



Tangências do indizível:

Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza

Agemir Bavaresco
Evandro Pontel
Jair Tauchen
Orgs.



Editora Fundação Fênix

Ricardo Timm de Souza: Nasce na década de 60 do século passado, na serra gaúcha em plena tensão do mundo bipolar; na academia afia-se no pensamento filosófico e na arte da harmonização dos sons musicais como instrumentista e regente, compositor e docente musical, realizador de concertos e gravações de trilhas sonoras; na Europa, em plena Alemanha doutora-se na pesquisa filosófica e aprimora-se em vários centros de excelência; faz da docência uma paixão que se materializa na produção bibliográfica de livros autorais premiados e reconhecidos pelo público filosófico e da literatura; pesquisa e mantém, incansavelmente, a orientação de dissertações e teses na formação de novos profissionais em todas as áreas; engajado como membro e fundador de centros, sociedades e institutos de pesquisa e de estudos em Levinas, Rosenzweig e outros; Vinculado à PUCRS, à Escola de Humanidades e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia articula-se num ecossistema de docência, pesquisa e inserção comunitária;

Em interface interdisciplinar trabalha, transversalmente, ética e literatura, fenomenologia e psicanálise, filosofia latino-americana e cultura ocidental, ética aplicada e biopolítica.

Em *Tangências do indizível*, a comunidade de colegas expressa o reconhecimento ao homenageado pelo seu tangenciar o indizível e ressignificar as categorias e a prática; pelo seu modo de subjetivação e de estar fora de si, em permanente trânsito; pela composição em uma sonoridade, que evoca o informe e imenso multiverso, ampliando, sinestesticamente, a performatividade do texto; pelo inventar e criar ainda como um exercício de imperfeições, que não realiza a plenitude do seu projeto estético; pelo romper dos padrões estabelecidos no vibrante pulsar da produção, tangencialmente, de intensidades, indizivelmente, verdadeiras.

(Agemir Bavaresco)



Editora Fundação Fênix



Tangências do indizível
Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral	Lucio Alvaro Marques
Cleide Calgaro	Nelson Costa Fossatti
Draiton Gonzaga de Souza	Norman Roland Madarasz
Evandro Pontel	Nuno Pereira Castanheira
Everton Miguel Maciel	Nythamar de Oliveira
Fabián Ludueña Romandini	Orci Paulino Bretanha Teixeira
Fabio Caprio Leite de Castro	Oneide Perius
Fabio Caires Coreia	Raimundo Rajobac
Gabriela Lafetá	Renata Guadagnin
Ingo Wolfgang Sarlet	Ricardo Timm de Souza
Isis Hochmann de Freitas	Rosana Pizzatto
Jardel de Carvalho Costa	Rosalvo Schütz
Jair Inácio Tauchen	Rosemary Sadami Arai Shinkai
Jozivan Guedes	Sandro Chignola

Agemir Bavaresco
Evandro Pontel
Jair Tauchen
(Organizadores)

**Tangências do indizível:
Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix
Foto: Ricardo Timm de Souza

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 97

Catálogo na Fonte

T164 Tangências do indizível [recurso eletrônico] : Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza / Agemir Bavaresco, Evandro Pontel, Jair Tauchen (Organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.
622 p. (Série Filosofia ; 97)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-81110-68-0
DOI - <https://doi.org/10.36592/9786581110680>

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Escrita. 4. Literatura. I. Bavaresco, Agemir (org.). II. Pontel, Evandro (org.). III. Tauchen, Jair (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

Sumário

Apresentação

Os Organizadores 11

1. On Latin American and African Philosophy: History, topics and Issues

Agemir Bavaresco; Chad Harris 15

2. Literatura e Filosofia: transitoriedade e história natural num fragmento das "Confissões do Impostor Felix Krull", de Thomas Mann

Alexandre Costi Pandolfo 41

3. Idolatria e linguagem fascista

Almerindo A. Boff 69

4. Responder ao tempo – excesso e exceção da ética

André Brayner de Farias 93

5. Dizer é ancestral e tarde demais... – Intempestividades de Kafka: a Justiça, o Verdicto e a Colônia Penal – um Ensaio, de Ricardo Timm De Souza

Augusto Jobim do Amaral 99

6. O pensamento de Levinas, a medicina paliativa e a inclusão do moribundo na quatríade bíblica

Carlos Frederico de Almeida Rodrigues 113

7. A parte maldita

Eneida Cardoso Braga 131

8. Verso un meticciano mediterraneo

Fabio Ciaramelli 147

9. A filosofia como crítica da Totalidade: Notas sobre o pensamento de Ricardo Timm de Souza

Fabio Caprio Leite de Castro 163

10. Uma teoria da escrita; movimento, temporalidade	
<i>Felipe Szyszka Karasek</i>	179
11. Les aventures de l'asymétrie	
<i>Gérard Bensussan</i>	189
12. A desconstrução da racionalidade idolátrica do "mito do nacionalismo" nas democracias neoliberalizadas: um ensaio em homenagem a Ricardo Timm de Souza	
<i>Gustavo de Lima Pereira</i>	201
13. As Origens da Teoria de Reconhecimento em G.W.F.Hegel	
<i>Hans-Georg Flickinger</i>	225
14. A idolatria em Vilém Flusser: conexão entre o aparelho, programa e imagens técnicas	
<i>Jair Tauchen</i>	239
15. O conhecimento e a coragem para transformar o mundo	
<i>Jorge Audy</i>	263
16. Educar para a alteridade: O reavivamento das escolas rabínicas no contexto do pensamento de Levinas	
<i>Luciano Costa Santos</i>	273
17. Sine proprium e alteridade das criaturas: São Francisco de Assis	
<i>Luiz Carlos Susin</i>	299
18. O inconsciente do coletivo de Walter Benjamin pode ser lido como pós-colonial?	
<i>Manuela Sampaio de Mattos</i>	313
19. O empobrecimento das narrativas humanas na contemporaneidade a partir de uma leitura de Walter Benjamin	
<i>Marcelo Leandro dos Santos</i>	325

20. Por que uma nova Aufklärung universitária?	
<i>Marco Antonio de Abreu Scapini</i>	343
21. Cinco teses sobre o pensamento de Ricardo Timm de Souza	
<i>Moysés Pinto Neto</i>	359
22. Acerca da "negação da Vontade" em Schopenhauer; sua recepção por Richard Wagner em "O Anel dos Nibelungos"	
<i>Muriel Maia-Flickinger</i>	367
23. Pensar o corpo para além da totalidade: uma abordagem ético-filosófico da sabedoria da carne em Levinas	
<i>Nilo Ribeiro Junior</i>	423
24. Homem, humana, homo sapiens sapiens: Da antropologia estrutural à crítica indígena	
<i>Norman R. Madarasz</i>	459
25. Difficile Tolérance: La critique de la raison idolâtre chez Spinoza et Levinas	
<i>Nythamar de Oliveira</i>	479
26. A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben	
<i>Olimaro Paulo Mass; Evandro Pontel</i>	505
27. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig	
<i>Oneide Perius</i>	525
28. Educação e dever de memória: as possibilidades de emancipação na sociedade administrada	
<i>Pedro Savi Neto</i>	541
29. Pós-história e Neo-Iluminismo - Notas sobre a correspondência entre Vilém Flusser e Sérgio Paulo Rouanet	
<i>Rodrigo Duarte</i>	565

30. Erich Fromm e a Crítica à Idolatria da Punição

Salo de Carvalho; Mariana de Assis Brasil e Weigert583

31. A crítica de Hegel à filosofia moral kantiana depois de Rawls

Thadeu Weber.....605

Apresentação

A palavra agradecer; agradecido; agradecível, agradecimento, provêm do termo latino *Gratia – Gratiae* – Graça: Gratus; gratuitus; gratuidade; Gratitudo; Gratidão¹. É a partir dessa acepção e da riqueza inerente a essa genealogia, que decorre da própria etimologia e da significação da palavra gratidão, que estendemos nossos cumprimentos ao Prof. Ricardo Timm de Souza. Queremos saudá-lo pelo seu sexagésimo aniversário, pela sua vida, pela convivência mas, sobretudo, pela sua caminhada intelectual e pela experiencialidade vivenciada e compartilhada no decorrer dos anos, como um simples e singelo gesto de estender a mão, de acolher, de fazer-se próximo de outrem, daquela presença que me é alheia e que chega, expressão daquilo que ainda pode ser entendido como hospitalidade, condição de possibilidade de construção de sentido e fundamento basilar da ética, do agir humano enquanto *traço, rastro de um por vir*, do ainda não dado, em uma sociedade demarcada pelo paradigma bio/necropolítico de domínio da vida em suas múltiplas dimensionalidades e panoramas sociais.

É nessa direção que a presente obra "*Tangências do indizível*" endereça-se em seu conjunto, como gesto de gratidão, enquanto *Festschrift* em homenagem aos 60 anos de Ricardo Timm de Souza, especialmente pela trajetória intelectual e pela convivência acadêmica na PUCRS. Apresentamos abaixo de forma abreviada um resumo do desenvolvimento de sua pesquisa, docência e vinculações institucionais. A trajetória acadêmica do homenageado expressa seu engajamento na construção de um pensamento que pode ser compreendido como uma espécie de diagnóstico da cultura ocidental, um caminho demarcado pela excelência acadêmica, mas sobretudo, pela abertura, pelo gesto que lhe é próprio de acolher aquele/aquela que chega. É nesse sentido, enquanto gesto de reconhecimento e de congratulação pela sua vida compartilhada e vivida em favor da ciência, da vida, e das humanidades, que queremos endereçar os trinta e um capítulos que formam essa obra, enquanto momento de expressar nossa gratidão e, ao mesmo tempo, de cumprimentar o homenageado pela caminhada vivenciada e compartilhada com a comunidade

¹ Cf. CESCO, Vitalino. *Dicionário genealógico latino-português*. Edipucrs: Porto Alegre, 2016, p. 254.

acadêmica da PUCRS.

Natural de Farroupilha – RS, nascido em 1962, Ricardo Timm de Souza possui graduação em Instrumentos pela UFRGS 1980-1984 -inconclusa - incluindo formação e disciplinas e workshops nas áreas de Composição e Regência no Brasil e exterior. Graduado em Estudos Sociais (1985), em Filosofia, bacharelado, Licenciatura e mestre em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1991). Doutor em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universitaet (Alemanha, 1994, com a tese (*Wenn das Unendliche in die Welt des Subjekts und der Geschichte einfällt - ein metaphänomenologischer Versuch über das ethische Unendliche bei Emmanuel Levinas*), tendo, posteriormente, realizado pesquisas Amsterdam (Holanda), Leuven (Bélgica), Freiburg (Alemanha) e Kassel (Alemanha).

É Professor Titular da Escola de Humanidades da PUCRS e tradutor de Franz Rosenzweig para o português. É autor de 27 livros, organizador de 23 livros e autor de cerca de 200 artigos, capítulos de livros, traduções e outros textos publicados ou organizados. Concluiu a orientação de 31 monografias de graduação e especialização, 53 dissertações (três como co-orientador), 30 teses (uma como co-orientador) e a supervisão de 10 estágios de pós-doutoramento, havendo participado de outras 359 bancas acadêmicas de avaliação em níveis de doutorado (79), mestrado (142), especialização (30) e graduação (27), entre outras.

Como músico, participou em funções diversas da realização de cerca de 250 concertos instrumentais e corais entre 1976 e 1988, além de composição, docência musical particular e gravações diversas de trilhas sonoras. Membro-fundador do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de E. Levinas, da Sociedade Brasileira de Fenomenologia e da Internationale-Rosenzweig-Gesellschaft. Membro do Instituto de Criminologia e Alteridade. Atualmente é Professor Titular da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, atuando principalmente como professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Letras. Atualmente é Membro do Escritório de Ética e Integridade da Pesquisa da PROPESQ/PUCRS.

No decorrer de seu percurso intelectual, dentre outras temáticas, suas principais áreas de interesse e de atuação são: ética, literatura, Levinas, Adorno, Rosenzweig, Spinoza, Derrida, Bergson, Bloch, Benjamin, Agamben, Kafka, T. Mann,

E. Canetti, alteridade, fenomenologia, estética, filosofia e psicanálise, filosofia e história da cultura ocidental com ênfase no século XX, questões filosóficas da criminologia, interdisciplinaridade, pensamento judaico, filosofia latino-americana, filosofia e música, temas de ética ambiental, temas de ética animal, filosofia da história, biopolítica, necropolítica, necroética, crítica da idolatria, filosofia política e justiça.

Dentre suas vinte e sete obras, cabe destacar: *Totalidade & Desagregação - Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. 1. ed. PORTO ALEGRE: Edipucrs, 1996. *Sujeito, Ética e História - Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; *Existência em Decisão - Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999; *Sentido e Alteridade - Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000; *Ainda além do medo - filosofia e antropologia do preconceito*. 1. ed. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002; *Sobre a construção do sentido - o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003; *Razões Plurais - Itinerários da racionalidade ética no século XX - Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004; *Justiça em seus termos - dignidade humana, dignidade do mundo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010; *Levinas e a ancestralidade do Mal: por uma crítica da violência biopolítica*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

Enfim, diante de sua ímpar produção intelectual, cumpre mencionar a trilogia que, em seu conjunto, pode ser considerada como uma síntese de seu pensamento: 1) *Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical*, Caxias do Sul: Educus, 2016; 2) *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018²; 3) *Crítica da razão idolátrica - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020³.

² Finalista pela Associação Gaúcha de Escritores – AGES 2019.

³ Premiada pelo Prêmio Minuano de Literatura 2021 - categoria Especial, Secretaria de Estado de Cultura/Instituto Estadual do Livro.

Por fim, registramos o agradecimento aos participantes deste Festschrift, aqueles e aquelas que dedicaram seu tempo em vista de se compor essa obra comemorativa aos 60 anos de Ricardo Timm de Souza.

Agemir Bavaresco.

Evandro Pontel.

Jair Tauchen.

Os Organizadores.

1. On Latin American and African Philosophy: History, topics and Issues¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-01>

*Agemir Bavaresco*²

*Chad Harris*³

Abstract

In this article we compare and contrast Latin American Philosophy and African Philosophy in terms of history, currents and themes. We present an overview of both philosophical traditions in which we describe the methodologies and movements associated with each tradition respectively. We end by suggesting potential areas for further collaboration between the two traditions based on the similarities and differences suggested by our presentation.

Keywords: Latin American Philosophy; African Philosophy; History; Currents; Themes.

Neste artigo, comparamos e contrastamos a filosofia latino-americana e a filosofia africana em termos de história, correntes e temas. Apresentamos uma visão geral de ambas as tradições filosóficas, na qual descrevemos as metodologias e movimentos associados a cada tradição, respectivamente. Terminamos sugerindo áreas potenciais para colaboração futura entre as duas tradições com base nas semelhanças e diferenças sugeridas por nossa apresentação.

¹ Texto publicado na *Revista de Filosofia*. Vol. 38, N°99, (Sep-Dic) 2021-3, pp. 429 -447, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela, ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598. Disponível em <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/37111/40345>>

² Professor of Post-Graduation Program of Philosophy PUCRS/Brazil, Research Associate: Centre for Epistemology and Philosophy of Science (ACEPS), abavaresco@pucrs.br ; <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>

³ Senior Lecturer, Philosophy Department and Director: African Centre for Epistemology and Philosophy of Science (ACEPS), University of Johannesburg, South Africa, cmhharris@uj.ac.za: <https://orcid.org/0000-0002-7763-9107>

Introduction

In this article, we present the historical, political and cultural contexts surrounding the philosophies of Latin America and Africa. Our goal is to prepare the groundwork for dialogue between the two philosophies in terms of traditions, debates and topics. Our approach is largely descriptive in comparing our respective philosophies and we take as our starting point some methodological controversies pointed out by Bello (2004) in African philosophy, but which can also be used to understand Latin American philosophy. According to Bello, the key tensions or contradictions in these traditions are between universalism and particularism, modernity and tradition, and philosophy and language. The root of these controversies lies in the methodology and relevance of African philosophy and Latin American philosophy, as well as their relationship with philosophy in general and with Western philosophy in particular (see Bello, 2004, p. 263).

Particularism vs. Universalism: The particularist conception argues that African/Latin American philosophy deals with a specifically local theme, topic or problem. For Bello, our philosophies must be concerned with the critique of ideas, which involves a serious study of our cultures and their philosophical heritage, and that this study must be critical and reconstructive (universalist tendency). "Every philosophizing involves affirmation, explanation and justification" (Bello, 2004, p. 264).

Modern versus traditional: the tension between these two categories plays out across many debates including controversies about oral philosophy, ethnophilosophy, "popular" philosophy, common philosophy, traditional philosophy, written philosophy, contemporary philosophy, modern philosophy, professional philosophy and nationalist ideological philosophy. The sources of our philosophy are varied: proverbs, maxims, tales, myths, letters, poetry, motives of art and cultural practices such as worship and sacrifice. The problem is, according to Bello, whether these sources can be called philosophy or just source materials for philosophizing, because the ideal of philosophy contains statements, explanations and justifications (see Bello, 2004, 265).

We have other contradictions in our philosophies, but for us it is sufficient to point out some problems and challenges for our continents. We agree with Bello that the challenge is to develop a pluralist philosophy that can inspire our "research programs in various areas of philosophy, including logic, metaphysics, epistemology, ethics, social and political philosophy and history of philosophy. Such programs will be based on our culture and other philosophical traditions, Eastern or Western" (Bello, 2004, p. 272). Pluralist philosophy is an opportunity to organize our philosophical communities as a public sphere of recognition in the African Philosophical Community and in the Latin American Philosophical Community.

1 Latin American Philosophy

We will reconstruct Latin American philosophy (abbreviated to: LAP) in three dimensions: history, problems and topics⁴. The LAP begins around 1550, when the Spanish conquerors founded the first schools in Latin America and began to teach and publish philosophical treatises. Recently, there is an interest in including pre-Columbian thinking in the LAP, but the texts are often fragmentary. Post-Colombian thinking in traditional thinking is classified as part of Western philosophy, but there is a literature that discusses the identity and originality of the discourse. Anyway, it can be said that the LAP is original and derived. LAP's impact outside Latin America was small, although the liberation philosophy has had some impact on North America and African countries. The main topics were about ethnicity, social identities, social issues such as the liberation of poor people. We present, at first, an overview of the history of LAP, after describing the problems and some topics of this philosophy.

1.1 Historical-political context of Latin American philosophy

According to Gracia / Vargas (2018), the history of LAP is divided into five periods: pre-Columbian (Amerindian religious cosmologies), colonial (scholasticism), independence

⁴ The main reference in this part is the article from Gracia, Jorge and Vargas, Manuel, "Latin American Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/latin-american-philosophy/>>.

(philosophy of the beginning of modernity and Enlightenment thinking), nationalist (positivism) and contemporary.

a) Pre-Colombian period: It is characterized, in structures of cosmological religious narratives, Amerindian religious cosmologies, which are often fragmentary and often second-hand information. There are disputes over this period whether it can be called philosophy or something else or proto-philosophical reflections (see Nuccetelli, 2001, ch. 3; Mignolo, 2003). According to Nuccetelli (2017), the pre-Columbian, colonial and independence period is called non-academic philosophy. She considers pre-Columbian works as protophilosophy, that is, non-academic. It is at the beginning of the 20th century that philosophy acquired contemporary academic dimensions, including the institutional standard, which it classifies as a type of academic philosophy (see Nuccetelli, 2017, p. 1-2).

b) Colonial period: This period starts in the sixteenth century with the arrival of European. The philosophy is marked by Scholasticism by the Spanish and Portuguese clergy, that is, the work produced was cast in the framework used in the Iberian Peninsula and their medieval predecessors, earlier medieval philosopher-theologians such as Thomas Aquinas and John Duns Scotus. These are the main figures of this period: Bartolomé de Las Casas, Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Antonio Rubio, Juan de Zumárraga and Sor Juana Inés de la Cruz.

c) Period of independence: Modern philosophy and the Enlightenment (French philosophy and liberal political ideals) in the 18th century influenced the struggle for the independence of the Latin American peoples. The wave of independence spread across the continent, such as Simón Bolívar (Venezuela), Miguel Hidalgo (Colombia), José María Morelos (Mexico), José Martí (Cuba). It is in the 19th century that it will consolidate the new countries separated from the Spanish and Portuguese empires. Nations want to progress and develop, so the philosophy for that was positivism. Positivist ideas emphasize empirical science and pragmatic solutions. Inspires the official philosophy of the state of several nations, for example, the Brazilian flag uses the positivist slogan: "Order and progress".

d) Contemporary period: This period begins in the 20th century, with the fight against positivism until the emergence of Latin American professional philosophers. From 1910 to 1940, there was a period of founders who opposed positivism, such as

Francisco Quesada, Francisco Romero (Argentina) and Farias Brito (Brazil). They were influenced by Henri Bergson and José Ortega y Gasset, who visited Latin America in 1916 and introduced the thinking of Max Scheler, Nicolai Hartmann et al. The aim of scholastic thinkers was the apologetic defense of the faith; for liberals, the end was political emancipation; and for positivists, the goal was national integration and economic and social progress (see Garcia/Vargas, 2018, p. 5-6).

The 1940-1960 generation is a group that received a formal education in philosophy at the university. "Previous philosophers had been self-taught in another profession, but taking philosophy out of personal interest" (see p. 6). Latin American philosophers implemented exchanges that resulted in a growing awareness of their identity. It allowed to promote and spread the knowledge of the thought and the philosophical dialogue of the LAP among the philosophers.

The political history of Latin America is marked by oppression. It begins in the colonial period, continues in the struggle for independence and, in the middle of the 20th century, military regimes took the power of states by force through coups d'état. "The result was the same: intellectual abuse, violation of rights necessary to search for philosophical ideas, lack of freedom of expression and manipulation of educational institutions and scientific research for political and ideological purposes" (see Gracia/Vargas, 2018, p. 7).

To summarize the generation of the founders, French vitalism was used as an instrument to combat positivism. The next generation, with Ortega, incorporated German philosophy and the ideas of phenomenology and existentialism (Heidegger and Sartre). Scholasticism is, at the same time, renewed; there are also sympathizers of philosophical analysis and Marxism, Thomism and various versions of nationalist and culturalist philosophy (see Gracia/Vargas, 2018, p. 8).

According to Gracia / Vargas (2018), in the 1960s, LAP is characterized by: "(1) critical interaction with philosophical ideas from outside Latin America, (2) increased dialogue in Latin America and (3) institutionalization of philosophy" (see p. 9). During this period, the increase in philosophical activity, the number of new journals, congresses, philosophical meetings prove the emergence of professional philosophy at LAP. Four philosophical currents deserve special attention:

a) Socialist and Marxist thinking: Latin American Marxism takes many forms: (1) the end of imperialism, neocolonialism and class oppression; (2) a form of socialist humanism; (3) a conception of philosophy committed to understanding the world and its transformation.

b) Philosophical analysis: Analytical philosophy developed quickly, but it is criticized because it lacks sensitivity to social problems. It is difficult for outsiders to be able to fit into this methodology and follow rigorous argumentation, language analysis and the use of symbolic logic.

c) The philosophy of liberation: begins in the early 1970s with a group of Argentine philosophers (Arturo Roig, Horacio Cerutti and Enrique Dussel). Liberation philosophy shared ideas with liberation theology (Catholic ideas), the economic theory of dependency. The main characteristics of the liberation philosophy are the emphasis on economic autonomy, as opposed to economic dependence, the political regimes to defend the interests of the poor and indigenous populations, and to develop their own philosophical thinking with new categories (see Gracia/Vargas, 2018, p. 11).

Philosophy of liberation has a practical aim: liberation, that is, a critique of colonialism, imperialism, globalization, racism, and sexism, which is articulated from out of the experience of exploitation, alienation and reification, in the name of the projects of liberation and autonomy (see Mandieta, 2016, p. 1). In other words, Latin American Philosophy must be a philosophy of liberation that aims at overcoming dependence, domination and subordination (see Mandieta, 2016, p. 7). The philosophy of liberation emerged out of both world historical and regional socio-historical contexts. According Mandieta there are some matrixes: The Economic Matrix – The Theory of Dependence; The Religious Matrix - The Theology of Liberation; The Educational Matrix – The Pedagogy of the Oppressed; The Literary-Artistic Matrix – The Boom and the Muralists; The Sociological Matrix – The Sociology of Liberation (see Mandieta, 2016, p. 7-10).

The Philosophy of Liberation has four currents: 1) The Ontologist by Rodolfo Kush and Amelia Podetti; 2) The Analectical by Enrique Dussel and Juan Carlos Scannone; 3) The Historicist by Horacio Cerutti, Arturo Roig and Leopoldo Zea; 4) The Problematicizing by Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Hugo Hassmann and

Salazar Body (see Mandieta, 2016, p. 10-13).

The principal themes and debates in Philosophy of Liberation are about the question of populism, the question of the subject, the question of utopia, the question of history and the question of democracy and social order (see Mandieta, 2016, p. 13 – 15).

d) The history of philosophy: There is the elaboration of works and periodicals specialized in history and thought of some historical periods of philosophy, for example, periodicals on the Middle Ages and research on Scholastic Colonialism (Roberto Pich in Brazil) (see Gracia/Vargas, 2018, p. 13).

1.2 Problems and Topics

We present some issues that concern to LAP and philosophers today, such as the rights of Amerindians, the identity of the people, philosophical anthropology, Latin America's philosophical identity.

a) The rights of Amerindians: In the middle of the 16th century, there was a great debate by several philosophers, theologians and legal theorists about the validity of the Spanish wars of conquest. For example, Francisco Vitoria's theory of just war. The problem was whether indigenous peoples were natural slaves or not. On the one hand, Juan G. Sepúlveda defended the Spanish Crown's right to impose its legal and religious practices on the indigenous peoples of the Americas. On the other hand, Bartolomé de Las Casas insisting on the full rationality of indigenous peoples. In the 1990s, philosophical work on ethnic identity and political representation of indigenous populations flourished (see Gracia/Vargas, 2018, p. 14).

b) The Identity of the People: It is a challenge for Latin America to find identity. The Iberians imposed a colonial unity, but after Africans were brought to South America, the question of identity and the discussion of the rights of Amerindians, later African slaves, extended to Iberian born versus American born European. The issue became critical during the period of independence. On the one hand, there was who defended nations of population that was diverse in race, culture, and origin. They proposed a national unity based on a mixed population under ideals of political self-determination, such as Bolivar and Marti. On the other hand, after independence,

positivist philosophers, like Sarmiento, advocated policies that favored European immigration as a path to development and progress. These policies were based on a negative view of Amerindians and Africans. But the failure of positivist ideas opened up the unity of mixing the various races that make up the Latin American populations (see Vasconcelos and Zea), that is, the cultural unity of these populations provided the basis for Latin American identity (see Gracia/Vargas, 2018, p. 15).

c) Philosophical Anthropology: In Latin America, the positivist approach had a strong influence on the scientific conception of the human being. Against this view are the antipositivists who developed philosophical anthropology in three trends: a vitalist anthropology, an anthropology of the spirit and an existentialist / Marxist (see Gracia / Vargas, p. 15). The vitalist view was influenced by Bergson, who argued that the human being is conscience, does not mean a deterministic or mechanistic view of the world. The main followers were: Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Deústua (Peru), Antonio Caso (Mexico), Enrique Molina (Chile) and Alejandro Korn (Argentina).

Ortega y Gasset's visit to South America introduced a different approach to philosophical anthropology based on Husserl, Dilthey, Scheler and Hartman. The most important defenders of this vision were Samuel Ramos (Mexico), Francisco Romero and Risieri Frondizi (Argentina), Francisco Miró Quesada (Peru) and Leopoldo Zea (Mexico). Existentialism / Marxism grew from the 1950s to the 1960s, with the most important philosophers being Carlos Astrada (Argentina), Vicente Ferreira da Silva (Brazil). (see Gracia / Vargas, 2018, p. 16).

d) Latin America's Philosophical Identity: The question is to know what your identity consists of or if you have any special and original characteristics. There are at least four different approaches: universalist, culturalist, critical and ethnic. 1) Universalist means similar to science or has science as a model. In this case, philosophy needs to be universalist, that is, its problems, method and conclusions are common, regardless of particular circumstances. This is the deficit of the LAP, according to some philosophers. 2) For culturalist thinkers, the truth is from a perspective and depends on a point of view, that is, the method depends on a cultural context. "Philosophy is a historical company, not a scientific one, concerned with the elaboration of a general point of view from a certain personal or cultural perspective (Garcia / Vargas, 2018, p. 17). 3) The critical approach considers philosophy a result

of social conditions, that is, the educational infrastructure (universities, departments, etc.) and the constitution of a philosophical community of mutual recognition. 4) The ethnic approach understands the LAP as a philosophy produced by the Latin American people, although this group be in different places, circumstances, problems and adopt different perspectives and methods. "This approach seeks to understand how Latin American philosophy can be universal, particular and authentic" (Garcia / Vargas, 2018, p. 17).

1.3 Brazilian Philosophy: Themes and Periods

In this historical description of Latin American philosophy, Brazilian philosophy is not included, it means that its themes, issues and periods are not presented in this context. Why does it happen? Was the political problem the cause of such a separation, that is, the struggles between the two empires: Spain and Portugal? Was it the problem of language or geographical colonialization? We are not going to explain this problem now, however, we will present a brief Brazilian history within the same Latin American philosophical history ⁵.

a) Thinking in Brazil – Colony: Timm (2003) situates the initial matrix of education and formation of Brazilian thinking from the model of Portuguese civilization. "It is a matrix of intellectual control that tends to continually reproduce itself" (Timm, p. 37). Pombal's reform is inserted within the Portuguese Enlightenment that is characterized by "a pedagogicism, translated into a government's political program" (id. p. 38). This period may be marked by two highlights: a book and a thinker. Nuno Marques Pereira's (1652-1728) book has the following title: *"America's pilgrim, in which several spiritual and moral discourses with several advices and documents against the abuses that are introduced by the diabolic malice in the State of Brazil."* The thinker is Antonio Vieira, who through *Letters and Sermons* shows the contradictions of Colonial Brazil such as slavery and the use of religion to legitimize and cover injustices and cruelties against Native

⁵ The item Brazilian Philosophy is part of a lecture - "Brazilian Philosophy: Times, Themes and Types" - which Agemir Bavaresco gave in the "UJ Philosophy Colloquium" at the University of Johannesburg, on February 12, 2020.

Americans and Blacks. Pombal wants to modernize the country through Enlightenment, Nuno Pereira introduces an advisory normative speech to the State and Vieira maintains the criticism of the colonial *status quo* based on a masterly slave structure.

b) Thinking in Brazil – Empire and Republic: The modernization of the country advances with the arrival of the Royal Court to Rio de Janeiro and an according updating in scientific and literary information. A surpassing of the mere reproduction of imported philosophical handbooks begins to an elaboration of thematic axes, such as eclecticism, positivism, scientificism and Bergsonism.

a) *Eclecticism:* The founder of eclecticism, Victor Cousin, intends to disclose what is there of truth in every school of thought, that is, he aims to find a little truth in each and one of the philosophies. Antônio Pedro de Figueiredo (1822-1859) translated Victor Cousin's work into Portuguese under the title of "Course on Philosophy," distributed in three volumes. His admiration for Cousin's Eclecticism resulted from a view on this philosophy as expression of progress and modernity. Eclecticism marked Brazilian thinking from 1840 to 1880, a slave-based society, "with its conciliatory theses it served to the appeasement of the growing cultural and social tensions of the Empire" (id. p. 45).

b) *Positivism:* Auguste Comte, the founder of positivism, has his motto imprinted in the Brazilian flag: "Order and Progress." This is already a token of the influence of Positivism that aims to order experimental sciences, considered the ultimate model of human knowledge, instead of metaphysical or theological speculations. In Brazil, we have the so called 'orthodox positivists' who follow the positivist religion (Benjamin Constant, Botelho de Magalhães etc.) and the positivist thinkers and politicians who follow the principles to apply them to the country.

c) *Scientificism:* The term "scientificism" emerged in the beginning of the 19th century. The natural sciences apply the scientific method of investigation and control. Inspired by this method—positivism—it replaces philosophical, theological or common sense explanations with the method of the sciences. Brazil is influenced by the monist scientificism advocated by Haeckel, which proposes the unity of the universe without opposition between spirit and matter. The "Recife School" welcomes scientificism, its members being followers of Comte's positivism,

Haeckel's monism and Herbert Spencer's evolutionism. Among them, Tobias Barreto, Silvio Romero and Clóvis Bevilacqua stand out.

d) *Bergsonism*: Henry Bergson's philosophy is a critique of positivism and its deterministic scientificist manifestations. It proposes the affirmation of liberty in face of the scientific and philosophical schools that aim to reduce human being's spiritual dimension to predictable and controllable laws, such as natural laws. In Brazil, Raimundo de Farias Brito is the main contender against positivism, affirming that "matter is a function of the spirit" (id. p. 53).

c) Thinking in the 20th Century and in Contemporary Brazil: Timm describes many philosophical trends that have influenced Brazilian philosophical thinking in the transition from the 19th century to the 20th century, among which we should highlight (see p. 56-75): Neopositivism and symbolic logic (Pontes de Miranda); culturalism and historicism (João Cruz); neo-Thomism and Christian Spiritualism (Leonel Franca, Armando Câmara, Alceu Amoroso Lima, Ernani Maria Fiori and Henrique Cláudio de Lima Vaz); Marxism and neo-Marxism (Caio Prado Júnior); the existential thinking of Vicente Ferreira da Silva; questions of aesthetics (Anatol Rosenfeld and Gerd Bornheim); the political, literary, economic, pedagogic and sociological thinking in articulation with philosophy. (i) authors: Plínio Salgado, Florestan Fernandes, Paulo Freire, Darci Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre; (ii) research centers: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Higher Institute of Brazilian Studies) (ISEB) and the Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Brazilian Center of Analysis and Planning) (CEBRAP).

Among the many fields of research, Timm points to the following (see p. 91-95): ethics and political philosophy (fundamentals of ethics, applied ethics); aesthetics and philosophy of art; Brazilian and Latin-American philosophy; phenomenology and hermeneutics; epistemology (analytic philosophy, philosophy of science, logics, philosophy of the mind); philosophy and applied social sciences; philosophy and literature; philosophy of education; philosophy and psychology; history of philosophy (ancient, medieval, modern and contemporary).

d) Intellectual Models or Types in Brazilian Philosophy: In this part we follow Ivan Domingues's book—*Philosophy in Brazil* (2017)—that provides a description of models of intellectuals in the history of Brazilian philosophy according to the

political, economic, social and cultural context. Domingues proposes five models of intellectuals within a temporal framework and five argumentative steps: 1) The colony and the social structure composed of three actors: the master, the slave, and the Jesuit clergyman, in which there is a "bifurcated structure" between master and slave. 2) Post-colonial society (monarchy and old Republic) maintains the bifurcated structure even with the end of slavery, emerging the "foreignized dilettante intellectual, having as emblematic figure the bachelor of Law" (Domingues, 2017, p. 52). 3) The post-1930 revolution period through the beginning of the sixties, characterized by "a ramified social structure" in which the urban Middle Class arises with a new intellectual actor characterized by the specialization in a specific branch of knowledge named by Domingues as 'scholar' or 'expert'. In the case of philosophy, this period is identified with the arrival of the French Mission to USP (University of São Paulo). 4) The post-1964 period keeps the ramified social structure and the implantation of the National Post-Graduate System (SNPG) occurs, led by CAPES (Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel), resulting in the universalization of the specialized intellectual and now the first so called public intellectuals in philosophy arise. 5) The current period is, for Domingues, 'the inventory of the possibles', that is, of new intellectual experiences. For him, there will be a continuity of the specialist in the academic scene, but countering the globalized cosmopolitan intellectual. The public intellectual had the national political dimension of the modern nation whereas the globalized intellectual tends to be found within universalism (see p. 52).

Domingues works with two hypotheses in his research: a) that of the institutional/cultural deficit in the colonial period of Henrique Lima Vaz, Leonel Franca and Cruz Costa, that is, according to Vaz, "the colonial society did not present enough cultural density that could feed a philosophical reflection as an exigency or expression of the culture" (Id. p. 53, note 12); b) and the distinction between system of literary works and its episodic manifestation as used by Antonio Candido in literature, which Domingues applies to philosophy. Domingues follows Weber in constructing ideal types of intellectuals for each period of Brazilian political history as is seen bellow. There are five idealized types linked to the contexts of the social structure, the impact of the structure on the culture and the mentality, the constitution

of the philosophy and its instrumental, articulated to the historical and philosophical dimension in each type (see p. 66-67): The Organic Intellectual of the Church, The Foreignized Intellectual, The Engaged Public Intellectual, The Specialist Intellectual (Scholar, Expert), and The Globalized Cosmopolitan Intellectual.

2 African Philosophy

Giving an overview of African Philosophy is made complicated by the lack of any uncontroversial or widely accepted criterion for determining what does and what does not count as 'African Philosophy'. Indeed the hunt for such a criterion, following closely on the heels of the question of whether there is an African Philosophy, is one of the most divisive and fraught foundational problems engendered by the continent's philosophical history. In what follows we want to give readers unfamiliar with African Philosophy a representative picture of the topics and problems discussed under the ambit of African Philosophy. At the same time we are also sensitive to the danger of becoming a target for those with some insight into the controversies surrounding African Philosophy and who are always ready with one of two dismissive questions: "Yes, but is it really Philosophy?", or "Yes, but is it really African?".

We think the opportunity to compare and contrast African with Latin American Philosophy instead of its usual comparison with Western Philosophy, allows us more wiggle room to break free of the contrived controversies imposed by these questions. This is because the first question is often a proxy for the attitude that Western Philosophy represents the epitome of philosophical thinking and so any tradition or practice that is sufficiently dissimilar to Western Philosophy, or offends the values associated with Western Philosophy, must be excluded as Philosophy proper. The mirror image of this sort of parochialism, embodied in the second question, is the insistence on rejecting as African anything that does not emanate from a philosopher whose ethnicity cannot be traced back to sub-Saharan Africa, or if the ideas being touted cannot be directly linked to cultural practices and traditions associated with the continent's indigenous practices.

With this in mind we attempt to steer a middle course as we present the historical background to the tradition of African Philosophy and explain some of the controversies and schools of thought that have become synonymous with the term 'African Philosophy'.

2.1 African Philosophy in Historical Context

The best way of dealing with the question of the origins of African Philosophy is to recognize that it is comprised of two aspects. The first aspect concerns the inherent human tendency to philosophize, to ponder upon the mysteries of the universe and existence. As with humans on all other continents, there is no legitimate reason to doubt that Africans, since the emergence of groups of humans on the continent, have engaged in meditations, discussions and debates that were of a philosophical nature. In Barry Hallen's (2002) account of the pre-history of African Philosophy he provides examples of philosophizing extending from Ancient Egypt to early modern thinkers such as the Ethiopian Zera Yacob. While it could be argued that Africa suffers from a lack of philosophical resources as compared to other continents when it comes to recorded philosophizing, largely due to its tradition of oral transmission of knowledge, this first aspect generates no real controversy about the origins and nature of African Philosophy. This is because the early history of philosophical thinking in Africa is mostly consistent with the way philosophizing came into existence and evolved anywhere else in the world. In this sense, then, there has always been an African Philosophy just as there has always been a Western, Chinese, or Indian Philosophy.

The second aspect concerns the intrusion into the consciousness of the global community of philosophers in general and Western scholars in particular, of the idea of Africa having its own Philosophy. This second sense of the 'birth' of African Philosophy speaks to African Philosophy as a separate and independent system of Philosophy. The most prominent early source of controversy related to this second aspect was the publication of Father Placide Tempels's book *Bantu Philosophy* in 1945. In the book Fr Tempels, a Belgian Christian missionary, taps into his experience working with the Baluba people of the Democratic Republic of Congo. His stated aim

in the work is to improve his understanding of African Philosophy, especially African metaphysics, in order to become more adept at converting Africans successfully to Christianity.

This means that the work acts as something of a Rorschach test for thinkers interested in African Philosophy. On the one hand, thinkers committed to decolonization view the book as a contribution to the colonial project, and thus see it as a problematic starting point for African Philosophy. On the other hand, Tempels is given some credit for being an early defender of the view that Africans have their own unique tradition of philosophical thinking. *Bantu Philosophy*, as flawed and controversial as it is justifiably portrayed as being, remains significant because its explicit attempt at identifying a uniquely African mode of thinking forced a conversation (Diagne 2016; Hountondji; 1996), both within Africa and outside, about the nature of African Philosophy. The fallout from this conversation influenced the divisions in African Philosophy still used today and which we expound on in the next section.

2.2 The major orientations in African Philosophy

In this section we follow the taxonomy developed by Kenyan Philosopher Professor Henry Odera Orika (2003). For those who work in African Philosophy today, these categories are becoming slightly stagnant and timeworn. Nevertheless, they do point to some leading differences in the approaches people have taken in African Philosophy, and are thus useful for those new to the field navigating their way through the various topics and problems discussed under the rubric of African Philosophy. Unlike the case with Latin-American Philosophy, these should not be construed as formal historical movements in African philosophy. In fact, these characterisations of these orientations in African Philosophy are typically formulated by the opponents of the trend in question, and thus point to their shortcomings.

a) *Ethnophilosophy*: Some of the earlier discussions of *Bantu Philosophy* identified its ethnographic outlook and methodology as one of its most significant features. Tempels went about his investigation into African thought by attempting to describe the beliefs and worldview of an entire culture, in a manner that rendered the

work more of an anthropological or ethnographic study than a philosophical one. This feature of his work and the style of characterizing African Philosophy it gave rise to, is thus described by its detractors as 'ethnophilosophy'.

There are a number of good reasons to doubt the usefulness of the ethnophilosophical approach as the exemplar of African Philosophy. For one, it is premised on assuming that the culture one studies and draws one lessons from, is representative of all the cultures across the continent. This assumption of linguistic and conceptual hegemony is a particularly dangerous one to make for a continent as diverse as Africa. However the main point of contention raised by opponents of ethnophilosophy is its uncritical, or anti-rationalistic nature. Oruka (2003, p. 143), for example, bemoans the fact that while all cultures have both critical and uncritical components, advocates of ethnophilosophy would have us believe that in the case of Africa it is the uncritical folk beliefs of its cultures that constitutes its Philosophy. Bodunrin (1981, p. 162) also calls out ethnophilosophy for foregrounding the emotional appeal of cultural beliefs and practices over rational argumentation. It is this reduction of its Philosophy to folk mythology that its detractors object to, and it is in the interests of correcting this misperception that some of them put forward philosophic sagacity as an alternative to ethnophilosophy.

b) *Philosophic Sagacity*: The most interesting aspect of the sagacity movement in African Philosophy is its note of individualism in a field that is dominated by communalism. It proceeds by identifying sages, or figures of wisdom, in African societies, and then probing them for insights on philosophical issues. The insights that these sages provide is often markedly different from the communal beliefs of their wider societies. Here is Oruka, who is justifiably considered the main popularizer of sagacity, explaining its basis:

Among the various African peoples one is likely to find rigorous indigenous thinkers. These are men and women (sages) who have not had the benefit of modern education. But they are none the less critical independent thinkers who guide their thought and judgements by the power of reason and inborn insight rather than by the authority of the communal consensus. They are capable of taking a problem or a concept and offer a rigorous philosophical analysis of it,

making clear rationally where they accept or reject the established or communal judgement on the matter. (Oruka; 2003, p. 143-144)

In other words the sagacity movement proceeds by identifying African Philosophers in the form of sages, and then characterising African Philosophy as the body of knowledge emanating from those sages, and not from traditional African societies in general. In fact it is the contrarian knowledge that counts as philosophical according to African Sage Philosophy, as explained by Masolo:

While philosophic sages may still share with others some customary practices and beliefs, or aspects of them, unlike other members of their community, they emphasize rational explanations and justifications of courses of action. They owe greater loyalty to reason than to custom for its own sake. As a result, not only are sages often a source of new knowledge, but they are also a catalyst to change within their communities. (Masolo 2016)

This makes these insights different from mere folk mythology, the object of study for ethnophilosophers, and renders the knowledge gleaned from these sages genuinely philosophical.

One significant criticism of Oruka's approach is Peter Bodunrin's (1981; p. 162) argument concerning the method of extracting these philosophical insights from the sages. Oruka's method involved professional philosophers interviewing sages and asking them some leading questions in order to extract the critical and philosophical aspects of their knowledge. But Bodunrin points out that when this exchange happens, the professional philosopher is not just a passive recipient of the sage's insights. The questions the interviewer chooses to ask are derived from and influenced by his background as a professional philosopher. Thus the product of the interviewing process, and by implication the product put forward as African Philosophy, owes as much to the outlook of the professional philosopher as it does to the sage being interviewed.

c) *Nationalist-Ideological Philosophy:*

The debate raging in the aftermath of *Bantu Philosophy* took place against the backdrop of African states gaining independence from Western colonizing powers.

Given this context, it is no surprise that political considerations influenced philosophical thinking in Africa and instigated the trend of conceiving African philosophy as a variety of liberation philosophy. The major difference between African liberation philosophy and the liberation that came out of LAP is that in the Latin American case the theorists of liberation philosophy were philosophers who weighed in on political issues. In the African case, liberation philosophers were statesmen and politicians such as Ghana's Kwame Nkrumah, Tanzania's Julius Nyerere, Burkina Faso's Thomas Sankara and Senegals' Leopold Senghor.

What is remarkable and unique about this trend in African Philosophy is that its leaders were active politicians and heads of states. This fact points to both the strengths and weaknesses of nationalist-ideological philosophy, as pointed out by Bodunrin (1981, p. 144-145). On the one hand, the political nature of the work invites the criticism that this movement is not philosophical in the strictest sense. On the other hand, the practical outlook of these men of action meant that their work was largely devoid of unnecessary metaphysical speculation and undue romanticization of traditional beliefs and practices.

d) *Professional Philosophy:*

The final major trend associated with African Philosophy emanates from the conception of Philosophy popular with academic philosophers working in the continent's universities during the post-colonial period. The proponents of this trend, represented here most prominently by Peter Bodunrin, make the case for maintaining the protective core of philosophy as involving, wherever it is practiced, the commitment to "critical, reflective and logical inquiry" (Oruka 2003, p. 145). With this essence in place, the door is opened to define African Philosophy as any work done by Africans with the requisite training in Philosophy, in any of the traditional branches of Philosophy including epistemology, ethics, logic and metaphysics *inter alia*. Acceptance of this leads to the counterintuitive result that a professionally-trained African philosopher, working on paradigmatically "Western" topics such as logical positivism or Ancient Greek ethics, is still engaged in African Philosophy (Bodunrin 1981, p. 162). Proponents of this view concede that there are inevitable cultural differences in the way African philosophers engage with this work, but the difference

does not extend to their basic conception of Philosophy as a discipline (Oruka 2003, p. 145).

However this easy acceptance of the central role of rationality in African Philosophy is not an attitude shared by all professional African philosophers. Professor Mabogo More's (1996) paper, for example, argued that scepticism about the existence of African Philosophy is motivated by Western philosophy's tendency to valorise reason and Western scholarship's tendency to paint everything associated with African culture as irrational and defective. One of the most striking aspects of Professor More's work is his thorough job of exposing the rampant racism and anti-African sentiment in the work of major figures in the history of Philosophy. He lays the blame for this state of affairs squarely at the door of the valorization of reason, something he points out is supposed to be at the heart of Philosophy's self-conception. If this is the case, then it becomes more difficult to unquestionably accept, as the professional school does, the central role of reason in African Philosophy's identity. The question of rationality has also sparked a debate within contemporary African Philosophy about the need to demarcate and develop a unique logic for African Philosophy separate from the classical logic at the heart of Western Philosophy (see Chimakonam 2019).

2.3 African Philosophy in the Era of Decolonisation

These movements or trends in African Philosophy provided a rudimentary framework according to which the practice of Philosophy on the continent can be understood. However, what was still lacking, before Kwasi Wiredu's groundbreaking work on conceptual decolonization, was a way of operationalizing African Philosophy in the context of modern academic scholarship. In other words, even if a prospective scholar in the field took on board the lessons of these movements, it still was not clear how best she could take the plunge and start doing some African Philosophy herself. As Wiredu warned:

With the best descriptive criteria for what African philosophy actually is, that reality may still be worthless, incapable of helping Africa to master the arts of

modern living and holding her own in the comity or (to be closer to the facts) in the competition of cultures. The quest, then, is not just for African philosophy, but for good African philosophy, and I regard what I call conceptual decolonization as a precondition of that objective. (Wiredu; 2002, p. 56)

The history of philosophizing in Africa, and the political changes associated with independence and decolonization, thus came together to form a template for the development of a genuinely local, yet rigorous strand of African Philosophy, and the idea of conceptual decolonization was its methodological foundation. The basic idea behind conceptual decolonisation is "... the elimination from our thought of modes of conceptualization that came to us through colonization and remain in our thinking owing to inertia rather than to our own reflective choices." (Ibid. p.56). In other words, it was an attempt at resolving the tensions mentioned in our introduction between tradition/modernity, philosophy/language and universalism/particularism, which haunts both LAP and African Philosophy. It did so by insisting on the right of African philosophers to draw, unapologetically, on the resources of their traditional languages and cultures as well as on the resources of Philosophy as taught in colonized educational institutions. By focusing on conceptual decolonization we are not claiming that it is the only way of operationalizing African Philosophy.

The best way to understand exactly how conceptual decolonization is supposed to proceed, is to look at Wiredu's examples of conceptual decolonization in his own work. In one of his earliest arguments using this notion, he drew on the Akan language and its concept *adwene*, the closest analogue to *mind* in English. He pointed out that the way *adwene* is used in Akan entails that it refers to something in the category of a disposition rather than a substance. He uses this fact, along with other independent arguments unrelated to conceptual decolonization, to build a case against the view that mind is substance (Ibid. p. 61).

Wiredu's early explication of the Akan concept of mind inspired a response from fellow Akan philosopher Kwame Gyekye, which in turn generated a broader exploration of Akan concepts of personhood (Wingo, 2017). This, in turn, led to discussions and debates about other aspects of the Akan conceptual scheme. Perhaps the most prominent fruit of this line of exploration for those working in

African Philosophy, is the debate between Gyekye and Ifeanyi Menkiti about the nature and importance of communitarianism in African thought (see Molefe 2016 and Ikuenobe 2018 for recent contributions to this debate).

Another critical discussion that arose as a result of excavating vernacular concepts was the debate over Ubuntu as a formal ethical theory. In Thaddeus Metz's (2007a) pioneering work, he identifies an ethical outlook, Ubuntu, that he argues is salient throughout communities in sub-Saharan Africa. While there are minor variations in the way this outlook is described across languages and cultures (Ubuntu/Botho/Hunhu are the most common terms in Southern Africa), the basic idea underpinning this communal notion is largely identical. The principle is colloquially understood through the isiZulu phrase "Umuntu ngumuntu ngabantu", which translates into English as "A person is a person through other people". What made Metz's work controversial in the eyes of some (see Ramose 2007 and Metz 2007b for the response), was his attempt to flesh out this folk understanding of Ubuntu and develop it as a formal ethical theory in the same way as other mainstream ethical theories had been codified. The debate over the appropriateness of this treatment of Ubuntu still continues today (Etiyabo; 2016). However, this has not stopped the application of Ubuntu as a moral theory in contexts such as Human Rights (Metz; 2011) where African ideas have been largely ignored in the past.

This link between decolonization and the excavation of vernacular concepts has gradually given way to a different conception of the role of African Philosophy in the post-colonial era. This new perspective emerged as a result of the emergence of decolonial social movements such as the global "Rhodes Must Fall" student protests, which called for the decolonization of education as a central demand. In addition, the epistemic injustice movement, underpinned by the analysis of epistemic injustice in Miranda Fricker's (2009) book, inspired a new way for African Philosophers to make a case for the rightful place of African Philosophy on the global stage. One example of this approach is Jonathan Chimakonam's (2017) argument that African knowledge systems as a whole had been unfairly marginalized, and hence were the victims of an epistemic injustice. This approach, best described as epistemic decolonization, reconnects the philosophical project of African Philosophy with the political project of decolonization, as exemplified in the Ndlovu-Gatsheni's (2018) book. While

epistemic decolonization is still an influential strand in African Philosophy, recent dissenting voices have begun to question the basis for, and the usefulness of, epistemic decolonization (Matolino 2020). However we feel it would be seriously amiss to end without mentioning the increasingly influential field of African Feminism, which poses serious questions about mainstream Western feminism, and which is thus a serious exemplar of African Philosophy and its role in decolonization (Oyekan 2014; Oyewumi 2003).

Conclusion: Lessons from the Comparison

Our survey above is by no means intended as an exhaustive overview of contemporary debates in African Philosophy, and it leaves out some vibrant work in various sub-disciplines in African Philosophy such as African metaphysics, Philosophy of African religion and even African logic. Limited space has meant that we have restricted discussion to areas and debates that fall mainly under the areas of interest of the authors. Limited space also means that we are unable to explore in detail the nuanced points of difference and similarity between LAP and African Philosophy. We will, however, end off by pointing out a few broad areas of comparison that are ripe for future discussion.

The first point of difference between the two traditions is in the way they deal with the question of indigenous people and local knowledge systems. In LAP this is broached as the question of indigenous rights and one gets the sense that the debate still takes place from the perspective of the non-indigenous. This is clear from the types of debates prevalent in LAP in the past, such as the question of whether the indigenous could be considered natural slaves. Indeed it is clear that the identity of LAP, as embodied in its major trends, is conceived as something separate from an indigenous identity, even if it is also conceived in opposition to any European identity. This is very evident in the debate over the identity of the people, where indigenous identity plays a limited role. In African Philosophy, on the other hand, this problem is subsumed under the problem of ethnophilosophy and the problem of finding the appropriate space for indigenous knowledge is seen a problem of tradition versus modernity. The difference in approach is likely due to the fact that in LAP, the

indigenous population is a relatively small minority. In Africa, in contrast, indigenous Africans make up the majority, even if their voice has been marginalized in the past because of colonization.

Another contrast is the willingness of LAP to adopt trends associated with intellectual movements in Europe and the West, such as positivism, Bergsonism, and so on. While there are philosophers in Africa who are trained in Analytic or Continental philosophy, these traditions are not as readily translated into their identities as African Philosophers. Indeed African Philosophy is very much characterized as something separate and different from the Western philosophical tradition, even if elements of the latter are adopted within African Philosophy.

Finally, we end on a point of similarity and possible connection. It is clear from the survey of both traditions that the foundational issue for both LAP and African Philosophy is the question of colonization and the appropriate political and philosophical response to decolonization. While there are clear differences in the way these two traditions have attempted to deal with decolonization, the colonial legacy is still very much at the heart of the way our traditions identify themselves and choose the problems and topics they tackle. It is perhaps the question of decolonization, then, that offers the most promising avenue for collaboration and debate between LAP and African Philosophy.

References

BELLO, A. G. A. Some Methodological Controversies in African Philosophy. A *Companion to African Philosophy*. Edited by Kwasi Wiredu. by Blackwell Publishing, 2004, p. 263 – 281.

BODUNRIN, P. O. (1981). The Question of African Philosophy. *_Philosophy_* 56 (216):161 - 179.

CHIMAKONAM, J. (2017). African philosophy and global epistemic injustice, *Journal of Global Ethics*, 13:2, 120-137, DOI: 10.1080/17449626.2017.1364660

CHIMAKONAM, J. (2019). *Ezumezu: A system of logic for African philosophy and studies*. Springer.

DIAGNE, B. (2016). *The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa*. Oxford: African Books Collective.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil*. Legados & Perspectivas. Ensaio Metafilosóficos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

ETIYEBE, E. (2016). African philosophy in the eyes of the West. *Phronimon*, 17(2), 1-20. <https://dx.doi.org/10.17159/2413-3086/2016/117>

FRICKER, M. (2009). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.

GRACIA, Jorge and VARGAS, Manuel, "Latin American Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/latin-american-philosophy/>.

HOUNTONDI, P. J. (1996). *African philosophy: Myth and reality*. Bloomington, Ind: Indiana University Press.

IKUENOBÉ P. (2018) An Examination of Menkiti's Conception of Personhood and Gyekye's Critique. In: Etieyibo E. (eds) *Method, Substance, and the Future of African Philosophy*. Palgrave Macmillan, Cham.

MASOLO, D. (2016), "African Sage Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/african-sage/>

MATOLINO, B. (2020) Whither Epistemic Decolonization, *Philosophical Papers*, 49:2, 213-231, DOI: 10.1080/05568641.2020.1779605

MENDIETA, Eduardo, "Philosophy of Liberation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liberation/>.

METZ, T. (2007a), Toward an African Moral Theory. *Journal of Political Philosophy*, 15: 321-341. doi:10.1111/j.1467-9760.2007.00280.x

METZ, T. (2007b) Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics, *South African Journal of Philosophy*, 26:4, 369-387, DOI: 10.4314/sajpem.v26i4.31495

METZ, T. (2011). Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal*, 11(2), 532-559. Retrieved November 04, 2020, from http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1996-20962011000200011&lng=en&tlng=en.

MOLEFE, M. (2016). Revisiting the Menkiti-Gyekye Debate: Who Is a Radical Communitarian? *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 63 (149).

MORE, M. (1996). African Philosophy Revisited. *Alternation*, 3(1), 109-129.

NDLOVU-GATSHENI, S. J. (2018). *Epistemic freedom in Africa: deprovincialization and decolonization*. Routledge.

NUCCETELLI, Susana, "Latin American Philosophy: Metaphilosophical Foundations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/latin-american-metaphilosophy/>>.

ORUKA, H.O. (2003) "Four Trends in Current African Philosophy", In P. H. COETZEE and A. P. J. ROUX (eds.), *The African Philosophy Reader*, 2nd ed. London: Routledge.

OYEKAN, A. O. (2014). African Feminism: Some Critical Considerations. *Φιλοσοφία: International Journal of Philosophy*, 15(1). Retrieved from <http://ejournals.ph/form/cite.php?id=4858>

OYEWUMI, O. (2003). *African women and feminism: Reflecting on the politics of sisterhood*. Trenton, N.J: Africa World.

RAMOSE, M. B. (2007). But Hans Kelsen was not born in Africa: a reply to Thaddeus Metz. *South African Journal of Philosophy* 26 (4):347-355.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O Brasil Filosófico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

TEMPELS, Placide. 1959. *Bantu philosophy*. Paris: Presence Africaine. Accessed online: <http://www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm>

WINGO, A. (2017), "Akan Philosophy of the Person", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/akan-person/>>.

WIREDU, K. (2002). "Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections". *Rue Descartes*, 36(2), 53-64. <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0053>

2. Literatura e Filosofia: transitoriedade e história natural num fragmento das "Confissões do impostor Felix Krull", de Thomas Mann¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-02>

Alexandre Costi Pandolfo²

Resumo

Este ensaio analisa um fragmento da parte final da obra inacabada de Thomas Mann, *Confissões do impostor Felix Krull*, parte na qual o narrador impostor conta a visita que fez ao Museu de História Natural de Lisboa, guiado pelo professor Kuckuck, diretor do Museu. De acordo com alguns desdobramentos estéticos dos temas filosóficos recolhidos para a composição desse romance, este ensaio pretende apontar para o funcionamento das estruturas ontológicas de determinação da natureza, tal como vêm a luz no diálogo de formação que o impostor estabelece com o professor. As artimanhas do impostor, tais como são narradas ao longo de todo o romance, servem de pano de fundo implícito para a compreensão do movimento desenvolvido na visita ao Museu. A elaboração dessa temática procurou respeitar as concepções críticas que envolvem as ideias de história natural e de transitoriedade, a partir de Walter Benjamin, Theodor Adorno e Susan Buck-Morss.

Este ensaio analisa a parte final da obra inacabada de Thomas Mann, *Confissões do impostor Felix Krull*, parte na qual o narrador impostor conta como conheceu o distinto professor Kuckuck, sua primeira conversa e a visita que fez ao Museu de História Natural de Lisboa, brilhantemente guiado pelo professor diretor do Museu. De acordo com alguns desdobramentos estéticos dos temas filosóficos recolhidos para a composição desse romance, este ensaio pretende apontar para o

¹ Este ensaio é um recorte (algo modificado e ajustado para os fins desse livro) de parte da tese de doutorado do autor, escrita sob a orientação de Ricardo Timm de Souza, defendida em janeiro de 2016, na PUCRS, e intitulada "Tessituras da impostura: as confissões de Felix Krull em constelação estética negativa", publicada em livro no ano de 2017, em Porto Alegre, pela editora Bestiário, sob o selo Class, com o título: "Textura crítica da impostura: Confissões de Felix Krull e estética negativa".

² Doutor em Letras (PUCRS/CNPq). Pós-doutor em Letras (UFPel/CAPES). Pós-doutor em Literatura (UFSC/CAPES). Pesquisador independente.

funcionamento das estruturas ontológicas de determinação da natureza, tal como vêm a luz nos diálogos de formação que o impostor estabelece com o professor. As artimanhas do impostor, tais como são narradas ao longo de todo o romance, servem de pano de fundo implícito para a compreensão do movimento desenvolvido na visita ao Museu. A elaboração dessa temática procurou respeitar as concepções críticas que envolvem, especialmente, as ideias de história natural e de transitoriedade a partir de Walter Benjamin, Theodor Adorno e Susan Buck-Morss.

Confissões do impostor Felix Krull é o último romance publicado de Thomas Mann. Iniciado em 1910, foi publicado de forma inacabada finalmente em 1954. Nesse romance, o narcisismo perverso do herói (o narrador impostor Felix Krull) caracteriza-se por conseguir com êxito adaptar-se às camadas mais altas da sociedade. Torna-se evidente para quem lê essas *Confissões* que o herói narrador maneja privilegiadamente e com astúcia a linguagem, os trejeitos e os semblantes e inclusive os conhecimentos instrumentais que vêm favorecer o seu desenvolvimento pessoal no seio da sociedade – e que parecem contribuir também para o progresso da própria linguagem hegemônica no período que transcorre em direção ao fundo do poço do capitalismo tardio. O impostor se enxerga ajustado e inserido objetivamente não apenas num ou noutro país, mas, como ele deixa transparecer, ele se enxerga contemplativa e plenamente enraizado no inventário humano das espécies. Isso conduz as *Confissões do impostor Felix Krull* a uma passagem pelo abismo da história natural, passagem na qual podemos vislumbrar a *imago* do cortejo triunfal, na qual gostaria de me deter.

A preparação espiritual para a visita ao Museu e para a visada da história que nesse local o impostor toma parte fora precedida, no relato logicamente organizado das suas memórias, por algumas considerações íntimas reunidas num pensamento vazio que é importante trazer à tona apenas porque vêm se apresentar em consonância com o uso sistemático da linguagem pelo impostor como meio de uma representação artificial e regressiva do substrato que o capacita a satisfazer os seus arbítrios mais arcaicos. Tais arbítrios se referem aos movimentos íntimos de uma postura subjetiva que, na mesma medida em que preconiza um mistério frente ao curso das coisas, no que se refere ao futuro das memórias do narrador ou ao seu esquecimento ou ao domínio delas, demonstra como as suas *Confissões* não

puderam atravessar incólumes alguns momentos de declarada denegação das recordações próprias do impostor. E foi assim quando o narrador finalmente entregue ao mundo com o beneplácito do marquês Louis de Venosta, sob a nobre e comovente responsabilidade de ser como ele, despediu-se portando um maço de cartões de visita com o nome que ora compartilhava com o marquês e munido também com alguns outros apetrechos cuidadosamente preparados pelo autêntico, tais como um relógio de ouro com monograma L. de V., uma delicada cigarreira também de ouro e um anel de sinete com o brasão da família, dentre outras coisas, como um importante caderno de desenhos e esboços, lápis e apagador (sendo todos esses apetrechos literalmente os mesmos ou muito similares aos quais o próprio portava), tudo isso junto com algumas centenas de francos, dados ao impostor com os desejos de que as possibilidades imagináveis de novas experiências viessem a se realizar para ele. Pouco mais de duas semanas depois dessa despedida de si mesmo, o elegante marquês de Venosta, na pele de Felix Krull, já estava muito bem instalado junto à janela de um vagão de primeira classe partindo de Paris para Lisboa ao encontro da imensidão. Nessa ocasião, a alma do impostor comoveu-se com o estado das coisas, segundo ele confessa. Ele não desejava nenhuma ocupação ou distração. Apenas estava e ia, conduzido. O impostor deu-se conta de que a sua alegria, a sensação de plenitude que desfrutava pela troca de existências (*“mit dem Existenzwechsel”*) na qual participara não estava ligada apenas a uma deliciosa renovação de seu já gasto eu (*“meines abgetragenen Ich”*), mas também a certa “obliteração” no seu interior – *“eine gewisse Ausgeblasenheit meines Inneren verbunden war, – insofern nämlich, als ich alle Erinnerungen, welche meinem ungültig gewordenen Dasein angehörten, aus meiner Seele zu verbannen hatte”*³ – no sentido preciso de que todas as recordações que pertenceram à ora inválida existência de Felix Krull estavam dali em diante exiladas da sua alma, esvaziadas (até que num momento desconhecido pudessem retornar). *“Meine Erinnerungen! Es war ganz und gar kein Verlust, daß sie nicht mehr die meinen zu sein hatten”*⁴, a saber, escreveu ironicamente o confessor: as minhas memórias!, não era nenhuma perda ou prejuízo

³ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Der Memoiren erster Teil*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2010, p. 275.

⁴ Idem. *Ibidem*, p. 275.

que elas não mais tivessem de ser as minhas. – Então, esse vazio interior, uma espécie de “nada”, ali alicerçou o indefinido nebuloso daquilo que já não eram mais as suas memórias. E isso confluíu com a situação vivida pelo impostor de forma ao mesmo tempo melancólica e digna.

Nesse estado ele encontrou o professor Kuckuck.

No trem.

Em direção ao último destino que permitiu ao leitor acompanhá-lo. Às portas do período que se conhece como o “período histórico de dissolução da tonalidade”⁵, encontramos a ocasião na qual algo literalmente vai se tornando ainda mais manifesto na obra das *Confissões*. Apresentando-se subjetivamente, vinculando-se, no sistema de linguagem da escrita confessional de Krull, ao último encontro do impostor com o verdadeiro marquês de Venosta; depois, vinculando-se à recordação das suas reflexões existenciais purificadoras acerca da sua própria memória na sua ida de trem; e, enfim, ao primeiro encontro com o professor Kuckuck. De acordo com o movimento específico desse capítulo das *Confissões* (Livro III, capítulo 5), que reúne esses três momentos e que antecede e prepara espiritualmente a visita do impostor ao Museu de História Natural, torna-se literal o momento em que ele pôde sentir o sopro infinito do ser harmonizar-se junto à sensação de indefinida amplitude que era suscitada pelas palavras do professor. E é isso o que significam as palavras reflexivas do confessor, quando ele afirma: “*wieder kam das Gefühl unbestimmter Weitläufigkeit mich an, das seine [Professors] Worte mir schon einmal erregt hatten*”⁶. A linguagem oportuna em sua máxima abstração a respeito do que é incomensurável carrega consigo a subjetividade para o aval existencial. Assim é que a viagem de trem interfronteiras foi tornando-se existencialmente transformadora para o impostor, principalmente, devido à conversa com o professor e depois devido ao sonho único e deslumbrante que de forma impressionante foi narrado, sonho que “aconteceu”, por assim dizer, como decorrência dessa conversa. É uma passagem para a vastidão afora, em cujo torvelinho o impostor paradoxalmente encontrou e compreendeu o subsolo da totalidade, a imensidão da vida brotada para o ser.

⁵ ROSA, Ronel Alberti da. *Catarse e resistência: Adorno e os limites da obra de arte crítica na pós-modernidade*. Canoas: Ed. Ulbra, 2007, p. 73.

⁶ Idem. *Ibidem*, p. 281.

Foi assim:

No vagão-restaurant, o marquês ocupara um lugar na mesa na qual já estava sentado o professor, local onde jantaram juntos, para grande fortuna do impostor. O palavrório foi promovido de forma talvez nem tão polida pelo velho professor, que se empenhava, porém, numa conversa inicialmente amena e gentil. E só depois de algum rodeio pelos conselhos comedidos e instigantes que provinham diretamente da maior experiência do professor, ambos se apresentaram e iniciaram então uma conversa mais profunda que viria a ascender às raias do sublime, se bem entendida. Não se trataria meramente de algo miraculoso o que seria dito, no assunto conduzido eminentemente pelo professor, como que para encantar o marquês, realmente seduzi-lo num movimento imenso – no qual, entretanto, o marquês saberia bem defender-se, e com vantagens, e perceber a questão essencial que movia as elucubrações do professor, trazê-la para si, assim também seduzindo o outro, ainda que relativamente inseguro estivesse, pois recém iniciara uma nova personalidade – naquela conversa, o que acabou sendo dito desde o início respeitava a arqui-história do ser, do movimento de compreensão da natureza como ser, dando-se espontaneamente com força e com luta, “historicamente”, tangenciando sim em suas mais altas realizações as raias do miraculoso, a magia universal inexplicável que é a vida natural, a passagem do nada ao algo, o substrato do ser⁷. Naquela conversa, uma parte da grandiosa história da natureza foi contada pelo professor e privilegiadamente ouvida pelo impostor. Podemos acompanhar que, já as palavras iniciais do professor, o uso que fazia de tais palavras, estava singularmente dirigido à provocação ou convocação de algumas das aspirações mais rudimentares de uma ideia de humanidade entendida e alimentada enquanto tal pela própria artimanha de uma figura de humanidade, aspirações que por ventura sustentavam também o

⁷ “O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato mesmo do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento. Essa abstração, porém, não pode ser eliminada por nenhum outro processo de pensamento; sem o algo, a lógica formal não pode ser pensada. Essa não pode ser purificada de seu rudimento metalógico” (ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 119). “*Das Etwas als denknöwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht Identischen Sachhaltigen; ohne das Etwas kann formale Logik nicht gedacht werden. Sie ist nicht zu reinigen von ihrem metalogischen Rudiment*” (ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, p. 139).

imaginário do marquês. O impostor confessa que via no olhar do professor o despertar fascinante das palavras que ele proferia, mas que não seria capaz de dizer em que, propriamente, consistiam as estrelas que enxergava em seu olhar, *“ich bin außerstande zu sagen, worauf eigentlich das Sternenartige seines Blickes beruhte”*⁸, escreveu. E isso também parece ter contribuído para uni-lo para sempre às palavras que foram ditas em nome do desenvolvimento e da adaptação universais. O perspicaz professor Kuckuck procurou, a fim de que pudesse destilar o seu conhecimento e encantar o ouvinte com fatos que se referem à antiguidade da natureza e engrenar o outro no seu assunto que evoca o espírito da Terra, o professor procurou, principalmente, deixar nebuloso, desde o início, o parentesco da história universal com a pessoa do jovem aristocrata. – *“Schade, daß Sie nicht fünfhundert Jahre früher dort vorgesprochen haben”*⁹, teria dito sugestivamente o professor: uma pena que o marquês não tenha visitado Lisboa quinhentos anos antes; então encontraria a cidade envolta em riqueza e especiarias de além-mar com aromas incríveis espalhando-se pela cidade banhada em ouro. E essa sugestão do professor parece invocar também a estranha possibilidade de que o marquês pudesse verdadeiramente fazer uma viagem no tempo. Nesse sentido, seria interessante parafrasear Hans Mayer e afirmar que para esse romance tardio “a própria existência é como uma fronteira a ultrapassar”¹⁰. O impostor confessa que sentia sua imaginação ser cada vez mais estimulada pelas alusões do professor e inclusive por tudo aquilo que tais alusões ainda deixavam ficar encoberto à sua compreensão juvenil. Ora, o professor Kuckuck procurou e logrou desde o início dessa longa conversa alcançar o fascinante parentesco com a “história natural”, tendo sido, a esse respeito, precocemente sugerido, outrossim, que o fato do marquês estar em

⁸ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 277. Foi muito bem lembrado por Hans Wysling que o personagem Goethe em *Carlota em Weimar* já fora introduzido como alguém com “olhos de estrela”. E o que o professor Kuckuck discorre sobre evolução, desenvolvimento e simpatia universal na natureza já fora antecipado no capítulo sétimo do romance *Carlota*, no qual se encontra o conhecido monólogo de Goethe: *“Als ‘Sternäugiger’ war ja im Lotte-Roman auch Goethe schon eingeführt worden, und was Kuckuck über die Entwicklung, Steigerung und Allsympathie in der Natur vorträgt, das ist in Goethes Monolog im [Lottes] Siebenten Kapitel schon vorweggenommen”*. (WYSLING, Hans. *Narzissmus und illusionäre Existenzform: zu den Bekenntnissen Hochstaplers Felix Krull*. (Thomas-Mann-Studien, Bd. V). Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 291).

⁹ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 279.

¹⁰ MAYER, Hans. *Os marginalizados*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 17.

viagem ao redor do mundo, de assim abrir-se para a humanidade ainda desconhecida e desbravá-la lembrava ao professor a vida do lírio-do-mar (*"die Seelillie"*), uma forma animal fixa, arcaica, da qual restam apenas fósseis e que se aproximaria do que se conhece como ouriços, pois, que apenas na juventude esse animal ficaria preso no oceano mais profundo depois libertar-se-ia e faria uma viagem de inspeção, conforme teria dito o professor ao marquês, *"Sie gehen auf Inspektionsfahrt"*¹¹ – o marquês parecia ter se soltado do caule e estar numa viagem de inspeção, para a qual naquele momento partia, com anseio em direção ao desconhecido. Então, essa imagem, que seria um erro rejeitar como excrescência, dirigiu especialmente em algum momento a minha leitura para a escuridão abissal e profunda do desconhecido reconhecido enquanto tal no século XX, túnel para dentro do qual o trem em que estava o impostor talvez pudesse em algum instante conduzir o percurso dessa análise, porque leio esse percurso, essa conversa e depois a visita ao Museu, conduzida pelo velho professor, como um todo arcaico e como um percurso em direção a uma imagem petrificada da organização mental da natureza que se vê resguarda pelo narrador. Para Smeed, de acordo com a implicação biológica prototípica dessa comparação utilizada pelo professor, *"the reader is encouraged to think of Krull's unscrupulous adaptability, his tricks and his metamorphoses in biological terms of adaptation and survival"*¹². É certo que o professor de nenhuma forma poderia desconfiar que o marquês de Venosta realmente sofrera uma transformação a fim de passar por essa viagem de inspeção pelo mundo afora. E é nesse sentido que a comparação parece voltar-se principalmente ao leitor, ciente dessa transformação, e dirigir-se para uma compreensão mais amplamente paródica da obra, no sentido de que ela se torna uma alegoria da própria forma de inteligibilidade da vida, de como se compreende historicamente a sobrevivência, talvez pela força, talvez pela trapaça¹³. O encontro com o professor Kuckuck reforça, no trem em movimento, a faceta formadora desse romance inacabado, alicerçada numa determinada racionalidade de acordo com a sua construção burlesca, como via da formação especial do impostor no

¹¹ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 281.

¹² SMEED, J. W. "The role of Professor Kuckuck in 'Felix Krull'". In: *The modern language Review*, 59 (3), 1964, p. 411.

¹³ Idem. *Ibidem*, p. 411.

conhecimento da ciência e da vida. O que vem se apresentar como prova da precoce investigação profunda de Krull em relação à sua infinita obra, no que diz respeito à “origem” de onde provém a sua espécie, bem como no que diz respeito às mais variadas filosofias do ser, cuja racionalidade vitoriosa e hegemônica lhe parece muito bem desenhada, logicamente em consonância com o todo e que para ele já bastava, em seu movimento infinito, para refletir em si a imagem da transmissão educacional formadora – naturalmente desde que o narrador impostor pudesse prontamente usá-la, mesmo que precária e incipientemente, tal como lhe fora transmitida até então. Assim, essa parte da “filosofia da natureza” vai se apresentando no romance com uma aura mítica de acordo com a qual – aos olhos do impostor, com indizível encantamento e gratidão – se exprimiam as mais secretas fibras da natureza, tecendo o destino do todo com uma tenacidade que, não obstante a sua complexidade, se deixava compreender a si mesma e se resolver por assim dizer meramente na pretensão de aplicação técnica do conhecimento adquirido no seio da natureza. Isso parece ter sido levado às últimas consequências, nesse romance, na representação ideal de determinadas espécies naturais extintas, inexistentes, mas encontradas dentro do Museu, local de onde, enfim, saem, para retornar como *visage* nas letras confessionais de Krull.

Levado a cabo por Thomas Mann, esse movimento, por meio do falsário narrador, expressa a profunda penetração no domínio dos elementos histórico-míticos em sua alegoria do passado atual hoje. E o pacto filosófico do impostor confessor com esse conhecimento intermediado pelo professor Kuckuck desde o primeiro momento esfuma-se na imagem obnubilada de uma historicidade cuja extrema aptidão para sofrer mudanças ou alterações apresenta-se retro-ordenada de forma lógica em acordo com o que é coeterno à história entendida como estrutura global do ser. Mas apenas aparentemente e de forma encantadora pode-se ver superada a dualidade entre natureza e história por meio de toda a extraordinária digressão do professor diretor do Museu de História Natural de Lisboa. Sob o fascínio cósmico dessa organização lógica da vida como um todo, o impostor ao mesmo tempo em que se vê reduzido a um infinitesimal partícipe nesse movimento, pode elevar-se subjetivamente à culminância do mesmo. Ele é ferido narcisicamente pelo descentramento da sua posição operada pelo conhecimento científico, que o diminui

frente ao Universo no mesmo movimento em que o engrandece, pois aquele que é diminuído igualou-se ao que é infinito quando pôde pensá-lo. O fascínio cósmico penetra fundo na alma do impostor. E isso é o que está em consonância com o esforço astuto das diversas ontologias fundamentais que acabam transparecendo imiscuídas ao delineamento do processo evolutivo do ser tal como pode ser recolhido no discurso do professor, a fim de que o conhecimento acerca do mundo que o precedeu em centenas de milhares de anos pudesse compreender-se de antemão bem ajustado à totalidade de algo "natural". Com que curiosidade e arrebatamento o impostor, então, aprendia sobre a vida orgânica na Terra e sobre as transformações e as íntimas ligações que possuem entre si as mais diferenciadas espécies animais. *"Mein Innerstes erfüllender Anteilnahme hörte ich diesem Manne zu"*¹⁴, ele confessou, a saber, que escutava aquele homem com tamanho interesse que locupletava, que satisfazia, o seu interior. *"Ich kann die Aufmerksamkeit nicht nennen, mit der meine Seele alles, was er in der Folge noch sagte, in sich sog"*¹⁵, quer dizer, o confessor não pode exprimir em palavras a atenção com a qual a sua alma hauriu, sorveu tudo o que o professor ainda disse na sequência. Assim, em medida sempre intensificada, o discurso do professor provocava na sensibilidade profunda do impostor uma espécie de contato que tocava as suas fibras mais secretas até o ponto em que o marquês pareceu ascender espiritualmente a uma embriagadora imensidão de estímulos, tomado pela atração de uma linguagem que, para usar as palavras de Adorno, é "ao mesmo tempo interiorização e apoteose do princípio que domina a natureza"¹⁶. A vida seria apenas um episódio na Terra, explicava o professor com exemplos orgânicos e inorgânicos os mais diversos, localizando-os nas mais variadas eras. E, na verdade, de acordo com o critério das eras da Terra, a vida mesma não seria mais do que um efêmero episódio, conforme argumentava – *"das Leben ist eine Episode, und zwar im Maßstabe der Äonen, eine sehr flüchtig"*¹⁷. A natureza, compreendida de acordo com a profusão de imagens que emergiam do discurso do professor, perseguira historicamente com o mais verdadeiro cuidado e com a mais

¹⁴ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 284-5.

¹⁵ Idem. *Ibidem*, p. 285.

¹⁶ ADORNO, Theodor. *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidade*. Trad. Justo Corral. Madrid: Tauros ediciones, 1987, p. 96.

¹⁷ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 285.

enérgica força a sua ideia única, aparentemente instável e fixa ao mesmo tempo, “*die Idee des Zellenzusammenlebens*”¹⁸, a ideia da vida em comum das células, da convivência celular até chegar a uma forma multicelular superior de vida. Quanto à infinitesimal vida de Krull, ela o realoca paradoxalmente no centro da criação, no centro daquilo de onde provém o destino. A esse respeito deveríamos lembrar novamente as palavras de Theodor Adorno: “a verdade que expulsa o homem do centro da criação e o adverte de sua impotência fortalece, enquanto modo de comportamento subjetivo, o sentimento da impotência, incita os homens a se identificarem com ela e intensifica, com isso, o encanto da segunda natureza”¹⁹.

É preciso pontuar, antes, que, de acordo com Lukács, a primeira natureza seria afeita ao “sentido” das ciências da natureza, isto é, aparentemente definível em conformidade com os métodos e as leis do puro conhecimento, ela seria condensada na projeção da “postura sentimental moderna ante a natureza”²⁰, postura subjetiva idealista, certamente alienada da própria natureza sobre a qual se debruça, pois jamais apreenderia a sua verdadeira substância, não obstante referi-la num compêndio de necessidades conhecidas – a primeira natureza, “referred to the sensual world, (...) the concrete, particular nature to which the course of history did violence”²¹, como algo mudo e alheio aos sentidos conjugados pela racionalidade, traria o consolo (maternal) idílico para o puro sentimento do eu que se formou em sua oposição, mas ela “não é outra coisa senão a objetivação histórico-filosófica da alienação do homem em relação às suas estruturas”²². Ela expressa a imagem refletida da natureza que se perdeu, apesar de que por meio dela mantém-se firme a tendência do idealismo subjetivo de acomodá-la na historicidade à justaposição de interioridades, o que se tornaria evidente pelas trilhas filosóficas percorridas pelo cientista professor acompanhadas pelo impostor. Proliferação da vida, evolução, divisão das espécies, perfeição e descendência da figura humana, Via-Láctea, etc., tudo isso em algum momento pertenceu ao discurso de formação científica do

¹⁸ Idem. *Ibidem*, p. 286.

¹⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 65.

²⁰ LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Duas Cidades/ Ed. 34, 2000, p. 64.

²¹ BUCK-MORSS, Susan. *Origin of negative dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1979, p. 55.

²² LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*, p. 65.

impostor, discurso proferido pelo velho professor Kuckuck, como organização fundamental de uma fidelidade ao ser que se transforma em pertencimento ao ser. Conforme apontou Rodrigo Duarte, “na insistência do Ser enquanto transcendente à consciência salta aos olhos o caráter artificial de algo que deveria aparecer como incriado”²³. Então, por sua vez, a segunda natureza, referida por Adorno²⁴ nas trilhas de Lukács e como crítica ao pensamento de Hegel²⁵, seria uma espécie de ponto de partida para a compreensão da problemática da história natural no seio de uma sociedade plenamente “morta” e coisificada. “A segunda natureza não possui nenhuma substancialidade lírica”²⁶, porque ela já não se oferece para um sujeito como “sentido” de uma finalidade nem como receptáculo de sua interioridade, as estruturas da segunda natureza constituem o mundo da convenção, “elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas”²⁷, existem como cenário e substrato de um mundo por toda a parte aparente, criado pelos homens para si mesmos como espécie de “lar paterno”, impondo-se como evidência necessária, contudo – como cárcere; “é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário de interioridades putrefatas”²⁸, no qual se obtém, sobre homens e mulheres, um poder imperante e irrestrito, convertido em necessidade imutável e fora do alcance humano. Nas palavras de Adorno, “aquilo que não é verdadeiramente produzido senão pelos indivíduos, ao menos no contexto funcional que eles formam, alcança para si o que é considerado pela consciência burguesa como natureza e natural”²⁹. Assim, o desenvolvimento dominante da racionalidade que representa a humanidade por sobre a natureza e por sobre os próprios homens é concebido como um processo “histórico-natural” em sentido positivo – a naturalização rasteira do que

²³ DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 63.

²⁴ ADORNO, Theodor. “La idea de historia natural”. In: Adorno, T. *La actualidad de la filosofía*. Trad. José Tamayo. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, p. 120.

²⁵ “Olhando para o abismo, Hegel percebeu a ação principal histórica-universal, a ação do Estado, como segunda natureza, mas enalteceu aí, em uma cumplicidade infame com ela, a primeira natureza”. (ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 296). “*In den Abgrund blickend, hat Hegel die welthistorische Haupt- und Staatsaktion als zweite Natur gewahrt, aber in verruchter Komplizität mit ihr die erste darin verherrlicht*”. (ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*, p. 350-1).

²⁶ LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*, p. 63.

²⁷ Idem. *Ibidem*, p. 62.

²⁸ Idem. *Ibidem*, p. 64.

²⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 296.

simplesmente é como é, e não diferente, está em ressonância com a ordem; racionalização de acordo com a qual a norma geral da adaptação ao esquema do espírito do mundo, a autoconservação, é ditada pelo encanto que reluz de forma ahistórica aquilo que é determinado incessantemente como sentido do mundo. A segunda natureza, coisificada junto à opacidade irrefletida do mundo plenamente convencionalizado pelos homens, “desenvolveu-se numa verdadeira catástrofe”³⁰. Por isso, seu caráter enigmático torna-se matéria para crítica histórica. Conforme escreveu Susan Buck-Morss, no encalço do pensamento adorniano, “the conventions of second nature presented themselves as ‘ciphers’ of the truth, but they needed to be interpreted”, motivo pelo qual Adorno usava o termo “segunda natureza” conjugando-o com uma constelação de outros conceitos críticos, como, por exemplo, “fetish, reification, enchantment, fate, myth and phantasmagoria which were used to see through the mysterious ‘natural’ appearance of objects in their ‘given’ form to the historical dimension of their production”³¹.

– Mas de onde vem o ser humano?, perguntou o marquês, seria verdade que ele descende mesmo do macaco? – “*Lieber Marquis, sagen wir lieber*”³², querido marquês, digamos antes, contestou o professor, “*er stammt aus der Natur und hat seine Wurzel in ihr*”³³, a saber, afirmou, que o ser humano vem da natureza e tem a sua raiz nela. Nesse momento do romance, na confissão do pensamento enquanto substrato da história, transparecem macacos, porcos e ratos, além de peixes, raposas e carneiros, dentre outros animais que entram para o bestiário fantástico organizado pelo cientista. Trata-se de um momento evidentemente idealizado por Krull, o acordo com a essência da história, mas nunca até ali deveras experimentado por ele. Então, podemos perceber ou podemos cair ou saltar o buraco inexplicável do início – a origem, o princípio, cuja procedência, cujo vínculo “humano” o humano pretenderia explicar para si mesmo, com todo um sistema de linguagem e pensamento. Até aí o professor Kuckuck conduziu o impostor. E objetou, pois, que se fossem falar de parentesco entre homem e animal, se fossem falar de descendência, “*so stammt der Mensch vom Tier, ungefähr wie das Organische aus dem*

³⁰ DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade*, p. 98.

³¹ BUCK-MORSS, Susan. *Origin of negative dialectics*, p. 55.

³² MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 289.

³³ Idem. *Ibidem*, p. 289.

*Unorganischen stammt*³⁴, a saber, então o ser humano descende do animal mais ou menos como o orgânico descende do inorgânico – e completou: *“es kam etwas hinzu*³⁵, quer dizer,

algo se acrescentou.

Do nada, o algo,

de onde tudo fora gerado.

É imprescindível parafrasear a esse respeito Christoph Türcke, quando se refere à “síntese” na dialética de Hegel, pois, “não se trata aqui de um milagre dentro da reflexão, daquela capacidade espantosa que habilita a consciência humana à virada contra si mesma, senão, pelo contrário, de um milagre fingido, se bem que por um dos maiores feiticeiros intelectuais”³⁶. – Ora, desde o início da recordação escrita desse encontro com o cientista e professor Kuckuck, o confessor expõe essa maravilhosa e estimulante conversa por meio de um estabelecimento narrativo dialogal, tal qual deveria ou poderia ter ocorrido na ocasião em que se encontraram os personagens no vagão-restaurante em movimento. Essa seria a forma segundo a qual desejava o confessor gravar esse encontro nas suas memórias. Mas, a partir desse momento determinado-indeterminado das *Confissões*, depois que *algo* ali veio à tona, o confessor passou a deter novamente em seu texto o total controle da palavra sobre a recordação. *“Das Sein sei selbst eine solche – zwieschen Nichts und Nichts*³⁷, ele disse, o ser seria ele mesmo um tal, um algo – entre o nada e o nada. *“Das Leben, hervorgerufen aus dem Sein, wie dieses einst aus dem Nichts, – das Leben, diese Blüte des Seins, – es habe alle Grundstoffe mit der unbelebten Natur gemein, – nicht einen einsigen habe es aufzuweisen, der nur ihm gehöre*³⁸, quer dizer, a vida brotada do ser como este outrora brotou do nada – a vida, esta flor do ser – tem em comum com a natureza inanimada todas as suas substâncias fundamentais – mas nenhuma de suas substâncias se pode apontar que só a ela pertença. Com essas e outras sentenças é que o impostor toma para si em seu texto o espaço do

³⁴ Idem. Ibidem, p. 289.

³⁵ Idem. Ibidem, p. 289.

³⁶ TÜRCKE, Christoph. “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”. In: ZUIN, A; PUCCI, B. RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.) *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 59.

³⁷ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 290.

³⁸ Idem. Ibidem, p. 293.

diálogo e passa a expor o assunto arquitetando o tema de acordo com o material no qual estavam banhados os companheiros de jantar. E isso se apresenta, estritamente, na forma subjetiva com que o assunto é apropriado pelo confessor até o final desse capítulo preparatório à visita ao Museu, por assim dizer, em oposição à linguagem factual do diálogo. Parece-me, entretanto, que foi já um pacto o que permitiu tal domínio irreversível. A esse respeito, poderíamos dizer, tal impulso diabólico seria o da própria linguagem rigorosamente ajustada à consciência que por si mesma estabelece uma fórmula de troca com o que se imaginaria não intercambiável e que por meio desse truque torna-se o absoluto. A sua estrutura, que acumula o conhecimento de milênios como se fosse de uma língua originária revelada, torna-se, assim, capaz de extrair completamente de si mesma, de forma "natural", o saber a respeito do que é, como é, porque é. Trata-se do gesto linguístico que toma sob sua pena os elementos pré-conceituais e miméticos da linguagem, aparentemente destinada a expressar o empírico. Usando as palavras de Hermann Broch, poderíamos dizer, então, que o momento de tomada uníssona da linguagem de um determinado estado histórico projetado sobre a pura essência do ser humano, momento que vislumbramos nas *Confissões*, "é um momento extra-histórico, ele possui a certeza axiomática da experiência interna"³⁹. Tal momento postula a sua eternidade, por assim dizer. Segundo as conhecidas lições de Adorno e Horkheimer, "o eu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, constituiu o ponto de referência da razão"⁴⁰; o esclarecimento, enquanto totalidade desenvolvida, a cada novo desdobramento de si mesmo, enredar-se-ia ainda mais na mitologia. Quando o impostor interrompe para o leitor o discurso do professor e toma a palavra do diálogo em suas *Confissões* transparece o âmago de uma onisciência segundo uma construção linguística determinada, com a qual ele certamente quer lograr se confundir; ele toma em todas as suas palavras o aroma do vivente ou o aroma putrefato do já não mais vivente. – "*Aus dem Kaum-schon-Sein sei das Sein gebildet,*

³⁹ BROCH, Hermann. "Espírito e espírito de época". In: Broch, H. *Espírito e espírito de época: ensaios sobre a cultura da modernidade*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2014, p. 63.

⁴⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 36.

und es verfließe ins Kaum-noch-Sein"⁴¹ – o ser seria formado do que apenas-já-(é)ser e escoaria (depois) no que apenas-ainda-(é)ser.

E então, apenas no último momento dessa bem arquitetada recordação, retornam, nas *Confissões*, as palavras que aparentemente provém direto da boca do professor, encaixando-se como um todo à tomada da palavra pelo impostor, assim como o próprio homem se encaixa, portador da mais desperta sensibilidade, ele se acomoda à simpatia universal com o ser, enfim, "*zur Allsympathie*"⁴², repetiu Kuckuck enigmaticamente. De resto, quanto a essa sentença e seu aparecimento no romance, conforme Hans Mayer, "deve ser compreendido o significado dessa peça [desse capítulo] da prosa épica alemã como o fechamento do Krull. Não por acaso tudo foi comunicado no modo conjuntivo do discurso indireto"⁴³. Quer dizer, a subjetividade incorporada na pele de Felix Krull para contar a fala de alguém representa uma posição determinada do sujeito na modernidade tardia, posição, desde a primeira vista, amparada pela força dos deuses e confirmada pelo modelo mental de uma linguagem dos homens convertida em esquema de subsunção do mundo; ela própria, a subjetividade, subordinada à forma da pura conservação de si mesma e do todo – na conversação consigo, outrem capturado – o *sese conservare*. Nesse sentido, a situação do narrador onisciente e onipotente é ela própria uma das forças que articulam o sujeito e o objeto nesta narrativa, em tensão com a forma como ela se apresenta em pedaços ao leitor, compondo-se permeada pelos destroços do ente, a despeito da autoimagem que faz de si narrador e extraíndo as suas forças dele.

Nas *Confissões do impostor Felix Krull* expressivamente

"o encanto é a figura subjetiva do espírito do mundo"⁴⁴

e de um modo encantador o narrador quer a todo o momento fazer confundir a sua voz com aquela que fala na narrativa, na obra – pretendendo tomar para si o que não lhe é idêntico, de certa forma naturalizá-lo e subsumi-lo ao eu ou à voz do eu que eventualmente fala no romance. Entretanto, com isso ele confessa não exatamente através de palavras ou através de todas as suas palavras o percurso em

⁴¹ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 294.

⁴² Idem. *Ibidem*, p. 296.

⁴³ MAYER, Hans. "Die ästhetische Existenz des Hochstaplers Felix Krull". In: Mayer, H. *Thomas Mann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1984, p. 446.

⁴⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 285.

direção à catástrofe. Impelido à confissão, ele cifra o encanto mítico de uma natureza subjugada. O narrador parodia nessa obra o encanto que ela mesma traz consigo. Ele naturalmente consegue se acomodar à sua condensação num personagem confessor, crente de que os sinos da narrativa dobram justamente para a imortalidade dele. E assim ele também se descola do próprio confessor, sua criação, ainda que ele mesmo o "seja". Um eu – inobstante condensando a multiplicidade do outro. E esse asseguramento é já o da natureza sob o jugo da linguagem hegemônica infinitamente convencida do seu arranjo por sobre a realidade social empírica. Por isso, a subjetividade na obra se encontraria no extremo das representações de Krull também através da representação de um narrador e da sua participação objetiva na composição do eventualmente representado. O narrador das suas *Confissões* encontra-se desde o início ameaçado pela própria escritura das suas memórias que foram estendidas em direção à reconstituição daquilo que se deixou expropriar de si mesmo e com o que, não obstante, se consubstanciou e que só aparentemente pode se reconhecer pela apropriação figurada da sua vivência. Isso se perfaz como um todo de forma simplesmente mimetizada, apenas como resto do empreendimento cabal ainda não estrangido pela sua culminância, em pleno acordo com a racionalidade hegemônica, a qual se permite desfrutar o narrador de conhecimento. E esse desfrute significa, então, a paradoxal inserção *a contrario* do sujeito Felix Krull na sociedade. Para Marcelo Leandro dos Santos⁴⁵, ironicamente, "todo farsante exitoso conta com a cumplicidade social". O falsário, o inadaptado adaptado na era da adaptabilidade total, só por vezes é bandido ou banido ou inimigo social em sua vivência. Na escrição da sua vida, a imagem do pacto cumpre-se não apenas com a sociedade material que evidentemente também o constitui, mas com a pré-história da sua espécie. Ele logra a sua parte do leão no êxito obtido perversamente, não apenas descumprindo as leis mais conhecidas, mas sim cumprindo uma das leis anônimas que sustentam a exceção na sociedade burguesa plenamente regulamentada – e pelo impostor perversamente fisgada, apanhada fora, para si. A sociedade, em seu ímpeto mais "arcaico" viveria nele. Usando as palavras de Adorno

⁴⁵ SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação vital: da vida excitada à vida incitada: um ensaio sobre o pensamento de Theodor Adorno*. Tese de Doutorado PPG-Filosofia/PUCRS, Porto Alegre, 2010, p. 64.

poderíamos dizer que a obra do impostor Felix Krull, conforme a época atual, “espelha o movimento objetivo [da sociedade] de forma reflexa”⁴⁶. No extremo da fantasia do sujeito narrador e impostor, em seu esforço habitual de conhecimento, domínio e burla da realidade social, encontramos a abstração do indivíduo sob um personagem vivo e enredado enquanto tal como um objeto às malhas do todo, em pleno acordo com o comando de atividade ocidental do ato da troca e com a fagocitação da diferença degradada em nuance no interior da aparência de gozo da liberdade; também nos deparamos com uma convocação visivelmente supraelevada e “extratemporal” de um estado que se prolonga de forma objetiva junto ao encanto de uma retroindiferença original, cujo conteúdo solidifica a arcaica tautologia da identidade, a repetição do *topos* da antevisão ideal do sujeito e do destino da racionalidade subjetiva que reflete o cativeiro da identidade quando o sujeito narrador se apresenta deslumbrado ante os escombros de um mundo tornado ossuário estático da natureza e ali subsume todo o existente na roda de uma estrutura ontológica própria, “fundamental”. Então, sobretudo, devemos lembrar a seguinte proposição de Adorno: “o que na arte fala – isso é o seu verdadeiro sujeito”⁴⁷. O predomínio de forças míticas diversas na construção do narrador funciona como uma espécie de asseguramento pré-original que estrutura não apenas o próprio sujeito, o narrador, mas que para além do princípio do prazer sob o qual vive o confessor e do princípio de autoconservação da espécie de acordo com o qual ele arquiteta mais profundamente seu elo íntimo junto à história do ser – estrutura-se também nesse jogo de forças míticas uma textura polifônica, particularmente negativa e crítica nas *Confissões*. Ali se pode escutar o que fala nessa obra.

Referindo-se à narração do mito por parte de Thomas Mann, afirmou Lukács que “a sua profunda penetração e domínio do momento histórico-mítico exige um

⁴⁶ ADORNO, Theodor. “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: Adorno, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 124.

⁴⁷ ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 229. “Der Sprachcharakter der Kunst führt auf die Reflexion, was aus der Kunst redet; das eigentlich, der Hervorbringende nicht und nicht der Empfangende, ist ihr Subjekt. Überdeckt wird das vom Ich der Lyrik, das für Jahrhunderte sich einbekannte und den Schein der Selbstverständlichkeit der poetischen Subjektivität zeitigte. Aber sie ist keineswegs mit dem Ich, das aus dem Gedicht redet, identisch”. (ADORNO, Theodor. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1970, p. 254)

exterior como sentido da narração, como referência ao hoje"⁴⁸. A esse respeito poderíamos dizer que os momentos cruciais da realidade social penetram na obra, sobretudo transformados em imagens coletivas. – “Tal *imagerie* é a forma atual do mito que exprime de forma cifrada o social”⁴⁹, escreveu Adorno, referindo-se à concepção de Benjamin das imagens dialéticas. “Os mitos são tais imagens em sentido estrito, pois a metamorfose do social em um interno e aparentemente atemporal torna-o falso. A *imagerie*, literalmente compreendida e aceita, é falsa consciência necessária”, completou o filósofo frankfurtiano, para quem “os choques da arte, afeitos a tal *imagerie*, gostariam especialmente de fazer explodir aquela inverdade. Por outro lado os mitos da modernidade são a verdade, na medida em que o próprio mundo ainda é o mito, o contexto de ofuscação arcaico”⁵⁰. Seria importante citar também as palavras de Thomas Mann, para quem o mito reside na “nascente profunda dos tempos”, lá onde “está em casa e forma as arqui-normas [*die Urnormen*] e as arqui-formas [*die Urformen*] da vida”⁵¹. Ainda segundo Thomas Mann, “a vida enquanto citação, a vida no mito, é uma espécie de celebração; na medida em que é a presentificação, ela se torna ação solene, consumação por meio de um celebrante do que está prescrito, cerimônia, festa. O sentido da festa não é o retorno como presentificação?”⁵² A festa como espécie de supressão do tempo, uma superação e uma ação solene. Parece-me que seria isso o que o impostor busca no seio do Museu de História Natural. A relação explícita com essas forças míticas certamente se estabelece desde o início de acordo com um propósito conduzido sob o beneplácito do narrador impostor, estando tais forças já vencidas ou convencidas pelo benefício da linguagem, da palavra do narrador, cuja qualidade subjetiva se encontra amparada nelas de modo mais evidente do que a própria aparência de tais forças no objeto que o narrador “produz”. O caminho traçado por entre as linhas, os rastros das trilhas deixadas pelo confessor apontam para a matéria ancestral de acordo com a qual foi se consubstanciando temporalmente no íntimo do narrador

⁴⁸ LUKÁCS, Georg. “Thomas Mann e a tragédia da arte moderna”. In: Lukács, G. *Ensaios sobre literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 204.

⁴⁹ ADORNO, Theodor. *Sobre a relação entre sociologia e psicologia*, p. 135.

⁵⁰ Idem. *Ibidem*, p. 135.

⁵¹ MANN, Thomas. “Freud e o futuro”. In: MANN, Th. *Pensadores modernos*. Trad. Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015, p. 71.

⁵² Idem. *Ibidem*, p. 75.

um eu que, meramente sob a forma da regressão mimética, a saber, da ilusão de apoderar-se imediatamente do múltiplo, dominou a forma do romance e viu-se amparado nele junto à mínima reflexão especular necessária para criá-lo, e de fato "criando-o", de acordo com a sua fantasia de onipotência muito bem ancorada dentro dessa redoma, na qual, contudo, ele mesmo deixa-se permanecer autoencantado, preso à própria esfera de seu encantamento como um elemento, a fim de que, também como coisa, o narrador, e não mais como a representação própria da subjetividade, a si mesmo deixasse tomar parte na obra – tornando-se um fragmento subjetivamente dilacerado daquilo que no exercício da sua escritura ele pensa em si dominar, enquanto que a reflexão sobre o que deveras fala como sujeito nesse romance conduz então a *mimesis* à expressão do que não é demonstrável sob o jugo da presença do imediatamente vivo: o enigma da transitoriedade – na qual os traços de uma proto-história natural aparecem como as marcas concretas de uma dinâmica histórica metamorfoseada em alegoria – que, nessas *Confissões*, apenas puderam advir sob a forma da totalidade inacabada. Assim que, "enquanto coisas as obras de arte se tornam antíteses da não-essência [*Unwesen*] reificada"⁵³.

Isso conduz, especialmente, sua expressão para um momento: a visita de Krull ao Museu de História Natural de Lisboa, ocasião na qual seu cicerone fora o próprio diretor do Museu, o professor Kuckuck.

Das Museu Sciências Naturaes von Lissbon, in der Rua da Prata gelegen, erreicht man von der Rua Augusta aus in wenigen Schritten. Die Fassade des Hauses ist unscheinbar, ohne Freitreppen-Aufgang, ohne Säulenportal. Man tritt eben ein und findet sich sogleich, noch vor dem Durchschreiten der Drehsperre, bei der der Geldeinnehmer seinen mit Photographien und Ansichtskarten ausgestatteten Tisch hat, überrascht von der Weite und Tiefe der Vorhalle, die den Besucher bereits mit einem das Gemüt ergreifenden Naturbilde begrüßte. Man erblickte nämlich ungefähr in ihrer Mitte einen bühnenartigen Aufbau mit grasigem Boden, in dessen Hintergrund ein Waldesdickicht, teils gemalt, teils wirklich aus Stämmen und Laub bestehend, dunkelte. Davor aber, als sei er eben daraus hervorgetreten, stand im Grase auf schlanken, enggestellten Beinen ein weißer

⁵³ ADORNO, Theodor. *Teoria estética*, p. 255.

*Hirsch, hochgekrönt mit auslandendem Geweih aus Schaufeln und Spießen, würdevoll und zugleich wachsam-flüchtig von Ansehen, die Öffnung der seitlich gespannten Ohren unter dem Geweih nach vorn gewandt, aus weit auseinanderliegenden und glänzenden, zwar ruhigen, aber aufmerksamen Augen dem Eintretenden entgegblickend.*⁵⁴

O marquês, ao entrar no Museu de História Natural, deparou-se imediatamente com a imagem daquele solitário animal selvagem. No saguão de entrada, deixou-se já plenamente contagiar pelo caráter legendário que emanava daquele ser empalhado, cujos olhos calmos e atentos contemplavam o visitante, tanto quanto o visitante poderia ter os seus próprios olhos fixados naquela figura. Esse encontro surpreendente e fascinante e o que a partir dele se seguiu talvez pudesse permitir em algum momento enxergar para além de si – e, eventualmente, conduzir o passeio pelo resguardado seio materno da natureza, no submundo preservado da humanidade, para os escuros movimentos de algumas conhecidas cenas de *La jetée*, de Chris Marker, agônicas e desesperançosas, mas que nas *Confissões do impostor* se apresentam faceiramente. Trata-se literalmente do encontro com “a imagem do passado que a história transforma em coisa sua”⁵⁵, trazendo consigo um índice misterioso, como escreveu Walter Benjamin. – Admirado com a imagem do cervo, o impostor demorou até se dar conta de que o Sr. Hurtado, assistente do professor Kuckuck, estava a sua espera. Ali eles conversaram um pouco sobre a constituição daquele espécime que de modo gracioso recebia a todos os que visitavam o Museu. O impostor procurou mostrar desde as suas primeiras

⁵⁴ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*. p. 319. Conferir a tradução de Lya Luft: “O Museu de História Natural de Lisboa, na rua da Prata, fica a poucos passos da rua Augusta. A fachada é simples, sem escadarias, sem colunatas. Entra-se e antes de passar pela borboleta perto da qual o porteiro está sentado a uma mesa coberta de fotografias e cartões-postais, ficamos surpreendidos com a largura e profundidade do saguão que saúda o visitante com uma comovente imagem da Natureza. Vê-se mais ou menos no meio uma construção semelhante a um palco, com chão relvado, no fundo uma mata densa, em parte pintada, em parte formada de verdadeiros troncos e folhagens. Diante dele, como se acabasse de emergir dali, posta-se no gramado, de pernas esbeltas e unidas, um cervo branco, coroado de galhada ampla, digno e ainda assim vigilante e arisco. Com orelhas estendidas para os lados, debaixo da galhada virada para diante, contempla o visitante com olhos afastados, brilhantes, calmos mas atentos”. (MANN, Thomas. *Confissões do impostor Felix Krull*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 301)

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: Benjamin, W. *Obras escolhidas, I, Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 223.

palavras a propriedade do conhecimento que adquirira com grande interesse. Ele estava muito bem preparado para aquela visita. Disse, procurando expressar dignidade, num tom de absoluta deferência, que venerava a natureza em todas as suas ocorrências, em todos os seus caprichos – *“ich verehere die Natur in allen ihren Einfällen”*⁵⁶. E o Sr. Hurtado permitiu – com um gesto sorridente, antes de levar o marquês ao encontro do professor, que os aguardava, e antes de iniciarem a expedição pelas imagens arcaicas da história natural organizada cronologicamente – permitiu que o marquês se dirigisse para mais perto da magnífica figura do animal, para observá-lo – como narra o impostor, *“daß ich erst einmal hinüberstrete zu der prächtigen Tiergestalt, um sie, die glücklicherweise nicht wirklich flüchtig werden konnte, recht aus der Nähe zu betrachten”*⁵⁷ – a fim de contemplar o animal que felizmente não poderia fugir.

Essa figura estática da natureza pareceu se acomodar perfeitamente às explicações daquela simpatia universal que encantara o impostor – uma imagem de acordo com a qual, poderíamos dizer com Adorno, “a natureza transforma-se em alegoria irresistível [*unwiderstehlichen Gleichnis*] do aprisionamento”⁵⁸. Então, o marquês e o Sr. Hurtado foram ao encontro do professor Kuckuck e os três iniciaram o passeio que viria a satisfazer a singular sensibilidade para as características da vida (*“der Sinn für die Charaktere des Lebens”*⁵⁹) que o impostor se regozijava em possuir. Agradava-lhe a distinção que ele merecia frente aos outros visitantes que não eram conduzidos pela administração da instituição, nem recebiam instruções históricas e propedêuticas sobre as mais diversas figuras que ali brotavam do regaço da natureza. O marquês admirou-se com as conchas provindas das camadas inferiores da Terra, apodrecidas há milhões de anos, as quais exibiam uma elaboração interna minuciosa e corroboravam a arte detalhista da natureza em tempos tão remotos. Confessou o impostor que a postura controlada e gentil que assumiu ao ser apresentado a um sáurio do mar, por exemplo, (esse réptil em formato de peixe cujo modelo de cinco metros de comprimento nadava num tanque

⁵⁶ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 321.

⁵⁷ Idem. *Ibidem*, p. 320.

⁵⁸ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 296.

⁵⁹ MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, p. 322.

de vidro com água) – estava amparada, a sua postura, pela comovente ideia de que tudo o que vinha presenciando ali significava apenas os primeiros impulsos, ainda que dotados de dignidade própria, ainda eram as tentativas prévias da natureza, num movimento que progrediria vindo em sua direção, ou seja, na culminância do ser humano. O impostor em cada sala que visitava via-se levado por uma torrente de imagens. Dinossauros, tatus gigantes, tigres de dentes de sabre, esses animais muito antigos estavam ali representados com máxima acuidade pelo pensamento humano e assim também estavam imantados pelos progressos e ciclos de uma cadeia alimentar cada vez mais rígida, diante da qual todas essas três espécies, por exemplo, acabaram se vendo rejeitadas pela natureza; apesar dela eventualmente ter cuidado ou protegido ambas em sua disputa e cumplicidade existencial, num passado longínquo, ela também os abandonou. – “*Was denkt die Natur sich?*”⁶⁰, interpelou a si mesmo o confessor, o que pensa a natureza de si mesma? – “*Sie denkt sich gar nichts, und auch der Mensch kann sich nichts bei ihr denken, sondern sich nur verwundern über ihren tätigen Gleichmut*”⁶¹ – e a si mesmo também respondeu, a saber, que a natureza não pensa coisa alguma de si mesma e também o ser humano não tem nada o que pensar em relação a ela, apenas pode admirar-se com a sua ativa equanimidade natural. Depois foram ainda apresentados ao marquês o mamute, que também já não existe, o rinoceronte, alguns lêmures, o társio e o macaquinho da noite. Este último, o impostor confessou ter guardado para sempre em seu coração. E também confessou: “*die Natur schien zum Lachen reizen zu wollen mit diesen Frätzchen; ich aber enthielt mich sogar des Lächelns bei ihrem Anblick*”⁶², o que quer dizer que a natureza parecia querer provocar sorrisos com essas criaturinhas, mas o confessor conteve o sorriso ao vê-las, pois nitidamente algo transitava finalmente delas até ele, conforme ele escreveu, “*denn gar zu deutlich lief es bei ihnen allen schließlich auf mich hinaus*”⁶³.

Gostaria de apontar que precisamente como contestação desse sentido aparentemente equânime e progressivamente dado como destino, que o conteúdo histórico-filosófico do material estético recolhido na obra das *Confissões do*

⁶⁰ Idem. Ibidem, p. 325.

⁶¹ Idem. Ibidem, p. 325.

⁶² Idem. Ibidem, p. 325.

⁶³ Idem. Ibidem, p. 325.

impostor tende a se expressar como estofo privilegiado para a apresentação da crítica da ideia de história natural, tal como foi pensada por Adorno desde a crítica dialética à ontologia fundamental e às pretensões desta em solucionar, mediante a totalidade de sentido idealista, a oposição entre natureza e história, colocando-se tautologicamente acima dessa divergência por meio de uma “metafísica falsamente ressuscitada” – essa metafísica que “permite transpor à vontade o que é historicamente determinado para o cerne de invariantes e encobrir filosoficamente a visão vulgar para a qual as relações históricas se apresentam na época mais recente como naturais”⁶⁴. Marc Jimenez escreveu que a crítica dialética negativa “consiste em desmontar e denunciar os procedimentos para os quais a ideologia encerra o pensamento no universo de um discurso fechado”⁶⁵. Para a crítica do entendimento do histórico em sua extremidade como natural ou para a crítica da compreensão da natureza aparentemente mais profunda como histórica, numa dialética extrema que não encontra apaziguamento no ter vindo a ser da realidade imediata, não se trata de remontar a uma intenção de síntese entre métodos naturalistas e históricos, nem de extrair um sistema para as relações histórico-naturais entificando isso para o jogo ontológico. Conforme apontou Adorno, “o que se trata não é lograr construções de modelos históricos por épocas, mas alcançar ver a facticidade histórica em sua mesma historicidade como algo histórico-natural”⁶⁶, não como estrutura geral em uma sua abertura ara o sempre-aí de explicação do mundo que deve desembocar na justificação do presente do indicativo do verbo ser, “mas tão somente como interpretação da história concreta”⁶⁷ – trata-se de uma mudança de perspectiva que recorre à ruinação, à descontinuidade e à transitoriedade como recursos temporais decisivos para a crítica materialista da história, como pontos dialéticos e multidimensionais (irredutíveis a princípios ontológicos primeiros)⁶⁸ nos quais convergem história e natureza em seus carâteres ambivalentes, sem que seja

⁶⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*, p. 297.

⁶⁵ JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977, p. 120.

⁶⁶ ADORNO, Theodor. *La idea de historia natural*, p. 127-8.

⁶⁷ Idem. *Ibidem*, p. 122.

⁶⁸ BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics*, p. 53. “Adorno agreed with Benjamin that ‘dialectical’, ‘materialist’ theory required that they take seriously a radical relativism which ruled out ontology and all philosophical first principles in favor of an ‘immanent’ method with its focus on the present”.

possível antecipar a história natural como unidade ou abstração ou invariante, antes apresentando-a como enigma. Nas palavras de Buck-Morss, "the concepts of nature and history were for Adorno not exclusive, but mutually determining; each provide the key for the demythification of the other. The fruitfulness of both concepts for dialectical analysis rested on their multidimensional meanings"⁶⁹. Sabemos, de acordo com Adorno, nas trilhas do que já apontara Benjamin, e do que vem apontando Buck-Morss, que a tragédia da história configurada num cenário se mostra como escritura e, na alegoria, a expressão particular dos rostos moribundos da história, a sua face hipocrática, encontra-se ante os olhos do observador como ruína, paisagem primordial cristalizada, congregando-se em torno da faticidade histórica concreta. A ideia de história natural, então, ao contrário da *visage* lógica eventualmente permitida dentro do Museu e pelo Museu de História Natural, trataria de despertar o cifrado proto-histórico junto à ruína ou transitoriedade do próprio terreno, que enquanto descontinuidade movediça carrega em si a história com os traços da natureza emudecida, cadavérica. "No pensamento radicalmente histórico-natural todo ente se transforma em escombros e fragmento, num calvário no qual há de encontrar a significação, e no qual se juntam natureza e história"⁷⁰. A esse respeito, "o caráter enigmático das obras de arte permanece intimamente ligado à história" – e "o seu conteúdo não é solúvel na ideia, mas extrapolação do insolúvel"⁷¹.

Agora, certamente já não seria pertinente nomear cada um dos animais que foram expostos ao impostor de acordo com o funcionamento científico bem acomodado à resolução das contradições do mundo empírico. Tampouco seria pertinente discorrer ainda mais acerca do olhar estático que naquela visita provinha também dos humanos primitivos, muito bem instalados em cavernas no subsolo do Museu, selvagens, em grupos, caçando ou controlando o fogo – e que também foram encontrados pelo impostor em ressonância com o seu mecanismo próprio de jamais

⁶⁹ Idem. *Ibidem*, p. 54. "Whenever theory posited 'nature' or 'history' as an ontological first principle, this double character of the concepts was lost, and with it the potential for critical negativity: either social conditions were affirmed as 'natural' without regard for their historical becoming, or the actual historical process was affirmed as essential; hence the irrational material suffering of which history was composed was either dismissed as mere contingency (Hegel) or ontologized as essential in itself (Heidegger). In both cases, the result was the ideological justification of the given social order. Adorno insisted on the 'concrete unity' of nature and history within any analysis of reality".

⁷⁰ ADORNO, Theodor. *La idea de historia natural*, p. 127.

⁷¹ ADORNO, Theodor. *Teoria estética*, p. 186.

encontrar ninguém, porque na verdade eram tais primatas quem o impostor realmente procurava, como confessa, e os quais o professor Kuckuck prometeu e cumpriu apresentá-los, entrega-los para o fascínio daquele que se considerava o representante dessa espécie. O embuste no caráter estático desses olhares é justamente aquilo de que é necessário se desembaraçar no discurso confessional do impostor, a fim de que a sua articulada linguagem de confessor se deixe evidenciar como expressão do horror primitivo que ela evoca, o horror de um mundo que não se esvaneceu meramente. Assim fica menos espessa a nebulosa distância que a voz narrativa da impostura procurou percorrer logicamente da pré-linguagem até a linguagem absolutamente fixada – como que presa num olhar do qual só retorna para si o previamente pensado, não obstante dissolver-se, tal linguagem, no lugar de onde proveio. Assim exsurge negativamente da obra das *Confissões do impostor Felix Krull* o seu momento de ruïnância, inconfundível com os triunfos confessionais do impostor. Trata-se do rosto plangente dessa obra, a linguagem que expõe o mítico arcaico subjacente no mesmo instante em que o oculta.

Referências

ADORNO, Theodor. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1970.

_____. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. "La idea de historia natural". In: ADORNO, T. *La actualidad de la filosofía*. Trad. José Tamayo. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, p. 103-135.

_____. *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidade*. Trad. Justo Corral. Madrid: Tauros ediciones, 1987.

_____. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.

_____. "Sobre a relação entre sociologia e psicologia". In: ADORNO, T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. "Sobre o conceito de história". In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas, I, Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-234.

BROCH, Hermann. "Espírito e espírito de época". In: BROCH, H. *Espírito e espírito de época: ensaios sobre a cultura da modernidade*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2014, p. 49-74.

BUCK-MORSS, Susan. *Origin of negative dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1979.

DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Duas Cidades/ Ed. 34, 2000.

_____. "Thomas Mann e a tragédia da arte moderna". In: LUKÁCS, G. *Ensaios sobre literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 191-249.

MANN, Thomas. *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Der Memoiren erster Teil*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2010.

_____. *Confissões do impostor Felix Krull*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. "Freud e o futuro". In: MANN, Th. *Pensadores modernos*. Trad. Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MAYER, Hans. "Die ästhetische Existenz des Hochstaplers Felix Krull". In: MAYER, H. *Thomas Mann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1984.

_____. *Os marginalizados*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

ROSA, Ronel Alberti da. *Catarse e resistência: Adorno e os limites da obra de arte crítica na pós-modernidade*. Canoas: Ed. Ulbra, 2007.

SANTOS, Marcelo Leandro dos. *Constelação vital: da vida excitada à vida incitada: um ensaio sobre o pensamento de Theodor Adorno*. Tese de Doutorado PPG-Filosofia/PUCRS, Porto Alegre, 2010.

SMEED, J. W. "The role of Professor Kuckuck in 'Felix Krull'". In: *The modern language Review*, 59 (3), 1964.

TÜRCKE, Christoph. "Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa". In: ZUIN, A; PUCCI, B. RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.) *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-60.

WYSLING, Hans. *Narzissmus und illusionäre Existenzform: zu den Bekenntnissen Hochstaplers Felix Krull*. (Thomas-Mann-Studien, Bd. V). Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

3. Idolatria e linguagem fascista



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-03>

Almerindo A. Boff¹

Apresentação

Escrito nos primeiros meses de 2020, este artigo segue aqui sem modificações.² Passados quase dois anos de sua publicação, e dada a circunstância deste meritório *Festschrift* em homenagem a Ricardo Timm de Souza, faz-se pertinente enfatizar algumas ligações entre este texto e a obra filosófica do homenageado. Ao final deste artigo, é salientada a importância da “crítica da razão idolátrica” proposta pelo Professor Timm para a compreensão filosófica do fenômeno do fascismo. No momento presente enfatizo, além desta, a importância, para a mesma finalidade, da sua longa reflexão a respeito do fenômeno do preconceito. Vinte anos são decorridos da publicação, em 2002, pela Editora DaCasa-Palmarinca (Porto Alegre – RS), da sua obra *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*.³ Já nas primeiras páginas do livro Timm afirma que “todo preconceito, ainda o mais velado, é tradução de uma violência que não conhece meios-termos”.⁴ E sua argumentação leva à conclusão de que a passagem do preconceito à violência é sua expressão final, já que no fundo de cada preconceito “habita o sonho da eternidade, o desejo do tempo estático e ex-tático”.⁵ Timm também enfatiza o trabalho fundamental da “criação contínua da linguagem” na construção e desconstrução do preconceito, já que “[se] a demiurgia dos conceitos é uma das armas privilegiadas da Totalidade, sua desfetichização é o estalar do

¹ Doutor em Filosofia (PUCRS). Mestre em Psicologia (UFRGS). Membro Pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica (Porto Alegre – RS). Professor Adjunto na UNISC (Santa Cruz do Sul – RS).

² BOFF, AA. Idolatria e linguagem fascista. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al. (Orgs.) **A tentação ancestral**: a questão histórico-cultural do tema da idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito**. 2ª Ed. Porto Alegre (RS): Editora Fi, 2015.

⁴ *Idem*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 90.

Mesmo, do Todo, da Massa".⁶

Ilustro aqui esta "criação contínua da linguagem" citada por Timm com a criação, por Adela Cortina, da palavra "aporofobia", publicada pela primeira vez em 1995.⁷ Se no artigo aqui republicado é enfatizado o papel que desempenha, no processo de crescimento da hegemonia social do fascismo, a criação da linguagem fascista, aqui enfatizamos que também a crítica do processo de pensamento fascista depende do desenvolvimento de uma linguagem adequada a esta crítica, como se passa no caso da "crítica da razão idolátrica" desenvolvida por Timm de Souza. Ao propor o uso da palavra "aporofobia", Adela Cortina enfatiza que a ideologia opera de maneira tanto mais efetiva quanto mais é silenciosa sua ação, situação na qual não é sequer identificada. A tarefa da crítica a tal ideologia depende em boa medida do desenvolvimento de uma linguagem apropriada à tarefa, incluindo a ressignificação de palavras ou mesmo a invenção de novas palavras para nomear o que está presente na trama da realidade social sem ainda ser nomeado.⁸ Assim como a criação dos termos "xenofobia" ou "misoginia" permitiu a crítica a estas realidades sociais, a autora construiu o termo "aporofobia", por analogia aos termos xenofobia ou homofobia, para designar a "fobia" ao pobre, o sem recursos (*áporos*).⁹

Pensando com Timm que a "atrofia, ou ressecamento da linguagem" é "uma condição para o estabelecimento de lógicas idolátricas", e que "[dizer] é a vida feita linguagem"¹⁰, compreendemos que este ato criativo da autora introduz humidade refrescante para pensar nosso ressecado preconceito contra o pobre. Houaiss¹¹ define preconceito como "atitude, sentimento ou parecer insensato, especialmente de natureza hostil, assumido em consequência da generalização apressada de uma experiência pessoal ou imposta pelo meio; intolerância". Relaciona o pospositivo *fobia* (por exemplo, em "xenofobia") com a designação do que horroriza, amedronta, dá medo, e define o antepositivo *miso* (por exemplo, em "misoginia") como

⁶ *Ibid.*, p. 44-6.

⁷ CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre**: um desafio para a democracia. Tradução Daniel Fabre. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020. p. 26.

⁸ *Idem*, p. 22.

⁹ *Ib.*, p. 27.

¹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020. p. 199.

¹¹ HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

significando detestar, odiar. Usando estes termos de maneira viva e lúdica, podemos dizer que na Alemanha do século XX o preconceito contra os judeus, ainda "mais velado", no dizer de Timm citado acima, evoluiu progressivamente para uma "judeofobia" (medo dos judeus) e finalmente para o ódio (*misos*) que culminou no assassinato metódico no Holocausto, expressando-se então como "uma violência que não conhece meios-termos", conforme a mesma citação.

Se a filosofia, "enquanto crítica permanente de si e de tudo, não pode fugir do preconceito como problema, e problema eminente, que ameaça com sua existência a medula do humano e do vital"¹², então devemos atentar para a evolução do preconceito contra os pobres no Brasil nas últimas décadas. Se o preconceito em relação aos não-brancos confunde-se com nossa origem colonial, a abolição da escravidão resultou em que muitos ex-escravos fossem "levados para o centro do Rio de Janeiro, onde permaneceram completamente nus, bêbados, com as famílias destroçadas, urinando e defecando pelas ruas da capital." Nestas condições, não conseguiriam ser ouvidos nem por uma dona de casa se tentassem conseguir um emprego: "Ninguém queria os saídos da senzala. Afinal, como mão de obra, os tais 'imigrantes' estavam para chegar". Quando chegaram, estes estavam de terno e gravata e não tinham "cheiro de preto", como diziam as senhoras cariocas. Sem acesso ao trabalho assalariado, não foram designados como "sem-trabalho" mas sim, preconceituosamente, como "vagabundos" destinados, apenas por sua "índole", à bebida, à bandidagem e à prostituição.¹³

Se até esta citação podemos falar da descrição de preconceito contra os não-brancos, ou os "quase brancos quase pretos de tão pobres", no dizer de Caetano Veloso na canção "Haiti", na obra recente de Bruno Paes Manso¹⁴ podemos identificar o avanço, na cidade do Rio de Janeiro dos anos 50 do século XX, do preconceito contra os pobres para o que Adela Cortina designa como aporofobia. Uma polícia violenta se apresentava para ir à guerra em defesa da "parte civilizada"

¹² SOUZA, Ricardo Timm de. **Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito**. 2ª Ed. Porto Alegre (RS): Editora Fi, 2015. p. 21.

¹³ GHIRALDELLI, Paulo. **República brasileira: de Deodoro a Bolsonaro**. 2ª ed. São Paulo: CEFA Editorial, 2021. pp. 25-8.

¹⁴ MANSO, Bruno Paes. **A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro**. São Paulo: Todavia, 2020.

da população da cidade (os mais ricos e brancos) então aterrorizada pelo medo em relação ao "bandido", palavra que passou a estigmatizar os jovens negros moradores das favelas. Uma matéria alarmista, publicada em 1957 no jornal "Última Hora", anunciava que havia "um bandido em cada esquina, uma quadrilha em cada bairro", abrindo-se assim o espaço para a aceitação social dos esquadrões da morte, capazes de libertar a "parte civilizada" do Rio de Janeiro deste perigo: "Os policiais assassinos, em vez de serem vistos como criminosos, seriam aceitos pelas instituições e ganhariam aplausos de parte da população".¹⁵

Estas descrições nos permitem dizer que entre nós o preconceito contra o pobre avançou progressivamente para a aporofobia (medo do pobre, historicamente identificado no Brasil com o não-branco) e desta para o que me dou a liberdade, nos passos de Adela Cortina, de nomear como "misoaporosia", o ódio ao pobre, que chega entre nós ao ponto de destinar-lhe o assassinato, evolução esta que segue os passos do ocorrido na Alemanha: do preconceito contra os judeus para a "judeofobia" e desta para o extermínio sistemático dos judeus no país.

É muito fácil perceber no Brasil de hoje a vigência de diversas políticas de extermínio da população mais pobre, sendo suas faces mais visíveis o sucateamento do SUS, a maior exposição desta população ao contágio e morte por COVID, ou o extermínio sistemático da população pobre das favelas pela violência impune das forças policiais.

Como disse acima, Ricardo Timm de Souza observou, na citada publicação que já tem 20 anos, que a abordagem pela filosofia do problema do preconceito era tarefa eminente. Podemos afirmar que hoje o preconceito encontra na sociedade brasileira seu destino como "uma violência que não conhece meios-terminos", conforme nossa citação anterior. Na Alemanha nazista ela tomou forma no Holocausto judeu, enquanto entre nós ela segue os passos da nossa história escravagista. Cabe aos intelectuais brasileiros aceitar o desafio de pensar as formas contemporâneas da violência na nossa sociedade não como "um esforço intelectual para iniciados", mas como algo que "é hoje, pura e simplesmente, uma *condição de*

¹⁵ *Idem*, pp. 129-32.

sobrevivência."¹⁶

Resumo

O presente texto parte do exame das propostas de Umberto Eco e de Robert Paxton para caracterizar alguns aspectos do desenvolvimento dos movimentos fascistas desde os seus momentos iniciais nas democracias ocidentais. A discussão centra-se a seguir no estudo do processo de dessimbolização da palavra apresentado pelo autor como um componente essencial do desenvolvimento da linguagem fascista e do processo de desumanização que acompanha seu uso. São apresentados exemplos do que pode ser considerado como sinais da presença desta alteração da linguagem na sociedade brasileira contemporânea. Na seção final busca-se articular os elementos teóricos apresentados com o tema da idolatria, enfatizando-se a proposta de Ricardo Timm de Souza da necessidade contemporânea de uma "crítica da razão idolátrica".

Introdução

A partir da segunda década do século XXI o Ocidente assiste um vigoroso retorno do pensamento neofascista tanto na Europa quanto na América. Há cem anos, na Itália e na Alemanha, a década de 20 forneceu todos os ingredientes necessários para que a hegemonia do pensamento fascista tivesse como consequência a morte estimada de 60 milhões de pessoas na Segunda Guerra Mundial e a produção do aparato logístico-tecnológico mais sofisticado da História para executar, com ciência e método, o extermínio do povo judeu na Alemanha.

Poderão as novas gerações evitar a reinstalação da hegemonia do pensamento fascista no Ocidente? Para que possa fazer esta tentativa, ela necessita partir da compreensão da multiplicidade de fatores socioculturais que constituem o solo fértil necessário para que esta hegemonia se reinstale. O presente texto procura destacar e articular teoricamente dois dos inúmeros elementos que estiveram

¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020. p. 274.

presentes no caldo cultural que nutriu os fascismos italiano e alemão no século XX. O primeiro constitui um conjunto de transformações no processo de produção da linguagem que nos permite identificar o avanço da popularidade do pensamento caracteristicamente fascista dentro da sociedade. O segundo processo é um dos resultados a que leva esta transformação: o processo de construção da idolatria que fornece a sustentação popular para que estes movimentos se consolidem nas estruturas de poder do Estado nacional.

Nazismo e fascismo

Iniciamos nosso percurso teórico acompanhando alguns momentos da conferência "O fascismo eterno", pronunciada por Umberto Eco na Columbia University em 25 de abril de 1995 em comemoração aos cinquenta anos da libertação da Europa em 1945. Ele se dirigia a um público de estudantes norte-americanos em um contexto em que um atentado em Oklahoma despertara a atenção para a ação de organizações militares de extrema-direita nos Estados Unidos, mobilizando o interesse pelo tema da necessidade de uma mobilização antifascista proporcional. Este texto foi traduzido em várias línguas, atestando a preocupação com o ressurgimento do discurso fascista em diversos países ao final do século XX.¹⁷

Ele enfatiza que por trás de um regime e de sua ideologia "há sempre um modo de pensar e de sentir, uma série de hábitos culturais, uma nebulosa de instintos obscuros e de pulsões insondáveis. (...) Muitas vezes, os hábitos linguísticos são sintomas importantes de sentimentos não expressos".¹⁸ Ao mesmo tempo, traça uma distinção muito importante entre o nazismo e o fascismo italiano em suas sustentações racionais. O nazismo tinha um manifesto completo de um programa político em *Mein Kampf*, uma teoria do racismo e do arianismo, uma noção precisa da "arte degenerada", uma filosofia da vontade de potência e do *Übermensch*, e era decididamente anticristão e neopagão.¹⁹ Ou seja, apresentava ostensivamente a sustentação teórica de sua ideologia em um sistema coerente de racionalidade que

¹⁷ ECO, Humberto. [1995] **O fascismo eterno**. Tradução Eliana Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019. p. 5-6.

¹⁸ *Id.* p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

justificava aos olhos dos seus seguidores as opções do seu programa político. Bem ao contrário disso, o fascismo italiano não tinha uma filosofia própria, padecia de uma “debilidade filosófica” de sua ideologia: “Mussolini não tinha qualquer filosofia: tinha apenas uma retórica”. Para Eco, o fascismo italiano não possuía “nem sequer uma só essência. (...) não era uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um alveário de contradições”.²⁰ Existiu apenas uma arte nazista, apenas uma arquitetura nazista, apenas um nazismo. Com o fascismo, “ao contrário, é possível jogar de muitas maneiras sem que mude o nome do jogo”.²¹ No entanto, ele considera que, apesar da diversidade de aparências que o fascismo pode assumir em diferentes países e em diferentes condições históricas, é possível elaborar uma lista de “características típicas” do que ele denomina o “Ur-Fascismo”, ou “fascismo eterno”, ou seja, algumas características do fascismo que podem ser identificadas apesar de suas diversas transformações superficiais circunstanciais.²²

Humberto Eco conclui sua conferência alertando para o fato de que a ameaça de retorno da hegemonia do pensamento fascista está sempre presente: “O Ur-Fascismo pode voltar sob as vestes mais inocentes. Nosso dever é desmascará-lo e apontar o dedo para cada uma de suas novas formas – a cada dia, em cada lugar do mundo”.²³ Uma outra bela metáfora para expressar esta realidade é apresentada por Michela Murgia:

O fascismo é] como um herpes – os organismos primários são sempre aqueles dos quais mais se aprende – que pode resistir décadas inteiras na medula da democracia fazendo-se invisível, para depois aparecer mais viral do que nunca no primeiro e previsível enfraquecimento de seu sistema imunológico.²⁴

Apenas enuncio aqui brevemente as 14 “características típicas” do fascismo destacadas nesta conferência por Humberto Eco: 1 – culto da tradição; 2 – recusa

²⁰ *Ibid.*, p. 27-32.

²¹ *Ibid.*, p. 35-41.

²² *Ibid.*, p. 44-59.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ MURGIA, Michela. **Instruções para se tornar um fascista**. Tradução Júlia Scamparini. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019. p. 20.

da modernidade; 3 – irracionalismo, com culto da *ação pela ação*; 4 – não aceitação de críticas: “Para o Ur-Fascismo, o *desacordo é traição*.”; 5 – exacerbação do natural medo da diferença: o movimento fascista é contra os “intrusos” e, portanto, “racista por definição”; 6 – o Ur-Fascismo provém da frustração individual ou social, daí seu *apelo às classes médias frustradas*; 7 – apelo a um “nacionalismo”; 8 – os adeptos devem sentir-se humilhados pela força do inimigo construído (os judeus no caso do nazismo); 9 – culto à guerra: *o pacifismo é conluio com o inimigo*, portanto é mau porque *a vida é uma guerra permanente*; 10 – elitismo: os elitismos aristocráticos e militaristas implicam o *desprezo pelos fracos*; 11 – culto ao herói: *cada um é educado para tornar-se um herói*; 12 – transferência da vontade de poder para questões sexuais, resultando em machismo, desdém pelas mulheres e condenação intolerante de comportamentos sexuais não conformistas; 13 – “populismo qualitativo” em que os indivíduos enquanto indivíduos não têm direitos, e o “povo” é concebido como uma qualidade, uma entidade monolítica que exprime “a vontade comum”; 14 – “O Ur-Fascismo fala a ‘*novilíngua*’”, palavra criada por George Orwell em 1984, construída com “um léxico pobre e uma sintaxe elementar, com o fim de limitar os instrumentos para um raciocínio complexo e crítico”. E Humberto Eco nos alerta para estarmos “prontos a identificar outras formas de “novilíngua”, mesmo quando tomam a forma inocente de um *talk show* popular”.²⁵

Como vemos, a lista apresentada por Humberto Eco é um convite instigante para a investigação de cada uma destas características por ele identificadas. No presente texto vamos nos limitar a algumas reflexões sobre duas delas: a “novilíngua” fascista, e o culto ao herói no que se relaciona com o desenvolvimento da idolatria. Iniciaremos, na próxima seção, examinando algumas características da transformação da linguagem que irão caracterizar a linguagem do fascismo.

A linguagem do fascismo

Robert Paxton examinou *A anatomia do fascismo*²⁶ em livro publicado em

²⁵ *Ibid.*, p. 44-59.

²⁶ PAXTON, Robert O. [2004] **A anatomia do fascismo**. Tradução Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

2004. Ele considera que “[a] coisa mais próxima a um partido de massas fascista nativo da América Latina foi a Ação Integralista Brasileira”, partido político fundado por Plínio Salgado com o lançamento, em 7 de outubro de 1932, do Manifesto da AIB, que tinha como lema *Deus, Pátria e Família*, aparentemente inspirador do nome escolhido pelo movimento da classe média brasileira que apoiou a ditadura militar de 1964 denominando-se *Tradição, Família e Propriedade (TFP)*. Ao retornar de um encontro com Mussolini na Europa, ocasião em que “um fogo sagrado ingressou em sua existência”, ele promoveu no Brasil o Integralismo, “um movimento explicitamente fascista genuinamente nacional”.²⁷ Getúlio Vargas chegara ao poder em 1930 por meio de um golpe militar, e fora eleito Presidente, para um mandato de 4 anos, pela Assembleia Nacional Constituinte, quando da promulgação da nova Constituição em 1934. A Intentona Comunista de 1935 fortaleceu a Ação Integralista, que então contava 1.123 grupos organizados nos quais militavam quatrocentos mil camisas-verdes que realizavam imensas marchas e desfiles pelo país gritando seu grito de guerra: Anauê!²⁸. Com seu apoio, e sob decreto de estado de guerra, implanta-se o terror no país, com fogueiras de livros nas praças, prisões sem processo e prática de torturas atrozes. O jornal francês *L' Humanité* calculou o número de presos políticos no Brasil em 17.000 pessoas. O Movimento Integralista cresceu na aliança com Getúlio até o ano eleitoral de 1937²⁹, quando esperava chegar com ele ao poder após construir uma Supercâmara de 400 membros, que representavam as profissões liberais, o empresariado, a oficialidade e o clero, para implantar o regime corporativo fascista no Brasil. Na véspera do golpe do Estado Novo, 50.000 integralistas uniformizados marcham em apoio a Getúlio em frente ao Catete gritando “Anauê!”. No entanto, em 10 de novembro de 1937 Getúlio depõe-se da presidência da República por um autogolpe de Estado, instaura o Estado Novo, extingue os partidos políticos e o sistema representativo e passa a governar o país

²⁷ *Id.*, p. 314.

²⁸ “Anauê” seria um vocábulo de origem tupi usado como saudação ou como grito de guerra entre os indígenas, com conteúdo afetivo que significa: “Você é meu irmão”. Com uma saudação com o braço erguido parecida com a saudação nazista, foi incorporado como saudação oficial entre os Integralistas. O grito encarnava a demonstração do objetivo de integrar a sociedade por meio de uma organização corporativa do estado pela constituição de um estado corporativo em moldes fascistas.

²⁹ Segundo relatório interno da AIB, em 1937 o partido contava com 1.128.850 membros nas 22 Províncias, produzindo no país mais de 100 jornais, incluindo dois de circulação nacional. (Fonte: Wikipedia, verbete “Ação Integralista Brasileira”. Acesso em 10/02/2020.)

por sete anos “em estado de emergência, com poderes totais e sem que seus atos possam ser examinados sequer pela Justiça”. Getúlio de fato traíra os Integralistas e instalara sua ditadura pessoal, lançando-os na ilegalidade, encampando para si próprio a ideologia e o programa integralista e organizando um governo totalitário em bases fascistas com a missão autoproclamada de proteger o Brasil das ameaças totalitárias comunistas ou fascistas. O Estado Novo sustentou-se sobre a repressão legalizada, “prendendo, torturando, mutilando, matando e condenando milhares de cidadãos pela simples suspeita de que conspirassem ou que soubessem de alguma conspiração”.³⁰ O início da redemocratização do país e a recriação dos partidos políticos só ocorrerá em 1945, incluindo anistia aos presos políticos, mais de quinhentos deles presos desde 1935.³¹

Na obra citada, Paxton examina a evolução do fascismo em cinco estágios: 1 – a criação dos movimentos; 2 – seu enraizamento no sistema político; 3 – a tomada do poder; 4 – o exercício do poder; 5 – o período de tempo durante o qual o regime faz a opção ou pela radicalização ou pela entropia.³²

Paxton observa que cada variante nacional do fascismo não extrai sua legitimidade de alguma escritura universal mas sim dos elementos mais autênticos de sua própria identidade como comunidade. O solo fértil para o seu desenvolvimento é um conjunto de “paixões mobilizadoras” mais do que uma filosofia explícita e plenamente consistente. Essas “paixões mobilizadoras” não discutidas explicitamente como proposições intelectuais constituem a “lava emocional” que lança as fundações do movimento fascista. Ele elenca nove delas: 1 – o sentimento de uma crise catastrófica, além do alcance de qualquer das soluções tradicionais; 2 – a primazia de um grupo, com relação ao qual as pessoas têm deveres superiores a quaisquer direitos; 3 – a crença de que o próprio grupo é uma vítima, sentimento esse que serve de justificativa para qualquer ação, sem limites legais ou morais, contra seus inimigos; 4 – o pavor da decadência do grupo sob os efeitos corrosivos do liberalismo individualista, da luta de classes e das influências

³⁰ RIBEIRO, Darcy. **Aos trancos e barrancos**: como o Brasil deu no que deu. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985. (1934-1937)

³¹ *Id.* (1945).

³² PAXTON, Robert O. [2004] **A anatomia do fascismo**. Tradução Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 49.

alienígenas; 5 – a necessidade da maior integração de uma comunidade mais pura, por meio do consentimento, se possível, ou da violência excludente, se necessário; 6 – a necessidade da autoridade dos líderes naturais, sempre do sexo masculino, culminando num chefe nacional que é o único capaz de encarnar o destino do grupo; 7 – a superioridade dos instintos desse líder sobre a razão abstrata e universal; 8 – a beleza da violência e a eficácia da vontade voltadas para o êxito do grupo; 9 – o direito do povo eleito de dominar os demais sem limitações de qualquer natureza.³³

As eleições de Trump em 2016 e de Bolsonaro em 2018 têm sido lidas como expressões do avanço do apoio popular ao discurso eleitoral dos políticos de extrema-direita. Em ambos casos, é fácil observar a proximidade dos seus discursos de campanha com as nove “paixões mobilizadoras” descritas como solo fértil para o crescimento da hegemonia do pensamento fascista descritas por Paxton.

Mussolini, Hitler, Trump e Bolsonaro ascenderam ao poder político graças ao apoio do voto popular ao seu discurso. No caso de Bolsonaro, se observarmos os cinco estágios do desenvolvimento do fascismo descritos por Paxton expostos acima, podemos dizer que o Brasil avançou no Estágio 1 se considerarmos que o discurso que elegeu Bolsonaro apela exatamente às “paixões mobilizadoras” descritas por ele. Além disso, a posterior decisão do presidente brasileiro de desfiliar-se de quaisquer dos partidos existentes para criar um partido em que ele é o líder “natural” e incontestado visa tornar mais viável a possibilidade da criação de um movimento desenhado com todas as cores do discurso fascista. E ainda, a criação do partido poderá vir a abrir a possibilidade virtual de um avanço para o Estágio 2 de Paxton, que é o enraizamento do movimento no sistema político.

Fiéis à proposta desta seção de refletir sobre a linguagem fascista, apresentaremos a seguir uma compreensão de uma alteração do uso comum da linguagem que consideramos um componente essencial para o sucesso popular do discurso fascista. Como ponto de partida, consideramos que o que nos salva da barbárie e da agressão sem limites, que não se detém nem mesmo perante a ideia do assassinato do próximo, é o uso da palavra dentro de uma compreensão que

³³ *Id.*, p. 78.

respeita a polissemia de um símbolo. Inversamente, podemos considerar a dessimbolização da palavra como a operação da linguagem que escancara todas as portas em direção à barbárie.

Como apoio inicial para a defesa dessa ideia, parto de uma chave que Freud nos dá na conferência pronunciada em 11 de janeiro de 1893 em uma reunião no Clube Médico de Viena para informar aos colegas da publicação do artigo "Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar"³⁴, em parceria com Breuer, cuja primeira parte fora publicada em 1º de janeiro de 1893.³⁵

Nesta conferência, Freud se refere a uma observação de "um escritor inglês" (que em nota de rodapé é apontado como sendo provavelmente o neurologista britânico Hughlings Jackson) que observou que "o homem que, pela primeira vez, revidou a seu inimigo com uma ofensa em lugar de uma lança, foi o fundador da civilização".³⁶

Freud nos lembra, em 1893, que o ato fundador da civilização é o ato de substituição da agressão física pela agressão verbal. Ao invés de um ato de agressão física, um "ato de fala", como irá denominar John Austin no século XX. Ele proferiu uma série de conferências em Harvard em 1955, mais tarde publicadas no livro *How to do things with words*³⁷, descrevendo o ato de fala como o "ato performativo" que realiza o ato que está sendo enunciado, como quando o oficiante do casamento diz "Eu vos declaro marido e mulher" (e assim "pronuncia" o marido como "casado") ou quando o juiz "pronuncia" o réu como "culpado".

Ao invés de uma agressão física, um insulto, um palavrão, uma palavra. E pela palavra nos humanizamos ingressando na ordem simbólica.

Voltamos então à nossa questão, formulada agora com o uso de uma outra palavra: como chegamos ao nosso neofascismo contemporâneo? Seguindo as pistas de Freud, podemos dizer: regredindo da metáfora para a metonímia, do

³⁴ BREUER, Joseph & FREUD, Sigmund. [1893] Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. II. Tradução Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1974. pp. 43-59.

³⁵ FREUD, Sigmund. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. III. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 37.

³⁶ *Id.*, p. 49.

³⁷ AUSTIN, John L. [1955] **How to do things with words**. London: Oxford University Press, 1962.

símbolo ao signo, e do signo ao ato.

Um pilar fundamental do nazismo foi a construção simbólica da narrativa do comunista ou do judeu como o inimigo interno a ser eliminado dentro da Alemanha, construção trabalhada por Hitler já em 1924 com a publicação do seu *Mein Kampf*. Se no século XIX a palavra “judeu” remetia a uma rica constelação simbólica resultante da assimilação judia na Alemanha, na década de 30 do século XX esta palavra será rebaixada ao estatuto de signo. A estrela de Davi marcada na sua porta ou na sua roupa, agora é mero signo de um corpo desumanizado a ser eliminado sem deixar rastro. É a solução final do problema judeu na Alemanha: a desumanização e eliminação do judeu com apagamento de qualquer traço desta eliminação.

Podemos usar esta narrativa para compreender também a origem do atual neofascismo brasileiro. Sua origem está, dentre os outros fatores acima mencionados, em uma progressiva transformação do caráter simbólico da linguagem. Como nos fascismos italiano ou alemão do século XX, nosso neofascismo trabalhou nosso uso da linguagem de maneira lenta e insidiosa, levando ao uso de algumas palavras não mais como símbolos, mas como signos.

Aqui me socorro novamente de Freud. Em 1915, em *O inconsciente*, Freud descreve duas coisas que se passam com o uso da palavra na esquizofrenia. A primeira:

Na esquizofrenia, as palavras estão sujeitas a um processo igual ao que cria as imagens oníricas a partir dos pensamentos oníricos latentes – que chamamos de processo psíquico primário. Passam por uma condensação, e por deslocamentos transferem integralmente suas catexias de umas para as outras. O processo pode ir tão longe, que uma única palavra, se for especialmente adequada devido a suas numerosas conexões, assume a representação de todo um encadeamento de pensamento.³⁸

A segunda ele descreve a partir de um exemplo em que um paciente espremia compulsivamente cravos do nariz e o esguicho do conteúdo com cravo era

³⁸ FREUD, Sigmund. Lo inconciente. [1915] In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. 2ª ed. Vol. XIV. Traducción José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984. p. 196.

vivenciado por ele como uma ejaculação que o deixava com uma cavidade no rosto vivida por ele como a realização da castração punitiva ao instalar-lhe uma “vagina” visível no seu rosto, o que muito o angustiava. Aqui, esguicho = ejaculação; e cavidade do poro após o esguicho = vagina = castração realizada. A partir deste exemplo Freud diz:

Se perguntarmos o que é que empresta o caráter de estranheza à formação substitutiva e ao sintoma na esquizofrenia, compreenderemos finalmente que é a predominância do que tem a ver com as palavras sobre o que tem a ver com as coisas. Até onde se pode perceber, existe apenas uma similaridade muito pequena entre o espremer um cravo e uma emissão do pênis, e ela ainda é menor entre os inúmeros poros rasos da pele e a vagina; mas no primeiro caso há, em ambos os exemplos, um “esguicho”, enquanto que, no último caso, o cínico ditado “um buraco é um buraco” é verdadeiro em seu sentido verbal. O que dita a substituição não é a semelhança entre as coisas denotadas, mas a uniformidade das palavras empregadas para expressá-las.³⁹

O que Freud está assinalando aqui é a ocorrência de um processo mental no qual uma palavra perde a polissemia associada ao seu estatuto simbólico. Ao perder sua posição de símbolo que adquire sentido em sua ligação com as demais palavras na cadeia significante, a palavra perde toda sua potência de sentido ao perder todas ligações capazes de permitir uma atribuição de sentido a ela. A palavra não mais é símbolo, tornou-se signo. Um esguicho é uma ejaculação. Um buraco é uma vagina.

Como dissemos anteriormente, Hitler ilustra com clareza, em *Mein Kampf*, o trabalho de destruição da rica rede simbólica a que remetia a palavra “judeu” na Alemanha do século XIX para reduzi-la ao que ela se tornou sob o nazismo: o signo que identifica um inimigo do povo, o ser desumanizado que deve ser fisicamente eliminado sem deixar vestígio da ocorrência desta eliminação.

Além do judeu, outros signos de inimigos do povo a serem exterminados na Alemanha foram construídos pelo nazismo: comunistas, esquerdistas, homossexuais,

³⁹ FREUD, Sigmund. [1915] O inconsciente. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XIV. Tradução Themira de Oliveira Brito et. al.. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 229.

negros, ciganos, deficientes físicos e mentais, para destacar aqui dentre eles apenas os mais conhecidos.

A transformação da palavra "judeu" em signo nos campos de concentração nazista é materializada quando suas vestes portam visivelmente em seu exterior uma estrela de Davi na cor amarela. Com Izidoro Blikstein podemos observar que as vestes dos "trabalhadores" dos campos de concentração portavam, de forma bem visível, 21 signos diferentes que permitiam identificá-los como "político", "criminoso", "homossexual", "associal", "judeu", para citar apenas algumas dentre muitas outras categorias. Todas estas diversas palavras estavam transformadas em signo que identificava um indivíduo marcado "por um desvio, uma sinuosidade moral ou uma falta de retitude" que o excluía do "corredor isotópico" do arianismo:

O homem ideal do nazismo, já o sabemos, é o ariano ereto, vertical, branco, obediente, limpo e alinhado. Em oposição a esse ser ideal, o não ariano é representado pelo judeu torto, sinuoso, sombrio, desobediente, sujo e não alinhado. Podemos então compreender porque a *semiticidade* é o mais negativo corredor isotópico na *práxis* nazista. Consequentemente, a estrela judaica seria o signo mais representativo dos traços ideológicos negativos e, portanto, a melhor marca para os prisioneiros, isto é, os não alinhados. Como havia, entretanto, prisioneiros que não eram judeus, sua marca seria um componente da estrela, a saber, o triângulo; nascido da estrela judaica, emblema da *semiticidade* negativa, o triângulo torna-se o signo ou unidade mínima do sistema de marcas dos prisioneiros. É preciso observar também as isotopias negativas que se encontram por trás do código semiótico das cores: amarelo (referência à covardia) para os judeus, vermelho para os políticos e rosa para os homossexuais.⁴⁰

A identificação de um judeu com uma estrela de Davi amarela sobre as vestes não era exclusividade dos campos de concentração. Alguns judeus conseguiam trabalho não remunerado em fábricas como modo de postergar seu "transporte" para os campos. Eram obrigados a abandonar suas casas e morar nas *Jüdenhauser* (casa

⁴⁰ BLIKSTEIN, Izidoro. **Semiótica e totalitarismo**. São Paulo: Contexto, 2020. pp. 196-9.

dos judeus), residências coletivas onde ficavam isolados da sociedade. Na cidade de Dresden, a partir de 9 de setembro de 1941 todos os judeus foram obrigados a portar a estrela amarela sobre a roupa⁴¹.

Tomando o nazismo como uma forma específica do fascismo desenvolvida na Alemanha, acompanho aqui John Stanley na consideração dos perigos da política fascista:

Os perigos da política fascista vêm da maneira específica como ela desumaniza segmentos da população. Ao excluir esses grupos, limita a capacidade de empatia entre outros cidadãos, levando à justificação do tratamento desumano, da repressão da liberdade, da prisão em massa e da expulsão, até, em casos extremos, o extermínio generalizado.⁴²

E ele faz um alerta muito importante que devemos aplicar ao Brasil contemporâneo: "A política fascista pode desumanizar grupos minoritários mesmo quando não há o surgimento de um Estado explicitamente fascista".⁴³

Esta frase me parece descrever adequadamente o que se passa entre nós. Por isso, cabe indagar: como este processo de desumanização se construiu no Brasil? Como esta transformação semântica radical se passou entre nós? Este processo deixou vestígios?

Acreditamos que um destes vestígios foi identificado pelo jornalista Leonardo Attuch, na página Brasil 247.com, em 17/01/2020, quando considera como um dos sinais do avanço do neofascismo brasileiro a criação dos vocábulos "petralha" e "esquerdopata" e sua introdução no vocabulário das redes sociais. Diz Attuch: "Ao nomear o petista como o inimigo interno, o novo judeu a ser exterminado, Reinaldo Azevedo liberou os instintos fascistas da sociedade brasileira (...)".

De fato, os "instintos fascistas da sociedade brasileira" jamais deixaram de estar presentes: as tentações fascistas, como vimos acima, estão sempre à espreita

⁴¹ KEMPLERER, Víctor. [1947] *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. O livro foi publicado pela primeira vez em 1947 com o título *Lingua Tertii Imperii: anotações de um filólogo*. pp. 32-3.

⁴² STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles"**. Tradução Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019. p. 14-15.

⁴³ *Id.*, p. 15.

de uma oportunidade em qualquer democracia. Elas puderam vir plenamente à luz no seu encontro com seu signo na figura de Jair Bolsonaro.

Convoquemos Freud aqui conosco de novo. A civilização começou quando foi dito o primeiro palavrão, realizando a passagem do ato à palavra. E a civilização começa a ser ameaçada quando se deixa de lutar pelas palavras, abrindo a livre passagem ao ato. Esta ideia está presente em muitas passagens de Freud como, por exemplo, em "Por que a guerra?"⁴⁴: a luta originária pela eliminação física do inimigo foi substituída, durante o processo civilizatório, pela luta política, que é uma luta pelas palavras. O pacto político evita a destruição física do inimigo na guerra quando este realiza performaticamente o pacto civilizatório abandonando a agressão física ao aceitar sua derrota no campo da luta com armas feitas de palavras. O movimento na direção contrária ao avanço civilizatório é o movimento da troca da palavra pelo ato de agressão.

Foi exatamente o que propôs o candidato Bolsonaro. Decidindo fazer sua campanha sem participar de debates públicos, ele trocou as palavras do debate democrático pelo gesto de matar pessoas com rajadas de metralhadora, signo do convite ao assassinato dos inimigos do povo. Com este signo ele venceu. A proposta eleitoral vencedora dizia com este signo visual: "– Chega de palavras! Vamos trocar as palavras pelos atos! Vamos *eliminar* os inimigos da Pátria!". De fato, ao comemorar sua vitória eleitoral, segundo o diário *O Globo* de 28 de outubro de 2018, ele reiterou sua intenção de eliminação física dos inimigos do povo, os esquerdistas, com as palavras: "Esses marginais vermelhos serão banidos da nossa Pátria. Eles vão para a ponta da praia!", referindo-se a uma base da Marinha utilizada como local de tortura na ditadura militar.

Sabe-se que muitos dos desaparecidos na ditadura militar brasileira tiveram o mesmo destino dos judeus sob o nazismo: tiveram seus corpos incinerados em fornos industriais de empresas parceiras do governo militar, repetindo-se aqui também a associação do empresariado nacional com o regime de exceção verificado na Alemanha nazista. De fato, a criação das palavras "petralha" e "esquerdopata" foi

⁴⁴ FREUD, Sigmund. [1932] Por que a guerra? In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXII. Tradução José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1976. pp. 235-59.

um instrumento eficaz para rotular o “inimigo do povo” a ser eliminado da vida nacional. Se, como dissemos acima, muitos signos de inimigos do povo a serem exterminados na Alemanha foram construídos pelo nazismo, como comunistas, esquerdistas, homossexuais, negros, ciganos ou deficientes físicos e mentais, algo muito semelhante ocorreu no Brasil. Palavras tão ricas em polissemia como “comunismo”, “socialismo” ou “esquerdismo”, de rica história intelectual no Ocidente, foram reduzidas a signos que passaram a marcar a mesma categoria de inimigo da pátria: “comunista”, “socialista”, “esquerdista”, “petralha” ou “esquerdopata” tornaram-se palavras-signo⁴⁵ com a mesma função que a estrela de Davi adquiriu sobre os corpos judeus na Alemanha: identificar o inimigo a ser eliminado da vida nacional. Não por coincidência, os políticos a serem exterminados nos campos de concentração nazistas também eram os “vermelhos”, marcados com um triângulo vermelho sobre as vestes.⁴⁶ Como na Alemanha, outros signos foram logo se somando a estes no rol dos desumanizados: homossexuais, travestis, transexuais, moradores de rua, negros, pobres, descendentes de quilombolas e povos indígenas. Todos foram desumanizados e colocados sob o mesmo signo: o signo com que se marca aquele que deve ser, para se dizer o mínimo, combatido e desempoderado para que o Brasil possa finalmente prosseguir rumo a seu grande destino histórico entre as economias liberais, numa promessa muito semelhante às promessas de Hitler ou de Trump de recuperação do destino grandioso da Pátria amada.

Linguagem fascista e idolatria

Nesta última seção nos deteremos no segundo ponto que propusemos examinar: a ligação entre a linguagem fascista e a idolatria. Iniciaremos por uma breve apresentação de algumas características da *novilíngua* do fascismo, na já

⁴⁵ Neste momento foram utilizadas no Brasil as mesmas técnicas usadas para criar a *novilíngua* do partido único em 1984: criar palavras novas, e despojar as que restaram de todos os seus significados diferentes daquele estabelecido pelo regime, conforme veremos adiante. (ORWELL, George. **El poder de la palabra**: 10 ensayos sobre lenguaje, política y verdad. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017. pp. 167-8.)

⁴⁶ LEVI, Primo. É isto um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 1988. *Apud* BLIKSTEIN, Izidoro. **Semiótica e totalitarismo**. São Paulo: Contexto, 2020. p. 216.

referida expressão de George Orwell, em *1984*, ou *LTI*, como descreveu Victor Kemplerer.⁴⁷

Segundo esclarece George Orwell, a *novilíngua* utilizada em *1984* era o idioma oficial da Oceania e havia sido idealizada para fazer frente às necessidades do Soving, o socialismo inglês. *Seu propósito não era apenas proporcionar um meio de expressão à visão de mundo e aos hábitos mentais dos devotos do Soving, mas sim que fosse impossível qualquer outro modo de pensar.*⁴⁸ Em sua utilização, qualquer ideia que se separasse dos princípios do Soving seria inconcebível, já que o pensamento depende de palavras existentes para que possa ser formulado. Além da criação de palavras novas, uma das técnicas para criação da *novilíngua* era despojar as palavras de todos os significados diferentes que pudessem ser atribuídos a elas. Por exemplo,

A palavra “livre” seguia existindo na *novilíngua*, mas só podia ser utilizada em frases como “Este cão está livre de pulgas.”, ou “Este campo está livre de ervas daninhas”. Não podia ser empregada no antigo sentido de “politicamente livre” ou “intelectualmente livre”, porque a liberdade política ou intelectual haviam deixado de existir inclusive como conceitos e portanto era desnecessário nomeá-las.⁴⁹

Desta maneira, com o emprego da *novilíngua* a expressão de opiniões heterodoxas além de um nível muito simples era quase impossível. Por exemplo, a afirmação “o Grande Irmão é não bom.”⁵⁰ não poderia ser sustentada com uma argumentação racional porque faltariam as palavras necessárias para isso. Assim sendo, as ideias contrárias ao regime só poderiam ser concebidas de forma vaga e silenciosa, nomeadas com termos muito amplos e imprecisos.⁵¹

Ao criar as figuras do Grande Irmão e da *novilíngua* em *1984*, Orwell partira das características dos regimes totalitários do século XX, dentre elas a idolatria do

⁴⁷ KEMPLERER, Víctor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

⁴⁸ Grifo do presente autor.

⁴⁹ ORWELL, George. **El poder de la palabra: 10 ensaios sobre lenguaje, política y verdad**. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017. pp. 167-8.

⁵⁰ Em espanhol: “El Hermano Mayor es nobueno”.

⁵¹ ORWELL, George. **El poder de la palabra: 10 ensaios sobre lenguaje, política y verdad**. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017. p. 183.

grande líder das massas. Em *LTI*, Victor Kemperer escreve um capítulo, intitulado "Nele eu acredito!", em que narra situações mostrando que as profissões de fé em todas as afirmativas feitas por Hitler vinham tanto da camada intelectual quanto da camada popular da população. Observa que estas profissões de fé "vinham do coração, de corações devotos, não eram somente da boca para fora". Considera evidente que a *LTI*, no seu momento culminante, é uma linguagem de fé que visa levar ao fanatismo.⁵²

Salientamos aqui que o desenvolvimento da admiração fanática pelo Grande Líder fascista só pode ser obtido por meio de um longo trabalho de construção de uma linguagem instrumentalizada para aproveitamento da tendência à idolatria, presente em qualquer sociedade, para a partir dela desenvolver um projeto de poder. Esta linguagem, inicialmente vertida em uma retórica verbal, será ligada às imagens visuais artisticamente projetadas para expandir o apoio popular a este projeto de poder. Este discurso monolítico, tornado declaração de uma verdade não mais sujeita a qualquer questionamento, torna-se uma ideia-signo que consolida a condição de idolatria, adequadamente definida por Vilém Flusser como "incapacidade de decifrar os significados da ideia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto, adoração da imagem".⁵³ A percepção de Flusser de viver em uma sociedade comandada pelas imagens fotográficas, expostas nas suas conferências proferidas nos anos 1981-1982, mostra-se cada vez mais representativa da nossa sociedade, cuja "opinião pública" é construída a partir de memes e vídeos viralizados pela internet. Sua definição de "imagem" enfatiza a qualidade mágica do pensamento que sustenta a idolatria, já que "imagem" é "uma superfície significativa na qual as ideias se inter-relacionam magicamente".⁵⁴

Ricardo Timm de Souza, lançando mão de concepções de Flusser a respeito da imagem, considera que a idolatria, na forma de imagem, se sobrepõe à linguagem e ao pensamento a ponto de levar à impossibilidade da capacidade de pensar em virtude da transformação radical do processamento da linguagem ocorrida no

⁵²KEMPLERER, Victor. [1947] *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. pp. 177-185.

⁵³ FLUSSER, Vilém. [1983] *Filosofia da Caixa preta: ensaios para uma filosofia da fotografia*. São Paulo: É Realizações, 2018. p. 11.

⁵⁴ *Idem*.

processo de desenvolvimento do não-pensamento idolátrico. Por esta razão, considera que o dever da filosofia contemporânea é ser "crítica da razão idolátrica".⁵⁵

Considerações finais

O presente texto parte do reconhecimento de que o solo fértil para o desenvolvimento de uma hegemonia do pensamento fascista pode ser constituído a qualquer momento em uma democracia. Cumpre às sociedades democráticas o dever da vigilância permanente para denunciar e criticar este movimento do pensamento em seu seio tão precocemente quanto este se apresenta. A correspondente alteração do uso da linguagem acompanha o processo de desenvolvimento da idolatria cuja culminância levou à morte mais de 60 milhões de pessoas no século XX. Ao tempo em que as primeiras duas décadas do século XXI evidenciam uma expansão da popularidade dos discursos de extrema-direita muito próxima da ocorrida nos anos 20 e 30 do século passado, cumpre à intelectualidade, em todas suas instâncias, promover a necessária "crítica da razão idolátrica" para que o processo acelerado de desumanização que ora se apresenta possa vir a ter amenizados os nefastos efeitos de que é presságio.

Referências

AUSTIN, John L. [1955] **How to do things with words**. London: Oxford University Press, 1962.

BLIKSTEIN, Izidoro. **Semiótica e totalitarismo**. São Paulo: Contexto, 2020.

BREUER, Joseph & FREUD, Sigmund. [1893] Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. II. Tradução Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia**. Tradução Daniel Fabre. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

⁵⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. Os desafios éticos da violência biopolítica: por uma crítica da razão idolátrica. In: RIBEIRO JÚNIOR, Nilo *et. al.* (Orgs.). **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. pp. 225-7. Esta ideia é plenamente desenvolvida em sua obra, lançada em 2020 pela Editora Zouk, intitulada "Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência".

ECO, Humberto. [1995] **O fascismo eterno**. Tradução Eliana Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

FLUSSER, Vilém. [1983] **Filosofia da Caixa preta**: ensaios para uma filosofia da fotografia. São Paulo: É Realizações, 2018.

FREUD, Sigmund. [1893] Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. III. Tradução Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. Lo inconciente. [1915] In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. 2ª ed. Vol. XIV. Traducción José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984.

FREUD, Sigmund. [1915] O inconsciente. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XIV. Tradução Themira de Oliveira Brito et. al.. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. [1932] Por que a guerra? In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXII. Tradução José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GHIRALDELLI, Paulo. **República brasileira**: de Deodoro a Bolsonaro. 2ª ed. São Paulo: CEFA Editorial, 2021.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KEMPLERER, Victor. [1947] **LTI**: a linguagem do Terceiro Reich. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MANSO, Bruno Paes. **A república das milícias**: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.

MURGIA, Michela. **Instruções para se tornar um fascista**. Tradução Júlia Scamparini. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

ORWELL, George. **El poder de la palabra**: 10 ensaios sobre lenguaje, política y verdad. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.

PAXTON, Robert O. [2004] **A anatomia do fascismo**. Tradução Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Aos trancos e barrancos**: como o Brasil deu no que deu. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ainda além do medo**: filosofia e antropologia do preconceito. 2ª Ed. Porto Alegre (RS): Editora Fi, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. Os desafios éticos da violência biopolítica: por uma crítica da razão idolátrica. In: RIBEIRO JÚNIOR, Nilo *et. al.* (Orgs.). **Amor e justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do "nós" e "eles". Tradução Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2019.

4. Responder ao tempo – excesso e exceção da ética



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-04>

André Brayner de Farias¹

*Homenagem a Ricardo Timm de Souza,
em seus 60 anos.*

E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar
Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar:
Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar
Não sou eu quem me navega
Quem me navega é o mar
(*Timoneiro*, Paulinho da Viola, 1993)

Uma das muitas marcas que Ricardo Timm de Souza me deixou de herança, e creio que não apenas em mim, é uma compreensão radical e incontornável: *a filosofia é um mergulho na temporalidade*. A radicalidade, Ricardo sempre gosta de lembrar, implica em chegar às raízes, às fontes, às origens. Mas é curioso como mergulhar na temporalidade não é tanto para descobrir alguma espécie de tesouro que a filosofia vai finalmente fazer seu, é estranho como nessa radicalidade a filosofia não vai encontrar exatamente raízes, mas o seu próprio acontecimento, o seu engendramento. Se a filosofia é um ato de radicalidade exatamente porque ela é um mergulho na temporalidade, há aqui uma compreensão incontornável, uma chave para elaborar o caminho de uma vida que pretenda se dedicar à filosofia. A filosofia

¹ PPG de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

não acontece se não for para ser ela mesma uma *resposta ao tempo*. De alguma maneira, as questões conduzem ao tempo como *questão maior*, como *questão que conduz a filosofia*. Da mesma forma como o mar é quem navega, como ensina Paulinho da Viola², é o tempo a questão que conduz a filosofia, é o tempo que faz o filósofo, ansioso por uma busca que não para de acontecer.

Mas, se ter uma questão é ser tomado por ela, muito cedo aprendi com Ricardo, na companhia de muitos filósofos, mas sobretudo de Levinas: essa espécie de possessão que desperta uma lucidez cada vez mais comprometida, é o que deveríamos entender por *ética*. A questão maior, a questão que conduz a filosofia exatamente porque a faz produzir-se como *questão*, antes de fazê-la ser uma instância a produzir a partir dela questões determinadas, é o que se denomina de *ética*. Aqui se configuraria uma verdadeira mudança de paradigma na disciplina de *ética*. Entender a *ética* como *filosofia primeira* é mexer na forma como a filosofia organizou seu tempo, sua agenda – o que vai implicar no entendimento que essa agenda reservou para a noção de *tempo*. A *ética como filosofia primeira* é a filosofia conduzida pela questão do tempo. Seria forçoso, então, incluir a *ética da alteridade* como alternativa teórica no campo disciplinar dos estudos da *Ética*? No compêndio das teorias éticas contemporâneas, a *ética da alteridade* teria que figurar como um prólogo, tão desenvolvido quanto inacabado, que seria a própria gravidade, ou melhor, o campo gravitacional onde orbitariam as chamadas 'teorias éticas'. Nessa difícil, talvez *impossível questão*, Ricardo Timm de Souza sempre viu a temporalidade: o seu desafio – e creio que sua maestria decorre daí – sempre foi explicar *porque a responsabilidade é, no fundo, uma resposta ao tempo*.

Seria o tempo o motivo de toda busca. Mas se isso pode soar demasiado abstrato e metafísico, vamos direto ao ponto: *responder ao tempo é responder ao outro*; responder ao tempo é encarnar a *ética*; é fazer da *ética* a encarnação da vida. Isso é evidentemente muito diferente do que teorizar a *ética* ou teorizar sobre a *ética*. E aqui ocorre uma ingrata situação: professores de filosofia devem teorizar, ensinar teorias, transmitir os saberes. Um professor de *ética* precisa lidar constantemente com essa *equivocidade* de sua disciplina, que produz por ela mesma muitas

² "Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar", da canção *Timoneiro* de Paulinho da Viola, lançada em 1993.

questões e posições, para as quais o professor vai tomando decisões e elaborando sua responsabilidade: *a ética deve ensinar a viver, mas como um professor pode ter a pretensão de ensinar a viver?*

No caso de quem for tocado pela ética da infinitude, *elaborar a responsabilidade* é ser como que *navegado por ela*, para lembrar novamente Paulinho da Viola. Mas ao contrário do que possa parecer, para *ser navegado* é preciso que se tenha uma liberdade e uma autonomia muito consistentes, e a tal ponto consistentes que elas não bastam, e necessariamente apontam para além delas. Uma responsabilidade que viesse de uma pura autonomia seria tão completa quanto vazia. Seria como que uma ética desencarnada de vida ou uma vida desencarnada de ética. E curiosamente, no caso da disciplina de ética, essa desencarnação pretende-se o caminho de um saber objetivo, sem obstáculos, uma perfeita metodologia a favor de uma otimização teórica para uma adequada *capitulação da ética*. Mas, um verdadeiro livro de filosofia deveria começar por explicar *por que não haverá um capítulo intitulado Ética*. Basicamente a resposta seria, porque se a ética *capitular* ela perde a própria carne.

Uma aula de ética não serviria para depurar dos equívocos, mas justamente para trazê-los ao centro do debate. A equivocidade constitui a ética, e é para mostrar isto que toda explicação nesse território disciplinar deveria servir. Seria preciso explicar antes de mais nada que não há como disciplinarizar a ética, em seguida, todo programa deveria conduzir à consciência bem elaborada e sobretudo não ascética do equívoco, afinal, nenhum professor de ética deve perder a chance de escrever um capítulo sobre sua disciplina filosófica, ainda que seja impossível. A consciência bem desenvolvida e bem fundamentada, a racionalidade bem orientada e bem conduzida vai *acolher* essa *impossibilidade* porque vai finalmente compreender que ela é originária na sua intermitência, nunca subsequente; e é na forma de tempo e alteridade que ela sempre acontece. Esse é o receptáculo primeiro do pensamento, a consciência e a racionalidade nunca estiveram na origem, sempre já chegaram depois. Mas, ao contrário do que possa parecer, esse retardo, essa diacronia que jamais se recupera, é a própria força motriz da consciência e da razão. Isso evidentemente muda toda forma de pensar a filosofia e os saberes em geral. É preciso uma nova agenda do pensamento.

Pode ser um sentimento de urgência, pode ser um sofrimento, mas é antes de uma *radical confiança* do que se trata aqui, que levará a abandonar a crença da origem, a abrir mão da soberba, do orgulho que seduz a todo tempo o pensamento, ameaçando petrificá-lo. Pensar não é um exercício de robustez, um tipo de fisiculturismo intelectual; *pensar é a experiência de um caos originante de um ordenamento que se sabe de saída impermanente*, e essa antecipação, a consciência dessa impermanência, chame-se a isso de *ética*, é a própria fonte da consistência do exercício de pensar: é daí que vem a força desse ato curiosamente passivo. Isso engendra a *confiança*.

A partir daqui, é preciso toda uma pedagogia da confiança, que talvez tenha que começar por desaprender tudo que foi dito a seu respeito. A confiança não resulta de nenhuma prova anterior, ela não tem a ver com provas e nunca foi de exigir prova. *A confiança é uma aliança com o futuro*, o que engendra ela é o indeterminado, novamente na forma de tempo e alteridade. A razão não elabora a confiança, a não ser tardiamente, já na forma de teoria. Muito antes é preciso explicar que a confiança é quem faz navegar a razão. Se a razão, o mais cedo que ela puder, quiser encontrar as razões da confiança na forma de provas, isto só provará a dificuldade algo congênita do pensamento racional para lidar com o indeterminado. Como explica Levinas em uma certa leitura talmúdica³, confiar implica em fazer antes e saber depois. Mas antes que se caia no erro de acusar aí uma imperdoável ingenuidade, é preciso ver antes uma certa *inocência*, que fará Levinas invocar Jankélévitch. Se o saber se opõe à ingenuidade, é que ele está implicado numa inocência originária e ao mesmo tempo *anárquica*, ou seja, fora do princípio, sem nem palavra para oferecer. Não se está em nenhum momento a recusar o saber e suas necessidades, mas a se reivindicar a forma de um certo *estado de escuta* na própria ordem do pensar, uma passividade que chama o tempo todo o pensamento e seus conceitos.

Esse estado de escuta, essa inocência não ingênua da confiança, como é possível que isso seja ensinado? Talvez esteja aí o mistério da *exceção ética*, que não se rende à ordem da explicação porque pertence a um tempo que é o do *testemunho*. Certamente isto pode ser ensinado, e os embates da vida estão aí para

³ A leitura intitula-se *A tentação da tentação* e está em LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

nos mostrar, mas toda explicação sobre como é possível já chegou tarde. Responder ao tempo é de alguma maneira *exceder*, porque somos tocados por algo maior, que transborda e nos ultrapassa, como uma corrente vital. Como não ver aí o próprio sentido ético da vida? Essa superabundância que Bergson chama de abertura e Levinas de infinito?

*

Não sou eu quem pensa o tempo, é o tempo quem me pensa: creio que aqui está uma chave para entender a *ética radical* de Ricardo Timm de Souza. É tudo uma questão de *tempo* e de nossa adesão a ele na forma do encontro, da abertura e do acolhimento.

Siriú, fevereiro de 2022.

5. Dizer é ancestral e tarde demais... – Intempestividades de Kafka: a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal – um ensaio, de Ricardo Timm de Souza¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-05>

Augusto Jobim do Amaral²

Mas os livros têm seu destino, pertencem a um mundo que não englobam, mas que reconhecem, ao escreverem, ao exprimirem e ao se fazerem pro-longar e preceder de prefácios. Interrompem-se, reclamam de outros livros e, ao final de contas, interpretam-se em um ´dizer´ distinto do ´dito´.
Emmanuel Levinas,
(Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)

É o tempo que guarda a *assimetria* radical da *alteridade*. A *diferença* do intempestivo *outro* desintegra a lógica interessada pelas essências. Neste traço, o presente texto pode soar, propositalmente, um tanto estranho, estranhamente familiar [*unheimlich*], pois se trata de prefácio escrito (entre fevereiro e abril de 2009) a pedido do autor que acabou, por motivos logísticos, não sendo publicado junto à obra *Kafka: a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal – um ensaio* (São Paulo: Perspectiva, 2011). Apresentação esta que acabou por não existir, mas que, embora deslocada, optamos por representá-la e publicá-la, ansiando pela *justiça* da linguagem original desde sempre perdida, agora tarde demais para sê-la e ainda prematura para transmitir a tamanha gratidão pelo gesto do Professor.

Não obstante, mesmo assim, *há tempo*. Não encontraria nada mais justo que grafá-la, de modo descompassado também agora, em gesto de homenagem neste

¹ O texto aqui apresentado guarda seu original em SOUZA, Ricardo Timm de et. al. (orgs.). *Literatura e Psicanálise: encontros contemporâneos*. Porto Alegre: Dublinense, 2012, pp. 88-101.

² Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Escola de Humanidades) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais (Escola de Direito) ambos da PUCRS.

obra. Nada mais kafkiano que a alegoria de um escrito que trazia um futuro que se perdeu, que não foi, mas que sempre ressoa como rastro. Pouco haverá de mais genuíno neste instante que uma “espectrologia” [*hantologie*³], a “não-contemporaneidade a si do presente vivo”, secreto desajuste furtivo que chega sem pertencer a este tempo. Introduz-se, pois, um assombro na própria construção da linguagem. Sorte podermos contar com Kafka, portanto, para juntos melhor aprendermos a viver.

Prelúdio

Um encontro com Kafka, por certo, é sempre um local *traumático*. Ressalte-se a briga por seu *discurso*, por sua correta interpretação, pela busca de monopólio de sentido outorgado por alguns pensadores. Correto Foucault⁴ quando não se espantava em ver o discurso não apenas como aquilo que manifesta o *desejo*, mas como objeto do próprio; não apenas aquilo que traduz as lutas e contradições, mas aquilo pelo que se luta – poder do qual queremos nos apoderar.

Lembra Heller, quando da leitura de *O Processo*, que só há uma maneira de não assumir a posição de intérprete ao de encontrar com Kafka: não lê-lo⁵. O que não significa que deva produzir um texto com ares policiais à cata de significado, supliciar a escritura atrás de uma “verdade”. Postura madura, pois, é partir dele, mas não estacionar aí, caindo num mero comentário/recitação que se coloque na insolúvel situação de dizer pela primeira vez aquilo que já fora dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito.⁶

Arriscar algumas palavras sobre um autor de tamanha dimensão é trazê-lo consigo, não imaginando o que ao final possa ocorrer; lançar-se num permanente

³ No idioma francês, a *hantologie* inventada por Derrida (*Spectres de Marx – L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993) foi pensada como trocadilho sonoro ao próprio conceito greco-latino *ontologie*. É possível encontrar as variações como “assombrologia”, “rondologia”, “obsidiologia”, podendo indicar uma espécie de filosofia dos espectros.

⁴ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. 14ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 10.

⁵ HELLER, Erich. *Kafka*. Tradução de James Machado. São Paulo: Editora Cultrix/Editora da USP, s.d., p.73.

⁶ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso...*, p. 25.

*ensaio*⁷, mais afeito ao aspecto fragmentário de sua escrita (para além das bordas do real da letra, como dirá Lacan). Perceber que o texto da arte é o próprio texto da vida, e é por isso que não há necessidade de se recorrer às intenções declaradas do autor para decifrar o enigma e compreender o que quisera dizer. Assim se dá uma relação com o que de Kafka pode vir à ideia,⁸ ou seja, o *desejo* (longe da busca pela completude do gozo) de transitar no interstício, no lugar crítico, de crise, da crítica, da construção e do critério, todavia, que a leitura permite. É o colocar-se para além puramente da *função-autor*, alertada por Foucault,⁹ onde não se fique preso, controlado, organizado por mecanismos/procedimentos que podam e têm a função de abortar o caráter de acontecimento aleatório do discurso, de inconstante, de arredo e indomável que o faz uma temível materialidade. Historicamente, textos, livros, foram sempre carregados de riscos antes de serem presos num circuito de propriedade e classificação; como se pudesse resumi-los numa unidade de escrita, num certo modo de ser que imputa ao discurso um foco de coerência – um modo de existência de funcionamento do discurso no interior de uma sociedade.

⁷ ADORNO, Theodor W. "O ensaio como forma". In: ADORNO, Theodor W.. *Notas de literatura I*. Tradução Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades/Ed. 34, 2003.

⁸ O autor, em sua literatura, conseguiu como poucos fazer uma verdadeira parábola do homem moderno e sua angústia interminável. Conseguia olhar a experiência como um espelho e captar os detalhes da própria imagem que outros espelhos apenas vagamente refletiam (BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 96). Ele próprio na condição de *estranho universal*, acaba por romper definitivamente a própria autonomia de criar sobre um material dado. Ser estranho é isto: a capacidade de viver numa ambivalência perpétua. É assustadora a sua capacidade de situar a enorme agonia presente em vários aspectos da contemporaneidade. Até mesmo nos pequenos detalhes, como ressalta Jill Robbins, no uso exaustivo que fazia da conjunção *aber* ("mas"), fazia transparecer a notável complexidade de uma alma "que não pode simplesmente ver e sentir em linha reta", uma postura que hesitava não por covardia, mas por clarividência (BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*, p. 190). Para isto, constantemente fazia uso das chamadas justaposições *paratáxicas*, onde os eventos e atos são cumulados uns nos outros, todavia quando vistos em conjunto não faziam sentido algum, devido a evidentes contradições. O que se evidenciava, por certo, era uma narrativa com ausência de hierarquia frente a uma inconclusividade interpretativa, ou seja, um vácuo de entendimento (p. 191). Simultaneamente, na medida em que Kafka recobria-se de oposições, ele mesmo as contradizia. Povoam, pois, o seu imaginário figuras híbridas, seja um homem que se transforma em inseto; um macaco que se transforma em homem; um cão que se põe a filosofar; meio gato, meio cordeiro; meio morto-vivo; e quiçá o mais "incoerentemente coerente" de seus personagens: *Odradek*. É a permanente impossibilidade de designação que expõe um vazio agonístico. É o próprio "farfalhar de folhas [palavras] caídas" – sem seiva, parafraseando a descrição de seu personagem, que nos recorda incessantemente e de forma incisiva o vazio intruso que hoje toma conta do então projeto moderno.

⁹ FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* 6ª ed.. Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Águeda: Veja, 2002, pp. 46 e 47.

Talvez, como quer Agamben,¹⁰ o lugar da *poesia* – que possamos aqui ser tocados por Kafka – não está nem no texto nem no autor (ou no leitor mesmo), mas simplesmente no *gesto*, em que o autor e leitor se põem em jogo no texto, irrevogavelmente e sem reservas (encontro ético?); enfim, tentar pairar no inexpresso nestes atos manifestos. Ver a escrita, suma, como lugar de abertura, um *ter lugar* em que sujeito e objeto se (trans)formem um através do outro e um em função do outro. Falar *em Kafka, de Kafka, sobre Kafka* parece um convite ao retrato ousado, profunda insinuação de forma sub-reptícia de se sentir *com* o texto, podendo e deixando-se envolver por ele.

*

Ricardo Timm de Souza é genuíno e radical neste esforço. E o apresenta de forma brilhante em *Kafka: a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal – um ensaio*.

Cada livro ao ser escrito, em que pesem as produções em massa que nos invadem, é uma pedagogia destinada a formar o seu leitor. Todavia, ao se deixar este *rastro*, não se pode destiná-lo singularmente a alguém. Não se sabe exatamente a quem se fala, pois aquilo não mais nos pertence. São *gestos* que nos abandonam e agem independente de nós. Expropriamos a coisa, como escreve Derrida¹¹, sem saber propriamente a quem é que a deixamos confiada.

Esta pequena abertura que nos propomos a realizar apenas demonstra a tamanha *responsabilidade* que *su-porto* – mesmo tempo que me enaltece – ao me deparar com a tarefa de poder apresentar um livro singular. No instante de responder a um convite realizado, imediatamente vem-me à idéia a dimensão do ato do querido amigo e professor Ricardo Timm de Souza. Atitude d(e)o autor, de alguma forma ‘indicar’ seu leitor; a possibilidade, mesmo que inverídica, de postular antecipadamente um destinatário.

Assim, receber a incumbência do Ricardo para “prefaciá-lo” uma de suas belas obras – e naturalmente, de alguma forma, também apresentá-lo – de pronto, coloca-me num estado único. O que de imediato inunda este ato é um sentimento de

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Luísa Feijó. Lisboa: Edições Cotovia, 2006, p. 91.

¹¹ DERRIDA, Jacques. *Aprender finalmente a viver – entrevista com Jean Birnbaum*. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora, 2005, pp. 32-34.

incapacidade plena: não tenho condições de fazê-lo, faltam-me condições mínimas para realizar tal tarefa. Assim, a profunda alegria com que recebo esta *responsabilidade*, apenas pode vir conjugada com a afirmativa *resposta* que isto *eticamente* me impôs. *Responder* a este chamado afirmativamente, *por* ele, ainda que fadado ao fracasso, na inatingível tarefa de fazê-lo plenamente em sua essência, apenas escancara a dimensão realmente relevante do indizível da linguagem – assunto por si só nodal e magistralmente tratado nesta pequena-grande obra (como se apraz serem as maiores obras filosóficas).

Pela vontade benevolente de um amigo, aqui os papéis se invertem. O aluno tem o prazer, por consideração gratuita e jamais por algum mérito próprio, de oferecer o livro de seu professor – referência pessoal no sentido genuíno da palavra – com quem teve a sorte de cruzar, ainda nos bancos da graduação. À época, diante dos questionamentos de uma impávida “platéia jurídica”, fez a todos, sutis a perceberem, intuir sobre os mistérios da *alteridade* – exatamente em ato, sendo tocado pelo indefectível *traço da diferença* que cada *encontro* traz consigo. *Encontro* que supõe algo além da própria ordem da reflexão.

Neste aceno de amizade – no momento em que me encontro com irretratável alegria e premido, não obstante, a expressá-la – é que, para além do manancial teórico de sua filosofia, vez mais se percebe sua *paciência*, sua *assignação* com este aluno seu. Que seja perdoada alguma repetição desnecessária do que haverá de ser lido posteriormente no corpo do escrito. Alguma função que atravessa qualquer apresentação pode ser encontrada em pretender, quem sabe, *desdizer o dito* que a linguagem do texto acaba inexoravelmente por encerrar. Tentar *dizer* de novo, ainda que de forma prévia, o que inevitavelmente do cerimonial da linguagem compadece no *dito*.

*

Simplesmente, propomo-nos fazer um *chamado* ao leitor – com toda a carga de desafio que isto implica – de, na prosa de Ricardo, arriscarmo-nos profundamente no *gesto* poético do encontro com seu texto. O leitor saberá acompanhá-lo no “mundo das chancelarias e das repartições, dos quartos escuros, bolorentos e

úmidos"¹²: *mundo de Kafka*. Universo da estupidez, da degradação e da sujeira, que não reconheceremos como também nosso se já tivermos sido engolidos sobremaneira por ele. "Juízes em sótãos", "secretários no castelo", serem mesquinhos que, por mais elevados que se encontrem, aparecem repentinamente com plenos poderes animados burocraticamente pelos seus representantes mais inferiores e degenerados. Aventurar-se, enfim, neste *Teatro Universal* – é disto que se trata.¹³

Num cotidiano pouco *envergonhado* de *patas arriba*, como disse o poeta uruguaio¹⁴, donde pululam os comportamentos inexplicáveis e as declarações ambíguas, é que as decisões da administração, abandonadas à lascívia e à promiscuidade, prestam-se para tudo. Porque *vergonha*? Como escreveu Benjamim¹⁵, este foi o gesto mais forte de Kafka em sua literatura. Seu desejo maior? Reconduzir a poesia à consistente doutrina frente à razão. *Vergonha*, enfim, socialmente imperativa, *vergonha para todos* de um mundo cego de razão (cegueira branca, como outrora escreveu o poeta português¹⁶), em que unicamente a *angústia* parece poder se tornar fonte de *esperança*.

Kafka é, ao mesmo tempo, testemunha e profeta do desdobramento de um projeto moderno, de uma temporalidade (ir)racional que tem no *progresso* o coro universal da história, dispensado de qualquer conteúdo de vitalidade. Ricardo oferece os contornos que a literatura kafkiana merece. Nas palavras de Adorno, não fica retido a tê-la como uma "oficina de informação da situação humana", mas dá os tons do escândalo desejado pela obra¹⁷. Kafka, em suas alegorias e parábolas – alheio a algum simbolismo que poderia conduzir a uma totalidade representante de um sentido reto –, choca pela evidência – magistralmente captada por Ricardo – da *coisificação* do sujeito. O mundo se descobre absurdo e o autor tcheco resiste a sua

¹² BENJAMIN, Walter. "Franz Kafka – no décimo aniversário de sua morte", In: BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Tradução de Heindrun Krieger Mendes da Silva et. al.. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 78.

¹³ BENJAMIN, Walter. "Franz Kafka – no décimo aniversário de sua morte", pp. 79 e 90.

¹⁴ Cf. GALEANO, Eduardo. *De Pernas Pro Ar: a escola do mundo ao avesso*. Tradução de Sergio Faraco. 9ª ed.. Porto Alegre: L&PM, 2007.

¹⁵ BENJAMIN, Walter. "Franz Kafka – no décimo aniversário de sua morte", p. 95.

¹⁶ Cf. SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. 6ª ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁷ ADORNO, Theodor W. "Apuntes sobre Kafka", In: ADORNO, Theodor W. *Prismas – La Crítica de la Cultura y la Sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, p. 261 (traduções livres a partir daqui).

violência exatamente de forma não-violenta. Deixa que o próprio sujeito se “desumanize” para denunciar sua situação imposta pelo mundo: *psicologia pela última vez!*¹⁸ É o parasitário do poder que interessa à Kafka, captado nos protocolos cerrados repetidos ao infinito e na violência desenfreada exercida por figuras decadentes. Como arremata Adorno, *sua usurpação manifesta o usurpatório do mito do poder.*¹⁹

São nestes e noutros pontos cegos da obra – visto nos gestos que se contrapõem às palavras; de uma literatura perturbadora que resolve as ações dentro destes códigos gestuais – que Ricardo envereda sabiamente.

*

O autor, como só a poucos é dado, trabalha com enorme desenvoltura, exatamente naquilo que importa e há de genuíno a se questionar. Vai direto ao epicentro de todo pensamento que se queira absoluto e ali se abriga, por certo, para lembrá-lo de sua constrangedora e paradoxal *ex-istência* ilimitada. *Absolutos* (totais, por óbvio?) que esqueceram sua degeneração primeva e obliteraram, sob sua ‘consciência de sí’, a *diferença* original. Não está ele permanentemente a se preocupar senão pela *questão sobre a questão*: sobre aquilo que se afirma previamente a qualquer questão, o que *su-porta* a própria questão, o que permite a pergunta ser feita, *movimento ético* por excelência que antecede à interrogação filosófica cabal sobre o *sentido do ser.*²⁰

Se presente o alerta do autor em termos da *patologia da linguagem*²¹ – vitalidade da linguagem que foi reduzida/substituída por uma mera lógica de enunciados – é porque estamos às voltas, na expressão derridiana²², com o apagamento do *traço da escritura*, ou seja, a condição não presente na presença de

¹⁸ “Busca Kafka a salvação mediante a incorporação da força do inimigo. Pretende romper a maldição da coisificação pelo procedimento de que o mesmo sujeito se coisifique.” (ADORNO, Theodor W. “Apuntes sobre Kafka”, pp. 290 e 291).

¹⁹ ADORNO, Theodor W. “Apuntes sobre Kafka”, p. 278.

²⁰ Cf. *O Argumento* em LEVINAS, Emmanuel. *De Outro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*. Tradujo Antonio Pintor Ramos. Cuarta Edición. Salamanca: Sígueme, 2003. pp. 43-66.

²¹ Ver SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre Kafka e a Patologia do Tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

²² Sobretudo DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

qualquer interrogação, a anterior aquiescência que me despe da centralidade das essências e se dá imperativamente de *outro modo*. Mais ainda: em Kafka não haveria no mais elevado grau a expressão chocante de uma linguagem que se esvaziou? Tentativa, pois, de eliminar o *traço* para pontualmente, neste momento, demonstrar a morte da linguagem? Estaria impulsionada, em certa medida sua literatura, neste fundo de elaborar uma (falsa) linguagem sem *traço*, ou seja, uma linguagem inequívoca que se esvazia e morre nesta tarefa impossível?

Nesta obra especial, privilegia-se a intensidade subversiva da *ex-istência*, quer dizer, está-se permanentemente a *descortinar o sentido sobre o qual se deve erguer o humano antes de todo o sistema*. Em sua filosofia, em especial na obra que agora nos brinda, Ricardo surpreende a racionalidade oca, intolerante ao crivo humano vital, que faz funcionar aparelhos singularmente violentos. Uma razão que se esgota em si como engenharia, e sacia os mais incautos, sedentos de ordem e de mando em busca de algum "colério patriarca" ²³ autoritário que *realize seu imaginário*.

*

No livro, sem antecipar e sempre a instigar o leitor, o autor adornianamente *ensaia*, como raros, uma prosa simples e rica. Digo *ensaio*, pois trabalha os conceitos, percebe que tais existem de modo dinâmico, principalmente quando temos Kafka como convidado (in)tempestivo. 'Adorna-os', faz pulsá-los noutra organicidade. Exerce a *montagem* – no viés benjaminiano – de um livro no sentido da interrupção de uma ânsia totalizante do pensamento sistemático, sem perder – por evidente – o rigor filosófico responsável.

Tensiona linhas de força sobrevalorizando os arquivos vivos no "aqui e agora" das histórias kafkianas. A postura ensaística de Ricardo abre a linguagem de uma literatura kafkiana ao transitório de uma situação única, principalmente para mantê-la digna à realidade. Operar desta maneira é manter a fidelidade necessária à letra de Kafka, principalmente quando se desempenha a necessária e nunca demasiada *crítica da razão violenta* e sua naturalização, sintoma que, enfim, inviabiliza pensar

²³ ADORNO, Theodor W. "Apuntes sobre Kafka", p. 273.

algo sobre *justiça*.

Ciente o autor de que Kafka mina o distanciamento artístico e, de certa forma, rompe a autonomia do que seja ou não literatura. Desta maneira, é como intérprete do contemporâneo que vemos o escritor theco flexionado nas palavras de Ricardo. Por ele, vivenciamos o olhar paralisado da linguagem que petrifica suas entranhas – seu *dizer* – pelos aparelhos dos enunciados já *ditos*, redundantes e suficientes *em si e de si*. *Dizer* é, em outras palavras, dizer “a alguém” – assevera Ricardo desde o início. É *passividade* e não propriamente *ato*. Encerrar a palavra num mero falado seria demonstrar a incapacidade de *escutar*, impedir o *dis-curso*, ou seja, impedir a inesperada *resposta* do *outro*. O *dito* é, pois, apenas intervalo do *dizer*, *discurso já dito*.

Seja n’*O Veredicto (A Sentença)* seja *Na Colônia Penal* é a luta estéril contra o *absoluto* – a *sentença absoluta* daquela e o *absoluto da culpa* nesta – a impotência e o fracasso desde sempre mobilizados – o acólito que se anuncia em suas histórias. Talvez ainda aqueles não acostumados com os labirintos lingüísticos de uma esfera jurídica – aos “Cumpra-se’s” das ordens judiciárias, realidade totalizada –, sejam exatamente os que mais facilmente atentarão para os tons nocivos da coincidência da linguagem com a *totalidade*.

É imergindo nestas novelas que o autor vai buscar desenvolver um dos vértices centrais da obra: *o que significa abissalmente, o que assume hoje (ou deve assumir) o debate sobre a justiça?* Na rotinização/normalização dos procedimentos, o absurdo ganha ali cores de pânico. Sob a moldura de escaninhos burocráticos óbvios de nossos tempos, aparelhos “singulares” de justiça não cessam de exercer sua ode à *totalidade* naturalizando seu argumento. Nestes momentos, o absoluto corrói a obsessão pela *justiça*, paralisada que está no *dito* da linguagem.

No *excurso*, parte final do livro, em grande final, seguindo firme seu plano, põe em questão, sob novo sentido, certos mastodontes filosóficos – “Teorias da Justiça” de todas as estipes que supõem a intocabilidade da *liberdade*, e buscam a harmonização entre as várias *liberdades*, como se houvesse um ser racional situado na *totalidade* pronto para fazê-lo. Critica o autor, sobretudo, esta *espontaneidade* pela, desde sempre, *presença ética* do *outro* que impede a transcendentalização deste *eu* e, em conseqüência, da própria idéia de *liberdade*. *Ética*, neste contexto,

escutada não como um inventário de prescrições – determinações prévias de agir ou um acoplamento conceitual de *ditos* –, mas exatamente como aquilo que, originalmente humano, condiciona e fundamenta de antemão a própria ação. Ricardo propõe, assim, a discussão da *justiça* em outros termos, vista a realidade como local de *encontro* com a *alteridade* do *outro*. Isto não se poderia dar senão colocando aquela *liberdade* na berlinda, não a tendo como mera espontaneidade, mas *tornada justa* por sua justificação. Aponta, noutros termos, assim, como na longa e fértil tradição literária russa, para uma *irmanação na liberdade (sobórnost)*²⁴ das pessoas.

Justiça não como interação de *liberdades* previamente dadas, mas preocupada com a lúcida investidura deste ser livre. Na filosofia levinasiana: *liberdade investida – verdade* que se fundamenta na anterior *liberdade*, mas já envergonhada pelo seu *desejo* de *infinito ético*. *Justiça*, enfim, colocada como condição mesma de se pensar o *real*, algo fundante do sentido humano e não meramente teorizável. Trata-se de utilizarmos, segundo Ricardo sobre as lições de Levinas, das condições de possibilidade da construção de *justiça* a partir de *relações éticas fundamentais*, ou seja, navegando todos num processo interminável de sua constituição incompleta, todavia obsessiva pela *necessidade* do *outro – mistério* que sempre se evade de esquemas bem pensados, pois *assimétrico*, não correlacionado a qualquer estrutura de segurança ‘outro–eu-próprio’; presente para além das nossas *re-presentações*, e aquém desta trajetória que o põe em questão. Assim, dá-se sua própria condição de saber. *Outro* não apenas *limite* da *totalidade*, mas como a condição primigênia (da subjetividade) de portar-me livremente num mundo *entre múltiplos*.

*

Em todas as esferas de uma rotina que habitamos com os outros sem encontrá-los, seria normalmente aceito e poderíamos ficar em transe e embebecidos pelo esforço de escrita do belo trabalho filosófico do autor se não fosse exatamente sua (nossa) maior preocupação exatamente a tomada de *urgência* – entendida como efervescência que assombra o *absoluto* e não uma febre aniquiladora da procura

²⁴ Cf. NIVAT, Georges. *Vivre en Russe*. Paris: L’Age d’Homme, 2007.

pela dignidade do mundo – das posturas suscitadas no ensaio. São nestes momentos de viragem (cisão) que as estruturas de sentido têm suas capacidades opacas subvertidas e se reconhece a violência-mor da proposição de uma racionalidade intrinsecamente boa.

Há uma dolorosa lucidez do XX que os espectros de Kafka anteviram e Ricardo vai realçar suas tintas. Sobre aquilo que é possível fazer, alheios à nostalgia de um ser onipotente da racionalidade, que nos posiciona sob a crise, ou seja, hipocritamente, arrisca-se a afirmar, em tons foucaultianos²⁵, que a verdadeira tarefa política hoje não seja outra senão *criticar o jogo das instituições aparentemente neutras e independentes; entrever desmascarada a violência política que exercem obscuramente*. Ricardo vai aí e muito além. Neste viés, entendo que haja um desejo sublimemente precioso desde o início até a última linha do livro: contribuir fortemente para surpreender as novas configurações que hoje iluminam a realidade por um modelo de racionalidade genuinamente violenta. Sistemas totalitários bem pensados (ignorantes ao fato de que antes que se ponha a ‘pensar’, antes do ser, há um ‘eu’ que *su-porta* outrem – carrega, porta, leva consigo: *pensar como a-pesar*) que visam desesperadamente a marcar cada um à ferro e fogo, e a fundir subjetividades numa massa *in-diferenciada*. Racionalidade sem frestas que *neutraliza* qualquer *sentido des-inter-essado*.

Como palavras derradeiras, se alguma quinta-essência é dada a perceber aos livros, possível que seja aquela relativa à *comunicação fundadora da amizade à distância pela escritura*. Daí, sim, algum sentido de humanidade se deixaria captar – fazer amigos através do texto. Tendo, de alguma forma, conseguido nestas breves palavras de carinho, abordar de maneira conceitual, aquilo que se dá primordialmente de *outro modo*, já me darei por satisfeito. Afinal, *escrever* já se pode dizer que é da ordem de *fazer justiça ao impossível*, mas é isto que, todavia, permite este lugar mesmo de *estranhamento*, lugar soberano do pensamento ético por excelência.

²⁵ Debate havido em 1971 com N. Chomsky e F. Elders acessível em FOUCAULT, Michel. “Da Natureza Humana: Justiça contra Poder”. In: FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Coleção Ditos e Escritos IV. Organizador e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 114.

Não obstante, em nada tendo contribuído para despertar o interesse do leitor para *Kakfa: a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal – um ensaio*, do Professor Ricardo Timm de Souza, que sejam esquecidas as palavras até aqui escritas. Partam obstinadamente ao prazer da leitura. Este espaço apenas se justificou pela graça de um *Professor* (em maiúscula), intocado pelas deformações profissionais da ‘Academia’ (ainda que seu extremo conhecedor), que concedeu ao aluno a oportunidade de demonstrar vez mais a admiração e amizade que torna possível esperar sempre algo de *extra-ordinário*.

Ciente se está que a significação do *dizer* vai além do *dito*; é por aí que poderemos justificar nossa exposição para além de alguma essência inerente ao que se disse. Algo como uma *apresentação sob espectros*, não no sentido de fazer justiça em si, mas tampouco que abdica da *responsabilidade* que lhe requisita. Saberão todos fugir do mero jogo de enunciados (articulação lógica de *ditos*) aqui expresso – cadeias de identificações aqui *re-presentadas* – para então emergir o que importa sobretudo: o *gesto*, este *acontecer* na *diversidade* dos *modos de ser* de cada *dizer*. Sempre há aquele algo de inenarrável, irreduzível à simultaneidade do escrito, mas é exatamente este *an-árquico* que dá sentido – *proximidade*; condicionamento da razão como sabedoria do amor. Que estejamos dispostos a aceitar estar tocados pela *alteridade* desde sempre.

Se nem tudo pode ser *dito* pela expressão digna da vivacidade de cada *dizer*, e pelo seu *desejo* original de *justiça*, que fique aqui ao menos registrada a significação de nossa intencionalidade mais própria de agradecimento. Ao menos que se diga isto a *tempo*.

Referências

ADORNO, Theodor W. "Apuntes sobre Kafka", In: ADORNO, Theodor W. *Prismas – La Crítica de la Cultura y la Sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.

ADORNO, Theodor W. "O ensaio como forma". In: ADORNO, Theodor W.. *Notas de literatura I*. Tradução Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades/Ed. 34, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Luísa Feijó. Lisboa: Edições Cotovia, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BENJAMIN, Walter. "Franz Kafka – no décimo aniversário de sua morte", In: BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Tradução de Heindrun Krieger Mendes da Silva et. al.. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Aprender finalmente a viver – entrevista com Jean Birnbaum*. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx – L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. 14ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* 6ª ed. Tradução de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Águeda: Veja, 2002.

GALEANO, Eduardo. *De Pernas Pro Ar: a escola do mundo ao avesso*. Tradução de Sergio Faraco. 9ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HELLER, Erich. *Kafka*. Tradução de James Machado. São Paulo: Editora Cultrix/Editora da USP, s.d.

LEVINAS, Emmanuel. *De Outro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*. Tradujo Antonio Pintor Ramos. Cuarta Edición. Sígueme: Salamanca, 2003.

NIVAT, Georges. *Vivre en Russe*. Paris: L'Age d'Homme, 2007.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre Kafka e a Patologia do Tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

6. O pensamento de Levinas, a medicina paliativa e a inclusão do moribundo na quatríade bíblica



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-06>

*Carlos Frederico de Almeida Rodrigues*¹

A filosofia ocidental, com toda a sua enorme construção, repete sempre o mesmo comportamento: apropria-se, por meio da razão, daquilo que na verdade não pertence a essa razão, posto que a transcende, está para além dela. Quando pensa sobre o real, a Filosofia o coloniza, domina em todas as dimensões, perfaz o seu sonho de totalidade, julgando-se dono do ser representado em sua consciência. A pulsão da razão por iluminar tudo, não deixando espaço para as sombras, o princípio da luz do conhecimento de que o Ocidente está tão orgulhoso, é uma violência contra o que não pertence a esse pensamento ou com ele não se identifica. Desde o século V a.C. Parmênides e os eleatas definiram que o ser – o inteligível – era a realidade e negaram realidade, ser, ao não inteligível, ao não pensável. Platão preencheu a realidade com as Formas ideias, do qual não seríamos mais que meras imitações. Aristóteles aproximou as Formas do mundo sensível, mas ainda lhes impõe categorias conceituais e, com seus conceitos, a lógica e o logos pretenderam pensar o mundo e, posteriormente, pretendeu dominá-lo. A Filosofia nunca foi beata ou neutra, essa vontade de pensar o mundo é violência, vontade de poder, sempre reduzindo a realidade. Os princípios lógicos seguiram configurando um modo de pensar que deu ao Ocidente toda sua tecnologia, mas que sempre busca se impor ao Outro.² Levinas mostra-nos que essa violência sobre o externo se dá tanto no pensamento mais abstrato como no mais espontâneo e natural, por isso, em nosso trabalho buscamos junto ao filósofo lituano o encontro de um novo pensamento de um novo sentido e utilizamos conceitos e pensamentos, não distantes, pela nossa formação judaico-cristã, mas que, por assim dizer, caminham em direção oposta ao

¹ E-mail: rodriguescfa@gmail.com

² SOLÉ J. **Levinas: A ética do Outro**. São Paulo: Salvat. 2017. p. 14.

domínio do logos grego. Faz-se mister essa nova forma de pensar, o logos não aceita a contradição lógica, um mundo onde podemos ser e não ser ao mesmo tempo, por isso, para falarmos do moribundo, daquele que ainda está aqui, mas já está em outro lugar, lançamos mão de um pensamento que vai além.

Há sempre um questionamento quanto ao papel do pensamento não totalmente 'grego' quando se trata de uma reflexão filosófica, em que pese o fato de que o 'milagre grego' já foi descartado a aproximação com outras formas de pensamento parece causar certo desconforto dentro da academia, sobretudo quando se coloca o pensamento bíblico. Os avanços científicos fazem parte de um complexo processo histórico, sem dúvida alguma envolvendo a religião que participa dessas interfaces e questionamentos, sobretudo, em momentos de crise como o enfrentamento da finitude. Parece que nesses momentos a resposta científica é incapaz de abranger todas as facetas (se é que em algum momento ela o é), assim como também não o é a religiosa, porém, continua a oferecer sentidos e valores de apreciável influxo social, "isto tem merecido o esforço em conjugar as religiões em favor de um *ethos mundial*"³ que pode contribuir para a compreensão de nossas experiências de forma muito mais profunda.

A revolução de Levinas, o seu aspecto construtivo, consiste em apresentar um novo ponto de partida para o pensamento. Esse início já não é a pergunta ontológica pelo ser que a razão abstrata fez – como é possível que as coisas sejam em vez de não ser? –, já não é o conhecimento teórico da realidade. A origem do pensamento desloca-se para um ponto muito distinto: o fato ético da relação com o Outro, o encontro com o próximo.⁴

Se modificarmos essa origem da Filosofia, nos diz Levinas, se deslocarmos o fato fundamental da definição do real pela razão para o encontro ético com o Outro, é possível construir um pensamento distinto. Essa é a inovação radical que queremos implementar na abordagem do moribundo e na possibilidade de sua redenção como fundamento ético dos cuidados paliativos.

³ Dos ANJOS MF. **Bioética e religião, tensões e convergências em tempos de pluralismo**. In: Bioética Poderes e Injustiças – 10 anos depois. Brasília, CFM. 2012. P. 307.

⁴ SOLÉ J. Levinas: A ética do Outro. São Paulo: Salvat. 2017. p.16.

A grande discrepância básica, que irá se definir no pensamento de Levinas conforme o mesmo se desenvolve e se consolida é que a fenomenologia defende como axioma da intencionalidade, o fato de que qualquer pensamento se caracteriza principalmente por se dirigir para o seu conteúdo. Na relação com o Outro, no pensamento de Levinas, não se verificaria nessa estrutura fenomenológica, "porque o Outro não se produz como um conteúdo para o pensamento ou para a reflexão. O outro não é um fenômeno que aparece na consciência, mas um enigma que se abre e que atrai, que resiste, contudo, à ação compreensiva da intencionalidade."⁵

A escolha da quadríade não é aleatória, ela dá voz aqueles que são os mais despossuídos de tudo, incluso destituídos da sua humanidade, embora vivamos em um mundo onde despossuídos não são, infelizmente, difíceis de encontrar existem aqueles que sequer são considerados como tal por inúmeras vezes não serem vistos. Como nos diz Baumann, citando Geroges Benko: " há Outros que são mais Outros que os Outros, os estrangeiros. Excluir pessoas como estrangeiras porque não somos mais capazes de conceber o Outro indica uma patologia social."⁶ E, o que há de mais Outro do que a morte, encarnada (com o perdão do trocadilho) na figura do que vai morrer? Essa patologia social é a patologia do espaço público, do não lugar como vimos anteriormente, uma patologia política que resulta no esvaziamento do diálogo, da possibilidade mesma de negociação. " Não fale com estranhos" outrora apenas uma advertência tornou-se o preceito estratégico por detrás do domínio de corpos, da fuga da finitude, da impossibilidade de dizer, da necessidade do veredicto.

Não apenas nossa tradição judaico-cristã nos empurra para a quadríade, tendo em comum diversas tradições, as grandes religiões monoteístas utilizam desse conceito de doar dignidade com compaixão e responsabilidade aos desfavorecidos, "O capítulo 366 das *Iluminações da Meca*, obra-prima do grande filósofo sufi Ibn-Arabi, é dedicado aos "ajudantes do Messias". Esses ajudantes [...] são homens que, no tempo profano, já possuem as características do tempo messiânico, pertencem já ao último dia. Curiosamente – e talvez exatamente por isso-, eles foram escolhidos entre os não-árabes; são estrangeiros entre os árabes, embora falem sua língua."⁷E,

⁵ SOLÉ J. Levinas: A ética do Outro. São Paulo: Salvat. 2017. p.60.

⁶ BAUMANN Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar. 2014. P. 138.

⁷ AGAMBEN G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo. 2007. p. 33.

quem mais do que o moribundo vive no último dia, quem mais vive aquém do depois e além do agora? Quem mais poderia nos dar sentido ao Ihe ser oferecida a redenção?

A ética, o encontro com o Outro, afirma Levinas, é irreduzível ao conceito, não é conceitualizável. A pessoa que está diante de mim resiste a ser incluída em um conceito, supremo objetivo da ciência. "A pessoa que está diante de mim resiste a ser incluída em um conceito: não admite ser reduzida a uma categoria [...] só minha violência ontológica pode pretender estrangular a sua individualidade absoluta, transformá-la em tema."⁸ A Ética como ótica espiritual, como estética, consiste precisamente em travar essa violência ontológica e proteger o valor do humano. Com isso nos distanciamos de Heidegger, a Ética como filosofia primeira prescinde da Ontologia e do logos dominador, não aceita a redução do humano a qualquer conceito, não aceita nem mesmo a redução ao tempo que resta no prognóstico/veredicto do moribundo, apenas permite a construção do sentido por todo tempo que resta. Mesmo na aproximação da morte, aliás, por causa da aproximação, da morte que revela o Outro enquanto Outro, incapaz de ser assumido para a consciência é que podemos criar sentido. Entendamos que esse sentido não é domínio, Heidegger definiu o Dasein como o ser-para-a-morte, "porque é o ser consciente da sua própria morte que se define relativamente a ela; Levinas corrige-o, ao afirmar que a morte não pode ser integrada na experiência."⁹ É o lidar com o absoluto Outro, que escapa e constrói sentido comigo e não para mim.

Não há como negar as grandes transformações culturais do século XX, sobretudo, nas sociedades ocidentais a formação de um pensamento ético centrado na dignidade da pessoa e sua autonomia, culminando nos direitos humanos como doutrina mor de nossas sociedades de herança judaico-cristã, por isso, não podemos virar o rosto para o pensamento que nos forma para além da herança grega, a aceitação de que alguns direitos básicos são de domínio de todos os humanos, sem exceção, mesmo dos mais fragilizados¹⁰ bebe muito dessa fonte, que vai além de meros conceitos políticos ou religiosos.

⁸ SOLÉ J. Levinas: A ética do Outro. São Paulo: Salvat. 2017. p.66.

⁹ SOLÉ J. Levinas: A ética do Outro. São Paulo: Salvat. 2017. p.77.

¹⁰ NUNES R. **Diretivas antecipadas de vontade**. Brasília: CFM. 2016. p. 22.

No objetivo mesmo do trabalho, demonstrar que o moribundo faz parte da quatríade bíblica, para tanto, utilizando o pensamento de Levinas que nos faz objetivar a quebra da situação monádica que contemporaneidade legou ao ser humano, nossa existência deve ser 'para o outro' e não restrita apenas aos meus limites, essa atitude 'para o outro' responde à inquietante questão apresentada no livro do Gênesis, quando Deus pergunta a Caim sobre o paradeiro de seu irmão Abel, e dele recebe a evasiva resposta: " Acaso sou guardião de meu irmão?". Para o pensamento levinasiano, como demonstraremos mais adiante, somos todos guardiões de nossos irmãos, responsáveis mesmo pela existência deles e essa responsabilidade é indelegável e é a condição *sine qua non* para a própria existência humana, que tenhamos cuidado para com o Outro, sobretudo aqueles que estão desnudos e se apresentam para nossa relação face-a-face, como os despossuídos da quatríade e, em nosso ver, o moribundo na sociedade contemporânea. Nos dá o que pensar o dizer do filósofo: " A epifania do absolutamente Outro é representada por seu rosto que me interpela e [impõe-me] uma ordem [para atender]sua nudez, sua indignância. Sua presença [por si só] consiste em desordenar o próprio egoísmo do Eu. Assim, na relação com o rosto [do Outro] delinea-se a retidão da orientação ética."¹¹

É no encontro com o rosto despido, desvalido e indigente do estrangeiro, da viúva e do órfão e, em nossa opinião, do moribundo, que produz-se uma assimetria. "Não posso exigir reciprocidade: a minha responsabilidade será sempre maior do que a de Outrem."¹² A minha obrigação é maior, sempre deverá ser maior, porque incumbe unicamente a mim, a quem a epifania do rosto impôs uma obrigação ética. Impõe uma Justiça para além da legalidade, dos códigos de morte encefálica, dos prognósticos oncológicos, dos veredictos das UTIs, a obrigação para com o Rosto do Moribundo é infinita pelo tempo que possuímos na construção do sentido da relação, se assim não fosse, a alteridade se converteria no mesmo.

Esse 'para o Outro' surge até mesmo na possibilidade da existência da divindade, a existência de Deus no pensamento da alteridade é melhor exemplificada nas palavras de Cortina, quando cita Victor Hugo: " Lo citaré tal como me há quedado

¹¹ LEVINAS E. **O humanismo do Outro homem**. Petrópolis: Vozes. 1993. P. 53.

¹² SOLÉ J. Levinas: A ética do Outro. São Paulo: Salvat. 2017. p.96.

grabado em la memoria: uma mujer anciana cruza uma calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive em la miséria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos del ódio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien la ve seguir su caminho y exclama: 'ça doit avoir un lendemain', esto debe tener um mañana. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron um Dios, y no para sí mismos."¹³

A sociabilidade humana não seria a resposta ao 'grito do outro' a sociedade apenas nos faria agir da maneira do grupo, do rebanho, não como seres individuais que se responsabilizam pelo Outro. Nas palavras do filósofo russo Nicolai Berdiaeff: "O treinamento social e a civilização dos homens bárbaros podem constituir processos benéficos; mas isso não significa a formação de personalidades. O homem completamente socializado e civilizado pode ser inteiramente impessoal; pode ser um escravo e não notar que o é...O problema do homem é mais primordial que o problema da sociedade. Todas as doutrinas sociológicas do homem estão erradas; apenas conhecem a camada superficial e objetificada do homem.... A origem da escravidão em tudo: na aquisição de conhecimentos, na moral, na religião, na arte, na política e na vida social.... O homem anseia por liberdade.... Existe dentro dele um imenso impulso para a liberdade; entretanto, não só ele cai facilmente na escravidão como até ama a escravidão."¹⁴

Em outras palavras, não é na massificação ou sociabilidade forçada que poderemos encontrar a responsabilidade do indivíduo para com o Outro, expressa na responsabilidade, como diz Martin Buber: "Toda a vida real é encontro."¹⁵

Além do encontro, sobretudo, com o encontro com o que vai morrer, é também esforço, porque exige nadar contra a corrente, esquecer-se do seu próprio interesse. Descartar o 'meu' que afirma o Ser e atender a Outrem: o estrangeiro, a viúva, o órfão, o pobre e o moribundo.

O encontro daquele que vai morrer ou o encontrar-se morrendo, é o supremo enfrentamento da alteridade, desprovido de tudo, colocado para encarar a realidade

¹³ CORTINA A. **Ética civil y religión**. In: Bioética: saúde, pesquisa, educação. Vol 1 . Brasília. CFM. 2014. p. 143.

¹⁴ BERDIAEFF, N. apud KNELLER, GF. **Introdução à Filosofia da Educação**. Rio de Janeiro. Ed. Zahar. 1970, p. 78.

¹⁵ BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo. Ed. Centauro. 2008. 2ª edição. P. 50.

que não se pode negar, não seriam todos os requisitos para sua inclusão na tríade? Como o pensamento de Levinas nos ajuda a formular uma Ética para além de nós, um Humanismo do Outro, daquele desprovido até mesmo da possibilidade de continuar, mas que, por isso mesmo, sem qualquer força nos impele ao mandamento Ético? É na impotência do grito do Moribundo que se faz necessário o: Eis-me aqui, levando a resposta Ética aos que não possuem qualquer possibilidade de imposição além do fato de possuírem rosto.

Adentraremos agora no objetivo mesmo deste trabalho: discutir a ética da alteridade nos cuidados paliativos ao paciente que aguarda a morte.

Nossa aproximação da morte segue os passos de Levinas¹⁶, que, segundo Susin, sobe aos ombros de Heidegger, olhando longe, porém para trás, para a encruzilhada de onde ele partiu¹⁷. Já no pensamento de Heidegger podemos antecipar, por assim dizer, o diagnóstico para o qual utilizaremos o pensamento levinasiano como terapia. "Heidegger estabelece esse difícil diagnóstico. O mundo atual está a caminho da perdição porque, fruto último de uma viciada concepção de desenvolvimento, deixou-se ofuscar pela sedução da Ontoteologia, antigamente, e da técnica desumanizadora e fugaz, atualmente."¹⁸ Esse diagnóstico nos permite perceber desde já que sempre ficará algo nas sombras, onde a luz da racionalidade não pode ir, algo para além do domínio, "descobertas fundamentais: a de que permanece, apesar de tudo, algo para além da possibilidade estrita da inteligibilidade meramente *racional*, e que *não* é simplesmente redutível a esta."¹⁹ Essa nova compreensão, permite que aqueles que não estão na História, os derrotados, os oprimidos, a tríade, possuam voz, talvez não ainda com toda a clareza no próprio pensamento Heideggeriano, pois " encontra-se no fulcro de uma encruzilhada formada por dois elementos: por um lado a "heteronomia" do profundo ainda não descoberto, porém repleto de sentido."²⁰ Pode-se, então, perguntar o motivo da escolha do filósofo lituano. E a resposta segue em direção à tentativa desse filósofo

¹⁶ Levinas tratou, pela primeira vez, de maneira mais ampla, a questão da morte em **Le temps et l'autre**.

¹⁷ SUSIN, L. C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, p. 7, 2001. Registre-se que a ênfase dada a essa fonte, no presente trabalho, justifica-se pela não-formação acadêmica de origem, em filosofia, do autor, bem como pela qualidade sintética do referido texto.

¹⁸ SOUZA RT. **Levinas e a ancestralidade do mal**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012. P. 63.

¹⁹ SOUZA RT. **Levinas e a ancestralidade do mal**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012. P. 64.

²⁰ SOUZA RT. **Levinas e a ancestralidade do mal**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012. P. 65.

de dar uma resposta ética às questões que afligem nossa sociedade ocidental, dentre elas, a questão da morte e do morrer. Essa resposta vem sendo reconhecida por um sempre maior número de pensadores, que descobrem ou redescobrem a realidade radical do *outro* em sua alteridade – o *infinito ético*²¹.

O pensamento de Levinas pode ser compreendido como uma crítica da *totalidade*²² e objetiva a “substituição” da Ontologia pela Ética, no papel de *prima philosophia*, estabelecendo, com isso, a possibilidade de uma nova base filosófica para um futuro ético da humanidade²³. Essa possibilidade se dá em uma construção fenomenológica²⁴ que se abre como *consciência de ao infinito*. Há uma verdadeira busca da exterioridade, para além da imanência intencional egológica.²⁵ Vemos o próprio eu, ser questionado pelo *rostro*, iniciando o primado do Outro sobre o Mesmo, uma nova *noção de sentido e ipseidade*, voltada para uma relação ética. E, é embaraçante sua insistência na ética como filosofia primeira, sendo a partir dela que as outras estruturas podem ganhar significação. Levinas proclama o primado da ética sobre qualquer outra estrutura, seja ela estética, ontológica, teológica ou religiosa em geral. A consciência, a liberdade e até a vontade se fundam e se exaltam na relação com o outro. Este, *em sua qualidade de outro, se situa numa dimensão de altura, de ideal, do divino. Pela minha relação com outro, eu estou em relação com Deus*²⁶. Entretanto, o outro não é Deus, e a diferença entre ambos, em Levinas, é de difícil percepção, pois tal seria o desígnio do bem além do ser²⁷.

Essa diferença é incapaz de ser abordada em termos estritamente técnicos, só se desfazendo o equívoco na relação ética, que como já se disse, na abertura deste

²¹ SOUZA, R.T. **Sujeito, Ética e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

²² Na qual, muitas vezes, a Filosofia tem descambado ao longo da sua história. (PELIZOLLI, M.L. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. P. 62.)

²³ SOUZA, R.T. **Sujeito, Ética e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

²⁴ “[...] Podemos perceber que o autor se envolve numa busca originariamente fenomenológica, prosseguindo em descrições concretas e desvelantes, no sentido husserliano. Manifestação além das aparências, além da ingenuidade dos atos vividos... - a respeito da relação do eu com o outro e da aparição original deste como rosto (visage). A continuidade da análise, porém, mostra a manifestação do outro como *revelação, visitaçã*o, mais além da significação fenomenológica e cultural e em direção a uma significância – anterior, encarnada e ética – que começa do *exterior*, do outro.” (PELIZOLLI, M.L. **A presença ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. P.51.)

²⁵ PELIZOLLI, M.L. **A presença ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 50.

²⁶ LEVINAS, apud SUSIN, L. C. **O homem messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 250.

²⁷ SUSIN, L. C. **O homem messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 250.

capítulo, desde *A ontologia é fundamental?*, Levinas transforma em sentido de humano, ou seja, afirmando ser a ética mais ampla que a ontologia: "Por ética não entendo absolutamente um culto qualquer do bem e do mal, ordem de valores, mas relação ao outro²⁸."

Concluindo, estamos lidando com o filósofo do primado da ética e da alteridade, da sensibilidade e da corporeidade. Levinas não poderia, então, escamotear o pensamento da morte. Afinal de contas, a preocupação com a origem das coisas é certamente uma importante fonte de inquietação filosófica, mas a preocupação com seu fim, sem dúvida, constitui um tormento para todo o nosso ser.

A morte integrar-se-ia no drama ético do *viver-para-o-outro*, devolveria da angústia do nada sobre o qual repousa o próprio ser o temor pela morte e pelo ser do outro. Temor localizável no corpo, no socorro e na justiça. Para Susin, antes de *pensar sobre*, é necessário *pensar por*, cuidar do outro porque ele é mortal²⁹.

Levinas recusa o nada pela sua impossibilidade de dar-se na vida real, que é sempre experiência de *algo; se o vazio que a luz faz no espaço de que ela afasta as trevas não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objeto particular, há lá este mesmo vazio*³⁰, e, pela inversão do conceito heideggeriano: a morte não é a possibilidade da impossibilidade, mas simplesmente a *impossibilidade da possibilidade*.

No conceito heideggeriano, a morte revelaria, numa existência finita, que tem no nada da morte a garantia de seu poder de liberdade, exatamente o poder de dar-se, como sua propriedade mais própria, o paradoxo da impossibilidade. Por trás de Heidegger, estaria a tentativa de Nietzsche e dos estóicos, o patético controle da morte como supremo controle da vida, como potência e liberdade, na aceitação heróica que toma sobre si a própria finitude na morte³¹.

²⁸ SUSIN L. C. **O homem messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 250.

²⁹ SUSIN, L. C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, p. 8, 2001.

³⁰ LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 170.

³¹ Para a interpretação que Levinas faz de Heidegger, veja-se: **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Outras obras do autor também tratam do mesmo tema, tais como: **Martin Heidegger et l'ontologie** e **La théorie de l'intuition dans La phénoménologie de Husserl**. Citadas por COSTA, L. C. **Levinas uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 51. Como importantes para esclarecimento do pensamento levinasiano e sua aproximação com a fenomenologia.

Para Levinas, trata-se exatamente, como já se disse, do contrário: impossibilidade da possibilidade, numa existência que, tendo seu poder totalmente impossibilitado, sofre, em pura passividade, um poder estranho, que a conduz para onde o seu poder, a sua liberdade ou a sua vontade não podem ir. Levinas analisa a relação entre a vontade e a morte, além de em outros momentos de sua obra, em *Totalidade e Infinito*:

Na economia geral do ser, a vontade marca o ponto em que o definitivo de um conhecimento se produz como não-definitivo. A força da vontade não se desenrola como uma força mais poderosa que o obstáculo. Consiste em abordar o obstáculo não obstinando-se contra ele, mas estabelecendo sempre uma distância em relação a ele, observando um intervalo entre si e a iminência do Obstáculo.³²

Para Levinas, essa conclusão da existência de um poder estranho que nos conduz à pura passividade, se dá pelo sofrimento, e é este, mais do que a angústia, que articula o sentido da morte. Sofrimento *corporal*, que toma a pessoa inteiramente, a angústia é febre, luta contra a morte. O sofrimento trabalha para a morte e prepara sua chegada. Porém, é espada de dois gumes: quanto mais sofremos, mais solitários estamos. O sofrimento produz solidão porque dobra e fecha, de modo cada vez mais estreito e definitivo, o eu. Liga o eu consigo mesmo, sobre si mesmo, impossibilitando evasão em êxtase, partilha ou angústia. O sofrimento liga a realidade *corporal* à *materialidade*, acorrentando o eu a si mesmo, num pensamento obsessivo pelo *corpo próprio*³³.

O sofrimento extremo é presente absolutamente concentrado, é o instante absoluto da existência, privilégio do humano, seu próprio definidor, pois a questão do humano se dá na temporalidade.³⁴ Diversamente da angústia, que equivale à expectativa de um futuro perigoso ou mal, o *sofrimento cobre inteiramente o presente*, destituindo-o de todo poder e movimento. Ao mesmo tempo, não deixa ninguém indiferente; pois quem sofre não pode ser um expectador da própria

³² LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 148.

³³ SUSIN, L. C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

³⁴ SOUZA, R.T. **Metamorfose e Extinção**. Caxias do Sul: EDUCS, 2000. P. 13.

existência. Sofre-se na passividade, não ativamente, mas não indiferentemente³⁵. Essa possibilidade é descrita por Levinas pelas lágrimas, que fariam o *sujeito* perder seu controle de *sujeito* no sofrimento. O sofrimento é que o sujeita, que o submete à sua ação³⁶.

O sofrimento depõe a posição assumida pela hipóstase no ser. Essa dessolidificação do sujeito é o derramamento de lágrimas, o soluçar que liquidifica o adulto em criança que necessita ser cuidada³⁷. As lágrimas fariam o ser tombar em humanidade, retirariam toda sincronicidade do tempo e acabariam com o reinado do mesmo.

Passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, a qual aspira ainda pelo ato, com todas as suas potências. Inversão da síntese em paciência e, do discurso, em voz de "sutil silêncio" a fazer sinal a outrem – ao próximo – isto é, ao não englobável. [...] Descarga do ser que se desprende. As lágrimas talvez sejam isto.³⁸

O sofrimento é extrema *exposição a outro*; invertendo a solidão. A solidão sequer deixa espaço para a evasão espiritual, fazendo tombar o sujeito passivamente, em ruptura e liquefação, sob seu próprio peso excessivo³⁹, e deixando-o exposto. O sofrimento entrega o eu à pura passividade, à *passio*, à passagem devastadora por que chegará a morte⁴⁰.

Seria, assim, errôneo pensar o sofrimento apenas em momentos excepcionais da existência, pois cada instante de tempo é constante digladiar, sulcar a própria pele num tempo. Paciência sem heroísmo possível⁴¹.

No sofrimento, a morte se anuncia e se aproxima, pelo motivo de que, por trás do seu excesso, aproxima-se algo desconhecido, que não se desvela nem cabe no

³⁵ SUSIN, L.C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

³⁶ SUSIN, L.C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

³⁷ Idem.

³⁸ LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 15.

³⁹ SUSIN, op. cit.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

⁴¹ SUSIN, op. cit.

seu presente; por isso, é desconhecido e inapreensível. A morte envolveria o futuro, seria um advento que se aproximaria, desmontando a soberania do presente.

O sofrimento derrotaria toda *ars moriendi*, pois o bem-morrer supõe um sujeito capaz de controlar o caminho da morte, e inverteria a noção do próprio sujeito, pois seria a anunciação da morte; é, a morte mesma em nós, desfazendo nosso pretense domínio de sujeito, já que a morte está sempre oculta, não se mostrando no presente e recusando-se a ser propriedade mais própria⁴².

A morte apresenta portanto uma *estrutura de alteridade*, tomando de assalto o presente e invertendo a propriedade, o que nos conduziria para a solução epicurista do sujeito **versus** morte⁴³.

No entender da reflexão levinasiana, o sujeito não estará mais presente, não devido à sua dissolução em *nada* ou porque se evadiu em metamorfose, e sim por não mais ser *sujeito* ativo. O sujeito torna-se passivo, deixando a atividade para a morte; e, em decorrência de sua total passividade, o sujeito torna-se incapaz de lucidez ou de decisão, apenas se sujeitando a ela (morte)⁴⁴.

Por ser a morte sempre uma aproximação nunca totalmente revelada, posto que permanece absolutamente no futuro, mesmo no sofrimento mais agônico, o intervalo intransponível, que não permite compreensão ou domínio, é ultrapassado, ocorrendo apenas o pressentimento de sua aproximação. Essa afirmação tornaria ridículas as pretensões esotéricas de *conhecer* a morte, que, quando presente, escapa ao conhecer, ao domínio, justamente por transformar o sujeito em pura passividade. Tal situação é tão plena que não se vai até a morte, é o futuro que me visita, é ele/ela que vem a mim⁴⁵. O suicídio não é uma exceção, não assume nem força a morte, é desespero em relação ao presente da vida, perda do controle, mas a morte continua futuro.

O suicídio seria, então, a última e desesperada tentativa de domínio da situação, quando se esquece que não podemos dar a morte, só podemos esperar por ela. A morte não é propriedade minha, não é meu mais paradoxal poder: a *possibilidade de impossibilidade*. Ocorre justamente a inversão do poder, da propriedade:

⁴² SUSIN, L. C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

⁴³ "Enquanto a morte não está, o sujeito estará. Quando a morte estiver, o sujeito não mais estará".

⁴⁴ SUSIN, op. cit.

⁴⁵ SUSIN, L.C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

eu pertenço à minha morte, e não o contrário⁴⁶.

"A identidade-permanência do eu em si, exige perseverança, domínio e controle. A morte desfaz esta identidade⁴⁷".

Para o eu e a interioridade contida neste eu, a morte não é, nem poderia ser, algo *natural*, restrito ao âmbito biológico. Ela, a morte, está ligada à própria intimidade do eu solitário, no momento em que mantém uma estrutura de relação com o outro: é alteridade, impõe sua vontade, chegando sem avisar a hora. Segundo Susin⁴⁸, a morte não é horizonte último; se assim fosse, a decisão de morrer seria literalmente um *ato heróico*. Porém, a impossibilidade de lucidez e de poder de assunção estariam ligadas ao fato de que a morte vem desde *além* de qualquer horizonte, é *invisível*.

A morte me transpassa, é imposição violenta que vem *contra* mim desde o nascimento, desde a sua imposição, ou seja, *antes de mim*. *A liberdade do sujeito encontra na falta de consulta para nascer sua primeira pedra de escândalo*⁴⁹.

Ao nascer, no entanto, torno-me contra a morte, assumindo uma *batalha perdida de antemão*, o que seria o supremo escândalo para a liberdade do sujeito. Onde estaria nossa liberdade se não somos nós quem decidimos o momento de nascer, muito menos o de morrer?

Será esse questionamento da liberdade que tanto assombra o ser humano na descoberta de sua finitude? O que há de sombrio nisso?

Ora, a descoberta da finitude, a estas alturas dos acontecimentos, só pode ser surpresa para quem, imbuído de um eu pancósmico, pretendia refugiar-se de si mesmo em sua própria idéia: algo que, certamente, passou pela cabeça de uma parte ínfima dos filósofos dignos desse nome.⁵⁰

A morte seria a total obscuridade, seria mistério a palavra para a morte, segundo Levinas. Continuando, pois, o raciocínio, chega-se à conclusão de que a

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Cf. SUSIN, L. C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ SOUZA, R.T. **Metamorfose e Extinção**. Caxias do Sul: EDUCS, 2000. P.16.

morte guardaria em si uma incrível ambigüidade. Diante dela, pode-se libertar da solidão ontológica. Apesar de toda batalha contra, a morte traria, em si, a possibilidade de libertar-se do cansaço, do esforço de ser. Por isso, a morte seria um estranho *fim da solidão*, uma *libertação total*, embora sua visita sem hora marcada e seu total poder de violar infundam horror, como ameaças do abismo anônimo do simplesmente há⁵¹.

Ficaríamos aprisionados no *entregar-se-para-a-morte*, por sua horripilante e soberana ameaça, esquecendo-nos que a morte talvez seja o primeiro indício de uma alteridade radical e rompimento com uma totalidade fechada.⁵²

Sendo assim, apesar de tudo isso, da sua apresentação silenciosa e de todos os sofrimentos que a antecedem, a morte apresentar-se-ia como ocasião de descoberta. Descobrir-se na inverdade e, assim, poder adentrar a verdade; enfim, é o momento da possibilidade de relação com o outro, pela *alteridade*, pois morte e todo outro são cúmplices. *O outro tem os mesmos atributos que até aqui analisamos para a morte*⁵³.

Quando a subjetividade é deposta de sua soberania, o único modo humano de enfrentar a situação seria a relação com o outro, isto é, ser sustentado por outro, o que seria mais forte que a morte, pois a relação com o Outro é doadora de um sentido não redutível, não teorizável, muito além dos sentidos intencionais.⁵⁴

Para a estrutura biológica, a medicina é um *a priori* do ser-para-a-morte, pois somente um *outro pessoal* pode ser a medicina para o *eu pessoal* que morre: o *outro* pode pensar a minha morte⁵⁵.

Somente a partir do momento em que temos a certeza de que todos, sem qualquer exceção, morrem, é que podemos ter alguma certeza, com a morte como certeza e origem de certeza. Essa é a fonte da angústia, que pode ser destituída pela compreensão da alteridade.

⁵¹ "Il y a levinasiano, que é explicitado por Susin da seguinte maneira: "Levinas tematiza a categoria do *Il y a* invertendo a generosidade do ser neutro e sem sujeito, *es gibt* heideggeriano, em ser puramente anônimo, algo como um caos pré-cósmico, ou um *scheol* dos mortos. Há ressonância de sua inversão valorativa da diferença ontológica. *De l'existence a l'existent*, especialmente p. 93-105." (SUSIN, L. C. Pensar a morte. *Jornal Mundo Jovem*, Porto Alegre, v. 317, 2001).

⁵² SOUZA, R.T. *Metamorfose e Extinção*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000. P. 16.

⁵³ SUSIN, L.C. Pensar a morte. *Jornal Mundo Jovem*, Porto Alegre: v. 317, 2001.

⁵⁴ PELIZOLLI, M.L. *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. P.54.

⁵⁵ SUSIN, L.C. Pensar a morte. *Jornal Mundo Jovem*, Porto Alegre, v. 317, 2001.

O ser finito, mortal, uma vez chegado à sabedoria da morte e da mortalidade, poderia, ao invés de jogar-se na angústia, aprender com o outro, enquanto mortal. O temor, inclusive o temor de Deus, estaria representado pela responsabilidade de um mortal *por um mortal*. Assim, o outro apresentar-se-ia como possibilidade de pensar diante da morte, cuidar da morte, ou seja, da vida do outro. É a possibilidade, a chance de bondade, que é imortal. Por meio da mortalidade, cuidando do outro, poderíamos agir promovendo bondade imortal. Citando Susin:

[...] pensar, assim, a condição de mortalidade do outro mais do que a minha é a condição de minha imortalidade. Ser pensado-cuidado pelo outro, relação de bondade face a face mais forte do que a morte, que a morte não pode tocar.⁵⁶

A morte do outro homem me questiona, como se, ao menos pela indiferença, dela me tornasse cúmplice. Eu tenho que responder pela morte do Outro e não deixá-lo na solidão⁵⁷.

Porém, a entrada do outro, tal como a morte, não ocorreria de maneira clara para a consciência e para a compreensão.

Não se pode escapar dela, disso sabemos; entretanto, *por ela não escaparia de uma vocação mais forte*, que englobaria a expiação do outro, do mundo.

Seria a ética, transcendendo a ontologia, depor-se diante do outro, para o outro modo de se pensar a morte⁵⁸. Esse modo de me reclamar, de me pôr em questão, é a responsabilidade pela morte de outrem, responsabilidade por outro no momento da terminalidade⁵⁹.

Após esta introdução, situando brevemente a questão da morte no âmbito do pensamento levinasiano, passaremos ao tema precípua do trabalho: a tentativa de construir uma relação ética, baseada na ética da alteridade de Levinas, aplicada no trato com o paciente terminal. Para isso, começaremos por expor o que entendemos por medicina paliativa e a seguir quais as bases éticas para seu desenvolvimento em Levinas.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ SUSIN, L.C. Pensar a morte. **Jornal Mundo Jovem**, Porto Alegre, v. 317, 2001.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ LEVINAS, E. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 216.

A fundamentação filosófica realizada no âmbito da reflexão de E. Levinas demonstra cabalmente a necessidade ou a possibilidade de inclusão do moribundo na quítride bíblica, porém, em um trabalho de bioética (embora essa beba e muito da filosofia em suas bases) sempre possa restar a crítica de que a reflexão bioética deve ser alimentada na mesma proporção, pois bem, isso posto, frisamos que em bioética tratar da exclusão social é como lidar com más notícias em saúde⁶⁰. Assunto desagradável, que necessita de uma abordagem para além da teoria. Sempre é penoso entrar em contato com as carências, a dor e o sofrimento das pessoas, retiram o sossego e a paz de um mundo autodeterminado pelo ego, pelo eu, é a irrupção mesma do Outro. Entretanto não podemos esquecer a exclusão que nos cerca também nos afeta e a necessidade de aproximação da bioética com os excluídos se faz urgente, ao menos para a bioética praticada em países onde a miséria e a exclusão social galopam em liberdade. Para justificar essa afirmação faremos uma abordagem para esclarecer conceitos que nos levam a crer na necessidade do acolhimento aos excluídos pela bioética. Iniciamos pela exclusão social, que possui usos variados e faz parte de análises contemporâneas do processo social. Ganhou força na década de 80 do século XX⁶¹, com a adoção de sistemas de vida social difusos, desfavoráveis à inserção das pessoas e grupos sociais. A exclusão social denota uma violência, mais implícita que explícita, através de gestos e de ações que colocam indivíduo no 'não lugar', na 'heterotopia'. Isso acontece de diversas formas, seja por discriminação, eliminação e condições favoráveis à participação e, até mesmo, eliminação sumária do diferente. Isso se mostra por suas consequências mais nefastas: pobreza, fome, insalubridade, guerras, eugenias, extermínios e etc. A exclusão responde aos jogos de poder que atuam segundo suas conveniências e interesses, não existindo ação humana neutra. As exclusões se dão sob o critério do poder dominante, vide o moribundo, que quando não mais 'recuperável' deixa sua condição de participante ativo da sociedade, não pode mais consumir (só serviços de saúde e mesmo assim por um período limitado),

⁶⁰ Dos ANJOS MF. **Bioética clínica, biopolítica e exclusão social** in:Bioética Clínica. CFM. Brasília. 2016. p.37.

⁶¹ Dos ANJOS MF. **Bioética clínica, biopolítica e exclusão social** in:Bioética Clínica. CFM. Brasília. 2016. P;38.

sendo então excluído de toda e qualquer presença em uma sociedade que enxerga os demais como 'recursos humanos', que tipo de recurso pode fornecer aquele que não mais produz materialidades, que pode apenas produzir sentidos? A inclusão desse indivíduo no 'corpo social' deve ser visto como um desafio para a bioética. No caso a expressão 'corpo social' deve ser encarada como provocação⁶² por considerar o alcance da exclusão social em bioética, pode ser feita uma analogia com o corpo biológico dos indivíduos, "e as interações da saúde/doença individual com os processos sociais sugerem um ilustrativo exame da saúde/doença do próprio tecido social."⁶³ A demonstração da interferência social na representação dos corpos e suas consequências para a inserção torna-se clara. Como já descrito anteriormente, retornamos ao pensamento de Foucault para explicitar o passa das interferências da sociedade nos corpos dos indivíduos, a relação de poder que a sociedade exerce sobre a determinação dos corpos individuais. Foucault afirma que: "Não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos."⁶⁴ . Esse poder não é , nem pode ser anônimo, mas resulta de sujeitos concretos de ação política.

O 'corpo social' mostra o exercício de poder nos corpos dos indivíduos, o sofrimento é visível no Rosto (vide o tema em Levinas) do excluído, que demonstra a truculência do poder em si mesmo, mas também aparece na face alegre dos que se beneficiam da ação desse 'corpo social', isso se dá para Foucault pelo fato de que o poder não pode ser exercido somente de forma negativa, posto que seria fragilizado, sua força se dá exatamente nos efeitos positivos que fornece, e prossegue: " é a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico orgânico."⁶⁵ Ainda, segundo Foucault: " É este corpo que será preciso proteger, de um modo quase médico: em lugar dos rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas terapêuticas como a eliminação dos doentes,

⁶² Dos ANJOS MF. **Bioética clínica, biopolítica e exclusão social** in: Bioética Clínica. CFM. Brasília. 2016.

p.42.

⁶³ Dos ANJOS MF. **Bioética clínica, biopolítica e exclusão social** in: Bioética Clínica. CFM. Brasília. 2016.

p.42.

⁶⁴ FOUCAULT M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Graal, 1986. p.146.

⁶⁵ FOUCAULT M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Graal, 1986. p.149.

o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos 'degenerados'."⁶⁶ Hoje, por conseguinte, incluímos o moribundo.

As necessidades dos cuidados em saúde estão implicadas nos jogos desse mesmo poder, a 'biopolítica' é um termo contemporâneo que compreende as formas de exercício do poder sobre a sociedade e o indivíduo. Na obra de Foucault, *Microfísica do Poder*, supracitada, há explícitas considerações sobre a área clínica, abrangendo o nascimento da medicina social, do hospital, entre outros. Ele distingue na biopolítica uma forma de poder disciplinar que exerce controle sobre os corpos, que pode ser absoluto como o poder soberano de impor a pena de morte, ou, em nosso caso, a morte em vida, com a exclusão e a heterotopia daquele que vai morrer. Com a entrada do termo na linguagem acadêmica, as abordagens com referência explícita à biopolítica, em perspectivas de bioética, são hoje frequentes. Vemos que a exclusão social está reconhecida como na realidade sistêmica. Essa percepção biopolítica tem sido uma marca da bioética, sobretudo na América Latina, onde exclusões advindas da sociedade de consumo dos países desenvolvidos juntam-se as mazelas das sociedades pobres economicamente. A reflexão sobre a exclusão social e aspectos da biopolítica pode parecer um devaneio para quem se dá conta dos condicionamentos e pressões que cercam seus empreendimentos e atividades diárias e é compreensível a sensação de impotência de profissionais de saúde envolvidos na ação de cuidar de moribundos excluídos e abandonados, muitas vezes até mesmo por seus familiares. A bioética pode procurar ser uma instância de atenção e crítica às questões éticas que permeiam as organizações e atividades cotidianas. As leituras críticas e a formação humanística só ajudariam aos envolvidos nos processos de poder e exclusão a encontrarem um ponto de equilíbrio.

⁶⁶ FOUCAULT M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Graal, 1986. p.145.

7. A parte maldita¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-07>

Eneida Cardoso Braga²

Para Ricardo Timm de Souza, que com suas aulas transformou meu modo de ver o mundo.

Vivemos um tempo de desesperanças. Diante de tantos acontecimentos que nos assombram, precisamos encontrar alternativas como formas de enfrentamento de uma realidade adoecida, mortífera. Como em geral acontece nas expressões da força de Thanatos, vemos um rechaço e resistências a qualquer referência que evoque algo além da Totalidade, algo no sentido da pluralidade de esforços pelo bem comum. Temos assim a sedução do pensamento único, da certeza fácil e a crença na auto-suficiência, consequências de um empobrecimento da capacidade de conceber questões mais complexas, com toda a liberdade interpretativa a que as reflexões poderiam e precisariam convocar. Nesse sentido, acreditamos que discutir as heranças deixadas por autores como Freud e Levinas, no sentido do entrelaçamento entre indivíduo e cultura e seus efeitos na subjetividade, é ainda uma questão atual e imprescindível.

Para iniciarmos essa reflexão, é importante lembrarmos que não há dúvida de que a psicanálise deve muito a *judeidade* de Freud, no sentido da tenacidade e perseverança na sustentação de um pensamento minoritário e fortemente atacado por seu conteúdo e identidade independentes. Em seu texto "As resistências à psicanálise", ele próprio faz esta observação:

(...) talvez não seja inteiramente obra do acaso que o primeiro defensor da psicanálise tenha sido um judeu. Acreditar nesta nova teoria exigia determinado

¹ Trabalho apresentado na PUCRS, no evento "Freud e a Religião", em 2017.

² Psicóloga, psicanalista, doutora em filosofia pela PUCRS, membro pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, editora da SIG Revista de Psicanálise.
E-mail: eneidacardosobraga@gmail.com

grau de aptidão e aceitar uma situação de oposição solitária – situação com a qual ninguém está mais familiarizado do que um judeu.³

Assim, Freud já nos revela a importância da solidão do olhar estrangeiro para que a construção de um novo saber não caia na tentação de ocupar um lugar definitivo. Interessante ressaltar esse ponto, pois ao mesmo tempo em que o pensamento precisa ser sustentado diante das hostilidades, suportando a solidão de estar à margem, é pela mesma exclusão que ele se afirma em seu lugar movente. A psicanalista Betty Fuks esclarece que

O caso dos judeus como minoria à parte de uma sociedade de iguais remonta ao exílio multimilenar – babilônio no século VI a.C., romano, e finalmente pós-romano -, que lançou o judeu na experiência da Diáspora. Diáspora significa dispersão: "estar disperso entre os povos", "estar fora de", ou melhor, "não pertencer a". Na própria palavra está a ideia da experiência de ruptura que toca os fundamentos da existência do povo judeu. (...) O sujeito da Diáspora, à diferença de um exilado político expulso de sua própria pátria, nasceu em um país no qual ele se situa simultaneamente dentro e fora, num entre-dois cujas "fronteiras" lhe permitem partilhar a identidade do povo da nação na qual ele existe e manter "um pedaço de si" sempre alhures, no espaço marginal do não-lugar.⁴

Em psicanálise, esse lugar do estrangeiro estabelece também a condição do analista, ao ter de sustentar a alteridade e a diferença inassimilável. A alteridade é a própria condição de fundação da psicanálise, diga-se de passagem. Difícil condição, que incomoda, tumultua, e, por causa disto, em todos os tempos, é alvo de tentativas de controle e regulamentação. Historicamente,

O cruzamento da psicanálise com a cultura norte-americana resultou no retorno a uma psicologia, à psicanálise do ego, o que provocou a leitura a contrapelo de Lacan no texto freudiano e a sua proposição de retorno a Freud. O psicanalista

³ FREUD, S. *As Resistências à Psicanálise*, p.133.

⁴ FUKS, Betty. *Freud e a Judeidade. A vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000, p.48

francês foi desautorizado pela sociedade psicanalítica, num processo definido como excomunhão de um "herege", um "charlatão". É notável como esta cena se reatualizou, pois recentemente o parlamento francês avaliou uma lei concernente à Saúde Pública com o objetivo de identificar os charlatães e submeter as práticas a uma "avaliação" do poder médico. Recentemente vivemos uma situação semelhante no Brasil, com a tentativa de regulamentação da profissão de psicanalista pelos evangélicos, por um lado, e o escrutínio e avaliação dos charlatães com o "ato médico".⁵

As próprias instituições psicanalíticas, algumas vezes, entendem como valor a garantia de tratamentos ortopédicos e adaptativos e a defesa de uma *Weltanschauung*, tão combatida por Freud. Há ainda os psicanalistas que se utilizam de discursos totalizantes. Lembremos que, há alguns anos, em Porto Alegre, as instituições só aceitavam médicos para ingressar em suas Formações, e mesmo atualmente, pouquíssimas admitem além de médicos e psicólogos. Enfim, sempre existiram e sempre existirão operações para a regulação e absorção da diferença, pela ameaça que o *outro*, estranho, provoca. Neste sentido, Roudinesco é precisa (e preciosa) em nos apontar que

Toda sociedade, como sabemos, atribui um lugar à figura do charlatão, e isso justamente por ser incapaz de se reproduzir salvo definindo claramente quem ela rejeita e quem ela assimila em virtude das normas que estabeleceu para si. Assim, o charlatão, ou seja qual for o nome que lhe deem, é sempre uma figura do heterogêneo. Definido como a parte maldita, ele é o que escapa à razão ou ao *logos*: o diabo, o excluído, o sagrado, a mácula, a pulsão, o inconfessável. Mas ele é ao mesmo tempo a droga, (*phármakon*), o fornecedor de drogas (*phármakos*) o drogado, o bode expiatório ou mártir que deve ser punido para que a cidade se regenere. O charlatão é então uma criatura dúbia. Sofre a sanção, e, ao mesmo tempo, é a própria condição de toda a sanção. Envenenador ou redentor, tirano ou miserável, o charlatão é o *outro* da ciência e da razão, o *outro* de nós mesmos.⁶

⁵ PERRONE, C.M., CONTE, B, BRAGA, E. *Intervenções psicanalíticas: a trama social*. p. 22

⁶ ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud na sua Época e em Nosso Tempo*, Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 361.

Assim, a psicanálise, desde os primórdios, foi vista pelas autoridades médicas como charlatanice. Freud buscou protegê-la defendendo sua autonomia, e na correspondência mantida com o pastor Pfister, pergunta: "Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre *A questão da análise leiga* e *O futuro de uma ilusão*. Na primeira, quero proteger a psicanálise dos médicos; na segunda, dos sacerdotes." Visava assim atribuir-lhe um estatuto inexistente, ou, melhor dizendo, buscava retirá-la de qualquer estatuto possível.

Assim, os escritos de Freud se voltaram à questão de um pensar original sobre o inassimilável, sobre a exterioridade que se impõe a partir do descentramento do lugar de autonomia do eu. O enunciado de que a consciência não é soberana no funcionamento psíquico - "ferida narcísica" para a humanidade- abala radicalmente as pretensões de autonomia e retira o conforto das certezas: a soberania passa aos registros do inconsciente e das pulsões.

Com isto, inaugura-se a dinâmica do conflito psíquico: o sujeito⁷, para Freud, se constitui entre os pólos da pulsão e da civilização, sendo seu aparelho psíquico estruturalmente cindido entre os comandos do processo primário (princípio do prazer) e processo secundário (princípio da realidade), origem da tensão entre a expressão pulsional, por um lado, e a repressão da satisfação, por parte da cultura.

Sabemos que é nas obras mais tardias, especialmente em "O Mal-estar na Civilização"⁸, que ele aborda de forma bem mais elaborada esta tensão. Afirma que o sofrimento nos ameaça de forma inevitável a partir de três direções: dos limites do corpo, condenado à decadência e à morte; do mundo externo, especialmente das ameaças das forças da natureza; e - considerado por ele o mais penoso de todos - das relações entre os homens.⁹ Amedrontado e ameaçado em sua autonomia, o psiquismo precisa lidar com estes impasses intransponíveis. Na concepção de Freud, portanto, o sujeito sempre está atrelado ao âmbito social e aos conflitos decorrentes deste entrelaçamento.

⁷ Freud nunca utilizou a expressão "Sujeito", essa é uma liberdade da autora para ressaltar a relação entre indivíduo e cultura.

⁸ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas) .

⁹Idem, p. 95.

Estamos, assim, diante de uma tensão insuperável que precisa ser compreendida em seus efeitos e suas formas de expressão. Uma delas, analisadas por Freud neste mesmo texto, é o desamparo (*Hilflosigkeit*), uma marca da condição humana. Diante da ausência de uma instância que imaginariamente poderia lhe trazer segurança e proteção, o sujeito se vê tomado por este sentimento que pode se manifestar através de um mal-estar, ou ainda, da violência e da destrutividade.

O discurso de Freud adquire então um tom de dureza e descrença para com quaisquer modelos de saída possível para este impasse, especialmente os da religião e da ciência. Não há fórmula para um bem-estar universal, como prometiam os ideais iluministas, mas apenas um bem-estar restrito e conquistado de forma singular, de acordo com a luta libidinal de cada indivíduo. Podemos dizer que foi este afastamento da psicanálise do modelo cientificista que atribuiu ao olhar de Freud uma perspectiva muito mais sombria e crítica sobre a cultura. Assim, em "*O Futuro de uma Ilusão*", de 1927, escreve:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização – apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação pulsional que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal.¹⁰

¹⁰ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.16

Notemos que Freud evidencia neste trecho importantes paradoxos: ainda que os homens sejam incapazes de viver isoladamente, mesmo assim sentem como um pesado fardo o que a civilização deles espera, no sentido de tornar possível a vida comunitária. Tendências destrutivas e anti-sociais são suficientemente fortes e presentes em todos, e um Freud pessimista e bastante marcado pelas vivências da guerra ressalta que é difícil sabermos em que medida seria possível reduzir o ônus da imposição dos sacrifícios e renúncias pulsionais em troca de compensações. Paradoxal também é o fato de que o avanço do conhecimento e do trabalho em comum tenha colocado os homens uns contra outros: "Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção,"¹¹ diz Freud, nos apontando ainda que "depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele." Assim, a civilização obedeceria às leis da necessidade, impondo restrições e gerando conflitos e injustiças. O conflito irreconciliável seria uma incapacidade do indivíduo em renunciar ao egoísmo e à vantagem pessoal em troca da prioridade do bem comum.

A dimensão da agressividade e crueldade humana constitui o foco posterior da atenção de Freud no texto, bem como as formas com que a cultura poderia controlá-las. Uma delas é o sentimento de culpa, derivado da autoridade introjetada no supereu e vivenciada como um mal-estar. Como forma de tentar aplacar estes sofrimentos o indivíduo se esforçaria por agir sobre seus impulsos pulsionais, mas, no entanto, Freud é enfático ao afirmar a impossibilidade de sucesso na obtenção de plena satisfação.

É esta a linha de raciocínio que o leva, em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), a reconhecer, no desamparo, uma falta que o sujeito procura compensar através do anseio por um pai:

¹¹ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão...* p. 17

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana.¹²

É importante referirmos que a civilização se construiu, na concepção freudiana, a partir de um ato inaugural de morte do pai. Em *Totem e Tabu*¹³, Freud narra uma cena que teria existido nas origens da humanidade, onde, num ato de violência coletiva, para destituir o poder de um macho que dominava a todos os homens e se apropriava das mulheres, os homens das pequenas hordas rebelaram-se, mataram o “pai” e comeram seu cadáver. Em seguida, tomados de remorso, e medo das consequências, renegaram sua ação e instauraram uma nova ordem social, proibindo o assassinato do substituto do pai (o totem) e renunciando às mulheres do clã. Freud ressalta que este seria o modelo comum a todas as religiões (totemismo, exogamia e proibição do incesto) e afirma que o Complexo de Édipo é justamente a expressão destes desejos recalcados (o incesto e o desejo de matar o pai). Nisto consistiria sua universalidade, já que carrega consigo as proibições fundadoras de todas as sociedades humanas. O ritual da comunhão, no qual os fiéis incorporam a carne e o sangue de Jesus exemplificariam esse sentido do banquete totêmico, assim como o lugar simbólico do pai e dos irmãos da horda.

De acordo com Freud, este mito possibilita a convivência em sociedade. No entanto, a soberania de um grupo prevalecendo à soberania individual está no fundamento do mal-estar e do desamparo, por descentralizar a figura do pai detentor de poderes absolutos.

Sem a proteção de um pai, o sujeito é inserido na vigência do traumático, no sentido de um excesso inadministrável e, ao mesmo tempo, origem do próprio psiquismo, como conjunto de excitações internas e externas que invadem a vida

¹² FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão...* p. 36.

¹³ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1934). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

psíquica a partir do meio. Como forma de proteger-se do traumático nesta relação, cria a ilusão da existência de um substituto para o que lhe falta, alguém ou algo que tenha o que ele não tem, que o protegeria e lhe atribuiria poderes absolutos. Evidentemente, o preço a ser pago por isto é bastante alto, a percepção do mundo fica limitada à constatação de ausência ou presença deste substituto, ou seja, perde a complexidade em troca da superficialidade do reconhecimento de garantia ou não da obtenção de prazer. O que Freud percebeu e agregou às suas teorias é que quanto mais o indivíduo acredita na existência de uma potência que poderia suprir as suas faltas, mais ele padece em sua neurose. Assim, a técnica da psicanálise buscará construir criativamente novos destinos para as forças pulsionais, na medida do reconhecimento de que somente a falta, no sentido da impossibilidade de completude, de se poder "obter tudo", poderia oferecer a possibilidade de se "obter alguma coisa". Sem dúvida, um caminho que encontra muitas resistências.

Mas se do confronto entre pulsão e civilização não existe uma saída plenamente satisfatória, somos impulsionados a lutar insistentemente, incessantemente. No conhecido texto "Sobre a transitoriedade" (1915), Freud comenta sobre um passeio, na primavera, durante o qual um amigo poeta comenta melancolicamente que toda a beleza daquele lugar desapareceria com o passar do tempo. Freud aborda então a questão da transitoriedade concluindo que seu valor "é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição", diz ele, introduzindo suas observações sobre o trabalho de luto. A este respeito, comenta que será possível a reconstrução de tudo o que a guerra destruiu, talvez "em um terreno mais firme e de forma mais duradoura que antes."¹⁴

É nessa possibilidade de reconstrução que Freud nos aponta que existem alternativas para o enfrentamento dos conflitos insuperáveis. Vemos aí um ponto importante a ser ressaltado: a tensão entre indivíduo e cultura possibilita a alternativa de se poder sustentar o próprio desamparo: através de uma rede infinita de significantes.

Desta forma, queremos chamar a atenção para o fato de que o suporte para a prioridade do interesse comum é a forma mais exitosa de gestão do mal-estar. Na

¹⁴ FREUD, Sigmund. *Sobre a transitoriedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.347.

relação com os outros, na cultura, em uma permanente atmosfera de estranha familiaridade, de aproximação e distanciamento, o sujeito se encontra e se perde. Ao mesmo tempo em que repete, inventa; permanece e se transforma. A psicanálise opera neste registro de descortinar possibilidades a partir da angústia do encontro com o que desorganiza, pela ruptura de crenças e pela necessidade de abandono de modelos pré-estabelecidos.

Já ressaltamos que a psicanálise só é possível fora das tentações da Totalidade, como o vestígio que denuncia a presença de uma outra cena. A bem da verdade, a escuta destes vestígios é a possibilidade de vislumbrar sentidos para eles. É assim que, como *ainda não*, como *não-lugar*, como abertura, a escuta analítica indica temporalidade, movimento e mudança. Desta forma podemos afirmar que *a forma possível de gestão do mal-estar é a prioridade ética*. Se iniciamos abordando a importância de discutirmos os efeitos do entrelaçamento sujeito/cultura na construção da subjetividade, não podemos deixar de ressaltar também o essencial do pensamento levinasiano, nesse sentido.

Levinas buscará a compreensão do sentido da solidão humana “na economia geral do ser”¹⁵, perguntando-se “em que sentido se é só?” ou ainda, “em que consiste o rigor da solidão?” Assim,

Dizer que jamais existimos no singular é uma trivialidade. Estamos rodeados de seres e de coisas com as quais mantemos relações. Mediante a visão, o tato, mediante a empatia ou o trabalho em comum, estamos com outros. Todas estas relações são transitivas: toco um objeto, vejo a outro. Mas não *sou* o Outro. Sou em solidão.¹⁶

A questão central é que o fato de “*meu existir*”, grifa Levinas, constitui o elemento “absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser intercambiado entre os seres, exceto sua própria existência. Neste sentido,

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 78.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p.80

Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives: je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul.

ser é "isolar-se mediante o existir," é não desfrutar da relação e da pluralidade: "Sou mônada enquanto sou. Careço de portas e de janelas devido ao existir, não a um conteúdo qualquer que estaria em mim como algo incomunicável. Se é incomunicável é porque está arraigado a meu ser, que é o mais privado que há em mim." ¹⁷ Na interpretação de Luiz Carlos Susin, "esta posição básica ou hipóstase, em última análise, é corpo, está para o *eu* no modo de localização e condição. Não é interioridade que se corporifica assumindo uma matéria. É materialidade e corpo material como lugar e base do eu, donde jorra a interioridade."¹⁸

Em contraposição à dureza desta interioridade, que é não só solidão, mas identificação, está o Outro como estranho, abertura e pura alteridade. É preciso então colocar a questão: o que permitiria ao Eu – aqui entendido como uma mônada psíquica - não permanecer incólume à alteridade, ser mais do que totalização, estando ao mesmo tempo resguardado de uma relação de aniquilamento de si e do outro?

É fundamental que Levinas faça esta compreensão da radicalidade da solidão, justamente como forma de o Eu poder oferecer resistência à Totalidade, não se confundindo com ela. É na intimidade que um eu, sendo separado, pode estar *em relação* com uma alteridade também separada, escapando à possibilidade de totalização. Esta solidão é, afinal, a própria garantia da relação, garantia de abertura ao que, mesmo não pertencendo ao *meu* ser e ao *meu* tempo, ainda assim, não me é indiferente, toca-me e toma-me. Uma concepção que poderia se traduzir como uma *busca inesgotável pela superação da solidão do existir*, sem que a alteridade seja assimilada e absorvida como conhecimento. O Outro é separado do Mesmo e do mundo, como exterioridade, como alteridade absoluta; o Mesmo é separado do mundo, mas, ao mesmo tempo, mantém uma relação com o mundo, que se oferece. O Eu deve ao mundo esta dívida impagável, diz Levinas.

Desse modo, ainda que o *eu*, em sua interioridade, permaneça separado em seu segredo inexprimível, há situações diversas em que a alteridade se anuncia, se

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre...* p. 80

Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi.

¹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico...* p. 156.

impõe ao eu como uma estrutura que escapa ao presente e ao ser. Uma delas é o discurso, apresentado como uma "relação não-alérgica"¹⁹ ao Outro, na assimetria do face-a-face. Através da linguagem se dá uma relação de proximidade:

A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o "em minha casa" em que tudo me é dado -, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal.²⁰

O discurso rompe, portanto, o afastamento, convida ao ultrapassamento do eu, solitário, em direção à alteridade. Na *palavra* está o vestígio do desconhecido, do infinito que ela não é capaz de abarcar totalmente, pois "a palavra procede da diferença absoluta"²¹. O discurso já caracteriza, portanto, uma resistência à Totalidade. Para Levinas, "a linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história."²²

A oposição que Levinas faz entre *Dito* e *Dizer* nos permite compreender de forma muito clara esta relação entre a alteridade e o sujeito. Ele chama Dito (*Dit*) ao sistema de signos que, como código, transmite significações. O Dito identifica, fixa no presente a representação - "é uma síntese concentrada. Ele instaura, em sua originalidade, um campo comum, no qual se podem ancorar as referências da

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 38.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 63.

Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au général, parce qu'il offre des choses miennes à autrui. Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation le chez moi où tout m'est donné il est ce que je donne le communicable, le pensé, l'universel.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 173.

²² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito...* p. 174.

le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire.

experiência humana" - afirma Ricardo Timm de Souza.²³ Ele acolhe e sintetiza objetivamente a infindição do *Dizer (Dire)*, que aponta para a ressignificância infinita:

Porque o lapso de tempo é também o do irrecuperável, do refratário à simultaneidade do presente, do irrepresentável, do imemorial, do pré-histórico. Antes das sínteses de apreensão e de reconhecimento, se realiza a "síntese" absolutamente passiva do envelhecimento. É por ela que o tempo se passa. O imemorial não é o efeito de uma debilidade da memória, de uma incapacidade para franquear os grandes intervalos de tempo, para ressuscitar passados excessivamente profundos. É a impossibilidade para a dispersão do tempo de se reunir em presente, a diacronia insuperável do tempo, algo mais além do Dito.²⁴

Assim, o Dizer vai além do Dito, simboliza a linguagem do Infinito, a linguagem original do Outro – representa a própria fluidez do tempo. A criança, quando pergunta incansavelmente aos adultos sobre "os porquês" está, de certa forma, começando a descobrir este resto de significação que a palavra não esgota, e pelo próprio fato de se tentar encontrar uma resposta suficiente para a pergunta, faz com que ela se desdobre em mais questionamentos. As perguntas sobre os porquês desafiam a totalidade, mantêm a infindição.

Para Bensussan, o Dizer sem Dito pode ser abstraído também do gesto ético, "como sinceridade que precede toda a tematização ou toda a manifestação."²⁵ À maneira de um desinteressamento, de uma generosidade, "tratar-se-á sempre, sob o ditado do Outro, de remontar até o Dizer, de salvar no dito o que, do dizer, nele se traiu."²⁶ Assim, o discurso estabelece uma ponte entre o eu e o outro, preservando a alteridade em um interminável devir.

²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história...* p. 130.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 88.

Car le laps de temps, c'est aussi de l'irrecupérable, du réfractaire à la simultanité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la "synthèse" absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps se passe. L'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent la diachronie insurmontable du temps, un au-délà du Dit.

²⁵ BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p.93.

²⁶ BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética...* p.93.

Se retornamos ao pensamento freudiano e a busca por um ideal de completude, temos em Levinas a evidência de que o *outro* não é o substituto para a satisfação pulsional, como toda a violência dos casos de feminicídio, racismo, homofobias e tantas outras desumanidades pretendem. É impossível o domínio da alteridade, a negação da presença do outro. No encontro com o *outro*, somos desprovidos de nossas certezas, a temporalidade não é "a nossa". Mergulhados em nosso desamparo, na condição de passividade, e no assombro e na evidência da incompletude somos obrigados a "sair" do nosso tempo e a "entrar" em um outro tempo, *entre* o presente e o passado, *entre* o sujeito e o outro, numa trama "multitemporal".

Para Levinas, essa ruptura da indiferença, a preocupação com o sofrimento do outro homem, é a questão humana por excelência, questão que o habita como sobrevivente de Thanatos e franqueia o caminho de uma filosofia na qual a subjetividade se dá em uma perspectiva relacional. Ressaltamos que esta inversão marca a filosofia com uma transformação fundamental, na qual o sujeito pelo-outro e para-o-outro, é prioridade em relação à solidão do para-si.

Jacques Derrida fala sobre esta experiência de alteridade no exato momento em que seu amigo Levinas não mais pode responder, em 27 de dezembro de 1995, no cemitério de Pantin, em um discurso que denominou "A-Deus"²⁷. Naquele momento, Derrida diz que gostaria de poder tomar a palavra "com palavras nuas, tão infantis e inermes quanto minha dor,"²⁸ já denunciando a insuficiência das palavras formais para abarcar a significação pretendida. E continua: "Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de adeus, esta palavra *aDeus*, que, de uma certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou a pronunciar de outra forma".²⁹

Falar ao Outro diante de sua morte, a forma mais radical de sua ausência, convoca à responsabilidade em falar em nome dele, de uma forma que Levinas caracterizou como falar em *retidão*, para diferenciar de um discurso reflexivo e

²⁷ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva.

²⁸ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*... p. 16.

²⁹ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*... p.16.

voltado para si-mesmo.³⁰ Esta palavra que fala ao Outro em sua ausência, é, portanto, a palavra que *funda a relação ética*. É esta retidão da fala, que não é o *falar com*, nem o *falar de*, o que traduz o acolhimento da relação, no seguimento de rastros de uma ausência que é, afinal, a única forma com que o outro se revela. Nesta fala, Derrida diz, "as lágrimas na voz mostram uma certa intimidade com o outro que guarda silêncio, elas o interpelam sem desvios ou mediação, elas o apostrofam, elas o saúdam também e o confiam a ele".³¹ Nas palavras nuas, seguindo vestígios do agora absolutamente ausente, a fala inaugura o sujeito ético na responsabilidade em responder, antes de si mesmo, *pelo outro*, no A-Deus. A-Deus: a saudação que é dada em uma separação sem volta, possibilidade que não pode jamais ser excluída, remete ainda à alteridade em sua infinita potência e, nesta dimensão de sentido, não pode anunciar o fim da relação, mas o seu infinito.

A propósito, é importante fazermos aqui a ressalva de que o próprio Levinas não se considerava um pensador religioso. Na entrevista concedida a François Poirié³², ele diz, a este respeito, que "as verdades da revelação adquirida de uma vez por todas como verdades"³³ não constituem as bases de sua vida filosófica. Nem poderiam, pois estas certezas destruiriam a potencialidade crítica inerente a seu pensamento. No entanto, Levinas acredita que a religião que se interpreta na Bíblia, priorizando a relação com o próximo e colocando o sujeito como consagrado a outrem, na vocação por servir, é essencial ao humano.

O entrelaçamento com a questão da religião, em Freud, pode se fazer também a partir desta perspectiva. Relembremos que em 1918, Freud pergunta ao pastor luterano Oskar Pfister por que a psicanálise teria precisado de um judeu ateu para ser criada, ao que Pfister responde, de forma também provocativa, que Freud não era nem judeu e, tampouco, ateu, dizendo que "um homem que luta pela verdade e pela libertação do amor está muito próximo de Deus", e que, portanto, "jamais houve cristão melhor".

Freud, apesar de seu ateísmo declarado, pela tradição judaica da narrativa, na qual o pensamento se caracteriza por seu nomadismo e errância, aponta e prioriza o

³⁰ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas...* p. 16.

³¹ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas...* p.16.

³² POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: Ensaio e Entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

³³ POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas...* p. 105.

que não pode ser apreendido. A “parte maldita”, que escapa à lógica e à completude, como disse Roudinesco. Essa prioridade, herança dos dois autores que aqui tratamos, é essencial em tempos de desesperança, para romper o narcisismo que só compreende e aceita o que é reflexo de si mesmo. Heranças fundamentais para que a pulsão de vida continue circulando, na preservação do desejo, da vida e do bem comum, em nossos pensamentos e em nossos escritos, em oposição a *Thanatos* e seus efeitos.

Referências

BENSUSSAN, Gérard; BERNARDO, Fernanda. *Os Equívocos da Ética. Les Équivoques de l'Éthique* : A propósito dos / A propos des Carnets de Captivité de Levinas. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976, Vol. XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XXI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1934). Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XI. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

FREUD, Sigmund. *Sobre a transitoriedade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIV. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

FREUD, Sigmund. *As resistências à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIX. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas)

FUKS, Betty B. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2000.

LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LEVINAS, E. *El tiempo y el Otro*. Trad. José Luís Pardo Torío. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. (1947). 7e ed. Paris: PUF, 1998.

LEVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. esp. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 2003.

PERRONE, C.M., CONTE, B, BRAGA, E. *Intervenções psicanalíticas: a trama social*. Porto Alegre: Criação Humana, 2016.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

8. Verso un meticcio mediterraneo



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-08>

Fabio Ciaramelli

*Sono molto felice di partecipare al liber amicorum in onore di Ricardo Timm de Souza, che ho conosciuto a Freiburg im Breisgau nel 1992 e col quale in questi decenni ho mantenuto uno scambio intellettuale fecondo. Ci siamo incontrati come appassionati studiosi di Levinas, e questo terreno comune ha cementato la nostra amicizia e la nostra collaborazione. Qualche anno dopo, più precisamente nel novembre del 2004, ho avuto il piacere di invitarlo a Catania ad un convegno sul Mediterraneo (la relazione di Ricardo, tradotta in italiano col titolo "Noi e gli altri. L'incontro tra culture come esperienza filosofico-antropologica", è pubblicata nel volume che ho poi curato col mio compianto amico e maestro Pietro Barcellona, uscito nel 2006 col titolo *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*). Ricordo con molta saudade le nostre discussioni catanesi, alle quali si univa Marcelo Fabri, anche lui specialista di Levinas, che, proprio su proposta di Ricardo, stava trascorrendo con la sua famiglia un anno di studio a Catania.*

L'argomento di questo mio intervento alla Festschrift in onore di Ricardo di Timm de Souza si ricollega al tema di quel convegno, reso ancor più drammaticamente attuale in questi ultimi anni in cui il Mediterraneo, luogo d'origine delle tre religioni monoteiste, sta diventando ciò che non possiamo neanche definire un cimitero, ma semplicemente la più grande "fossa comune" dei migranti.

Il Mediterraneo come frontiera

Il significato più adeguato alla comprensione dello spazio mediterraneo nell'epoca della globalizzazione e della sua crisi violenta è sicuramente quello connesso alla sua natura e al suo ruolo di *frontiera*, il che, proprio in considerazione del carattere inarrestabile dei flussi migratori che l'attraversano, dovrebbe riproporre con urgenza in Europa il tema d'un rapporto nuovo col Mediterraneo. E dell'evento

epocale costituito dalle ininterrotte ondate migratorie che si riversano nel Mediterraneo, la propaganda politica spinge a percepire solo l'immediata minaccia alla sicurezza europea. E invece, l'apertura mediterranea dell'Europa dovrebbe essere il tema del futuro¹. Affrontarlo davvero esigerebbe una qualche forma di accordo sostanziale tra gli stati membri dell'Unione Europea, mentre tra di essi sembrano emergere solo divari, diffidenze, distanze. Questa lacuna drammatica è un segno allarmante della miopia dell'odierna società europea.

In questa prospettiva e avendo particolarmente riguardo alle nuove generazioni di cittadini che sulle diverse sponde del Mediterraneo si aprono a un futuro inevitabilmente condiviso, uno dei compiti più urgenti della formazione culturale di livello universitario e post-universitario consiste nella tematizzazione esplicita delle potenzialità e prospettive connesse alla struttura stessa della frontiera mediterranea. Quest'ultima, proprio per il suo essere punto di snodo e di passaggio, soglia e luogo di sconfinamenti, si rivela in se stessa portatrice d'una *indeterminazione identitaria*, di cui vanno studiate le implicazioni socio-economiche, ma anche il retroterra psico-antropologico, storico, filosofico e religioso. Da tutti questi punti di vista lo spazio mediterraneo costituisce un'unità proteiforme, cioè una realtà stratificata e complessa, che non può essere letta come portatrice di un'unica identità monolitica. Lungi dal costituire l'espressione di una realtà storico-sociale unitaria o di una determinata essenza geografica, irrigidita nelle sue configurazioni codificate, l'area mediterranea appare innanzitutto caratterizzata dalla sua natura di frontiera instabile tra mondi diversi, su alcuni piani anche opposti, che proprio per questo s'attraggono e si respingono reciprocamente.

Nella congiuntura attuale, caratterizzata dall'esigenza pressante di nuove forme di collaborazione, cooperazione e interscambio, è sempre più urgente formare le giovani generazioni alla consapevolezza critica del destino comune che

¹ Tra i pochi a percepirlo con chiarezza e a denunciare l'indifferenza psicologica e culturale dell'Europa (e dell'Italia che l'ha pedissequamente seguita) per il Mediterraneo si segnalano Ernesto Galli della Loggia e Aldo Schiavone, in *Una profezia per l'Italia. Ritorno al Sud*, Mondadori, Milano 2021. Basterà qualche citazione: "Tutto il sistema economico e geopolitico europeo in cui la Penisola si è sempre più trovata felicemente inserita e che ha visto la progressiva e incontrastata ascesa della Germania si è sempre mostrati lontano – diremmo qualcosa di più: psicologicamente e culturalmente indifferente – dal suo Sud e quindi dal Mediterraneo, dall'eco della sua storia." (p. 156). "Decisamente, il Sud e il Mediterraneo per l'Europa non esistono" (p. 158).

inevitabilmente coinvolge il futuro dei differenti Paesi attraversati dalla frontiera mediterranea. Si tratta d'una necessaria consapevolezza culturale, da acquisire attraverso un lento processo di formazione interdisciplinare, basato sulla conoscenza, sulla riflessione e sulla ricerca critica e creativa delle implicazioni e dei rischi che nella società globale comporta e non può non comportare la convivenza tra i diversi.

Proprio per contrastare le minacce dell'esclusione, le tentazioni dell'arroccamento, i rischi dell'autoreferenzialità, lo sforzo della pedagogia mediterranea deve misurarsi con l'immaginario dell'esclusione che sta conquistando una preoccupante egemonia culturale nella nostra epoca senza dubbio anche in connessione al fenomeno delle migrazioni internazionali. Si tratta certo d'un fenomeno planetario. Tuttavia, negli ultimi anni, ha avuto luogo quella che Raffaele Simone definisce la Grande Migrazione: e quest'ultima è circoscritta all'Europa e trova nel Mediterraneo il suo punto nevralgico².

La frontiera mediterranea rappresenta, dunque, il luogo più esposto della tensione migratoria, ma la sua realtà al tempo stesso effettiva e simbolica non può ridursi a mera propaggine delle idiosincrasie identitarie e securitarie che attecchiscono ai piani alti del Palazzo abitato dall'eurocrazia e dalle sue astratte ossessioni autoreferenziali.

Il Mediterraneo come sfida geopolitica

In realtà il Mediterraneo costituisce un'insormontabile sfida geopolitica alle pretese egemoniche dell'esclusione sociale. L'apertura mediterranea dell'Europa, il più delle volte considerata dal discorso dominante tra le élites eurocratiche come un pericoloso ostacolo alla stabilità dello status quo, dovrebbe viceversa diventare la principale opportunità per favorire la transizione verso una società meticciasca, caratterizzata da inclusione, accoglienza e prospettive di futuro. Introducendo gli Atti d'un Convegno del Centro Braudel sul Mediterraneo, tenutosi a Catania quasi vent'anni fa, Pietro Barcellona mostrava lucidamente le implicazioni della questione

² Cfr. R. Simone, *L'ospite e il nemico. La Grande Migrazione e l'Europa*, Garzanti, Milano 2018.

mediterranea sul futuro delle città europee scrivendo queste parole: "L'Europa non può essere che questo: mediterranea. Non l'Europa mercantile, economica e finanziaria in competizione con gli Stati Uniti (dai quali viene fatalmente fagocitata), ma una forza che può resistere alla globalizzazione in nome di una tradizione di civiltà che non è consegnata alle singole nazioni, e che perciò può essere pensata come la nazione europea, cioè come il contenitore simbolico di una molteplicità di risposte. Se non individuiamo lo spazio europeo, come spazio politico nuovo, se non riusciamo a pensare all'Europa come una storia, come una tradizione ma anche come apertura, *le nostre città diventeranno roccaforti assediate, l'esclusione aumenterà, e vinceranno nazionalismi e xenofobia*. Vedo pericolosamente in campo un ritorno di radicalismo razzista, pericoloso per la sua chiusura, per il rifiuto di ogni possibilità di comunicazione e di dialogo. L'alternativa a questa catastrofe non è la difesa della globalizzazione come promessa di progresso in nome dei diritti umani, ma è invece la capacità di individuare uno spazio europeo in cui ciascuno di noi possa riacquisire un'appartenenza culturale che sia compatibile con la sua appartenenza geografica"³.

L'ideologia della chiusura autoreferenziale dell'Europa al Mediterraneo rafforza l'immaginario dell'esclusione e finisce per ridurre il nostro futuro urbano alla piatta e pedissequa prosecuzione del presente. In un'epoca caratterizzata da ininterrotti sconfinamenti, la chiusura dell'Europa al Mediterraneo si traduce nelle nostre città, che nel frattempo sono di fatto divenute cosmopolite e multiculturali, in un sistematico indebolimento delle loro capacità inclusive e in un progressivo aumento dell'intolleranza e delle paure identitarie⁴. A tutto ciò va aggiunta la "sordità dei Paesi-guida dell'Europa, i cui governi – come ha scritto Luciano Canfora – si tengono le mani libere in tutte le direzioni" e s'impegnano a ignorare il peso che il fenomeno migratorio esercita soprattutto "sui 'grandi malati' dell'Ue (Italia e Grecia)". Continua Canfora: "Per i movimenti fascistici oggi all'offensiva questo è un dono: il 'popolo' che essi dicono di voler difendere è sotto attacco su due fronti: spietatezza dell'élite eurocratica che chiama 'riforme' la demolizione del *welfare* e guerra coi poveri esterni. E su entrambi i fronti essi mostrano di difenderlo, coniugando la

³ P. Barcellona, Introduzione, in *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e viluppo locale*, a cura di P. Barcellona e F. Ciaramelli, Bari, Dedalo 2006, pp. 7-8 (corsivo aggiunto).

⁴ Cfr. F. Ciaramelli, *La città degli esclusi*, ETS, Pisa 2020.

(necessaria) guerra all'élite eurocratica con la facile e facilmente trionfante xenofobia"⁵.

In questo contesto, è evidente che la propaganda xenofoba e identitaria non potrebbe attecchire se nell'immaginario dominante il Mediterraneo non fosse ormai percepito esclusivamente come fonte d'invasioni minacciose e destabilizzanti, da cui l'Europa dovrebbe guardarsi e difendersi, impegnandosi a qualunque costo a ostacolare, vietare e reprimere gli ingenti flussi delle migrazioni che premono verso il Nord. Resta il fatto che un progetto del genere, mirante a chiudere ermeticamente le frontiere europee per salvaguardare l'identità, la sicurezza e magari anche la presunta "purezza" etnica e religiosa della società globalizzata, scontrandosi con l'ondata incontenibile degli sconfinamenti mediterranei, si dimostra del tutto irrealizzabile, prescindendo da ogni altra considerazione più elaborata, già per il semplice fatto che a Sud l'Europa è delimitata dal Mediterraneo, cioè da una frontiera intrinsecamente permeabile.

Perciò, il vero tema che il Mediterraneo ci propone oggi è quello di come i diversi possano incontrarsi e convivere senza soggiacere alle dissimmetrie delle disuguaglianze e dell'emarginazione, ma a partire da una profonda revisione dei meccanismi prodotti dall'esclusione e dal dominio. In questo senso, come ha scritto Franco Cassano, "pensare il Mediterraneo è un progetto geopolitico di lungo periodo, capace di prendere sul serio il significato inscritto nel nome stesso di questo mare. Mediterraneo, infatti, vuol dire mare 'tra le terre', che 'media le terre', mediazione non facile, perché quelle terre si sono ignorate oppure combattute e sopraffatte. Ma mettere al centro il Mediterraneo, un mare di confine, che appartiene a tutte le terre e quindi a nessuna di esse, significa negare la legittimità di qualsiasi primato o gerarchia. Un Mediterraneo coloniale è una contraddizione in termini. Potremmo dire che il Mediterraneo è esattamente il contrario del conflitto delle civiltà"⁶.

Per quanto avversata o scientemente ignorata dalle ricorrenti tentazioni d'un ritorno più o meno mascherato al "Mediterraneo coloniale", è esattamente questa vocazione mediterranea alla mediazione e allo scambio che permette di pensare la

⁵ L. Canfora, *La scopa di don Abbondio. Il moto violento della storia*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. 16.

⁶ F. Cassano, "Il Mediterraneo contro tutti i fondamentalismi", in *La frontiera mediterranea*, cit., pp. 49-50.

difficile ma necessaria transizione dalla città globale alla città meticcias⁷. L'arduo ma indispensabile compito politico emergente da questa transizione in atto, che trova le sue premesse nel meticcio mediterraneo, non consiste certo nell'enfaticizzazione delle differenze, cioè nella loro esaltazione, ma invece nella loro contaminazione, in quanto solo quest'ultima costituisce la premessa concreta della loro convivenza pacifica e soprattutto della comune costruzione d'un futuro più vivibile.

Il Mediterraneo tra pluralità delle sue immagini e unità originale della sua composizione

Sulla pluralità di realtà e immagini irriducibili che costituiscono lo spazio mediterraneo resta ancora attuale la lezione d'un grande storico come Fernand Braudel, per il quale, crocevia antichissimo di civiltà e di scambi, il Mediterraneo non costituisce un paesaggio ma innumerevoli paesaggi, non si presenta come un mare ma come un susseguirsi di mari, non s'identifica con una civiltà ma con una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. "Viaggiare nel Mediterraneo, continuava Braudel, significa immergersi nell'arcaismo dei mondi insulari e nello stesso modo stupire di fronte alla giovinezza di città molto antiche aperte a tutti i venti della cultura e del profitto che da secoli sorvegliano e consumano il mare"⁸. Eppure, nonostante queste diversità che rendono assai problematica una connotazione unitaria del Mediterraneo, lo stesso Braudel concludeva che "nel paesaggio fisico come in quello umano, il Mediterraneo crocevia, il Mediterraneo eteroclitico si presenta al nostro ricordo come un'immagine coerente, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in un'unità originale"⁹.

Di "costruzione metodica dell'idea di un Sistema Mediterraneo" aveva già parlato Paul Valéry progettando nel 1933 l'organizzazione d'un Centre universitarie

⁷ Va in una direzione non lontana da ciò che qui chiamo "città meticcias" il modello dell' "urbanismo tattico" che secondo Mary Caldor e Saskia Sassen rende oggi le città aperte, sottraendole alle paralizzanti paure identitarie del contagio e ai rischi di autoritarismo e xenofobia che comportano quelle paure e quei rischi. Cfr. M.Caldor – S. Sassen, "Global Insecurity and Urban Capabilities", Introduction a *Cities at War: Global Insecurity and Urban Resistance*, Columbia University Press, New York 2020, pp. 1-24.

⁸ Cfr. F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini e la tradizione* (1985), trad. G. Socci, Bompiani, Milano 2002, p. 7.

⁹ Ivi, p. 9.

méditerranéen a Nizza. Ciò che egli riteneva di dover privilegiare nell'insegnamento di questa Università del Mediterraneo era "la coesistenza in epoche diverse di Stati o Società ben poco lontani gli uni dagli altri, se non addirittura in contatto immediato, ma straordinariamente differenti per cultura, costumi, leggi". Questa simultaneità tipicamente mediterranea può essere utile, aggiungeva il poeta francese, "a introdurre la nozione di un equilibrio mediterraneo a volte spezzato, a volte ristabilito"¹⁰. Gli faceva eco qualche anno dopo Gabriel Audisio: «Se il Mediterraneo può offrire una lezione al mondo è quella di una comunità umana che esiste malgrado le barriere del sangue e al di là delle frontiere nazionali»¹¹.

Bisogna però guardarsi dal dare di questa unità/comunità una interpretazione mitologica. Lo specifico del mito, come sintetizzava Roland Barthes, sta nel trasformare la storia in natura¹². Una visione mitologica del Mediterraneo, in un clima come l'attuale così propenso alla riscoperta e alla esaltazione anche fanatica delle proprie radici, tende a "naturalizzarne" le caratteristiche, e in primo luogo la stessa "identità", che in tal modo finirebbe col presentarsi come un qualcosa d'immutabile, mentre essa è il frutto d'un lento processo d'alterazioni storiche.

La civiltà mediterranea

E' interessante ricordare che l'idea di una "civiltà mediterranea" fornita d'una sua specificità culturale distinta e separata si forma tra il XVI e il XIX secolo, cioè proprio quando il bacino del Mediterraneo perde la sua centralità propulsiva. L'epoca della scoperta dell'America e della prima circumnavigazione della terra, secondo la celebre lettura "topologica" di Carl Schmitt, è anche quella della "prima rivoluzione spaziale planetaria" che spostò verso Nord il baricentro del mondo sviluppato¹³. Il ruolo di regina del mare, che fino ad allora era stato ricoperto da una potenza mediterranea come Venezia, passò all'Inghilterra. "Tutto ciò che tra il XVIII e il XX secolo i fanatici filobritannici hanno ammirato nell'Inghilterra era stato in precedenza già ammirato in Venezia: la grande ricchezza, la maestria diplomatica con cui la

¹⁰ P. Valéry, *Sguardi sul mondo attuale*, a cura di F.C. Papparo, Adelphi, Milano 1998, p. 280.

¹¹ G. Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée*, Gallimard, Paris 1935.

¹² R. Barthes, *Mythologies* (1957), Seuil (Coll. Points), Paris 1970, p. 217.

¹³ C. Schmitt, *Terra e mare* (1942), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 66.

potenza marittima seppe trarre vantaggio dai contrasti fra le potenze terrestri, facendo combattere da altri le sue guerre; la costituzione aristocratica, che apparentemente risolse il problema dell'ordinamento politico interno; la tolleranza verso le opinioni religiose e filosofiche; l'asilo offerto alle idee liberali e all'emigrazione politica. A ciò va aggiunta l'incantevole malia delle splendide feste e delle bellezze artistiche"¹⁴.

Tra il 1000 e il 1500 Venezia fu effettivamente la regina del mare: ma il dominio marittimo veneziano rimase esclusivamente mediterraneo. E perciò Schmitt conclude: "Se però ci chiediamo se siamo qui di fronte a un caso di esistenza puramente marittima e di effettiva decisione per l'elemento del mare, ci rendiamo subito conto di come appaia esigua una potenza marittima ristretta all'Adriatico e al bacino del Mediterraneo non appena si spalancano gli spazi sconfinati degli oceani del mondo"¹⁵. Venezia rimane una potenza marittima limitata, rispetto a una potenza oceanica come l'Inghilterra. Il passaggio di testimone tra le due è emblematico dell'emarginazione geopolitica del Mediterraneo.

Senonché, proprio quando perde la sua centralità storico-politica, il Mediterraneo costruisce la propria specificità culturale. E perciò, fin dall'inizio dell'età moderna – come ha scritto Giuseppe Galasso – "l'immagine del mondo mediterraneo come patria delle arti e delle scienze, delle religioni e delle filosofie, delle forme politiche e dei sistemi giuridici, si trasferì nel passato, divenne l'immagine di un qualcosa che era stato e non era più. Ora la religione, le scienze, le arti, il progresso abitavano altrove. Il Mediterraneo appariva come l'area di una grande stasi culturale. Vi si conservavano valori e moduli di umanità e di civiltà che erano stati impetuosamente superati dalla modernità. Di qui anche un duplice atteggiamento europeo: da un lato, un disdegno o, almeno, un senso di superiorità nordica verso un Mezzogiorno pigro, superstizioso, arretrato, fatalista, semif feudale, insomma corredato da tutte le qualità opposte a quelle del dinamismo moderno, razionalistico, liberale, progressista, attribuito all'Europa settentrionale; dall'altro, una mitizzazione dai contorni straordinariamente attraenti, la leggenda di un mondo in cui si

¹⁴ Ivi, p. 22. Su "la festa, ovvero la seconda gloria di Venezia", si vedano le pagine suggestive di F. Braudel, "Venezia", in *Il Mediterraneo* (1985), trad. ital., Bompiani, Milano 2202, pp. 260 ss.

¹⁵ Ivi, pp. 23-24.

conservano valori elementari e antichissimi che rappresentano il frutto di una sapienza insuperata, in cui natura e storia sono intimamente fuse tra loro, in cui tutto è a misura d'uomo"¹⁶. Nasce da questo orizzonte storico-culturale l'attrazione esercitata dall'immagine del Mediterraneo nei confronti di generazioni di europei colti ma anche di spregiudicati avventurieri, tanto che Georges Duby ha potuto scrivere che "a partire dal XVIII secolo i pellegrinaggi culturali sostituirono impercettibilmente le peregrinazioni religiose di altri tempi"¹⁷.

Anche oggi il Mediterraneo è oggetto di costanti sconfinamenti, tanto da parte dei turisti europei quanto – ahimè soprattutto – da parte dei migranti extra-europei. Gli uni e gli altri solcano lo stesso mare, si muovono nello stesso luogo, ma attraversano spazi immaginari completamente diversi, non solo perché hanno mete opposte, ma soprattutto perché vivono la frontiera mediterranea in modo assolutamente asimmetrico. Eppure il Mediterraneo è sempre lo stesso, caratterizzato dalla compresenza di questi itinerari che si incrociano senza incontrarsi. Se ne deve concludere, seguendo ancora Galasso, che "la mediterraneità non è un ente ma una realtà storica dinamica con le sue continuità e le sue rotture (...) Ai nostri giorni *sembra aver preso molto maggiore slancio, con le grandi migrazioni in corso, un processo di integrazione umana di una portata senza precedenti, o con molti esigui precedenti nella storia del grande Mare*; e, per quanto anche a questo riguardo sia intempestivo ogni tentativo di bilancio, non si può fare a meno di pensare che, nel contesto di quella che chiamiamo globalizzazione, *il sinecismo mediterraneo in corso possa risolversi in una integrazione umana e culturale anch'essa con pochi precedenti storici*"¹⁸.

In conclusione, più che l'intrinseca identità – geografica, territoriale o culturale – della frontiera mediterranea, conta l'insieme delle sue alterazioni, giacché la prima è sempre e solo l'esito provvisorio delle seconde.

¹⁶ G. Galasso, "La dimensione culturale del Mediterraneo," in *La frontiera mediterranea*, cit., p. 23.

¹⁷., G. Duby, "Il Mediterraneo nella storia della cultura europea", in *Gli ideali del Mediterraneo*, a cura di G. Duby, Mesogea, Messina 2000, p. 20.

¹⁸ G. Galasso, "La dimensione culturale del Mediterraneo", cit., pp. 32-33, corsivi aggiunti.

Le migrazioni di massa e il ruolo trascurato della secolarizzazione

Douglas K. Murray, noto giornalista conservatore britannico, sei settimane dopo che il terrorista islamico Khalid Masood aveva usato la sua auto come arma del delitto a Westminster Bridge, pubblicava un libro allarmato sulle conseguenze devastanti dell'immigrazione di massa in Europa¹⁹. La tesi di fondo del libro – e la ragione fondamentale dell'allarme – riguarda la miopia autodistruttiva dell'Europa che assiste impotente e impassibile all'invasione delle sue città da parte di immigrati di religione islamica, il cui obiettivo esplicito non è l'integrazione ma la conquista culturale e religiosa dell'Occidente.

In Italia le analisi di Murray sono state riprese da Raffaele Simone nel suo libro già citato sulla Grande Migrazione, in cui, fra le altre cose, richiama l'attenzione sul fatto che "la maggior parte dei nuovi migranti è portatrice di una differenza culturale profonda (soprattutto in termini religiosi) e, in quanto tale, presso l'opinione pubblica suscita piuttosto prese di distanza che spirito di accoglienza"²⁰. Nelle conclusioni del libro, il ragionamento di Simone si fa più preoccupato: "Che cos'è insomma la Grande Migrazione? Alle sue spalle si muovono immensi fondali storici, che fanno capo a eventi fatali del passato e a dinamiche permanenti dell'agire umano: l'impulso a spostarsi in cerca di condizioni migliori, il secolare risentimento degli oppressi e degli sfruttati, l'ombra sanguinosa del colonialismo, dell'imperialismo, dello schiavismo, la rivalsa di una religione aggressiva su un'altra, che era anch'essa aggressiva e spietata ma è oggi passata ad atteggiamenti più miti e inglobanti"²¹.

Come si vede da questa rapida sintesi, e come d'altra parte viene ben messo in luce già dal sottotitolo del libro di Murray – *immigrazione, identità, Islam* –, del fondamentalismo islamico e delle migrazioni internazionali che l'accompagnano fanno paura, attraverso il terrorismo, la diffusione e il successo d'una visione della società basata su una religione identitaria, intollerante, egemonica. La città globale, divenuta meticciosa, appare minacciata e priva di difese di fronte all'inarrestabile penetrazione – anche attraverso la demografia, a causa dell'alto tasso di natalità

¹⁹ Cfr. D.K. Murray, *La strana morte dell'Europa. Immigrazione, identità, Islam* (2017), trad. A. Biavasco e V. Guani, Neri Pozza, Milano 2018.

²⁰ R. Simone, *L'ospite e il nemico. La Grande Migrazione e l'Europa*, cit., p. 189.

²¹ R. Simone, *L'ospite e il nemico. La Grande Migrazione e l'Europa*, cit., p. 240.

delle donne islamiche – d'una forma di vita bellicosa e antagonista, completamente contrapposta alla nostra, che mira a conquistarci e sottometterci con la violenza, imponendoci un modello di vita basato su credenze e pratiche religiose tanto nella vita privata quanto nella vita pubblica.

Uno scenario del genere, che sicuramente ha molta presa sull'opinione pubblica, tanto da alimentare efficacemente la propaganda politica, trascura la penetrazione silenziosa ma altrettanto inarrestabile di secolarizzazione e consumismo tra i migranti. Anche il fondamentalismo islamico – la cui punta di diamante più minacciosa è il jihadismo, con i suoi proclami battaglieri e le sue mire espansionistiche – deve fare i conti con la trasformazione sociale, psicologica, culturale e religiosa che il "desiderio di Occidente" di fatto comporta nelle menti e negli atteggiamenti dei migranti islamici. La loro stessa identità risulta trasformata dal contatto con il cosiddetto "stile di vita europeo". Ciò che nelle veementi dichiarazioni delle avanguardie jihadiste avrebbe dovuto essere un ricorso di massa al cosiddetto "martirio" è stato ridimensionato, soprattutto in Europa (e più in generale in Occidente)²². Ovviamente, ciò è avvenuto innanzitutto grazie alla vigilanza dell'intelligence e al controllo del territorio da parte delle forze dell'ordine. Ma non è affatto da sottovalutare l'influenza del combinato disposto di consumismo e secolarizzazione. In altri termini, è proprio il modello-città, l'attrazione del benessere e della convivenza pacifica, l'amor della vita, la seduzione del consumismo che diffonde anche tra i migranti d'origine islamica una versione meno agguerrita della propria identità religiosa, riducendo il numero degli aspiranti suicidi e diffondendo nella massa una minor propensione all'autoesclusione in vista d'una possibile integrazione. In altri termini, è proprio il miraggio consumistico del benessere ciò che, attraverso la secolarizzazione, contiene al tempo stesso gli anticorpi o l'antidoto alle minacce autodistruttrici della violenza religiosa.

L'attrattiva del modello-città, il mimetismo sociale che esso suscita e le aspirazioni "profane" che di conseguenza induce a condividere, sono fenomeni socio-culturali fondamentali, del tutto trascurati dalla retorica apocalittica di quanti vedono la nostra stessa identità assediata dagli infedeli. La secolarizzazione

²² Sulle implicazioni sociali e culturali del jihadismo, ho tenuto presente Jacob Rogozinski, *Djihadisme: le retour du sacrifice*, éd. Desclée de Brouwer, Paris 2017.

che l'Occidente cristiano ha già vissuto nei secoli precedenti oggi è la principale forma di trasformazione e alterazione delle identità culturali e religiose dei migranti. E la città, oggi come in passato, è per eccellenza il luogo d'origine e il terreno di coltura della secolarizzazione, alla luce della quale i comportamenti delle masse sono sempre più chiaramente incanalati verso la ricerca del benessere. In questo senso, la secolarizzazione è fattore d'integrazione e inclusione sociale.

La stanchezza dell'Europa e la speranza mediterranea

Non a tutti e non immediatamente il ritorno di discorsi e atteggiamenti nazionalistici, il più delle volte sdoganati col nome di "sovranoismo", appare preoccupante. Alcuni si limitano semplicemente a vedervi la reazione all'acquiescenza delle classi dirigenti europee di fronte alla Grande Migrazione. Ma in ogni caso, sia detto solo tra parentesi, non è ben chiaro come l'Europa avrebbe potuto e potrebbe contrastare gli inarrestabili flussi migratori che si riversano al suo interno soprattutto attraverso la sua frontiera mediterranea.

In verità al giorno d'oggi l'aspirazione ideale da cui, all'indomani delle catastrofi e dei massacri della seconda guerra mondiale, si faceva strada l'idea di un'integrazione europea è completamente scomparsa dall'immaginario collettivo. Quasi nessuno sembra ormai ricordare che poco più di settant'anni fa nasceva quasi unanime dalle macerie dell'Europa post-bellica un grido convinto: "Mai più questi orrori!" E con quel grido prendevano corpo la volontà e il progetto d'un futuro diverso.

Al contrario, l'Europa odierna, cioè i popoli europei d'oggi, sembrano aver perduto la capacità d'immaginare e volere davvero un futuro comune, che non sia la stanca e piatta ripetizione di quel che la società europea è allo stato attuale. E non sembrano rendersi conto che, anche solo per assicurarsi la prosecuzione dell'esistente, con tutti i suoi problemi ma anche con tutte le sue conquiste e garanzie, non è più sufficiente un atteggiamento arroccato e difensivo, ma è indispensabile una ripresa della progettualità, un'apertura al futuro, una scommessa sulle ragioni della speranza.

Papa Francesco, in riferimento ai migranti percepiti come insopportabile minaccia, con il linguaggio talora immaginifico che caratterizza la sua predicazione,

ha parlato dell'Europa odierna come d'una nonna invecchiata e stanca. Viene in mente che negli anni Trenta del Novecento il filosofo Edmund Husserl aveva già detto che "il più grande pericolo dell'Europa è la stanchezza"²³. A suo tempo, Husserl evocava, per fronteggiare questo "estremo pericolo", una "fortezza d'animo" che purtroppo fu sconfitta dalla forza degli eventi. Come tutti sanno, la storia non si ripete mai nello stesso modo. Sennonché, il fatto che nella società attuale – la quale, per la verità, non sembra credere e volere nulla di preciso e definito – gli stessi rigurgiti identitari e nazionalistici non abbiano gli effetti devastanti che ebbero nell'epoca dei totalitarismi, non significa che la situazione non sia preoccupante. L'Europa oggi appare paralizzata da paure, sospetti, rivalità e risentimenti che accrescono la percezione individuale e collettiva di insicurezza.

Tutto ciò ci riconduce alle immagini di una cronaca abbastanza avvilente, in cui prevalgono quelle che Spinoza avrebbe chiamato le "passioni tristi"²⁴, in cui cioè prevalgono le pulsioni immediate, prevale l'incapacità di fare progetti, prevale una certa demotivazione, una posizione, in senso lato, depressiva. Dall'inizio del nuovo millennio il processo di integrazione europea ha subito una radicale battuta d'arresto, e ciò che invece si vede in atto è l'inizio d'una disintegrazione, provocata da tre eventi più o meno concomitanti: il crack economico-finanziario del 2008, il fenomeno delle migrazioni di massa da Africa e Asia verso il vecchio continente e infine gli attacchi terroristici rivendicati dal fondamentalismo islamico. Ciascuno al suo livello e con progressione geometrica a causa del loro intreccio, i tre eventi citati accrescono la percezione individuale e collettiva di insicurezza. Ed è proprio questa percezione d'insicurezza che costituisce il motivo ultimo della disaffezione di massa per le istituzioni europee, le cui prese di posizione vengono avvertite come radicalmente inefficaci quando non direttamente controproducenti.

²³ "Combattiamo contro questo pericolo estremo, da buoni europei, con quella fortezza d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno. Allora dall'incendio che distruggerà lo scetticismo, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione umanitaria dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale", E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, p. 358.

²⁴ Cfr. Miguel Benasayag – Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, trad. E. Missana, Feltrinelli, Milano 2005

Tuttavia non si può ridurre lo stallo dell'integrazione europea ad un insieme di percezioni più o meno vaghe. Dietro l'avvertimento diffuso d'una crescente mancanza di sicurezza (nel duplice senso di *security* e *safety*) non adeguatamente contrastata, se non addirittura provocata dall'intervento delle burocrazie dell'Unione Europea, prendono corpo concreti processi socio-economici. Né il libero mercato lasciato a sé stesso, né l'interventismo e il dirigismo degli apparati burocratici danno l'impressione di riuscire a fermare la crisi, la cui più grave ed immediata ricaduta è non solo la disoccupazione, ma soprattutto il crollo di adeguate prospettive di lavoro e di vita, soprattutto per i giovani. Proprio rispetto a questi ultimi, qualche anno fa Mario Draghi, allora Presidente della Banca Centrale Europea, ha parlato addirittura di una "generazione perduta". Era una diagnosi senza speranza, quasi il riconoscimento di una sconfitta da parte di un rappresentante tanto influente della classe dirigente europea. E allora, come stupirsi della mancanza assoluta di fiducia, con cui vengono accolti da parte di un'opinione pubblica stanca e scoraggiata, i proclami delle élites? Come stupirsi del fatto che queste ultime appaiono completamente sprovviste di credibilità?

Tutto ciò non fa che aggravare le aree deboli dell'Europa. Tutto ciò non fa che aggravare le aree deboli dell'Europa. Ne risente soprattutto, per quel che ci riguarda più da vicino, la crescente emarginazione economico-politica del Mediterraneo in quanto Mezzogiorno d'Europa. Tuttavia, è proprio il disagio del Mezzogiorno, è proprio il divario tra il Nord e il Sud d'Europa, è proprio l'apertura al Mediterraneo che potrebbe rivelarsi un'occasione propizia alla ripresa economica e in generale alla ripartenza dell'Europa. Sviluppando il tema che gli è caro della centralità nel sistema produttivo italiano delle piccole imprese, Giuseppe De Rita, direttore del Censis, ha tempo fa notato che oggi vanno meglio e quindi conoscono un maggior sviluppo non tanto le imprese 'blasonate', che possono vantare una storia di successi e perciò in qualche modo anche di sazietà, ma quelle messe su da cittadini immigrati che hanno a loro favore l'essere entusiasti ed intrepidi.

In realtà la "stanchezza" dell'Europa, cioè la stanchezza delle sue città consumiste e opulente, riprendendo ancora una volta gli aggettivi usati da Pier Paolo Pasolini, è anche legata alla sensazione di saturazione connessa a un modello di sviluppo a lungo sperimentato e collaudato, che - nel bene e nel male - ha ormai dato

forse tutti i suoi frutti. Per rimediare alla propria stanchezza e sazietà, l'Europa dovrebbe investire proprio sulla sua apertura mediterranea, cambiando radicalmente atteggiamento rispetto all'afflusso continuo dei migranti. Le odierne migrazioni sono processi che coinvolgono masse crescenti di persone provenienti da altri paesi e continenti, che vedono nella possibilità di stabilirsi tra noi, cioè nel ricco e più sicuro Occidente, un auspicio o un miraggio su cui vale la pena di scommettere. Sappiamo che coloro che partono sono i più ricchi, i più forti, i più dotati, i più determinati, dietro i quali ci sono gruppi di famiglie che lavorano, risparmiano e investono per consentir loro una vita migliore nel mondo ricco. Pur essendo, o forse proprio perché sono, nel loro mondo d'origine, dei "privilegiati", devono risultar loro disumane e inaccettabili le condizioni di vita che si lasciano alle spalle, altrimenti non sarebbero disposti a rischiare tutto, anche la propria vita.

Allo stesso modo in cui i chirurghi ritengono che alcuni tipi di operazione siano semplici interventi di routine, dimenticando però che per il paziente che va sotto i ferri non si tratta mai di routine, così, quando si parla dei crescenti flussi di migranti, si tralascia di considerare l'enorme dramma umano che c'è dietro. Si dimentica soprattutto che, nell'era delle interconnessioni globali, persistendo gli attuali livelli di disegualianza tra l'Europa e il resto del mondo mediterraneo²⁵, la spinta migratoria risulta di fatto inarrestabile. Ovviamente non può esser lasciata a sé stessa, deve essere regolata e governata. È però del tutto evidente che le sue dimensioni e le sue premesse sono tali, che qualunque progetto mirante puramente e semplicemente a bloccarla, si rivela irrealizzabile e velleitario. Magari Trump riuscirà a costruire il muro

²⁵ "Oggi affrontiamo le conseguenze della colonizzazione. Il colonialismo europeo, rifluendo solo in parte, col ritiro delle forme più appariscenti, le meno sopportabili, però senza mollare la presa, lascia aperta una frattura, più viva che mai: l'opposizione, la disegualianza tra Nord e Sud, tra l'Europa e il resto del mondo mediterraneo. Perdurano tutti i cattivi ricordi, gli scontenti, i rancori, nell'uno e nell'altro lato. Perdura uno squilibrio che non smette di aggravarsi. Tutti i paesi liberati dalla coazione europea affondano nella povertà a causa di una demografia esuberante, e questo impoverimento, questa proliferazione genera dal lato europeo diffidenza e inquietudine. Da questo antagonismo proviene la virulenza di tutti gli integralismi, dei riflessi che spingono ognuno a ripiegare sulle proprie tradizioni culturali, a rifiutare l'altro, e specialmente a rifiutare i valori dei quali accusa l'altro di essere portavoce. Il Mediterraneo torna ad esser così la zona più instabile del mondo, una zona di turbolenze solcata da sorde tensioni", G. Duby, "Il Mediterraneo nella storia della cultura europea", in *Gli ideali del Mediterraneo*, a cura di G. Duby, Mesogea, Messina 2000p. 22. Parte esattamente dal "ritorno del boomerang" coloniale la lucida e appassionata riflessione di Rada Iveković in *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyennetés et construction européenne*, Editions Al Dante, Marseille 2015.

tra il Messico e gli Stati Uniti, come è riuscito a fare Orban tra l'Ungheria e la Serbia. Ma nel Mediterraneo in quanto frontiera d'Europa - frontiera marina, dotata certo d'uno spessore materiale, ma di natura liquida e mobile - è matematicamente escluso che possa costruirsi un muro o una qualunque altra insuperabile barriera di separazione (a meno di non schierare la flotta, autorizzandola però a sparare sui fuggiaschi).

9. A filosofia como crítica da Totalidade: Notas sobre o pensamento de Ricardo Timm de Souza



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-09>

Fabio Caprio Leite de Castro

"A tarefa do filósofo: deixar as coisas se chocarem com sua própria realidade."

Ricardo Timm de Souza,
Filosofia Mínima: fragmentos de fim de século, p. 42.

Palavras introdutórias

É com grande alegria que aceitei participar do *Festschrift* em homenagem ao filósofo e professor Ricardo Timm de Souza, que tenho a honra de considerar um verdadeiro amigo – lá se vão mais de vinte anos em que fui pela primeira vez seu aluno. A sua presença, o entusiasmo de suas lições e a solidez do seu pensamento foram decisivos para o meu próprio percurso. Escrever nessa oportunidade única leva-me a refletir sobre questões que vão além da minha interpretação de sua obra, pois estendem-se a um momento importante do meu próprio encontro existencial com a filosofia.

Através de seu ensino e sua obra, entrei em contato com uma poderosa leitura sobre o contemporâneo, que se apresentava como que por diferentes aberturas, frestas, através do pensamento de Levinas, Derrida, Benjamin, Adorno, Rosenzweig, Kafka, entre outros. Percebi em seu entusiasmo que havia um traço a aproximar os autores comentados, não obstante suas aparentes diferenças, traço que se afastava da grandiloquência sistemática da filosofia especulativa e provinha de uma outra atitude: da escuta dos textos, deixando-os falar, como forma de construir, através

das *razões plurais*, uma *razão ética*.¹

Aquilo que, por meio de sua leitura crítica da contemporaneidade, vinha a se apresentar como ética em sua radicalidade já não poderia ser uma ética das virtudes, uma ética deontológica, ou uma ética estritamente fundada na ontologia. Tratava-se de fazer um caminho em direção à pergunta pela radicalidade ética. A Alteridade não nos tranquiliza eticamente como o fazem as categorias de outros modelos éticos, muito pelo contrário. A neutralidade já não é mais possível. Minha trajetória na filosofia fenomenológico-existencial foi inexoravelmente marcada por essa interrogação.

Não pretendo oferecer com esse texto um estudo minucioso ou sistemático sobre a obra de Timm, tampouco um estudo sobre pensadores que o influenciaram e cuja leitura terminou igualmente por me influenciar. Meu propósito é apresentar meu próprio testemunho sobre aquilo que considero ser o horizonte hermenêutico no qual podemos ler a obra de Timm até o presente, considerando que se trata de um filósofo em atividade e sua obra ainda promete muitos desdobramentos.

Escolho, para a abordagem que proponho, um caminho em três etapas, as quais correspondem ao próprio desenvolvimento da obra de Timm. Tomo como ponto de partida o seu primeiro livro, *Totalidade e Desagregação*, de 1996, e o livro *Sujeito, Ética e História*, de 1999, que se tornaram textos referenciais para o seu projeto filosófico e boa parte de seus escritos posteriores. Em seguida, passo ao tema da *Ética como fundamento*, publicado em duas partes, em 2004 e 2016, a qual reúne uma introdução à ética e diversos textos, revelando a densidade do seu pensamento em busca de uma ética radical. Por fim, dirijo-me à sua última grande publicação, *Crítica da Razão Idolátrica*, de 2020, livro que faz uma radiografia do momento de decadência e degeneração que vivemos, mostrando com clareza as características desse processo, como uma espécie de diagnóstico de nosso tempo adoecido.

¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais – Itinerários da Racionalidade Ética do Século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 11.

Crítica da Totalidade: projeto existencial e estilo de filosofar

O ponto de partida de Timm, que configura também o motor do seu pensamento, é a experiência do contemporâneo, marcadamente, a experiência de uma espécie de "espírito de urgência"², algo como um desconforto que advém de certos sinais de uma ruptura radical na cultura. Vivemos ainda os abalos altamente destrutivos do séc. XX, encarnados pelas duas Guerras globais. Vivemos o trauma e o fracasso civilizacional, instalado nas grandes instituições e no mais recôndito espaço das relações humanas. Ao longo dos anos, em seus diversos textos, Timm dedicou-se a investigar como fomos capazes de chegar a essa condição, o que propriamente em nossa cultura conduziu-nos a esse estado de coisas, bem como a mostrar caminhos alternativos, vias de resposta a um movimento na razão que insiste em afirmar a Totalidade. Reconhecer a miséria de uma cultura incapaz de controlar sua violência e opressão, incapaz de sublimar suas terríveis contradições, mostrando que ainda há tempo, ainda é possível pensar um porvir, um "futuro propriamente futuro"³, eis a tarefa indeclinável da filosofia em nosso tempo.

Vê-se claramente que o estilo de filosofia, o estilo de pensar proposto por Timm afasta-se de um modelo tradicional e suas eventuais desembocaduras no racionalista ufano, no naturalista soberbo, no idealista majestático, entre outras variantes pomposas do pensamento especulativo, lógico, analítico, sistemático da contemporaneidade. O crítico deve afastar-se desses modelos, sem deixar de tangê-los, justamente para mostrar suas falhas, suas incongruências, suas fragilidades. Timm constrói a sua filosofia ao lado dos filósofos que, de alguma forma, anteviram, experienciaram, pensaram a crise do mundo contemporâneo.

Estilo de filosofia que ousa filosofar sobre a singularidade, sobre a existência, sobre a alteridade, não no topo de uma razão triunfante, mas entre os escombros e cinzas do século XX. Seria, portanto, uma tarefa indeclinável da filosofia em nosso tempo o desenvolvimento de uma crítica ao pensamento ocidental hegemônico, crítica que aponta para as suas falhas, suas incongruências, suas fragilidades.

² SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 11.

³ *Ibidem*.

Filosofia menor, filosofia do pequeno, filosofia das migalhas, mas que se constitui, se levanta e resiste pela potência do pensar, por onde a verdade procura por seu legítimo lugar, o *desejo de justiça*, que nos investe na direção da alteridade do Outro.

É, portanto, desde uma forte intuição, um *insight* sobre o mundo contemporâneo, que o pensamento de Timm nos convida a um despertar. No entanto, é preciso elaborar essa intuição, conceder a ela legitimidade, deixá-la amadurecer, colocá-la frente a frente com a história da Filosofia, para que ela, de fato, se torne pensamento crítico. É através desse caminho, longo caminho, que a crítica se estabelece e ganha solidez. A grande questão levantada por Timm é que os rumos a que levaram a ciência e o desenvolvimento tecnológico-industrial, em seu aspecto mais aterrador, não estão desligados do próprio modo como a humanidade se forjou filosoficamente. Ora, poderíamos pensar que os desfechos históricos da imensa crise em que mergulhamos no século XX seria uma infeliz coincidência com uma cultura em que os “verdadeiros ideais” da filosofia teriam sido terminantemente ignorados, ou que se trataria de um imenso fracasso moral, porém, não teórico. Para Timm, no entanto, *não se trata de um acaso*.

A História do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização.⁴

Não há separação entre as vagas da tradição filosófica ocidental e o percurso que leva à crise sem precedentes instalada na contemporaneidade. É chegado o tempo em que as obviedades precisam ser interrogadas, as ingenuidades caem por terra, o gigantismo da razão é colocado sob suspeita.

Em filosofia, no entanto, é preciso demarcar com clareza a partir de qual conceito uma leitura tão radical da história da Filosofia – e da filosofia da História – se torna possível. Timm elege, para tanto, a Totalidade, como conceito máximo, que pretende abranger o todo da realidade. *Totalidade de sentido*, “totalidade heterofágica” que se desdobra em um movimento que “tende a se hipertrofiar

⁴ *Ibidem*, p. 18.

desmedidamente e a neutralizar toda a potência e a vida que porventura possam existir fora dela".⁵

O conceito de Totalidade é examinado por Timm desde o voo mais alto da filosofia especulativa, cume dialético do pensamento sistemático e de uma História triunfante, que encontra certamente em Hegel seu principal nome. No entanto, não se trata exclusivamente da dialética especulativa, pois a Totalidade pode ser afirmada de forma muito persuasiva, sob outros modelos igualmente sofisticados, por caminhos diversos, como a ontologia fundamental de Heidegger. Pelo modo mesmo como filosofaram e como lançaram luz sobre a história da Filosofia, Hegel e Heidegger são pontos culminantes da filosofia como filosofia da Totalidade, a qual pode ser lida como uma longa tradição, que pode ser igualmente exemplificada, por exemplo, pela afirmação do Ser parmenídico, pelo panenteísmo platônico e neoplatônico, pela ontoteologia, pelo racionalismo monista, até mesmo pela filosofia nietzschiana – “Festa da Totalidade”⁶. E poderíamos acrescentar que ela sobrevive em nossos dias, seja por reminiscências do sonho da razão totalizante, seja por um movimento de totalização que persiste, até mesmo, *lá onde menos se espera*, em perspectivas políticas erroneamente inspiradas em um monismo ontológico ou um imanentismo, os quais suprimem a alteridade radical.

Para chegar a uma formulação abrangente do conceito de Totalidade tal como pretende empregar em sua filosofia crítica, Timm se vale de muitas influências, entre as quais destacamos duas, a dialética negativa de Adorno e a ética da alteridade de Levinas. É evidente que pensadores e escritores como Benjamin, Rosenzweig e Kafka possuem inestimável importância para a formulação de uma crítica à Totalidade⁷, mas é possível considerar que Adorno e Levinas se encontram, nessa empreitada, em um lugar mais nuclear, precisamente pelo modo como tornaram possível a abordagem filosófica do tema.

⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁶ *Ibidem*, p. 65-80.

⁷ Ver, por exemplo: SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999; SOUZA, Ricardo Timm de. *Metamorfose e extinção – Sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: Educs, 2000; SOUZA, Ricardo Timm de, et al. (Org). *Walter Benjamin: estética, política, literatura, psicanálise*. Porto Alegre: Fi, 2019.

A filosofia de Adorno tem um lugar central na construção do pensamento Timm, tanto por sua concepção estética, quanto pela dimensão ética que a obra adorniana termina por nos oferecer. A crítica de Adorno a Hegel é uma das mais importantes ao idealismo, com sua potente rejeição a uma história teologicamente redentora, crítica que atinge a totalidade: "O todo é o não-verdadeiro".⁸ O real, em sua verdade, escapa, por sua objetividade, ao conceito. Para chegar a essa afirmação, tal qual o artista, o filósofo precisa, de algum modo, negar a sua dimensão doadora de sentido, a fim de que a realidade possa falar desde si-mesma⁹, sem se resolver em uma instância conceitual, cuja identidade subsumiria por completo o real.

Entretanto, considerando a obra e a trajetória de Timm, o filósofo que mais o marcou e se tornou decisivo para o seu pensamento, desde a sua tese sobre o infinito até seus últimos escritos, foi Levinas. É na obra levinasiana que a noção de Totalidade é efetivamente explicitada em um sentido abrangente, capaz de alcançar todo o projeto de uma filosofia do ser como filosofia primeira, cuja crítica, na direção de uma ruptura advinda da Exterioridade, impulsiona a ética radical, ética da Alteridade.

Timm dedica-se, no livro *Sujeito, Ética e História*, de 1999, a uma investigação original sobre Levinas, que o conduz à formulação de uma *metafenomenologia*, a qual não significa propriamente uma negação da fenomenologia, mas de uma reflexão sobre o além do fenômeno, o *enigma* e *enigmologia*.¹⁰ Por dentro da fenomenalidade, o enigma instaura-se através de uma dissonância, uma discordância, com uma outra realidade, que tem o seu tempo próprio. No campo da apresentação intencional, a inteligibilidade passiva presente, sob uma forma não-intencional, uma realidade que escapa ao plano da presentificação-identificação.¹¹ Essa é a dimensão da Alteridade, com uma realidade enigmática não-fenomenológica, que invade o mundo do si mesmo – em uma invasão que pode ser percebida, pois questiona a ordem que é a minha. Anuncia-se, assim, o Infinito,

⁸ ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1999, p. 48.

⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, op. cit., p. 50.

¹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 71-78.

¹¹ *Ibidem*, p. 73.

através de um enigma, um existir fora do meu poder de raciocínio, de minha capacidade linguística e cognitiva, pelo qual a totalidade se transcende em outro tempo. Não temos acesso fenomênico ao Infinito, mas somente através do seu vestígio, no Rosto, não como um resíduo de uma presença, mas como um transcender o presente desde onde ele nos comanda. Para Levinas, o enigma nos vem daquilo que ele chamou de *eleidade*: “É esse desvio a partir do rosto e esse desvio em relação ao desvio no enigma mesmo do vestígio, que nós chamamos *eleidade*”.¹²

A partir de um mergulho profundo na filosofia levinasiana, Timm propõe a postulação da ética como filosofia primeira e o desenvolvimento de uma abordagem ecológica original para uma concepção ética de mundo. Tomando a perspectiva de Levinas, que subverte a História da Filosofia ao afirmar a ética como filosofia primeira, Timm estabelece um esboço para uma abordagem do espaço ecológico e da própria Natureza em contraposição à uma Filosofia da Natureza que afirma uma pretensa diversidade como Unidade totalizante.¹³

O ensinamento e a obra de Timm situa-o entre os pensadores que foram os responsáveis pela recepção e difusão do pensamento levinasiano no Brasil, como Pergentino Stefano Pivatto e Luiz Carlos Susin. Sua leitura de Levinas coloca-o numa posição singular e original, ao estender suas reflexões para um diálogo com outros pensadores, com a literatura, a estética, a pedagogia, a filosofia latino-americana, a psicanálise, a ecologia e outras dimensões.

A Ética como Fundamento

Diante de um cenário de decomposição, que vai muito além dos fatos específicos da violência e da opressão, enquanto sintomas de uma decadência cultural e de uma crise muito mais profunda e ampla, é possível, ainda, com esperança, resistir? *O que fazer?* Eis a questão que precisamos colocar-nos em paralelo à uma crítica da Totalidade. Filosofia sem crítica é *tautologia*, é falar do

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978, p. 27.

¹³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental, op. cit.*, p. 163-171.

Mesmo. Porém, de que existencialmente ela nos importaria, se não fosse possível agir? Nesse sentido, a crítica da Totalidade, que compõe uma releitura da história da Filosofia e faz pressentir, prepara, impulsiona o despertar filosófico para a Alteridade, já nesse gesto inicia o processo que nos retira do imobilismo.

Se a própria crítica da Totalidade ficasse presa em si mesma, possivelmente cairia na armadilha de se tornar um mero capricho com verniz acadêmico, pessimismo infecundo preso ao emaranhado pós-moderno e seus desdobramentos – em tantas tendências que afirmam, desavisadamente, em nossos dias, o imobilismo e o individualismo. No entanto, a potência do pensamento de Timm não cede a esse tipo de tentação teórica. A ética não é mero discurso teórico, saber ou ciência acerca dos comportamentos ou ações, estudo sobre a formação de princípios e normas. Tampouco é mera crítica pela crítica, discurso que se posiciona em distância ao mundo, capaz de decifrar todas as suas regras, técnicas, tecnologias, normatividades etc, mas como que desafetado por ele. Para muito além desses aspectos (que não necessariamente devem ser negados), a ética trata da própria *condição humana* e, nesse sentido, intercepta a existência lá onde o sujeito é investido por uma responsabilidade infinita, por um Outro que passa fome e clama por sua vida. A obra de Timm coloca-nos frente a frente com essa questão e seus desafios, atinge-nos em profundidade e interroga sobre o sentido de nossas escolhas, nossa congruência e, sobretudo, sobre nossas ações no mundo. Desse modo, a ética proposta por Timm pretende oferecer uma resposta à crítica da Totalidade, no sentido de possibilitar uma aproximação do concreto e oferecer respostas ao mundo.

Essa dimensão prática da ética da Alteridade, como abertura provocada pela crítica da Totalidade, pode ser encontrada nos textos de Timm de múltiplas formas, em seus diversos momentos e temáticas. Tomo como referência dois livros, *Ética como Fundamento – Uma introdução à Ética contemporânea*,¹⁴ de 2004, e *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*, de 2016,¹⁵ como explicitação

¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento – Uma introdução à Ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

¹⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

desse aspecto que pode ser considerado o núcleo dos desdobramentos éticos de uma crítica da Totalidade.

A ética como *fundamento* traz em ressonância o pensamento levinasiano. Fundamento não é exclusivamente um conceito ou dimensão ontológica, como poderia fazer pensar o uso do termo. Não se trata daquilo que sustenta, explica ou causa, ou aquilo que assegura a contraditoriedade do ser, ou seja, fundamento (*Grund*) no sentido da doutrina da essência de Hegel. Tampouco se trata da ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*) proposta por Heidegger. Fundamento parece remeter, indiretamente, à célebre provocação feita por Levinas – *É a ontologia fundamental?*

Não se trata, claramente, do fundamento no sentido epistemológico ou ontológico. Trata-se de uma dimensão ainda *mais fundamental* que a epistemologia e a ontologia. Tomar a ética como fundamento é uma decisão que integra o projeto filosófico de Timm. Nesse sentido, o próprio fundamento termina por ser interceptado, interpelado e revolucionado quando este se deixa captar, agora, como responsabilidade ética. A abordagem do fundamento por Timm porta algo original relativamente a Levinas: fundamento é o *núcleo fundamental* de toda a relação vital entre os seres humanos e a natureza¹⁶, no sentido de uma responsabilidade radical que intervém sobre nosso *ethos*.

Ética é, assim, o *fundamento* da condição humana que vive e medita sobre si, sobre o seu *lugar*, sobre a sua *casa*, sobre seu *mundo*; ética é, neste sentido, essencialmente, uma questão *eco-lógica* (de oikos: casa, lugar, e logos; reflexão sobre). E, assim sendo, ética é o fundamento de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações, das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia.¹⁷

Uma vez estabelecida a abertura ética fundamental que torna possível responder à crise da contemporaneidade, onde a responsabilidade radical se faz concretamente afirmação da vida, a *Ética como Fundamento – Introdução à ética*

¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento – Uma introdução à Ética contemporânea*, op. cit., p. 103.

¹⁷ *Ibidem*, p. 20. Grifos do autor.

contemporânea volta-se para reflexões sobre diversos campos da condição humana que são profundamente transformados pela ética da Alteridade, como a ecologia, a política, a ciência, a estética, a justiça entre outros.¹⁸ Ademais, Timm oferece nesse livro posicionamentos acerca de problemas concretos sobre a responsabilidade social, a pedagogia, a manipulação genética e, igualmente, sobre a importância da Comissão Mundial de Ética do Conhecimento Científico e Tecnológico (COMEST) da Unesco. Temas que emergiam com força ao final do século XX e nos primeiros anos do século XXI, cujo debate se faz ainda mais urgente em nosso tempo – onde as contribuições de Timm são contundentemente atuais e certas.

A *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical* reúne múltiplos textos em *Prolegômenos*, *Reescrita da Ética* e *Derivações*, que traduzem muitas das investigações levadas a cabo por Timm em seu projeto filosófico. O livro apresenta a ética em seu sentido radical, através de múltiplas e densas abordagens, enfrentando, sobre o fundo da crítica da Totalidade, as diversas facetas da violência biopolítica, da catástrofe difusa, da falência da ética do discurso, da patologia do tempo, mostrando o caminho para o enfrentamento dos enormes desafios do século XXI. A ética como fundamento oferece alternativas de superação das estruturas mentais patológicas, marcadas pela *tentação da Totalidade*, tal como o preconceito. “O preconceito é a lógica do medo abandonado a si mesmo, em seu autossofrer, a insegurança absolutizada de um momento – paralisia do tempo.”¹⁹ Ademais, a ética da Alteridade traz um fundamento radical para a dignidade humana e permite traçar uma *antropologia dos intervalos*, onde a multiplicidade é constitutiva da origem do sentido, sentido que é propriamente humano: “Sobrevive-se ao próprio nascimento não, pelo menos apenas, à solidez de si próprio, mas pelo espaço disponível à multiplicidade (...).”²⁰

No caminho aberto pela postulação de uma ética radical, a *Ética como fundamento* deu impulso a uma abordagem literária da crítica da Totalidade, desta vez, mais explicitamente, no livro *Ética do Escrever – Kafka, Derrida e a crítica da*

¹⁸ *Ibidem*, p. 19-52.

¹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*, op. cit., p. 307.

²⁰ *Ibidem*, p. 326.

violência.²¹ Timm apresentou neste livro importantes desdobramentos de sua ética radical em uma ética do escrever, onde ele examinou as possibilidades literárias de construção de uma *memória ética*, desenvolvendo múltiplas abordagens do contemporâneo através da desconstrução derridiana e do hiper-realismo kafkiano. É nesse percurso, por entre as frestas da *razão ardilosa* (a esperteza programática) e a *razão vulgar* (a obtusidade corrente)²², que o tema da *idolatria* foi ganhando mais e mais espaço, na medida em que, em sua abordagem crítica, Timm permanecia atento às urgências concretas, diante do cenário de ascensão do neofascismo.

Crítica da Razão Idolátrica

Em pleno século XXI, que iniciava com a esperança de que um *outro mundo é possível*, é aterrador o que estamos a viver. Os percalços, dificuldades e violências de uma nova ordem mundial trouxeram acirramento à crise econômica e cultural, não mais contida pelos frágeis limites estabelecidos pelos organismos internacionais e pelas democracias de Estado. Com um novo mundo dominado pelas telas e por novas formas tecnológicas de *propaganda*, o risco de reinvenção do fascismo, atrelado ao individualismo do homem qualquer, o *qualquer um*, não foi suficientemente antecipado. Ora, a obra de Timm, que sempre constituiu um alerta sobre o contexto mais amplo de crise na contemporaneidade, oferece em seu último livro um impressionante diagnóstico do nosso tempo. Resultado de anos de pesquisa, a filosofia como crítica atingiu, desta vez, o centro nevrálgico da expressão da Totalidade – a racionalidade idolátrica.

A *Crítica da razão idolátrica*²³ nasce como uma continuidade da *Ética como fundamento e Ética como escrever*, realizando uma renovada leitura da crítica da Totalidade, com a qual é possível apontar a sua mais elementar engrenagem e funcionamento: a *adoração idolátrica*. "Vivemos a era por excelência da idolatria"²⁴,

²¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do Escrever – Kafka, Derrida e a crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

²² *Ibidem*, p. 43-54.

²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

²⁴ *Ibidem*, p. 11.

onde a razão encontra um modelo hegemônico de funcionamento, que faz operar a gestão de ídolos e, por estratégias de violência, disfarçadas pela sutileza intelectual, realiza a tentativa de total absorção do porvir. Através da expressão da racionalidade idolátrica, essa tentativa mostra-se, cruamente e cruelmente, em sua funesta e mortífera negação da vida. Em seu processo de idolatrização, a razão serve-se do ardil, em seu corpo tecnocrático e instrumental, para sustentar a vulgaridade feroz e orgulhosa, que termina por se autodestruir: razão ardilosa e razão vulgar, dois mecanismos que se encontram articulados na razão idolátrica.

Esse é o modelo hegemônico nas altas esferas do pensamento bem-comportado a serviço do poder e do estatuído, onde se *gestam os ídolos* e se administra a idolatria ministrada como *mitologia* à razão vulgar. Em outros termos, *chamamos "idolatria" a resposta massificada à articulação perfeita entre razão vulgar e razão ardilosa.*²⁵

Dividida em duas partes, a *Crítica da razão idolátrica* apresenta, de um lado, as condições e expressões da racionalidade idolátrica e, de outro, as condições e estruturas da crítica da racionalidade idolátrica. O êxito dessa publicação resulta da potência crítico-descritiva da idolatria em suas múltiplas formas, através de categorias que, ao mesmo tempo, nos conectam com temas tradicionais da filosofia, da literatura, da teologia, mostrando-nos os seus reflexos e paralelismos na formação contemporânea de ídolos e mitos, através da decadência e do adoecimento vital, linguístico e cultural de nossa sociedade. Por outro lado, o sucesso do livro também se deve ao modo como a resposta à racionalidade idolátrica é formulada, enfrentando temas nucleares do nosso tempo: a desconstrução do narcisismo patológico, a desconstrução da rigidez, a vitalização da linguagem, o despertar ético, a potência do negativo, a desocultação do ardil e a vontade de utopia.

Considerando o percurso intelectual realizado até o momento por Timm, a *Crítica da razão idolátrica* é o escrito que conduz a uma máxima explicitação da crítica da Totalidade. Ou seja, é o resultado de um longo processo de maturação

²⁵ *Ibidem*, p. 14. Grifos do autor.

intelectual, mobilizado por um projeto crítico que não abriu mão de sua radicalidade e segue decididamente na direção de uma ética radical.

Palavras em agradecimento

É difícil transmitir em algumas breves palavras o que representa para mim o encontro com Timm e sua obra, a qual tive a alegria e a oportunidade de acompanhar proximamente, ao menos seus grandes livros, à medida que foram sendo publicados. O estudo da filosofia é movido por um desejo que se vai descobrindo, ganhando forma, expressão e se permite transformar à medida que a confrontação com novos pensamentos e estilos de filosofar é experienciada pelos encontros. Não há filosofia sem diálogo, sem dialética, sem o pluralismo de vozes que é a condição para a atitude genuína do filosofar.

O encontro com Timm marcou decisivamente a minha compreensão sobre a filosofia, seu papel e lugar, onde a ética não é apenas uma reflexão principiológica ou normativa, uma recomendação ou um conjunto de proibições, mas *o núcleo da condição humana*. A questão da Alteridade deixa de ocupar um lugar cômodo ou bem acomodado. Provocação que nos revela uma enorme responsabilidade, mas também uma via possível de afirmação da vida, uma *filosofia da ação*.

Nesse sentido, apesar das múltiplas diferenças e nuances a serem examinadas, Levinas encontra Sartre, oferecendo-lhe um caminho para responder aos círculos infernais da má-fé, uma alternativa de ruptura ao desejo demasiadamente humano de ser Deus: sem recair na ontoteologia, o problema ético-teológico há de ser recolocado através da irrupção do infinito, através dos vestígios, no rosto do Outro, da eleidade.

Rosto, *visage*, que vai além da fisionomia, da articulação mecânica, do qual Sartre ensaiava uma fenomenologia ainda em 1939: "o sentido do rosto é o de ser uma transcendência visível".²⁶ Em Sartre, por certo, permanecemos no plano da *fenomenologia*.

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. "Visages". *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970, p. 564.

Inassimilável e irreduzível, a epifania do rosto se situa em Levinas para além das fronteiras do fenômeno e das condições do fenomênico, de uma ontologia fenomenológica – exercício complexo de uma *metafenomenologia*, Sua postulação por Timm, a partir da ética levinasiana, como crítica da Totalidade, permaneceu, não obstante, no horizonte de minhas pesquisas sobre a obra sartriana, que tratei de levar aos limites do que me era possível, então, para a formulação de uma *Ética de Sartre*.²⁷ Isso é apenas uma forma de dizer que minha leitura de Sartre foi decisivamente marcada pelo encontro com a filosofia levinasiana.

Não obstante, entre a ética e o que resta da ontologia – a fenomenologia não desaparece –, ainda existem questões a serem colocadas, há inúmeros pontos em aberto. No tensionamento vivo do filosofar, a obra e a presença de Timm continuarão sendo como uma bússola para uma filosofia aberta ao porvir.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1999.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. "Visages". *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970, p. 564.

SOUZA, Ricardo Timm de, et al. (Org). *Walter Benjamin: estética, política, literatura, psicanálise*. Porto Alegre: Fi, 2019.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento – Uma introdução à Ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como Fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

²⁷ CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do Escrever – Kafka, Derrida e a crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Filosofia mínima: Fragmentos de fim de século*. Porto Alegre: Pyr, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Metamorfose e extinção – Sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: Educus, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais – Itinerários da Racionalidade Ética do Século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação – Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, op. cit.*

10. Uma teoria da escrita; movimento, temporalidade¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-10>

Felipe Szyszka Karasek²

Mas o tempo não acabou.

Ricardo Timm de Souza.

“As frestas do mundo”³.

Uma escrita-movimento surge no interior de uma perspectiva crítica ao método sistemático. Em relação à criação dos conceitos⁴, solicita a associação do pensamento com o devir, intenção necessária para não transformar o conceito em uma lápide. Da mesma forma, não se diferencia da experiência de realidade, nem da negatividade⁵ e nem da diferença⁶, está assim, intrínseca à temporalidade.

O ato de criação⁷ se coloca como uma diretriz (pressupondo diretrizes e evitando qualquer tipo de minimalismo) da escrita-movimento, e isso caracteriza uma afirmação da temporalidade como crítica contínua da totalidade sistêmica⁸. Nesse sentido *não teórico*, teoria é uma *práxis de crise* contrária a qualquer tipo de totalização e minimalismo direcionador.

¹ Outras versões desse texto: KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma teoria da escrita engajada: um ensaio, com filosofia e literatura, a partir do cinema*. Revista Cultura e Fé, Porto Alegre, v. 139, p. 439-446, 2012 (artigo); KARASEK, Felipe Szyszka. *A solidão do estilo: escrituras, biografemas; fragmentos, notas*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2021 (capítulo de livro).

² Doutor em Filosofia pela PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: felipe.s.karasek@gmail.com

³ SOUZA, Ricardo Timm. “As frestas do mundo”. In: *Ética do Escrever: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

⁴ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

⁵ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

⁷ DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Palestra em 1987. Edição Brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999.

⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre vida e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

A criação a partir de uma escrita-movimento se torna possível por uma consideração das possibilidades estilísticas críticas da totalidade sistêmica, agenciando fragmentos, aforismos, ensaios⁹. Nesse mesmo sentido, não pretende se elevar por autoritarismo ou destruir os referenciais. O ato de criação em uma escrita-movimento acontece *a partir de e com* os referenciais (qualquer objeto de pensamento), nunca *sobre* os referenciais¹⁰, *evitando assim o relativismo e afirmando a relatividade*¹¹, já que isso se refere ao sentido da pluralidade de perspectivas¹². Da mesma forma, considera os pressupostos relacionais colocando-os *em* relação: referencial e referencial, *uma* perspectiva e não *a* perspectiva; suspeita de considerações que se afirmam a partir da negação: referencial *ou* referencial¹³.

Além disso, considera a especulação elementar ao pensamento criativo como preservação da diferença e da negatividade, uma crítica do pensamento positivista, da pressuposição de um sujeito unitário e, ao mesmo tempo, uma crítica social¹⁴. Em seu movimento criativo e crítico, uma escrita-movimento se relaciona com outras modalidades de abordagem do real que diferem dela mesma e pretende se relacionar com as modalidades filosóficas, literárias, científicas e artísticas, ao mesmo tempo em que possui *uma dimensão ética* na aceitação da possibilidade de reconsiderar as suas perspectivas.

Coloca-se como crítica aos pressupostos de totalidade das manifestações do real, hierarquizações rígidas de valorações, bem como considera o "agir ético humano a expressão de não neutralidade da vida"¹⁵. A partir de uma escrita-movimento, surge tanto uma investigação de sentido como uma criação de sentido.

⁹ ADORNO, Theodor. "Ensaio como forma". In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2003.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. "Dúvidas sobre o imaginário". In: *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992b.

¹¹ No plano do relativismo, tudo e nada valem a mesma coisa. Diferentemente, no plano da relatividade, percebemos que não somos absolutos (SOUZA, Ricardo Timm. *Nota de aula*. Disciplina *Filosofia e Literatura* do PPG em Letras da PUCRS, Escola de Humanidades, 2010).

¹² SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre vida e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

¹³ SOUZA, Ricardo Timm. *Nota de aula*. Disciplina do PPG em Filosofia da PUCRS, Escola de Humanidades, 2012.

¹⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

¹⁵ SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre vida e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Uma perspectiva do filosofar pressupõe uma atitude criativa de conceitos¹⁶, bem como uma atitude de entendimento da relação inseparável do conceito com o devir. Esse filosofar coloca o pensador em relação de *amizade* com a criação e com os conceitos, a partir da qual filosofar se relaciona com uma percepção das multiplicidades e entendimento das *zonas de vizinhança* entre os componentes dos conceitos, com as quais o filosofar agrupa um novo sentido e possibilita um movimento de crítica, tornando a discussão possível.

Conceitos não são testemunhas da pré-existência de uma objetividade, o tempo dos conceitos não é o tempo do anterior (platonismo) e uma superficialidade e esvaziamento do sentido (indústria cultural¹⁷), mas uma coexistência desses planos associados ao devir como possibilidade de relação e deslizamento; e uma diferença do *eterno*, o qual se configura apenas no esquecimento de que os conceitos *devem* ser criados. Um sujeito pressupõe uma constituição pela dimensão filosófica do *eu concebo* (conceitos) e pela dimensão artística do *eu sinto* (criação), e já aqui ambas se relacionam e formam múltiplos sentidos. Em relação ao sujeito, os planos filosóficos (conceitos), artísticos (criação) e científicos (funções) deslizam entre si exigindo significações¹⁸.

Filosofar possibilita uma criação dos conceitos a partir do diálogo *com* e *a partir* das sensibilizações e problemas no instante em que evita refletir *sobre* o objeto, escolha que significaria uma retirada da possibilidade do filosofar, já que ninguém precisa especificamente do filosofar para refletir. A condição de existência do filosofar não é servir ao movimento de reflexão sobre as coisas, mas *com* elas (coisas) se constituir no interior da tarefa de fabricação de conceitos. Ainda assim, uma criação de conceitos não pode acontecer como resultado de um movimento voluntário e instantâneo de decisão, somente acontece caso exista uma necessidade, seja no filosofar, seja em consideração com outros processos reflexivos. Sem uma *necessidade* não pode existir uma criação dos conceitos. "Um

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

¹⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

criador não é um ser que trabalha por prazer. Um criador só faz aquilo de que tem a absoluta necessidade"¹⁹.

Essa necessidade bastante complexa – caso ela exista – faz com que o pensador escolha fabricar os conceitos e não refletir sobre a necessidade (investigação do problema da origem). As possibilidades de diálogo entre os campos de conhecimento ocorrem “na medida e em função das atividades criativas de cada um”²⁰. Isso não significa que um diálogo ocorre como um espaço para falar da criação – uma criação é algo solitário –, “mas é em nome da minha criação que tenho algo a dizer para alguém”²¹, nesse sentido, a partir das subjetividades em diálogo como pressuposto ético surge uma possibilidade da *pluralidade de perspectivas*²² no filosofar como processo criativo e crítico das totalizações sistêmicas. Ainda, anterior à necessidade de criar conceitos, existem apenas espaços-tempo – inatingíveis –, no entanto, no pensamento direcionado à necessidade de criação – ainda possível – percebemos que um dos elementos que a motivam é “o não contentamento e a incerteza de que os conceitos carregam verdades”²³.

A relação da escrita-movimento com uma criação de conceitos acontece no agenciamento da possibilidade de uma *totalidade aberta*²⁴. Esse agenciamento se torna necessário para criar uma renúncia de qualquer fragmento de totalidade na escrita-movimento, a qual pretende um diálogo do filosofar com a literatura. Se uma possibilidade de uma totalidade aberta possui um sentido cinematográfico, pressupondo as imagens em movimento, nesse sentido as imagens não se encadeariam sem se interiorizarem em um todo, o qual se exterioriza ele mesmo em imagens encadeadas. Porém, esse modelo de totalidade aberta contém a suposição de relações comensuráveis e cortes estabelecidos entre as imagens em movimento,

¹⁹ DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Palestra em 1987. Edição Brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Palestra em 1987. Edição Brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999.

²¹ DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Palestra em 1987. Edição Brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999.

²² SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre vida e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

²³ SOUZA, Ricardo Timm. *Nota de aula*. Disciplina *Filosofia e Literatura* do PPG em Letras da PUCRS, Escola de Humanidades, 2010.

²⁴ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

na própria imagem e entre uma imagem e o todo²⁵. Isso se torna condição fundamental não somente da totalidade aberta, mas de *outro tipo de totalidade*, e isso poderá ter ressonâncias. Assim, a relação do filosofar com o cinema tem uma perspectiva da relação do conceito com uma imagem, porém, no conceito já existe uma relação com uma imagem. Também na imagem existe uma relação com um conceito, mas, se o cinema pretende criar uma imagem do pensamento e dos mecanismos de pensamento, ele não parece suficientemente abstrato para isso²⁶.

No cinema, as imagens criadas são signos, os quais são as imagens consideradas do ponto de vista de sua composição e gênese, e uma vez criados voltam a irromper em outros lugares. Se, em relação a essas imagens cinematográficas, nos perturba a semiótica de inspiração linguística, é porque ela pode tender a suprimir tanto a noção de imagem como a de signo, reduzindo a imagem a um enunciado e edificando o significante²⁷. A partir dessas considerações, as semelhanças entre as imagens cinematográficas e uma escrita-movimento pressupõem uma negatividade em relação ao universal e uma afirmação da possibilidade de significação a partir da singularidade²⁸ da imagem, como figura que não se define por representar universalmente, e sim por suas singularidades internas e pelas relações singulares (diferença) que ela agrupa²⁹. E, a partir desse sentido, uma escrita-movimento pode significar uma escrita-temporalidade pela relação indissociável com a criação da diferença. Nessa relação de criação, podemos considerar uma presença do imaginário como um operador problematizável, por ser uma noção complicada que atua na indiscernibilidade entre o real e o irreal. No entanto, o imaginário pode ser um conjunto de trocas do *significado* do real e do irreal, o principal operador da movimentação dessas trocas. Mas trocas de sentido operadas pelo imaginário não podem ser determinantes do movimento e da

²⁵ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

²⁶ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

²⁷ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

²⁸ Singularidade não significa uma oposição ao universal, mas um elemento qualquer que pode ser prolongado até a vizinhança de outro, de maneira a formar uma relação. Ver: DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

²⁹ Para Deleuze, esse conceito é importante na transformação do cinema pós-guerra, antes como imagem-movimento, depois como imagem-tempo. Ver: DELEUZE, Gilles. "Dúvidas sobre o imaginário". In: *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992b e DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

negatividade da cristalização, pois nesse sentido uma cristalização é uma potência do falso, ou seja, "o tempo em pessoa, não porque os conteúdos do tempo sejam variáveis, mas porque a forma do tempo como devir coloca em questão todo modelo formal de verdade"³⁰. Uma suspeita em relação ao imaginário se estabelece na percepção de que ele "não se ultrapassa em direção a um significante, mas em direção a uma apresentação do tempo puro"³¹.

Se no conceito de cristalização existe uma suspeita de apresentação do tempo tornado autônomo (nesse caso, independente do movimento), as relações contidas nesse *cristal* são relações de tempo que não param de engendrar falso movimento. No entanto, contrário a isso, um pensamento de uma escrita-temporalidade pode se relacionar com dois tipos de imagens, necessárias para uma criação autêntica: uma imagem orgânica relacionada com uma imagem movimento, a qual opera por relações racionais e por encadeamentos que produzem possibilidade de verdade; e uma imagem tempo que substitui o modelo da verdade pela potência do *falseamento* (diferença) como devir. Assim, tratamos de uma dimensão de signos produtora de outras dimensões de significações, e não de um conceito de imaginário³².

O devir opera em oposição à imitação, reprodução, identificação ou semelhança. Pretende escapar de uma formalização dominante evitando atingir qualquer forma. Assim, o devir não se dá no imaginário – já que o imaginário é o agenciador das trocas de significado entre o real e o irreal e opera nesse espaço – nem em uma imagem metafórica; o devir é real e opera na relação com a realidade. O devir não é real no sentido de tornar algo outra coisa, mas no sentido de se realizar em si mesmo intensificado pela criação da diferença – portanto, nunca circular –, dimensão na qual os significados se transformam e se relacionam como *necessidade* de existência do devir³³.

³⁰ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

³¹ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

³² DELEUZE, Gilles. "Dúvidas sobre o imaginário". In: *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992b.

³³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

Uma aproximação do conceito *devoir* pressupõe a aceitação de que “não há um termo do qual se parta, nem ao qual se chegue, ou ao qual se deva chegar. Não se trata também de dois termos que trocam de posição”³⁴. Isso significa que, na medida em que alguém se torna, aquilo que ele se torna muda tanto quanto ele. Se os *devoirs*³⁵ não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, é porque possuem um processo de transformação não paralela que opera na conjunção diferencial entre dois aspectos, um *devoir* e um agente³⁶. Mesmo assim, a problematização que surge com essas considerações está no desafio de formular uma crítica do sistema a partir de um pensamento capaz de dar conta da diferença sem subordiná-la à identidade³⁷.

A relação do *devoir* com uma escrita-temporalidade acontece na consideração do escrever como uma perspectiva minoritária (singularidades com possibilidades de relações e sentido), e ser minoritário significa desviar do modelo, tanto teórico quanto político. Isso representa um agenciamento relevante entre escrita-temporalidade e *devoir*, já que o movimento do *devoir* opera pela diferença, pelo minoritário³⁸. Nessa semelhança com uma *escrita menor*³⁹, uma escrita-temporalidade não contribui para uma representação, mas contribui a partir de um *devoir* criador, para fabricar um sentido ao mesmo tempo em que desvela a realidade, *um movimento de desvelamento constantemente inacabado*.

Uma escrita-temporalidade em associação explícita com um *devoir* criador fabrica conceitos ao mesmo tempo em que cria afetos e percepções objetivando a realidade que ainda pretende desvelar, objetivação associada ao próprio *devoir*, ou seja, contínua. Se esse movimento pretende constantemente *enunciar*⁴⁰ o real, uma escrita-temporalidade se relacionará com a realidade, e não com sistemas, totalizações e sujeitos excepcionais (o excepcional pode significar uma oposição ao minoritário). Nesse sentido, o escrever de uma escrita-temporalidade se relaciona

³⁴ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'água, 2002.

³⁵ A respeito da pluralidade *devoirs*, sugiro: DELEUZE, Gilles. *Mil platôs*. Vol. IV. São Paulo: Editora 34, 1997.

³⁶ DELEUZE, Gilles. *Mil platôs*. Vol. IV. São Paulo: Editora 34, 1997.

³⁷ MACHADO, Roberto. *Deleuze: a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

³⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

³⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

com os significados de uma sociedade por vir, do minoritário (diferença), da negatividade na escrita, com uma intenção de promover relações do sentido⁴¹. Essa associação *plural* pode representar um afrouxamento da individualização e representar um comportamento crítico em relação à subordinação da diferença à identidade, ao mesmo tempo em que produz enunciados significativos (socialmente e em cada sujeito) não pelo que existe de subjetivo no sentido, mas pelo que existe de multiplicidade.

Uma escrita-temporalidade acontece somente como aproximação e descontinuidade. A sua impossibilidade de efetivação surge como condição de sua possibilidade.

Referências

- ADORNO, Theodor. "Ensaio como forma". In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2003.
- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- DELEUZE, Gilles. "Dúvidas sobre o imaginário". In: *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992b.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs*. Vol. IV. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Palestra em 1987. Edição Brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999.
- DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'água, 2002.
- KARASEK, Felipe Szyszka. *A solidão do estilo: escrituras, biografemas; fragmentos, notas*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2021.

⁴¹ MACHADO, Roberto. *Deleuze: a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

KARASEK, Felipe Szyszka. *Pelo que vale a pena morrer*. Porto Alegre: Bestiário, 2014.

KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma filosofia da dor: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2013.

KARASEK, Felipe Szyszka. *Uma teoria da escrita engajada: um ensaio, com filosofia e literatura, a partir do cinema*. Revista Cultura e Fé, Porto Alegre, v. 139, p. 439-446, 2012.

KARASEK, Felipe Szyszka; COSTA e FONSECA, Ana Carolina (Orgs.). *Nietzsche 170*. Porto Alegre: Bestiário, 2014.

MACHADO, Roberto. *Deleuze: a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm. "As frestas do mundo". In: *Ética do Escrever: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre vida e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

11. Les aventures de l'asymétrie



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-11>

Gérard Bensussan

Pour Ricardo Timm de Souza

Levinas, mais il est loin d'être le seul dans ce cas, n'est pas le père d'un quelconque « lévinassisme ». Il y a bien des « lévinassiens », mais pas d'école lévinassienne, exactement comme il y a des « schellingiens » mais pas de « schellingianisme », au sens où il y eut un hégélianisme passé à sa postérité, à droite et à gauche. Il se trouve que les « lévinassiens », au-delà de ce qui les attache de multiples façons à la pensée d'Emmanuel Levinas, sont d'obédiences diverses. Que signifie ce paradoxe, partagé par ailleurs avec d'autres philosophes contemporains, Derrida par exemple?

Il indique selon moi une chose toute simple.

Levinas a des disciples, mais il n'a pas fondé de discipline, ce que n'est nullement l'« éthique », ni d'école, et pas davantage de théorie générale. Il n'a pas non plus refondé ou réorienté la morale et sa pensée ne relève jamais de la « philosophie morale » dont il aurait inventé une nouvelle branche ou développé une tendance.

Alors quoi?

Me souvenant du verset de Jérémie, 23, 29, je comparerais sa pensée à un roc, et les « lévinassiens » à autant de marteaux qui en font jaillir d'innombrables étincelles. Les marteaux ne sont pas les disciples du roc. Mais il y faut leurs coups renouvelés pour que la pensée jaillisse, en de multiples sens et selon une dissémination renouvelée, comme des « étincelles ». Ce type de rapport -que suggère l'image proposée, et qui vaut ce qu'elle vaut- oblige pour commencer à des délimitations négatives. Selon moi, et il y va d'une démarcation absolument décisive, l'ambition de Levinas n'est pas de fournir une nouvelle étude de l'*ethos*, une analytique du comportement humain ou encore une investigation de

l'intersubjectivité réorientée vers l'altérité. Il ne propose pas de morale, si l'on entend par là un ensemble de prescriptions ou d'injonctions, des lois ou des règles normatives susceptibles d'améliorer les vertus, personnelles ou collectives. Il nous recommande même de veiller à ne jamais être « dupe » de la morale ainsi circonscrite – ce sont les premiers mots de *Totalité et infini*.

Comme tous les très grands penseurs, Levinas n'a jamais cessé de tourner autour d'une seule pensée, inventée, ajustée, rectifiée, amplifiée, exagérée, reprise, déplacée, retrouvée. Les différentes interprétations de cette pensée en présentent ainsi toutes les harmoniques. Cet effort continu, cette pensée unique et obsessive cernent une tentative infinie, dire le « sens » de « l'humain de l'homme » – expression qui signifie le « non-synthétisable », comme dit Levinas, c'est-à-dire ce qui, de l'homme et dans l'homme, ne se laisse jamais comprendre dans une totalité signifiante. Entreprise extra-morale, donc, dont l'intention n'est nullement anthropologique mais, peut-être, emphatiquement ontologique, « plus ontologique que toute ontologie »¹. Ce que Levinas et après lui quelques « lévinassiens » appellent éthique nomme tout simplement cette pensée tendue, une Ethique de l'Ethique, selon l'expression de Derrida ², soit une éthique sans loi, sans concept, sans morale, et qui précède sa détermination en lois, en concepts et en morales.

Il s'agit moins de penser les fondements de la subjectivité, et donc de refonder anthropologiquement ceci ou cela (Levinas ne refonde pas ni ne refond !), que d'en remonter le cours vers son archi-origine en suivant l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme. L'éthique lévinassienne pense ce rapport sur le mode de la rencontre, de l'inattendu, de l'événement, d'une effraction, et plus radicalement encore, par voie de conséquence, comme un rapport à l'infini. Le visage, lieu de l'effraction, en est, dans sa dénudation absolue, la trace, soit le non-lieu. Le visage est un métaconcept central de la pensée de Levinas, on le sait, mais son centre est partout et sa circonférence nulle part. Il est indéfinissable, alors qu'il autorise, à partir de lui mais hors de lui, toutes les définitions. Le définir reviendrait à oublier l'infini qu'il signifie et à reconduire une monstrueuse ontologie du visage, qui serait moins ontologique que l'ontologie. En effet, si l'autre est ce qu'il est, c'est-à-dire s'il est

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1992, p. 143

² *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 164.

défini et quels que soient les contenus de sa définition, s'il est enfermé dans une essence, il n'est plus l'autre, il est ce qu'il est, il est son être. Ce ne sont donc jamais des propriétés étantes, des propriétés qui sont et qui font l'autre, en son altérité de sujet singulier, mais son visage en tant que nudité « sans qualités », sans être identifiable.

Quelque chose d'inédit se produit alors: si autrui, le tout autre, le premier venu, c'est bien l'autre homme, cette expression, *l'autre homme*, vient dire avec un inouï *asymétrie*. L'autre et moi, le visage et l'abaissement où il me tient depuis sa hauteur, nous ne sommes en aucune façon des exemplaires d'un même genre, deux individus égaux et indifféremment situables dans une relation. *Autrui n'est pas un homme*, si je puis dire, l'autre homme n'est pas un homme, comme moi je suis un homme, comme lui ou elle ou eux sont des hommes. Par où l'on voit que la pensée lévinassienne n'est pas un humanisme, elle est même, philosophiquement, un anti-humanisme -point sur lequel les lecteurs et les lectures de Levinas divergeront peut-être, et cette divergence ou d'autres encore sont constitutives des lectures qui séparent entre eux les lecteurs de Levinas.

C'est sur cette ligne de pli de l'humanisme et de l'éthique que s'énonce l'objection que la morale, humaniste, adresse au duo éthique, scénarisé en quelque sorte par la pensée de Levinas: comment faire droit aux hommes, à tous les autres hommes, à tous ces « tiers » auxquels ma soumission au visage singulier d'autrui fait forcément violence? La requête morale opposée à l'éthique n'est ni illégitime ni irrecevable, mais elle ne peut se soutenir que dans l'après-coup de l'immémorial éthique. Autrui est en effet incomparable, non-interchangeable, il ne se donne que depuis la singularité irréductible et unique du moi, du moi que je suis moi et seulement moi en tant que cette place est inaccessible. C'est cette relation, qui n'en est pas une, que Levinas appelle éthique.

En défaisant toute réciprocité, toute réversibilité et toute isonomie, l'asymétrie signifie que d'un point de vue éthique le « rapport à l'autre » ne se laisse pas médiatiser. Il ne transite pas par des médiations qui le rendraient intelligible et relatif, c'est-à-dire pris dans une relation entre des termes. Il ne le peut pas car l'autre se tient dans un absolu et une absoluteion où je n'ai pas part. Levinas parle d'un rapport/non-rapport entre moi et l'autre. Au sens le plus fort, il n'y a pas de relation

où chacun serait relativement à l'autre, où moi je serais possiblement l'autre de l'autre et l'autre un autre moi, le fameux *alter ego*. Il y va bien plutôt d'une exposition, d'une dénudation et de l'impossibilité absolue d'échapper à l'appel d'un visage, que j'y réponde ou m'y dérobe. Il y va d'un dés-inter-essement structurel du sujet, de la défection de son être, c'est-à-dire de son intérêt, puisqu'intérêt, comme le remarquait Hegel, longtemps après le *inter homines esse* des Romains, signifie inter-être, être dans ou parmi. Un sujet, c'est un être qui se défait de sa condition d'être. Être humain, être un sujet humain, ce n'est pas être un être parmi les êtres, un être dans l'être, un être de plus, une classe dans une ontologie générale ou une région de l'être. Être un sujet, pour le moi désitué, destitué, déposé, c'est n'avoir pas lieu dans l'être, de lieu où être-chez-soi, c'est nomadiser l'être en son entier.

A proprement parler, la pensée de Levinas, au moins dans son assomption, dans *Autrement qu'être*, n'est pas une philosophie de l'altérité. Elle emporte plutôt une pensée de la subjectivité en sa structure répondante, « autre dans le même », altéré du dedans par le visage, « responsable » dit la langue hébraïque pour nommer cette altération (*aharayout*). Je suis mis en question, à la question, par ce visage qui m'obsède, le *moi* est traversé par l'autre et cette transverbération fait sa structure. On peut comprendre qu'il y ait une violence de l'éthique chez Levinas, et pourquoi il est aussi un penseur de la violence. Dans la relation éthique comme rapport/non-rapport, ce qui apparaît fait violemment événement, bouleverse les structures de tout apparaître, c'est-à-dire le bon ordre du monde, et dérange évidemment, au sens le plus fort, ma subjectivité de sujet puisque cet apparaître qui déstabilise toute apparition *m'oblige* à répondre ou à ne pas répondre. Dans tous les cas, je suis obligé d'une obligation qui ne commence pas en moi. C'est moi qui commence après cette réponse ou cette non-réponse. La subjectivité, transie par l'autre qui transperce son même, est structurée comme ayant-à-répondre. Cette structuration en amont de tout moi rend l'usage même des termes « subjectivité » ou « réponse » délicat et leur maniement parfois embarrassé. Le « sujet » peut bien « répondre » ou ne pas « répondre », on l'a dit, mais il n'y va pas d'un choix car il n'est pas libre d'entendre ou de ne pas entendre l'appel. *La réponse précède la question*, comme dit Levinas, un faire qui ne procède pas d'une décision autonome engage le déploiement de l'interrogation. L'avoir à répondre, immémorial, vient de très loin, bien avant les

questions que je peux me poser sur les raisons pour lesquelles j'ai répondu ou je n'ai pas répondu. Et souvent, lorsque j'en suis à peser le pour et le contre, il est déjà trop tard, le temps de la réponse a passé, le temps de la pensée et de la pesée est venu l'abolir.

La « relation » éthique est structurellement prise dans l'asymétrie. *Ethique veut dire asymétrique*. Autrement, on changerait de registre. *Ou bien* en symétrisant et en égalisant, on saute dans la politique au sens le plus déterminé du terme, dans la sphère de la Justice, comme dit Levinas, où tous les autres sont des autres comme les autres. *Ou bien*, en inversant asymétriquement l'asymétrie, on se retrouve confronté à un renversement anti-éthique de la relation, soit dans une situation tout à fait concrète où je, individu ou communauté, dirais: l'Autre, c'est Moi. L'asymétrie éthique est donc l'indicatrice de ce qu'elle n'est pas et appelle, une politique juste, et en même temps du péril extrême qu'elle comporte, un différentialisme injuste. Les positions irréductiblement dyssymétriques qu'elle structure impliquent des requêtes pratiques à quoi le sujet se trouve assigné.

Dans son étude du temps racinien, Roland Barthes suggère que « la symétrie est la plastique même... de l'échec, de la mort, de la stérilité ». Et il ajoute en note: « sans vouloir forcer la comparaison entre l'ordre esthétique ou métaphysique et l'ordre biologique, faut-il cependant rappeler que *ce qui est* l'est toujours par dissymétrie? "Certains éléments de symétrie peuvent coexister avec certains phénomènes, mais ils ne sont pas nécessaires. Ce qui est nécessaire, c'est que certains éléments de symétrie n'existent pas. C'est la dissymétrie qui crée le phénomène" (Pierre Curie) »³.

L'asymétrie éthique est une sorte de pléonasme. Elle se décline de multiples façons. L'Autre diffère dans sa différence, Moi je suis tenu à la non-indifférence. L'Autre appelle, Moi je réponds, je ne peux pas en tout état de cause ne pas entendre l'appel. L'Autre a, est, un visage, Moi je suis subordonné à cette extrême fragilité du

³ Sur Racine, Paris, Le Seuil, 1963, p. 53. Au propos de Curie, on pourrait ajouter celui de Pasteur: « la vie, telle qu'elle se manifeste à nous, est fonction de la dissymétrie de l'univers ou des conséquences qu'elle entraîne ». Sans asymétrie, sans ce que les physiciens appellent bris de symétrie, sans un événement qui interrompt l'ordre, pas de matière, pas de vie, pas de corps. Les particules, les molécules, les cellules, les organes, ne sont pas symétriques. La vie, c'est l'absence radicale de toute symétrie appelant éventuellement à sa symétrisation.

visage de l'Autre. L'Autre se trace dans la transcendance de ce visage qui excède toute matérialité sensible, il est « plus proche de Dieu que Moi », Moi je réponds à cette transcendance par l'immanence d'une aide matérielle immédiate : vêtir, nourrir, loger, accueillir – autrement, si je réponds à la transcendance de l'autre par ma transcendance de sujet, je tombe dans « l'hypocrisie du sermon » en méconnaissant gravement « la sincérité de la faim et de la soif »⁴.

L'idéologie humaniste et, avec elle, le modèle transcendantal de la liberté sont radicalement mis en doute par cette pensée éthique. Choisir sa liberté, est-ce un choix libre, demande avec insistance Levinas? Si mon unicité de sujet réside en ma responsabilité extrême pour l'autre homme appelant, et si en cette unicité irremplaçable je ne peux en aucune façon me dérober ou m'en décharger, ma liberté (mais est-ce encore de cela qu'il s'agit?) se tient paradoxalement à la pointe ultime de « mon » hétéronomie. La réponse éthique n'est aucunement de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, et jamais à une personne dont, précisément, l'obéissance ne doit pas faire acception pour autant qu'elle est réglée par le consentement préalable à un code de conduite substantiel. La responsabilité éthique décrit tout au contraire un type de situation où les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être excédés sans même qu'il le veuille par le sujet répondant. Il lui faut dans l'instant inventer la règle de ses actes ou, plus exactement, agir dans la « prise » en devançant toute règle. Par l'impossibilité de toute substitution et de toute délégation, par l'assignation qui me tient à l'instant éthique de la réponse, et par là seulement, mon soi est unique.

« Etre libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place »⁵. Cette liberté d'unicité permet de comprendre que la parole éthique n'est possible et tenable que pour le soi de la première personne. Son extension et son universalisation sont barrées, d'emblée. Si le sujet moral kantien se soumet à un commandement qui est celui de la raison en tant qu'elle s'impose à travers la loi morale et *indépendamment d'autrui*, pour Levinas il y va de tout autre chose que de l'autonomie de la volonté. Il y va au fond d'un rapport à l'extériorité. Le devoir moral inconditionnel ne me vient

⁴ *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1990, p. 69. Cf. G. Bensussan, « Humanismo, materialismo e politica em Levinas » in *E : Revista Etica et Filosofia Política*, XXII, junho de 2019

⁵ « La Révélation dans la tradition juive » in *La Révélation*, collectif, Bruxelles, 1977, p. 68 (texte repris in *Au-delà du verset*, Minuit, 1982)

pas de la volonté raisonnable, mais de la résistance que m'oppose le visage. La possibilité de l'éthique ne procède nullement de la soumission de la volonté à la loi de la raison comme faculté de l'universel, mais depuis le fait inaugural et hétéronome de la parole du visage. La loi résulte d'une facticité: je rencontre autrui, le visage parle.

Dès lors, face au visage, « on parle ou on tue », comme écrit lapidairement Blanchot. Ce qu'un sujet dit, pose, pense, fait, provient d'un Dire antérieur à tous les signes, les gestes, les significations dont il peut se croire illusoirement l'auteur autorisé, et où il croit contempler l'origine de soi -au sens où, dans l' *Ethique à Nicomaque*, Aristote décrit l'effet de la dispensation de bienfaits autour de soi. C'est ce registre que Levinas a thématiqué comme pré-originel ou an-archique: « *La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en-deçà de ma liberté, d'un « antérieur-à-tout-souvenir », d'un « ultérieur-à-tout-accomplissement », du non présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en-deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité* »⁶.

Le sujet est toujours déjà bouleversé, il est structuré comme bouleversé, si je puis dire, sans quoi nul sujet n'advierait jamais comme « autre-dans-le-même ». S'il en allait autrement, chrono-logiquement (premièrement un sujet; deuxièmement sa déstabilisation), le bouleversement effectif, empirique, ne serait ni possible ni pensable. Je songe ici à une objection qu'on a adressée à Levinas (Ricoeur par exemple) : pour répondre d'autrui ou à autrui, ne conviendrait-il pas *d'abord* que je me prenne en charge, que je m'assume moi-même, à la façon authentique du *Dasein* heideggérien, pour *ensuite* me tourner vers les autres? Levinas y répond en jetant un très fort soupçon sur ce modèle de la réciprocation successive et de l'entre-conditionnement chronologique. Puis-je vraiment répondre, au sens d'une responsabilité *éthique*, très différente de la responsabilité d'imputation ou de la responsabilité pénale, au sens d'une subjectivité structurée comme ayant toujours-déjà à répondre, si je commence ou crois commencer par répondre de mon être, de ma substance et de ma subsistance ontologiques? L'objection ne revient-elle pas au

⁶ *Autrement qu'être...*, éd. cit., p. 24.

contraire à « s'argumenter un peu », selon une expression de Rousseau ⁷, pour répondre rationnellement de sa non-réponse éthique ? Tel est d'ailleurs le motif de la distance prise par Levinas avec les philosophies morales ou avec les diverses variétés du moralisme. Toutes, elles consistent à penser des devoirs et à les penser comme une croûte qui s'agglomèrerait autour d'un noyau d'être insécable, le sujet. Le sujet n'est pas, il n'a donc pas de noyau, moral ou pré-moral. La subjectivité du sujet, au contraire, c'est une fission de soi, une perte, une ouverture infinie. Le sujet *ne conduit pas* sa démarche vers l'autre, il n'en prend pas l'initiative, il n'en a pas la bonne volonté –il n'est pas bon volontairement. Il *est conduit* par sa dérive vers l'autre. Et même s'il s'y refuse, comme le « philosophe » de Rousseau, ce refus est encore l'indice de cet avant-soi qu'est l'avoir-à-répondre. Et le meurtre lui-même, dans son extrême banalité et sa déconcertante facilité ontologique, est encore le signe d'une impuissance rageuse devant le visage.

La *topologie de l'asymétrie* qu'invente Levinas me paraît extraordinaire féconde et précieuse. Elle offre des stimulations nouvelles pour penser les domaines qui sont contigus ou superposés à l'éthique, la politique ou l'amour.

La topologie de l'asymétrie est radicalement extrapolitique: ce qui vaut dans une relation à deux ne saurait régir un ensemble modulé de relations multiples, et inversement, sous peine d'une confusion périlleuse, voire d'un terrible désastre.

Dans une relation à deux où s'investissent affects et sensibilité, s'engagent une disproportion, un écart, que Levinas a fortement thématiqué comme asymétrie. L'autre qui me fait face, dans sa singularité extrême, ne saurait évidemment s'interchanger: il est irremplaçable en son unicité. Personne ne saurait s'y substituer. La relation qui se produit dans un face à face n'est pas universalisable, pas plus qu'elle ne saurait donner lieu à une réciprocation. Elle est exclusive et excluante.

L'amour, dont Levinas se méfie parfois, comme bien des philosophes, et qu'il ne pense pas en soi, peut cependant, grâce à lui, grâce à son invention topologique

⁷ J'emprunte l'expression et l'argument à Rousseau qui pressentit fortement combien *l'appel* précède la *raison*: « Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine... » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* in *Œuvres Complètes*, Paris, Le Seuil, II, p. 224).

de l'asymétrie, être mieux pensé -avec lui, hors de lui. L'amour est un séparatisme, une dissidence face au monde commun: « *L'amour est toujours une affaire entre deux personnes, il ne connaît que le Je et le Tu, il ignore la rue* », écrivait Rosenzweig. La « loi » de l'amour, c'est qu'« il n'a jamais connu de loi », comme chante la *Carmen* de Bizet. On ne saurait exiger qu'il soit « juste », c'est-à-dire égal, symétrique et ne faisant pas acception de la personne. On ne saurait en faire une revendication politique citoyenne. « L'amour pour tous » n'aurait strictement aucun sens, car l'amour ne relève pas d'un droit mais est entièrement soumis aux aléas d'une rencontre, d'un hasard imprévisible, d'un événement antérieur à toute justice, à toute égalité, à tout contrat. On ne peut évidemment pas faire de l'amour un devoir ou une règle impérative qui s'imposerait à tous sans condition.

Si, sur l'autre versant, la justice est foncièrement étrangère à toute relation duelle, et en particulier à la relation amoureuse, ou aimante, elle ne se laisse guère évacuer pour autant, loin s'en faut. Car devant l'empiricité du duo inégal, elle vient rappeler la nécessité de l'abstraction collective qu'est la symétrie. « Il faut la justice » comme le martèle Levinas: son « il faut » n'est pas d'ordre prescriptif et il ne désigne pas davantage une nécessité logique ou ontologique. Il la « faut », la justice, parce qu'elle est toujours déjà là comme une requête irrépressible, conditionnant jusqu'à la vérité. Cernant et concernant le duo, tous les autres, ceux que Levinas appelle les « tiers », crient justice puisqu'ils sont exclus d'une relation où je suis pris et où ils n'ont aucune part: je ne les « aime » pas, je ne peux pas « aimer » tous les autres, ce serait une trahison pure et simple de l'amour singulier qui me tient. Mais ils crient justice, ils crient qu'« il faut » la justice pour eux. Ils mettent ainsi en question l'amour même qui est le mien. Je ne suis donc jamais quitte de la quête de justice. Je n'en ai jamais fini avec les autres de l'autre, tous ceux qui l'entourent plus ou moins *spectralement*. Mais une fois saisi par la justice qui m'arrache au duo amoureux et me jette dans «la rue», dans la politique – il me faut changer de paradigme, quitter mes repères, retrouver quelque chose comme une règle commune. Car la justice, et plus largement la politique, généralise, elle fait s'équivaloir droits et devoirs, elle exige une réciprocité et engage une égalité, elle compare et compense, elle symétrise partout et toujours. Elle n'a heureusement que faire de l'amour. « Je ne t'aime pas, donc je te traite injustement » serait un propos d'une violence inouïe, dans la bouche d'un juge par

exemple. Un être-juste qui ne vaudrait qu'avec ceux qu'on aime ne serait pas juste. Être juste doit aussi valoir avec ceux qu'on n'aime pas, et même avec ses adversaires – c'est à cela, précisément, que se mesure la justice. Alors que *l'amour aime*, un point c'est tout. L'amour est un événement qui n'a nul besoin de *justification*.

La politique, elle, s'organise autour d'un principe de stricte «échangeabilité» des personnes: n'importe qui doit pouvoir s'y inscrire comme n'importe quel autre sans qu'il puisse jamais être fait acception des singularités, des distinctions, ou encore de ce qui demeure irréductible à la règle: il s'agit bien au contraire de réduire à ladite règle tout ce qui prétend y faire exception.

Il y a un point que je n'ai pas abordé dans ce texte, et qui l'aurait certainement mérité, le rapport de la pensée lévinassienne à la pensée juive, talmudique en particulier. Le thème est si vaste et son actualité si brûlante aussi ⁸ que je ne peux qu'en suggérer certaines harmoniques, de façon elliptique et lapidaire, pour finir. Dans une réflexion sur le roman juif américain, Bellow, Malamud, lui-même, Philipp Roth écrit : «être juif ... c'est être réceptif, morbidelement réceptif aux sollicitations morales d'autrui, et assumer, par une sorte de compassion bourrue et une sensibilité qui frise parfois dangereusement la paranoïa, la souffrance et l'infortune de son prochain ... un fardeau ... une source d'irritation»⁹. Ces mots ne sont pas du tout ceux de Levinas. Pourtant, ils ne peuvent pas ne pas faire songer à la « persécution » dont parle avec profondeur *Autrement qu'être*, et à la structure « éthique » de la subjectivité -double détermination de la relation à deux par la matrice asymétrique. Roth en rapporte descriptivement l'affect au judaïsme, à un être-juif. Il ne faut pas se méprendre sur le propos du romancier, au risque de commettre un contre-sens total sur son intention de pensée. Il ne s'agit pas de rapporter cette « réceptivité » à l'autre à une essence, voire à une ethnie - elle les défait au contraire. Elle est une disposition singulière que chacun peut accueillir ou pas, sans aucune distinction d'appartenance collective ou de foi religieuse. Cette façon d'être avec les autres, cette sensibilité paranoïde que décrivent les romans juifs américains dont parle Roth ne sont le propre que des personnages qui les traversent, et des livres qui les montrent, à la façon

⁸ Je me permets de renvoyer à « Levinas, Derrida: un tournant juif de la philosophie? » in *Prospettive filosofiche dell'ebraismo*, a cura di B. Giacomini e L. Sanò, *Paradosso*, Padova, n° 1, avril 2019.

⁹ *Pourquoi écrire?*, Gallimard, 2019, p. 199.

d'anti-héros *éthiques* de la littérature, et parfois de victimes non consentantes de l'asymétrie amoureuse. Le devoir altruiste, la compassion comme ce à quoi je suis obligé par un code moral ou un commandement religieux, ne sont nullement répréhensibles. Mais ils n'ont rien à voir avec l'éthique lévinassienne, on ne le soulignera jamais assez. Cette dernière est un pour-l'autre malgré-soi, un «fardeau» incessible foncièrement hétérogène à tout *Sollen*. Elle est structurellement afférente à la subjectivité dans sa déhiscence et son altération infinies. On n'échappe pas à cette «source d'irritation» et c'est en cela qu'elle est mille fois «plus ontologique que toute ontologie».

Gérard Bensussan.

Strasbourg, janvier 2021.

12. A desconstrução da racionalidade idolátrica do “mito do nacionalismo” nas democracias neoliberalizadas: um ensaio em homenagem a Ricardo Timm de Souza



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-12>

Gustavo de Lima Pereira¹

Resumo

Neste ensaio em homenagem a Ricardo Timm de Souza, discuto como o “mito da nacionalidade”, construído a partir do desenvolvimento do conceito de “soberania” na filosofia política moderna, foi apropriado pelos discursos autoritários de ontem e de hoje, articulando-se como uma das mais emblemáticas manifestações daquilo que identifico como racionalidade “idolátrico-soberano-neoliberal” presentes na estruturação da economia política atual. Ao final, apresento alguns gatilhos que visam tornar possível a sua superação, valendo-me primordialmente de um diálogo entre o pensador homenageado e Jacques Derrida.

Palavras-chave: Nacionalismo; Idolatria; Democracias neoliberalizadas; Desconstrução.

Introdução

O patriota confunde pátria com morada. A pátria prende com mil fios misteriosos; fecha a entrada ao ruído, portanto, ao belo; o patriota, como todo morador, vivencia sua morada como sendo bonita; não tendo experiência com o “belo”, confunde boniteza com beleza, julgando bela a pátria.

O patriotismo é sintoma de enfermidade estética, porque transforma o hábito em

¹ Doutor em Filosofia e Doutorando em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Especialista em Ciências Penais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul. Mestre em Direito Público pela Unisinos. Professor de Direito Internacional, Direitos Humanos e Filosofia do Direito da PUC/RS. Coordenador do Projeto de Extensão SADHIR - Serviço de Assessoria em Direitos Humanos para Imigrantes e Refugiados da PUC/RS.

algo misterioso.

Vilém Flusser²

Nossa grande civilização ocidental é este monumento dúbio: sabemos como fazer bilhões de contas por segundo ou como ir a Marte, mas “não sabemos” como livrar o mundo da fome ou respeitar a alteridade de culturas ou pessoas que não se enquadrem em um determinado sistema social, cultural ou econômico.

Ricardo Timm de Souza³

Logo no prefácio de uma de suas principais obras, *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*, Emmanuel Levinas afirmou que “o pensamento de Franz Rosenzweig está demasiado presente neste livro para ser citado”⁴. De algum modo eu sinto que poderia dizer o mesmo em relação a presença do pensamento de Ricardo Timm de Souza em todos os esboços de reflexões que pretendi articular, desde o dia que o conheci, em obra e, posteriormente, em vida, mesmo que eu costume sempre fazer referência e reverência às suas ideias, em meus textos, aulas e palestras.

Muito da perspectiva transdisciplinar que desenvolvi como pesquisador se deve aos ensinamentos, acadêmicos e existenciais, desfrutados pelo convívio, por anos a fio, com a imensidão chamada Ricardo Timm de Souza. Simplesmente afirmo que sem o privilégio de tê-lo como amigo e sem a honra de ter sido seu orientando, no doutorado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, eu não seria quem eu sou hoje. A gratidão e o orgulho de ter Ricardo Timm de Souza como parte fundamental da minha existência é incomensurável. Não cabem bem em palavras, mesmo que eu tenha já tentado deixar isso publicamente registrado há muitos anos⁵.

² Trecho da crônica escrita pelo filósofo intitulada “Estrangeiros pelo mundo”, publicada em 14/12/1991 pelo jornal Folha de São Paulo. <http://www.flusserbrasil.com/art20.html>. Acesso em agosto de 2021.

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 129.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971, p. 8.

⁵ Em meu primeiro livro, publicado em 2011, eu já detinha o mesmo apreço pela pessoa e pelo pensamento de Ricardo Timm de Souza: “Agradeço ao professor Ricardo Timm de Souza, por todos os auxílios e esclarecimentos que dirigiu a mim. Agradeço por ter como amigo aquele que escreve, pensa e age da forma com que sempre procurei escrever, pensar e agir”. In: PEREIRA, Gustavo Oliveira

Penso que a principal singularidade presente no pensamento de Ricardo Timm de Souza esteja na confluência entre a sua capacidade de compreender e articular sofisticadamente temas e autores tão complexos (desde a Filosofia, a História, a Sociologia, a Literatura até a Psicanálise) e seu imenso talento musical. Este exímio violinista, nunca se distanciou de seus áureos tempos de orquestra, *construindo suas reflexões com a sensibilidade atonal envolta de toda a musicalidade que lhe transborda*. Sua musicalidade e enciclopédica cultura deságuam em um pensamento autônomo que, ao pôr em diálogo tantas referências intelectuais, de nenhuma delas lhe é refém ou lhe presta idolatria. *Em toda sua generosidade como amigo, professor e filósofo*, Ricardo, já há muitos anos, *marca a história da Filosofia*, por suas obras, traduções, aulas e conferências realizadas e futuras. *Um pensamento que se põe a destronar tudo aquilo que se imponha em forma de totalidade*.

Neste artigo, tentarei revisitar algumas das principais ideias que tanto me marcaram na vasta obra do Ricardo, especialmente sobre o tema da "alteridade" (onde ele é, sem dúvida, uma das maiores referências, em nível global), articulando-as com aquele que vem sendo seu objeto de estudo mais concentrado nos dias atuais: *a razão idolátrica*. O objeto central deste artigo, no interesse de correlacionar a racionalidade idolátrica ao horizonte da filosofia política, recairá sobre uma imagem comumente idolatrada ao longo do itinerário civilizacional ocidental: o "nacionalismo", impressos também em suas figuras coirmãs: a "cidadania" e o "patriotismo". De algum modo, podemos identificar todos esses emblemas como imbricados um no outro, representando, por vezes, imagens que simbolicamente agem como complementares em uma ordem totalizante⁶. Esse imaginário totalizante impresso pelo "nacionalismo" ganhou outros traços, a partir do gatilho que o impulsionou de forma revigorada e reordenada nas últimas décadas: o *neoliberalismo*. *Esse sim o maior objeto de idolatria do qual nos acostumamos a*

de Lima. A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade. Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011, p. 5.

⁶ A concepção de totalidade aqui proposta coaduna com a percepção de Ricardo Timm de Souza: "Totalidade é tudo o que, de forma aberta ou oculta, intenta o aniquilamento da Alteridade do Outro, seja no processo lógico do pensamento, seja na ideologia do infinito progresso ou da infinita acumulação ou multiplicação do dinheiro como redenção da humanidade". In SOUZA, Ricardo Timm de. Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999. p. 174.

conviver, e que se mostra, tal qual apontado por Souza⁷, como verdadeira *metafísica da contemporaneidade* (grifo no original).

Diante desse objetivo, desenvolvi, primeiramente, este artigo identificando "cidadania", "nacionalismo" e "patriotismo" como corolários de uma racionalidade idolátrica, esculpidos desde a origem do período clássico, porém impulsionados e aperfeiçoados a partir do desenvolvimento das ideias de "soberania" e "Estado-nação" na modernidade, e recepcionados pela narrativa idolátrica neoliberal na geopolítica global atual. Esse nacionalismo neoliberalizado que, por óbvio, se materializa como negação do outro. Nesse caso, especialmente, como rechaço ao estrangeiro. A diferença do migrante que põe em cheque o desejo do "nacional" de permanecer ao redor somente de seus "iguais", neste fetiche idolatrante e idiotizante supostamente compartilhado pela pureza patriótica entre conterrâneos.

Após este primeiro movimento, passarei a esboçar potenciais gatilhos para desencarrilhar essa racionalidade idolátrica de seus trilhos, a partir da desconstrução daquilo que chamo como "ficção da nacionalidade". O suporte argumentativo para traçar as linhas desses potenciais gatilhos se debruçará sobre, primordialmente, os pensamentos de Jacques Derrida e Ricardo Timm de Souza.

Meu interesse nesse artigo não é o de desprestigiar ou deixar de reconhecer a importância da "identidade cultural", muitas vezes representada pelos significantes "patriotismo" e "nacionalismo". Sabemos que, a partir dessas estruturas argumentativas, muito se movimentou em nome de, por exemplo, a independência dos povos africanos. Muitos autores que discutem a temática do descolonialismo, em meio a uma autodeterminação dos povos, tal qual proposta pela Carta das Nações Unidas de 1945, que, sabemos, não desmaterializou ainda de forma significativa o poder "velado" de influência política-cultural e econômica dos países hegemônicos perante o chamado sul global. O ponto central deste estudo é analisar a repercussão idolátrica presente nas ideias de "nacionalismo" e de "patriotismo" construída pelos discursos hegemônicos. De como essa estrutura de culto e reverência cega contida na percepção de si como "cidadão", dos seus como "compatriotas" e dos mecanismos simbólicos que os unem, na figura de "pátria",

⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020, p. 180.

representa um terreno fértil para o ódio, diante de uma auto-percepção carente de significado, em termos políticos e relacionais, mas que, no entanto, circunscrevem a impressão de muitos indivíduos ao redor do globo.

I A construção do nacionalismo idolátrico no itinerário cultural ocidental

Sabemos que a idolatria à pátria não precisa estar impostada em hinos para fazer parte do imaginário comum de uma imensa parcela da população mundial. Ela fez parte das mais diversas estratégias políticas totalitárias do século XX. Quando falamos em "nacionalismo" prontamente nos direcionamos aos episódios vivenciados no período das guerras mundiais. O culto à identidade que nega o reconhecimento e o respeito a culturas diferenciadas. Os discursos nacionalistas do Trump e da Marine Le Pen, que combinam as linguagens econômicas e familiares para defender suas fronteiras contra a imigração, denotam essa perspectiva. Desse modo, o território nacional se torna hostil para os "resistentes" aversivos e para os imigrantes indesejados. Além disso, a privatização da nação exige e legitima o estatismo, o policiamento e o autoritarismo para a sua proteção.

Afirmarmos que o patriotismo e o culto à nacionalidade se tratam de algumas das amostragens mais emblemáticas da racionalidade idolátrica no cenário político, de ontem e de hoje, parece não pegar nenhum leitor de surpresa. Na percepção do filósofo Vilém Flusser, a idolatria representa a adoração da imagem de um determinado objeto, mostrando-se frágil ou inexistente a capacidade crítica em relação a variedade de campos de significado em jogo que estão ao seu redor⁸. Isso não significa dizer que o modo de pensar do ser humano idolátrico *prefira* a imagem em detrimento da realidade, como um ato de *escolha, por assim dizer*.

Para Flusser, a imagem absorvida *corresponde* à realidade. Ou precisa, de algum modo, a ela acomodá-la, mesmo que à força. Para isso, serão despendidos esforços sobre humanos para contra-atacar tudo que ouse intentar abalar seu "confortável" castelo. Isso porque a imagem; criada por ele mesmo, para ocupar o *status* idolátrico, necessita se desvencilhar do fato de ser fruto de sua própria

⁸ FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 18.

construção. Por esse motivo, não se trata propriamente de uma escolha e sim uma incapacidade.

Nesse sentido, portanto, a idolatria, de acordo com a análise de Ricardo Timm de Souza⁹, age em dimensão mitológica, representando um espelho de si. *Tão frágil quanto a si*. Em meio a sua não existência, diante daquilo que podemos identificar como *mundo real* (é claro, não no sentido que possa sugerir uma pretensão de *totalização da realidade*, porque isso também representaria idolatria, em outro contexto), o mito se mostra frágil no patamar da sua não-existência. É dependente do alcance simbólico pelos quais suas instâncias de poder são capazes de atuar, dando suposto sustentáculo teórico-político-cultural para monumentar algo que ganha patamar de existência, sem sequer existir. Uma incapacidade da linguagem - portanto, uma incapacidade do diálogo, submetida a um conjunto inesgotável de clichês¹⁰, por si só já esgotados por natureza. Na mesma direção aponta a perspectiva de Frédéric Gros, ao caracterizar a idolatria como “o desejo de se sentir existir em outro lugar, de desfrutar à distância de uma existência luminosa, de se sentir alguém, através e a partir da adoração daquilo que me domina”¹¹.

Tanto a civilização grega quanto a romana foram construídas sob a exigência que conferia privilégio àqueles que eram considerados como seus cidadãos. Na Grécia antiga, a projeção hipnótica contida na imagem de “cidadão ateniense” projetou-a como objeto de adoração, uma vez que se tratava de um atributo indispensável para a participação de sua principal invenção – a *democracia*, sendo ela correspondente ao número diminuto de pessoas. No contexto romano não foi diferente. O *Corpus Juris Civilis* compunha uma legislação para atender as demandas e litígios daquele que se enquadrasse como “cidadão romano”. Aos estrangeiros foi criada uma outra categoria normativa intitulada *Jus Gentium*¹².

⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

¹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

¹¹ GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018, p. 61.

¹² Sobre o ponto, cabe aqui uma pequena digressão pontual. Não devemos identificar essa legislação específica para os estrangeiros como algo necessariamente positivo. O que ocorreu, de fato, foi uma legislação que os diferenciava e inclusive impunha dificuldades aos estrangeiros. Porém, reverenciava-se a criação do *Jus Gentium* como o elemento que inaugura o Direito Internacional exatamente por se tratar da primeira conexão da história envolvendo direito interno e elementos externos ao seu território. Uma legislação para a população estrangeira em território romano. No mundo medieval

A ideia de “cidadania” que vimos no mundo antigo passou a ser associada a de “nacionalidade” a partir do desenvolvimento do conceito de “soberania” e, conseqüentemente, da construção dos chamados “Estados-nação”, no âmbito das relações internacionais. É na chamada “Paz de Vestefália” que o conceito de “soberania” começa a ser desenvolvido e reconhecido historicamente na Filosofia Política e no Direito Internacional. Trata-se do momento histórico marcado pela assinatura de dois tratados, celebrados nas cidades alemãs de Münster e Osnabrück, os quais deram fim à “Guerra dos Trinta Anos” e estabeleceram os novos limites territoriais das principais nações europeias da época.

A Guerra dos Trinta anos teve início em 1618, como resultado das tensões religiosas observadas por toda Europa entre Igreja Católica e as emergentes religiões protestantes (notadamente a Calvinista e a Luterana). Somado às disputas territoriais e conflitos de interesses regionais entre nações, desencadeou-se uma sangrenta guerra no continente europeu, perdurando até o ano de 1648. A soberania dos Estados construiu-se, portanto, na ideia de tolerância religiosa entre as nações, levando-as a reconhecerem-se entre si o direito de determinar livremente sua própria religião sem a intervenção das demais nações, algo que viabilizou acordos comerciais futuros e, conseqüentemente, a profusão de relações internacionais mais colaborativas.

Bodin, sem dúvida, foi o primeiro teórico da soberania política a afirmar que ela é absoluta e indivisível: a força do *Kratos* não sofre divisão – aí reside a força do Deus único, uno e soberano, como poder de soberania política e policial, sendo, ao mesmo tempo, a soberania, una, única e indivisível por todos que a conceberam, de Platão à Aristóteles; de Bodin a Rousseau¹³.

Mas essa soberania absoluta é tudo, menos natural; ela é produto, com efeito, de uma artificialidade mecânica, um produto humano. Portanto, se a soberania se trata de um animal artificial, não sendo ela natural, logo, é “desconstruível”. Sendo

muitos estudiosos se valeram dessa ideia de “Direito das Gentes” e o pensaram como o “Direito de todos os Povos. Uma percepção agregadora, igualitária e humanística, onde todas as pessoas deteriam os mesmos direitos. Podemos tratar, portanto, “Direito das Gentes”, “Jus Gentium”, “Direito de todos os povos” ou simplesmente “Direito dos Povos” como sinônimos de “Direito Internacional”.

¹³ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 151.

histórica, é sujeita à transformação infinita¹⁴, tal qual o conceito de “nacionalidade”, mortal, artificial e precário.

O nacionalismo moderno não apenas manteve boa parte do componente idolátrico estruturado pela civilização antiga como também tratou de aperfeiçoá-lo. Após o êxito das revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, a ideia de “nacionalidade” passou a ser contornada pelo conceito de “soberania”. Passou-se a perceber a soberania como um artefato que dinamiza a construção dos Estados-nação e os orienta a garantir os interesses dos indivíduos que integram o seu conjunto populacional. O poder estatal passa a ser legitimado pela concepção de “povo soberano”, e ser nacional de um país passa a significar não somente o indicativo da existência de um vínculo jurídico e político entre indivíduo e Estado. A nacionalidade passa a envolver um componente místico nessa relação. Ser nacional passa a demandar o dever cívico de amar sua pátria, e morrer por ela. Um dever impresso por uma ficção que conduziu corpos e mentes para guerras e para o recrudescimento de fronteiras.

A discussão em torno da questão da formação de identidades e do nacionalismo gerado a partir da construção dos Estados-nação denota uma expressa complexidade à qual devemos de antemão atentar. O que nos é permitido afirmar, sem reticências, é que o anunciado durante tanto tempo fim da “era do nacionalismo” está ainda bem distante de nossa realidade. As disseminações dos ideais de Estado-nação e identidade cultural foram (e ainda são) valiosos instrumentos de dominação. Segundo Ernest Cassirer, o que denominamos “nação” não é nunca um todo homogêneo, e sim um produto de misturas de sangue, a coisa mais perigosa do mundo¹⁵.

Poderíamos argumentar que a “nacionalidade” fora inventada para, nada mais, nada menos, estabelecer critérios de organização interna entre os sujeitos de determinado Estado-nação. No entanto, o século passado demonstrou que a ficção da nacionalidade é capaz de estruturar barreiras definitivas entre nações e disseminar ódio e repulsa do cidadão nacional perante o estrangeiro. Os nacionalismos se mostraram como um instrumento que “legitimou” a neutralização

¹⁴ DERRIDA, Jacques. *O soberano bem*. Coimbra: Palimage, 2004, p. 93.

¹⁵ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 280.

e a exclusão do diferente.

Poderíamos identificar o século XX como o momento do adocimento completo da linguagem e da imposição da idolatria como processo de totalização¹⁶. A ficção¹⁷ da nacionalidade, em forma de patriotismo, representa uma construção imagética que se deflagra como um dos componentes desta idolatria¹⁸. A experiência dos séculos nos mostra que a pior tirania é aquela exercida por ficções¹⁹. No entanto, o horizonte médio de sentido dos seres humanos continua interagindo a partir dessa espécie de “magia social”, nesses mitos políticos “fabricados por artesões hábeis e matreiros”²⁰. Cassirer problematiza a questão do patriotismo e se questiona: “o que vem a ser a ideia de país natal? É uma simples palavra a que não corresponde nenhuma realidade física ou histórica” do indivíduo²¹. A pátria seria um termo “masculino” e “feminino” que unificaria, por si só, a simbologia dos termos “materno” e “paterno”, os quais, nas suas entrelinhas, sugerem claramente a ideia de uma obediência incondicional, restaurando uma relação infantil dos adultos para com seu lar protetor.

Em direção similar, aponta Jacques Derrida²²:

¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

¹⁷ Não temos interesse aqui em reivindicar a separação entre o real e a ficção, (entre o real e o virtual como propunha Jean Baudrillard em muitas de suas obras), mas de percebermos o quanto a nossa realidade está estruturada por ficções e pelos elementos simbólicos, absolutamente irrenunciáveis. Mas, a discussão a respeito da estrangeiridade em geral, como aqui proposta, a ficção da nacionalidade, interagindo com a realidade, gera efeitos cruéis, estando sujeita à desconstrução, para que as ideias de pátria, nação, nacionalidade e cidadania amenizem o seu efeito devastador na vida concreta de algumas milhares de pessoas.

¹⁸ Não pretendo aqui sustentar que a identificação de um povo com seus costumes, práticas comuns e demais membros de uma mesma comunidade seja necessariamente prejudicial para as relações humanas. Um estrangeiro fora de seu país de origem há algum tempo encontra alento ao deparar-se com um conterrâneo. Penso que seja absolutamente saudável o sentimento de pertencimento que uma cultura comum é capaz de produzir em um determinado grupo de indivíduos. O problema começa quando esse grupo de indivíduos atua de forma excludente em relação àquele que não compartilha do mesmo laço simbólico que une o grupo. Aí está a genealogia do racismo e do nazismo: na dificuldade de compreensão de que a diferença não significa essencialmente uma ameaça à cultura local.

¹⁹ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 280.

²⁰ *Ibidem*, p. 326 – 327. No mesmo sentido, Arendt se posiciona: “As lendas sempre influenciaram fortemente a feitura da história.” In ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 238.

²¹ *Ibidem*.

²² DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 136-137.

Todos os nacionalismos pretendem ser exemplarmente universais, cada um alega essa exemplaridade e pretende ser mais do que um nacionalismo a mais. Mesmo se, de fato, parece difícil manter uma fé na eleição, e sobretudo na eleição de um povo eterno, ao abrigo de toda tentativa "nacionalista", mesmo se parece difícil dissociá-las na efetividade política de todo Estado-nação.

Embora não estando vivo para presenciar a retomada política de uma extrema direita neofascista, que vem ganhando cada vez mais espaço no cenário europeu atual, Derrida já havia percebido que a Europa só poderia enfrentar seus problemas mais estruturais – mantendo sua identidade sem que isso signifique recrudescer, ainda mais, as regras que demarcam sua xenofobia em relação ao estrangeiro e a seu nacionalismo inconsequente – se percebesse a necessidade de compreender-se de um modo radicalmente novo²³. No entanto, a Europa costuma assumir a dianteira – posicionando-se como um posto avançado em virtude de sua posição geográfica e histórica²⁴ – para impor seu ritmo.

Trata-se de um discurso de Estado, mas a vigilância não deve-se apenas exercer-se no âmbito dos discursos de Estado. Os projetos europeus melhor intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, podem tentar, nesta bela competição para "conquistar os espíritos", impor homogeneidade de um meio termo, de normas de discussão, de modelos discursivos²⁵.

No século XX, o nazi-fascismo nos mostrou o quanto tais imagens reverberaram como uma idolatria letal e que hoje ainda se mostram tão presentes, tendo por trás um discurso idolátrico que intenta legitimá-lo de forma ressignificada. O verniz da racionalidade neoliberal tenta camuflar o autoritarismo estatal contemporâneo, que se "legitima" através de uma espécie de "nacionalismo economicista". *Um discurso que busca a aniquilação do outro, tendo como amuletos*

²³ DERRIDA, Jacques. O outro cabo. Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995, p. 104. "A velha Europa parece ter esgotado todas as possibilidades de discurso e de contra-discurso sobre sua própria identificação".

²⁴ *Ibidem*, p. 115.

²⁵ DERRIDA, Jacques. O outro cabo. Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995, p. 117.

a reivindicação pelo direito de expressar a liberdade através do ódio e pela idolatrização da "empreendedocracia" como parâmetro natural para as relações humanas e interestatais. Tentarei, portanto, demonstrar a seguir como a articulação neofascista da política contemporânea é contornada pelos traçados dessa racionalidade, e se acomoda diante de uma *democracia neoliberalizada*.

II A legitimação do patriotismo pela idolatria neoliberal

Somente as mentalidades mais desatentas não percebem que movimentos políticos autoritários estão inseridos cada vez mais nas "democracias" contemporâneas. O autoritarismo estatal, de fato, vem perfurando as democracias, adaptando-se aos diplomas constitucionais, a ponto de conseguir se acomodar e, por fim, esfacelando liberdades. É necessário, com efeito, expressarmos que essa aliança entre democracia e autoritarismo não seria possível sem o intermédio de uma racionalidade tão potente a ponto de se apresentar de forma camuflada, ou talvez até mesmo invisível, para tantos olhares. Trata-se da racionalidade neoliberal, à qual venho me já referindo ao longo deste artigo e que neste momento passarei a analisar de forma mais detida.

Partimos do pressuposto de que a "razão neoliberal" estabelece a naturalização de uma relação intersubjetiva ditada pela dinâmica da concorrência generalizada a partir da ideia do "empresário de si", ideia introduzida por Michel Foucault já na fase final de seus escritos²⁶ e que hoje em dia é retomada e aperfeiçoada por inúmeros autores. A racionalidade neoliberal acaba promovendo sensações de isolamento relacional e adoecimento psíquico. Seu escopo central se projeta no desmantelamento de sentimentos de "solidariedade social", contribuindo,

²⁶ Foi Michel Foucault, na obra "O nascimento da biopolítica" quem primeiro discorreu sobre a ideia de "empresário de si", gatilho utilizado por inúmeros autores contemporâneos que intentam atualizar o seu pensamento do contexto neoliberal atual: "no neoliberalismo - e ele não esconde, ele proclama isso -, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas o *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, é um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda". In: FOUCAULT, Michel. O Nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 310-311).

por sua vez, na fragilização paulatina de políticas públicas, direitos sociais e do desejo pela construção de um universo de respeito à diversidade e a produção de um sentimento globalmente compartilhado de “comum”²⁷.

O neoliberalismo, como gestão psicológica da vida, é dotado de certa plasticidade ideológica e discursiva, que se expressa como objeto de culto. A nova versão do capitalismo pós-industrial, na atual era financeira, têm um o ar convidativo e agregador, exposto pela referida ideia de “empresário de si mesmo”. Modificou o cerco de afetos das relações humanas, monetarizando-as ao ímpeto da *razão neoliberal*, que, a contrário senso, impõem restrições à liberdade através dos próprios meios que a autorizam. Dardot e Laval são precisos nessa análise²⁸:

Por estratégia neoliberal entenda-se: o conjunto de discursos, práticas, dispositivos de poder visando à instauração de novas condições políticas, a modificação das regras de funcionamento econômico e a alteração das relações sociais de modo a impor esses objetivos. (...) As políticas neoliberais e as transformações do capitalismo amparam-se mutuamente para produzir uma luta ideológica, uma crítica sistemática e duradoura de ensaístas políticos contra o Estado de bem estar”. No entanto, essas transformações foram acompanhadas por uma mudança de comportamento. (...) Esses sistemas de coação, tanto econômica como sociais, cuja função era obrigar indivíduos a governar a si mesmo sob pressão da competição, seguiam princípios de uma lógica de valorização de capital.

O panorama atual das relações internacionais nos mostra uma retomada dos discursos de ódio em relação aos estrangeiros, alicerçados por discursos idolátricos envoltos, em grande medida, pelo nacionalismo e pela deferência à retomada de um patriotismo esquecido. Para a politóloga Wendy Brown, esses discursos detêm relação estreita com o neoliberalismo, uma vez que, para ela, *não existem espaços não ocupados pelo neoliberalismo*. Ela sustenta que a teorização neoliberal preparou

²⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 27.

²⁸ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 193.

o terreno para mobilizar e legitimar, de forma intensa, as forças antidemocráticas que vimos se instaurar na segunda década do século XXI. Não no sentido de sustentar que toda a insurgência da extrema direita no contexto político atual possa ser reduzida ao neoliberalismo, *mas que nada consegue passar intocado pela racionalidade neoliberal, cujos ataques à democracia repercutem em todas as partes; ocupando todos os espaços disponíveis*. Portanto, compreender a situação atual demanda investigar o neoliberalismo não apenas a partir da vastidão de seus impactos econômicos mais flagrantes, mas também na produção de uma cultura política e uma subjetividade relacional geral cooptada pelos seus pressupostos, que se legitimam pela narrativa econômica, mas que transitam e se dissipam para horizontes para bem além dela, mesmo que usando nome ela como o instrumento prioritário de idolatria²⁹.

Para Brown, o neoliberalismo não teria somente uma vertente economicista. O autoritarismo faz parte de sua articulação simbólica idolatrizante. Analisando a produção intelectual do neoliberalismo produzida pelos ordo-liberais, Milton Friedman e, em especial, Friedrich Hayek, Brown nos expõe como tais discursos flertam com o conservadorismo e o autoritarismo estatal.

O neoliberalismo reduz a ideia de liberdade a uma licença pessoal que não deve ser regulada, em face ao direito de "liberdade de expressão". Qualquer reivindicação individual de enunciar percepções que visem reaver espaços onde o passado assegurava zonas privilegiadas de conforto, baseadas na branquitude, na masculinidade ou no nativismo, devem ser preservados. O sentimento de perda dos privilégios é então facilmente convertido em ira justificada contra a inclusão social e a igualdade política dos historicamente excluídos, em especial aos imigrantes. Manifestações de ódio acabam tornando-se meras expressões próprias e legítimas da liberdade.

Agora estamos em posição de entender como os nazistas, membros da Ku Klux Klan e outros nacionalistas brancos se reúnem publicamente em "comícios de liberdade de expressão", por que um supremacista masculino, branco e

²⁹ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 17.

autoritário na Casa Branca é identificado com a liberdade por seus apoiadores por ser "politicamente incorreto" e como décadas de políticas e princípios de inclusão social, de combate à discriminação e de igualdade racial, sexual e de gênero vêm a ser tachadas como normas e regras tirânicas impostas por bandos de esquerda³⁰.

Há uma certa incapacidade de se insurgir contra esse cenário, por um lado, em virtude de uma certa crença no legado supostamente duradouro das instituições ocidentais (progresso, Iluminismo e, em especial, a democracia liberal) e, por outro lado, por muitos não perceberem, de fato, como opera a articulação contemporânea que combina libertarianismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, ódio ao Estado, conservadorismo cristão e racismo, machismo etc. Essas novas forças autoritárias complementam as bases já familiares do neoliberalismo (desmantelamento de direitos trabalhistas, demonização do Estado social, exaltação da liberdade e a naturalização das relações humanas e estatais às dinâmicas empresariais de gestão), muito embora possa, à primeira vista, seu discurso soar o contrário. "Endossam a autoridade enquanto exibem desinibição social e agressão pública sem precedentes. Batem-se contra o relativismo, mas também contra a ciência e a razão, e rejeitam afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade"³¹.

Além das políticas de Estado de bem-estar, já classicamente apontadas pela narrativa neoliberal como principais responsáveis pela tensão econômica global, acompanham agora o rol de inimigos da prosperidade e da liberdade também imigrantes, muçulmanos, libertinos ou qualquer outra minoria que ensaie algum discurso reivindicatório por igualdade (os *slogans* de campanha dizem tudo³²). A síntese da narrativa aduz que a multiculturalidade gera desordem e instabilidade e a intromissão do Estado no gerenciamento da economia gera crises.

³⁰ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 58.

³¹ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 10.

³² Idem, p. 14.

A ascensão da extrema direita na ocupação de espaços de poder no âmbito das democracias contemporâneas, estando a cada dia mais verificáveis nas ruas, na internet e nas estruturas de poder estatal o ódio como significante que conduz a política, nos conduz ao horizonte de idolatria do qual vivemos no contexto atual. Assim nos diz Wendy Brown: "cada eleição traz um novo choque: neonazistas no parlamento alemão, neofascistas no italiano, o *Brexit* conduzido pela xenofobia alimentada por tabloides, ascensão do nacionalismo branco na Escandinávia, regimes autoritários tomando forma na Turquia e no Leste Europeu e, é claro, o trumpismo"³³.

O governo de Donald Trump verbalizou isso veementemente, mediante o argumento falacioso do aumento da criminalidade, ensejando o fortalecimento de políticas repressivas³⁴. As medidas restritivas impostas por Donald Trump nos Estados Unidos aos migrantes – em especial aos nacionais de países por ele demonizados de forma generalizante – esboçam o termômetro político disseminado para muitos países, os quais replicam a mesma concepção³⁵. Lembremos um dos principais slogans de campanha de Donald Trump, revisitando o mesmo slogan populista utilizado por Ronald Reagan: "*Make América great again!*". Uma expressão que fundamentalmente foi usada para demarcar o amor à pátria e o significado de ser "americano" associada a masculinidade branca e a um fetiche de nação "pura". Uma América feliz é uma América purificada, portanto sem estrangeiros. Imigrantes trazem doenças e são potencialmente terroristas, além de roubarem empregos. É claro que a dinâmica economicista do neoliberalismo dá suporte à indiferença

³³³³ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 9.

³⁴ Cabe um breve destaque aqui para referir que, até o presente momento, o governo de Joe Biden não modificou, de forma tamanhamente significativa, o cenário tortuoso vivido por milhares de migrantes que visam ingressar nos Estados Unidos da América em busca de melhores condições de sobrevivência. Apesar disso, não se trata aqui de esboçarmos algum tipo de comparação. Nada se comparará aos "canis humanos", desenvolvido pelo governo Trump para alojar migrantes (inclusive crianças) antes de serem deportados. Biden retoma a posição de seu antecessor democrata, Barack Obama, que, em que pese tenha implementado políticas migratórias valiosas, também carrega o legado de ter tido o mandato presidencial com o maior número de deportações da história do país.

³⁵ A narrativa sobre o tema levantada pelo governo Trump influenciou inúmeros países, inclusive o Brasil. A regulamentação da Lei de Migração pode ser vista como uma espécie de "Trump sem muro", como afirmou a internacionalista Deisy Ventura. A perspectiva trumpista foi reivindicada como um exemplo a ser seguido por diversos políticos e instâncias estatais do governo brasileiro (tais como a Polícia Federal) ao tempo da promulgação da Nova Lei de Migração, ocorrida em novembro de 2017.

completa em relação aos migrantes, em especial aos em situação de vulnerabilidade. O rechaço aos imigrantes se tornou pauta comum nas redes sociais inclusive por membros oficiais dos Estados.

Um dos elementos que cabe destaque para sustentarmos a relação entre o neoliberalismo e o autoritarismo consiste na análise dos pares opostos identificados pelo quadro proposto por Hayek. Para ele, o oposto da democracia é o autoritarismo, enquanto o oposto do liberalismo é o totalitarismo. Esse quadro argumentativo nos permite distinguir a natureza desses elementos: os primeiros estão ligados à concentração do poder político e os últimos ao controle exercido sobre o indivíduo. Além disso, ele nos oferece possibilidades lógicas para a existência do liberalismo autoritário e da democracia totalitária. Para Wendy Brown, esse quadrante autorizou os neoliberais a legitimar experiências como a ditadura do Pinochet no Chile, assim como dá sentido aos discursos que alegam "excessos da democracia" - que se referem aos "excessos" do Estado social³⁶.

Wendy Brown, em sua análise, não sugere que a matriz teórica original do neoliberalismo visou, de antemão, produzir a conjuntura política que hoje vivemos, nem que os fascismos de outrora estejam regressando. O autoritarismo de hoje, segundo ela, é um fenômeno relativamente inédito e não uma retomada pura do passado, visto com as bases dos fascismos, tiranias ou conservadorismos de outras épocas, tal qual parte considerável das análises que tentam interpretá-lo têm reproduzido³⁷. É claro que não podemos associar neoliberalismo e fascismo como fenômenos idênticos, em que pese compartilhem da mesma lógica violenta e totalizante. Mas podemos compreender, na esteira de Maurizio Lazzarato, o fascismo de hoje como uma outra face do neoliberalismo³⁸. Uma face que não demonstra dificuldade em formar alianças com movimentos notoriamente neofascistas, tendo-se em vista que sempre foi uma marca do fascismo reverberar sua violência totalizante para assegurar as estruturas do capitalismo em todas as

³⁶ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 90.

³⁷ BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019, p. 22.

³⁸ LAZZARATO, Maurizio. Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: N-1 Edições, 2019, p. 9.

vezes em que ele se mostrou ameaçado.

Ricardo Timm de Souza³⁹ também percebe a correlação entre neoliberalismo e fascismo. Senão vejamos:

O mundo *totalizou-se* em mercadoria. Por isso, o neoliberalismo e o fascismo são, de certo modo, expressões de uma mesma lógica totalitária: são *totalitarismos*. Isso explica a constante presença fascista ou proto-fascista em momentos de tensão do capitalismo, como aquele vivido nas décadas de 1920/30 e no momento atual.

O patriotismo nas democracias neoliberalizadas representam o adoecimento estético de nosso tempo, que se traduzem como adoecimento da própria linguagem. Esse é um dos pontos que conectam o nazi-fascismo de ontem com o nazi-fascismo de hoje e que remonta nossa necessidade não postergarmos a questão da justiça, que se trata da questão por excelência, relacionando-a com as entrâncias políticas, uma vez que não há como separar a relação umbilical entre justiça e política. Para Ricardo Timm de Souza, a *"política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser"* (grifo no original)⁴⁰.

III A desconstrução da ficção da nacionalidade como superação da racionalidade idolátrica

Esboçar gatilhos para a superação dos efeitos espúrios do patriotismo ainda presentes nessa versão neoliberalizada da democracia contemporânea, reprogramada pela idolatria a um nacionalismo economicista, demanda não apenas o aperfeiçoamento de sua estrutura interna. Não será meramente através de mecanismos jurídicos formais que poderemos viabilizar ranhuras à violência desse nacionalismo patriótico, esculpido pela ficção da nacionalidade e pelo fetiche

³⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020, p. 165.

⁴⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 72.

identitário compartilhado por aqueles que veem como iguais somente o grupo de cidadãos que fazem parte da mesma nação.

Um dos movimentos importantes para esse processo de superação passa exatamente pela desconstrução desse elemento ficcional que fundou e articulou o desenvolvimento dos Estados-nação, qual seja, a nacionalidade, apesar de sabermos que essa tentativa se materializa como uma tarefa árdua, já que todo o arcabouço da tradição institucional está enlaçado ao mito da nacionalidade. Derrida⁴¹ percebe que “não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja mitológico, digamos em sentido amplo, “místico”.

Mas se o nacionalismo é uma marca que gerou consequências nefastas na modernidade, durante a formação dos Estados-nação, os regimes totalitários do século XX e que também demonstra seu poderio destrutivo acomodado às democracias neoliberalizadas de hoje, precisamos retroceder ao elemento que forneceu suas primeiras pinceladas totalizantes: a ideia de cidadania. Portanto, a desconstrução da ficção da nacionalidade precisa escovar à contrapelo a perspectiva filosófica que está por trás do mito da nacionalidade, já que ele parte, em sua gênese, da figura do “cidadão” como elemento de distanciamento e exclusão do “estrangeiro”.

Apesar de soar como um conceito que, de algum modo, se distancia dos elementos excludentes impregnes nos conceitos de nacionalismo e de patriotismo, que protagonizaram este escrito até aqui, não podemos imuniza-lo de uma análise crítica. Mesmo utilizada muitas vezes como um corolário da participação política, o conceito de cidadania mantém em suas entranhas o conteúdo de sua etimologia etimológica. Por isso que, apesar de todas as suas ressignificações, é preciso ressignificá-la ainda mais.

Não é demais mencionar aqui que reinventar a cidadania significa, em grande medida, desconstruir a própria ideia de cidadania – *nem mesmo a cidadania do cidadão do mundo, muitas vezes, reivindicada, em virtude desta concepção ainda operar pela lógica tradicional da soberania* – para se obter uma dimensão cosmopolita verdadeiramente inusitada. Um cosmopolitismo ousadamente

⁴¹ DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume, 1994, p. 123.

impensado pela tradição do direito internacional e até mesmo do direito internacional dos direitos humanos, reféns das ideias de nacionalidade, cidadania e soberania, como o cosmopolitismo kantiano, que supõe também uma soberania, ainda que não estatal⁴².

O cosmopolitismo tradicional "ainda supõe a instância do Estado e do cidadão, ainda que seja cidadão do mundo"⁴³, além de ser um conceito, assim como o conceito de "direito internacional demasiadamente europeu"⁴⁴. Para isso é preciso trilhar os passos de um cosmopolitismo por vir como uma espécie de contrapoder ou contracidade⁴⁵.

Tratar-se-ia de uma racionalidade em que o outro seja reconhecido pela concretude de sua singularidade, e não pela ideia de cidadania, uma vez que, no momento em que nós, ocidentais, inventamos a noção de "cidadão", imediatamente inventamos também a figura do "não cidadão". O estrangeiro, tido como não cidadão, principalmente quando a sua condição migratória é implicada por circunstâncias econômicas, se encontra privado do direito de dividir com a cultura local a sua, e de reivindicar um novo espaço para reinventar a sua existência. Pensando dessa forma, podemos inverter o sentido festivo sugerido pela ideia de cidadania e percebê-lo como uma concepção excludente e ainda comandada pela tradição da soberania, portanto, refém da ficção da nacionalidade. Nessa perspectiva, Derrida⁴⁶ é enfático ao afirmar que "a desconstrução do conceito de soberania incondicional é sem dúvida necessária e está em curso, pois trata-se nesse caso da herança de uma teologia que mal acabou de ser secularizada".

O outro gatilho para a desconstrução do mito da nacionalidade está em oferecer resistência também ao autoritarismo naturalizado pelas democracias neoliberalizadas. A discussão sobrepõe-se, ou sobrepôs-se, às averiguações de hoje em torno do liberalismo clássico, desmistificando seu *status* de esfera neutra da mão invisível do mercado a serviço do bem comum. Não devemos acreditar, como as

⁴² DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 178.

⁴³ DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação liberdade, 2004, p. 317-318.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico*. In: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 14

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2003, p. 138.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 22.

experiências recentes nos mostram claramente, que o mercado é um mecanismo benigno que funciona melhor quando é deixado por conta própria, pois há uma violência intrínseca, externa a ele, que mantém as condições de seu funcionamento, em especial na sua versão neoliberal.

O neoliberalismo propõe a Inexistência de relações desinteressadas. Se toda relação está sujeita, de forma inescapável, a instrumentalização, como se torna possível a construção de grandes de laços alheios ao mecanismo economicista? É aí que a ficção da nacionalidade e o fetiche do patriotismo se alinham como idolatria a serviço da indiferença, ao incentivar a batida em retirada da democracia de seu compromisso com o social, legitima também o ódio ao diferente. Mas o pensamento político comprometido com uma democracia por vir demanda a “não indiferença ao que me é absolutamente diferente”⁴⁷, já que “o diferente é a condição filosófica do próprio igual, e o igual para nada serve, se não servir para acolher eticamente o diferente – pois é aí que habita o mais propriamente humano da humanidade de todas as épocas”⁴⁸.

O contexto social e político de esvaziamento das instituições públicas pela ausência de instituições comprometidas com a integração e correção dos riscos sociais aos quais os imigrantes encontram-se expostos acabam por aprofundar sua marginalização e a possibilidade de exposição à discriminação xenofóbica ao não se enquadrarem no padrão de sujeito neoliberal. Diante das elites triunfantes da globalização que se proclamam como cidadãs do mundo, amplos grupos de migrantes em situação de vulnerabilidade se entrincheiram nos espaços culturais nos quais se reconhecem e nos quais seu valor depende de sua comunidade.

Conclusão

Um caminho para enfrentarmos a idolatrização totalizante do mito do nacionalismo começa pelo desenvolvimento de uma percepção crítica acerca do mundo que nos circunscreve e pautarmos nossa atuação a partir de elementos que

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: vozes, 1997. p. 176.

⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 53.

correspondam à realidade. A responsabilidade por aqueles que mais sofrem diante da racionalidade idolátrica é um dever que detemos perante o compromisso de reinventarmos a ideia de democracia que queremos esculpir. Não é preciso destinarmos muitas linhas aqui para rememorar que muitos dos percalços vivenciados pelos migrantes forçados são consequência direta da ingerência de narrativas que idolatizam o nacionalismo, representando a chegada de estrangeiros como uma ameaça.

A não-neutralidade da linguagem incita-nos, necessariamente, a pensar a não-neutralidade da soberania, em especial no que diz respeito aos seus elementos nacionalistas, revigorados pela racionalidade neoliberal. Assimilando essa compreensão, estamos finalmente prontos para seguir o desafio de construir espaços de ruptura da razão idolátrica, ou seja, da razão totalizante.

O pensamento de Ricardo Timm de Souza é potente para nos auxiliar nesta tarefa de quebra dos reflexos pela sedução idolátrica da totalidade e investir nossa liberdade ao totalmente outro:

A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser responsável. O núcleo de minha liberdade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro⁴⁹.

Isso demanda compreendemos que a alteridade não é um capricho da natureza ou algo que podemos optar por receber ou não, mas é, antes, o que nos constitui - exatamente - como sujeitos, para além da mera identidade psíquica.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 152.

BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

CASSIRER, Ernst. O mito do Estado. São Paulo: Códex, 2003.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. A universidade sem condição. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. Adeus a Emmanuel Levinas. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume, 1994.

_____. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: A paz perpétua: um projeto para hoje. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. O soberano bem. Coimbra: Palimage, 2004.

_____. O outro cabo. Coimbra: Reitoria UC/ Amar arte, 1995.

_____. Papel-máquina. São Paulo: Estação liberdade, 2004.

_____. Vadios. Coimbra: Palimage, 2003.

FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa preta. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: Ubu, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. Entre nós. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Totalité et infini. Essai sur l' extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971.

PEREIRA, Gustavo de Lima. Direitos Humanos e migrações forçadas. Introdução ao direito migratório e ao direito dos refugiados no Brasil e no mundo. Porto Alegre: Edipucrs, 2019.

_____. A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade. Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011.

_____. Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida. Empório do Direito: 2017.

_____. Direitos humanos e hospitalidade. A proteção internacional para apátridas e refugiados. São Paulo: Atlas, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

_____. Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010.

_____. Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs. 1999.

_____. Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.

13. As Origens da Teoria de Reconhecimento em G. W. F. Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-13>

Hans-Georg Flickinger

Aliás, não é difícil perceber, que nosso tempo é um tempo do nascimento e da passagem para um período novo. O espírito rompeu com o mundo de sua existência e de sua representação até hoje, à beira de afunda-lo no passado e pretendendo trabalhar na sua transformação.

Hegel, Fenomenologia do Espírito, 3, 18.

A observação citada do Prólogo da Fenomenologia do Espírito de Hegel remete à fase inovadora da passagem do século 18 para o século 19. Tanto no ambiente político-social quanto nas ciências e na cultura impôs-se o olhar iluminista com sua confiança irrestrita na autonomia da razão humana; olhar esse que, passo a passo, deveria substituir as convicções tradicionais, isto é, as matrizes orientadoras da Teologia medieval. Há indicadores de que as mudanças vividas naquela época teriam sido impulsionadas pela tensão mútua entre a dinâmica social e a reflexão teórico-filosófica. O modelo de sociedade liberal se comprometia com a produtividade material-econômica, apostando, ao mesmo tempo, na capacidade construtiva da razão humana; uma razão, que encontrava sua legitimação ideológica no ideal do sujeito autônomo. O pensamento do iluminismo desdobrou-se, portanto, de mãos dadas com os desafios do modo de produção industrial e da libertação do homem em relação às suas anteriores ligações sociais. Impossível desacoplar um aspecto do outro. Ao afirmar que a filosofia “é seu tempo concebido pelo pensamento”, Hegel estava remetendo a essa interdependência. Porém, sua própria tese era produto de seu tempo e compreensível somente a partir deste contexto histórico. Assim sendo, a filosofia elaborada na passagem do século 18 para o século 19 deve ser vista como meio diagnóstico no que diz respeito à lógica da sociedade liberal. Aludo com isso à filosofia do Idealismo Alemão. Pois o seu modo de pensar

e de argumentar dá a entender a situação específica, com qual a época entre 1770 e 1830 se viu confrontada. Qual foi, porém, sua questão central?

Inteiramente alinhados às considerações epistemológicas de Descartes, os protagonistas do Idealismo Alemão defendiam a tese de que a razão humana deveria assumir o papel de fundo legitimador último e iniludível do conhecimento. Substituindo o Deus-criador da Idade Média, o homem deveria assumir a tarefa de construir o mundo como seu próprio – e de tornar-se responsável por essa construção. Contudo, o filósofo da dúvida radical ainda não dispunha da resposta de como a própria razão deveria ser constituída para dar conta desse desafio.

Iniciando com I.Kant e sua tese de uma espontaneidade originária, intrínseca à razão(1), passando por J.G.Fichte e o – jovem – Schelling, que tentavam fundamentar a estrutura de um Eu autosuficiente, encontramos uma série de projetos apoiados em argumentos altamente especulativos. Todo esse esforço serviu para chegarmos a uma teoria consistente da subjetividade humana.(2) Embora apresentando um leque diferenciado e amplo de argumentações, não há dúvida de que tais investigações visavam o mesmo objetivo: elas buscavam a legitimação da autonomia e liberdade da razão humana. Deveria ser exposta, deste modo, a base teórica da ainda jovem sociedade liberal-burguesa, preocupada, antes de tudo, com a implementação ampla da liberdade como seu pilar. Visto de uma perspectiva histórica, poderíamos também falar agora da tarefa do Idealismo Alemão de legitimar, em termos filosóficos, o que já se passava no desenvolvimento real. Seu potencial explosivo pode ser atribuído à fase revolucionária do fim do século 18. O lema da Revolução Francesa – liberdade, igualdade, fraternidade – exigia fundamentos novos para uma sociedade, que tinha de vencer desafios imprevistos, originados pela dinâmica do desenvolvimento. Foi o Idealismo Alemão que se propôs encontrar tais fundamentos. Ou, como Marx dizia: "Nós (os alemães, HGF) somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos"; e pouco depois: "Os alemães pensavam na política o que os outros povos fizeram".(3).

A orientação pelo ideal do homem dono-de-si, que coloca também seu ambiente natural e social sob os critérios de razão, impôs-se nas mais diferentes áreas: na liberdade contratual do Direito Cível; na construção das instituições do

Estado liberal; na confiança irrestrita no progresso da razão; na ética protestante; ou no ideal de objetividade do processo cognoscente. Seria fácil acrescentar outros aspetos, atribuíveis ao gesto dominador de uma nova racionalidade construtivo-instrumental.

Diante desse panorama, a visão liberal viu-se desafiada por uma contradição aparente. Por um lado, a nova sociabilidade precisava integrar os indivíduos numa rede complexa de cooperação e convívio social; por outro, porém, essa mesma rede deveria conceder a cada indivíduo o maior espaço possível de liberdade, sem sacrificá-la a um interesse superior da coletividade. De que modo a ordem liberal procurou buscar conciliar seus novos princípios de sociabilidade com a liberdade individual? Como organizar a sociabilidade respeitando-se de modo incondicional a liberdade de cada um dos indivíduos nela integrados? A filosofia política do Idealismo Alemão tentou responder a essas perguntas.

Que eu tenha escolhido a filosofia de Hegel para minhas observações, deve-se não apenas ao fato de tratar-se nela do primeiro – e último – esboço abrangente da lógica da sociedade liberal. Igualmente importante para meu projeto é o fato de Hegel representar o ápice do Idealismo Alemão e, por isso mesmo, também o primeiro passo em direção a sua superação. É desse duplo potencial que se pode tirar vantagem: pode-se a partir daí marcar a amplitude e os limites do princípio que rege seu diagnóstico.(4) .

Desde seu início, a filosofia hegeliana - enquanto "seu tempo, concebido pelo pensamento" – viu-se cunhada pela formação teológica de seu autor e sua simpatia pela Revolução Francesa. São essas duas experiências que representam pontos cruciais de sua compreensão da visão liberal da sociedade: liberdade e reconhecimento remetem necessariamente um ao outro – eis sua mensagem. A Hegel importava, portanto, tornar convincente a ideia de que não pode existir nenhuma liberdade e autonomia sem reconhecimento intersubjetivo.

Quero chegar à filosofia social e política de Hegel e a seus impulsos críticos, lembrando três etapas: os assim chamados Escritos de Frankfurt, a Fenomenologia do Espírito de Jena e a Filosofia do Direito, elaborada em Berlim. Cada uma dessas fases é caracterizada pela preocupação com questões do reconhecimento social. Na

sua sequência, elas abrem caminho para entender a lógica e crítica das estruturas liberais de sociabilidade.

Os Escritos de Frankfurt

Elaborados entre 1797 e 1800, numa fase, portanto, na qual Hegel ainda desempenhava a função de preceptor particular, os Escritos de Frankfurt abordam um leque temático muito amplo. São tratadas questões referentes à religião, à política do Estado ou à história. Aí, Hegel enfiou-se nas diferentes correntes filosóficas de seu tempo, tateando ainda na definição de seu próprio projeto filosófico. Nos ensaios, manuscritos e anotações do jovem intelectual salta aos olhos uma intenção central. Ele pretende elaborar a ideia do que poderíamos chamar uma ética secular. É que após conseguir distanciar-se até certo ponto da formação teológica anterior, ele fazia experimentos com os conceitos teológicos no intuito de diagnosticar as experiências sociais e políticas de sua época. Entre esses conceitos encontram-se, antes de tudo, o da *revelação*, o do *milagre*, do *Uno*, da *relação entre o múltiplo e a unidade*, ou o da *reconciliação*.⁽⁵⁾ Como não é possível investigar, aqui, todas as referências entre Teologia e Filosofia social, contentar-me-ei com poucas considerações em torno do fragmento "Sobre religião e amor" (de 1797/8) e do ensaio intitulado "O Espírito do Cristianismo e seu Destino", de 1798/1800. Este último ensaio é marcado pela tentativa de opor ao espírito do Judaísmo e a sua (afirmada por Hegel) dependência das leis e ordens divinas ⁽⁶⁾, a ideia cristã de *conciliação*. Pois ele atribuía ao Cristianismo a visão moral de não "insistir no que separa, no estar separado e na contraposição", senão de suspender e conciliar as separações e contraposições numa unidade. Cito: "Conciliação no amor é, ao invés da volta judaica à obediência, uma libertação; ao invés do novo reconhecimento da dominação, a suspensão da mesma."^(1,357)

Voltemos ao esboço "Sobre religião e amor". Aí, Hegel fala da obrigação moral de por em relação as condições reais da situação à ideia de uma "atividade ideal": "A essência do Eu prático consiste em exceder a realidade pela atividade ideal, e na exigência de o agir objetivo equiparar-se ao infinito."^(1,241) Com o "agir objetivo" considera-se as circunstâncias presentes, que determinam e restringem o agir.

Segundo Hegel, a pessoa não deveria entregar-se simplesmente a tais circunstâncias, senão agir sempre com vistas a uma ideia que lhes vai além. Por analogia à essência da fé, que leva o homem a confiar numa instância infinita, ou seja, em Deus, o agir moralmente correto deveria viver a tensão entre as condições externas e um Ideal que as ultrapassa. Mesmo que a tensão entre esses dois polos fosse insolúvel, ela, enquanto tal, só poderia ser pensada e vivida a partir de um fundo comum. Seria esse fundo que sustentaria o agir moral, deixando em aberto a chance da conciliação entre as condições externas e o *telos* ideal do agir. Não há, entretanto, qualquer garantia de uma conciliação real. Qual poderia ser essa conciliação? Hegel lembra aquela que ocorre na experiência religiosa dos milagres ou da revelação. Aí, a vivência de estarmos-inseridos-na-unidade acontece de repente, sem ser possível prevê-la ou forçá-la. Ela acontece graças a um fundo imprevisível.

Ora, como experiência de conciliação intersubjetiva inesperada, Hegel traz à tona a vivência do amor verdadeiro; pois nele, as pessoas entregam-se a uma unidade misteriosa. Assim como o milagre ou uma revelação, o amor não se constrói; ele é imprevisível. O amor assalta os envolvidos que, de repente, se encontram numa relação sem poder dela fugir. Por isso, Hegel vê nessa relação o modelo da unificação do indivíduo com um "uno infinito". A observação pode ser vista como anúncio da verdadeira relação ético-moral; pois ela descreve uma relação, que subjaz à conciliação do indivíduo com um ideal a ser realizado.

Óbvio que não se pode esperar dos esboços iniciais de Hegel o esclarecimento completo das condições que fazem coincidir o agir particular com um ideal inalcançável – como representado na figura do santo. Mesmo assim, as considerações referentes ao amor e à unidade aí experimentada dão a entender algo sobre o fundo de uma ética de reconhecimento secular. Assim como experimentado no amor e visada pela postura ética, não se trata de uma construção meramente racional. Ao contrário, ela se caracteriza pelo seu impulso intrínseco; um impulso que não segue condições externas, senão faz dos indivíduos elementos de um fundo intransparente. A unidade não resulta de uma "reflexão externa". Ela se dá enquanto tal e libera os indivíduos de sua situação de individualidade. Nas palavras de Hegel: "Unificação verdadeira, amor propriamente dito, só acontece entre vivos de poder igual e, portanto, de fato vivos e não mortos um para o outro; ela exclui todas as

contraposições, não é entendimento cujas relações deixam sempre o múltiplo enquanto múltiplo e cuja unidade são contraposições próprias; ela não é razão que contrapõe, pura e simplesmente, seu determinar ao determinado; ela não é nada limitante, nada limitado, nada finito."(1,245/6)

Trata-se não apenas de um entendimento convincente do amor verdadeiro. Ao fundamentá-lo na disposição das pessoas de entregar-se a uma unidade não construída e determinada por elas mesmas, Hegel indica pelo menos três aspectos importantes para nossa temática. O primeiro tem a ver com o caráter precário dessa relação; ela nunca permite qualquer repouso dos envolvidos. A presença viva de cada um com o outro visa sempre um além do atual estado da relação, exigindo de cada um a reconquista contínua dessa relação. A auto-afirmação alcançada em cada estágio vê-se questionada sempre de novo. O vir ao encontro do outro insere-nos em um espaço de experimentação, no qual temos de estar dispostos a aprender sobre nós mesmos. Aí, não há lugar para ressalvas individuais, ou seja, para preservar a individualidade frente à experiência do amor.

O segundo aspecto está vinculado ao primeiro. A entrega completa à relação do amor impede qualquer tentativa de fazer de um dos lados um mero objeto para o outro. Muito pelo contrário, uma tal postura coisificadora causaria rebelião, tornando-se como que um veneno para a relação. Ouçamos novamente Hegel: "O que poderia ser separado, enquanto ainda um particular antes da união, cria embaraço aos amantes.... o amor irrita-se com o ainda separado, com uma propriedade; essa irritação do amor em relação à individualidade é a vergonha."(1,247) A experiência da vergonha resulta da lesão da unidade incondicional do amor verdadeiro. Ela reage à incapacidade de entregar-se ao outro sem reservas, isto é, também em relação às fraquezas individuais. Confirma-se assim a ideia de uma unidade não baseada na conjunção de elementos autônomos, senão numa unidade que prende os parceiros um ao outro fazendo com que eles se interpenetrem. O conceito da *entrega* expressa isso com toda clareza. Cada um vive só na unidade, sendo nada fora dela. A essência do amor expressa-se, portanto, no que cada um abre e expõe de si mesmo ao que acontece nessa relação.

O terceiro aspecto a ser destacado nesse contexto visa o fato de que a unidade, presente no verdadeiro amor, marca o ponto de partida para algo novo. Trata-se de

uma experiência que não pode ser prevista nem assegurada. Pois no momento em que tentemos apossar-nos dela, ela se esquia como se uma promessa sem cobertura. Inclui-se aí um *topos* romântico, a saber, uma promessa de felicidade, que queremos ver cumprida sem poder garantir sua realização pelo próprio agir. O sentido pleno dessa experiência, ou melhor, dessa vivência nunca pode ficar transparente. Sua unidade consiste na experiência de uma relação em mudança contínua. Se quiséssemos capturá-la, perderíamos sua força essencial.

A partir dessas observações dá para resumir os seguintes aspectos. O amor destaca as estruturas daquela relação, que caracteriza o ideal de uma ética secular. Entretanto – e essa é uma restrição importante – não deveríamos nos contentar com isso. Pois o exemplo do amor verdadeiro ainda não representa uma relação de reconhecimento estável, realizada de modo consciente e livre. Ora, assim como a fé, que faz com que o homem não consiga esquivar-se do milagre da união com o divino, o amor vem ao nosso encontro, ataca-nos de surpresa em momentos imprevisíveis. Nisso, o amor compartilha o caráter de um enigma, de um milagre ou de uma revelação. Ele é ainda insuficiente, quando se trata da ideia de um relacionamento eticamente responsável com o outro e assumido livremente.

Devido ao seu vínculo ainda estrito com as figuras do pensamento religioso, esses Escritos de Frankfurt ainda não dão uma interpretação satisfatória da ideia do reconhecimento social. Eles oferecem apenas uma noção da identidade intersubjetiva como modelo de verdadeiras relações de reconhecimento. Mesmo que Hegel chamasse atenção à importância da livre decisão humana como condição da conciliação verdadeira (no texto "O Espírito do Cristianismo e seu Destino"), seria somente na *Fenomenologia do Espírito* que ele exporia, de modo sistemático, uma ética de reconhecimento consciente.

A Fenomenologia do Espírito

Falando na ética de reconhecimento social, não podemos deixar de lado o capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado "Autonomia e dependência da autoconsciência; dominação e servidão". Aí, Hegel trata do primeiro estágio da consciência que, no caminho da conquista de sua autonomia, encontra uma outra

como concorrente. Ao primeiro olhar, esse estágio do encontro é vivido como restrição da própria liberdade individual. Cada protagonista preocupa-se com a defesa de sua pretensa liberdade incondicional. A luta pelo reconhecimento (7) gira em torno da independência particular; ela visa a submissão, ou seja, o reconhecimento forçado pelo outro. No entanto, em termos éticos, Hegel vê a necessidade de vencer esse estágio. Será no parágrafo posterior sob o título "O Espírito consciente de si. A moralidade" e, mais precisamente, no último trecho, sobre "A consciência. A bela alma, o mal e seu perdão", que ele tratará disso. Façamos, primeiro, da relação entre senhor e servo como relação de reconhecimento defeituosa; um problema, que perpassa toda a filosofia social e conta, até hoje, com a atenção da filosofia política.

O acesso de Hegel ao tema já está claro no título. Trata-se da "autonomia e dependência da autoconsciência". A relação entre senhor e servo serve-lhe de meio para a diagnose de uma relação de reconhecimento fundamentada numa relação hierárquica. Para tornar essa diagnose plausível, usarei duas linhas de argumentação; a saber, uma lógica e uma ontológica.

A relação entre senhor e servo funciona como reconhecimento mútuo do status social, ocupado por cada um. Importa tornar clara a maneira de como esse reconhecimento ocorre. Para isso, tomemos como ponto de partida a auto-interpretção dos participantes. O que temos, ao primeiro olhar, na atitude do senhor é a tentativa de impor seu domínio. Sua vontade não respeita as possíveis resistências. Formulado em categorias do reconhecimento, dá para falar do senhor enquanto pessoa que busca ver respeitado seu poder de modo imediato e incondicional.

Tratando-se de uma relação social, a vontade de poder não pode impor-se sem a aceitação do outro. O conceito de domínio só faz sentido numa tal relação. O gesto dominador mostra, porém, certa ingenuidade. Para melhor entender essa afirmação, lembro a situação na penitenciária como exemplo. A instituição só funciona à base do reconhecimento da autoridade dos funcionários. Pois, diante das condições objetivas, os poucos funcionários poderiam ser facilmente vencidos pelos internados. Revoltas na penitenciária o comprova.

Na sua relação com o servo, o senhor tem de contar também com a possibilidade do desprezo e da resistência em relação a sua posição superior. Contra esse risco, ele pode usar diferentes meios: a violência, a ameaça de punição ou a persuasão. No convívio com o servo, o senhor precisa sempre assegurar-se da aceitação dessa hierarquia permanentemente ameaçada. O domínio é, na verdade, um domínio condicionado, pois dependente do reconhecimento pelo servo. Contra seu próprio impulso originário, o senhor aprende que seu domínio se deve ao ser reconhecido pelo outro à sua frente. A verdade do domínio revela-se como dependência social objetiva.

A diagnose hegeliana da fraqueza constitucional da posição do senhor convence também devido a mais um argumento. Pois sendo o servo uma pessoa não livre e autônoma, o senhor é dependente de alguém que, por sua vez, não é sequer autônomo. Precária essa relação de poder porque depende do reconhecimento justamente daquele que deveria submeter-se ao senhor. Resumindo: à lógica do domínio subjaz uma relação de dependência dupla, a qual nos mostra a fragilidade constitutiva de toda relação social assimétrica. A luta do senhor pelo reconhecimento de sua posição revela-se, assim, desde o início, uma luta perdida. De fato, a implementação de sua vontade precisaria ver-se assegurada mediante uma relação de reconhecimento. Segundo Hegel, cada imposição unilateral da vontade depende de sua mediação social.

Se considerarmos a relação senhor e servo também do ponto de vista ontológico, vemos, de um lado, a suposta auto-certeza do senhor; ele parece repousar em si mesmo. Por outro lado, há o servo, que depende dos humores e da vontade daquele. Se olharmos mais de perto, teremos mais uma surpresa: a fim de fazer valer sua vontade dominadora, o senhor precisa como que sair de si para pôr-se em referência ao outro. Significa que ele não repousa em si, não é livre, como parecia. *Domínio e liberdade* são categorias sociais, remetendo, portanto, a relações sociais. Somente na presença desafiadora do outro a ideia do domínio e da vontade livre fazem sentido. É o outro que nos intima a nos posicionarmos frente a ele. É o outro, o servo, cuja presença coloca em questão a suposta autossuficiência do senhor, o ameaça e o leva a agir. Na verdade, a atitude do senhor nasce no encontro

com o outro. É a primazia do outro que determina a atuação do senhor, não sua suposta superioridade.

Ao apontar essa ilusão, ou melhor, ao denunciar que na relação senhor/servo o indivíduo não age como sujeito imediatamente livre e sem qualquer mediação intersubjetiva, Hegel dá-nos uma primeira pista em direção ao modelo de reconhecimento social. Evidenciando as razões dessa reciprocidade incompleta na relação senhor e servo, ele recoloca a pergunta pelas condições do agir ético-moral responsável.

Na medida em que as relações sociais continuem presas numa estrutura assimétrica sempre ameaçada, será impossível estabelecer estruturas sociais estáveis. Para poder construí-las, seria necessária a reciprocidade do reconhecimento, a fim de se evitasse o risco de sua ameaça contínua. Como garantir essa reciprocidade? Aí, Hegel defende a ideia de que cada pessoa deveria estar disposta a aceitar para si mesma o que ela exige das outras. Uma postura que deveria valer também naquelas situações, nas quais o indivíduo não conhece todas as condições objetivas de sua atuação.

O significado dessa exigência encontra-se no trecho da Filosofia do Espírito sob o título "A boa consciência – a boa alma, o mal e seu perdão."⁽⁸⁾ Hegel parte da observação de que qualquer atuação, mesmo efetivada de boa consciência, poderia fazer mal a outrem. Um fato que ocorre praticamente em cada dia, sobretudo quando - confiando em nossos direitos - seguimos os próprios interesses sem pensar no que outras pessoas poderiam sofrer com isso. Pior ainda, o jogo duplo da "boa consciência" mostra-se exatamente no momento em que a pessoa apela a esta para evitar ser responsabilizada pelos efeitos de sua atuação. O Direito Penal dá prova disso. A boa consciência a serviço do mau efeito de minha atuação? Para impedir tal instrumentalização da "boa consciência", Hegel apela à ideia do *perdão*. Trata-se de uma atitude, mediante a qual os protagonistas se entregam a uma relação mútua equiparando-se e anulando suas diferenças. O perdão enquanto atitude unificadora exige a disposição de cada um, de fazer valer para si o que ele exige do outro. É a disposição de perdoar que serve como base do mútuo reconhecimento mais completo possível; é ela a condição por excelência das verdadeiras relações sociais, que devem ser responsáveis e construídas conscientemente.

Para citar mais uma vez Hegel: "O Eu conciliador, no qual ambos os Eus abandonam seu estar-aí oposto, é o estar-aí do Eu estendido à duplicidade do Eu que, nisso, continua o mesmo consigo, tendo nas suas exteriorização completa e oposição a certeza de si mesmo; é Deus revelado no meio deles, que se entendem com o puro saber."(3, 494) Tem-se, portanto, aí o perdão conciliador como referencial utópico. É o perdão que deverá tornar-se o critério último e fio condutor de toda atitude humana. Seguindo tal utopia, realizaríamos a ideia da eticidade objetiva como fundo de qualquer comunidade efetiva.

À base dessas considerações, dá para avaliar as atuais relações sociais e seus possíveis défices. Comparável, em termos estruturais, com a experiência do amor verdadeiro, fundamentada agora numa atitude consciente, o perdão conciliador cumpre a função de uma medida ideal-utópica, ou seja, de um *tipo ideal* (M.Weber) que serve de meio para interpretarmos as experiências feitas dentro da ordem social existente.

Determinantes do reconhecimento social na Filosofia do Direito

Enquanto a Fenomenologia do Espírito tentava entender a luta pelo reconhecimento a partir do ideal da reciprocidade do agir humano, a Filosofia do Direito nos traz de volta à realidade social do liberalismo. Sua ordem faz da liberdade o princípio estrutural a ser implementado universalmente. Ela o faz de modo que a ideia de liberdade se adapte à lógica do Direito liberal.(9)

Diferentemente do teor utópico da Fenomenologia do Espírito, a reconstrução hegeliana do moderno sistema liberal, tal como exposta na Filosofia do Direito, lança luz sobre sua lógica do reconhecimento. É o problema anteriormente formulado, isto é, de como se poderia garantir a identidade da vontade particular dos indivíduos com a ideia da unidade ética da comunidade. No lugar do milagre ou da revelação - no caso da fé e do amor -, a Filosofia do Direito tem de dar conta da lógica inscrita à dura realidade social-política do modelo liberal. Dentro desse modelo, ela procura compatibilizar a livre atuação individual com o reconhecimento da liberdade de todos. Um desafio, portanto, pois nem a sociedade deveria sacrificar a liberdade individual, nem a demanda pela liberdade por parte dos indivíduos deveria minar a

ordem social. A solução das Constituições liberais consiste no apelo à qualificação de todos os membros da sociedade como *peçoas de direito*. A relação de reconhecimento está sendo vinculada à integração na e pertence à ordem jurídica.

Por mais convincente que soe, as consequências desse critério de pertença à comunidade são problemáticas. Pois ser reconhecido como membro da comunidade graças à qualificação como *peçoas de direito* significa que o reconhecimento social do indivíduo se vê definido pela lógica do direito liberal; ou seja, pelo seu alcance e seus limites. Assim sendo, a compatibilidade da liberdade individual com sua simultânea integração na ordem social é garantida pela delimitação mútua dos direitos e deveres. O dever individual consiste no respeito às regras legais que sustentam a ordem social. Qualquer comportamento dentro da legalidade em vigor cumpre, só por isso, os possíveis deveres que a sociedade pode exigir da pessoa e a ela impor. Diante do princípio de liberdade juridicamente definido, demais deveres morais não são exigidos. O próprio Hegel reconhece isso explicitamente na sua *Filosofia do Direito*; cito: "Nessa identidade da vontade geral e particular, direito e dever juntam-se, sendo que, na moralidade objetiva (*Sittlichkeit*), o ser humano tem direitos na medida em que tem deveres, e deveres na medida em que tem direitos." (7,304) Enquanto a *Fenomenologia do Espírito* considera a renúncia à retribuição do mal, isto é, o perdão como ideal do reconhecimento social, no sistema da sociedade liberal vê-se implementada uma ideia de reconhecimento social muito mais fraca. Pois desde que aja dentro das regras legais, o indivíduo pode criar problemas ou desvantagens para outrem sem perder seu status de *peçoas do direito* reconhecida. Neste caso, ninguém precisa dar satisfação moral. Eis o porque de Hegel falar do "direito da vontade moral" (§114). Ao providenciar relações simétricas apenas mediante princípios jurídico-legais, a ordem liberal desconsidera as condições materiais e assimétricas da vida em sociedade. Ela não pergunta pelo modo como as vantagens e desvantagens são distribuídas entre os participantes.

A unidade da liberdade individual e da responsabilidade ético-social, implementada mediante a restrição mútua entre direitos e deveres, torna-se a condição suficiente para que as pessoas possam desresponsabilizar-se dos efeitos negativos de seu comportamento sem arriscar a perda de seu reconhecimento social. A restrição dos deveres ao respeito pela ordem jurídica cria aquela "boa

consciência" que, tomada por si só, é instrumentalizável. Por isso mesmo, não consegue cumprir o *tipo ideal* do reconhecimento intersubjetivo. Como o perdão – hoje, falaríamos da *solidariedade* – não tem lugar na ordem liberal, essa última não exige a reciprocidade de relações de reconhecimento. A obrigação ética, exigida pela ordem liberal, reduz-se a uma ética de legalidade. Ela fica estacionada no nível deficitário da relação entre senhor e servo.

Se aceitarmos que a *Fenomenologia do Espírito* perpassa todos os níveis do reconhecimento social até o mais elevado, isto é, até o perdão conciliador, poderemos aproveitar os argumentos de Hegel como medida crítica para avaliar a ideia da eticidade objetiva, que se mostra fraca devido ao seu entrosamento nas formas jurídicas do Direito liberal. É esse potencial crítico na exposição das etapas da ideia do reconhecimento social que garante a atualidade da argumentação hegeliana.

Notas

1 Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, § 15 da edição B.

2 *Theorie der Subjektivität* (org. K.Cramer et alii). Suhrkamp Frankfurt 1987.

3 *Marx-Engels-Werke* vol.1. Berlin 1974, p. 383.

4 Hans-Georg Flickinger, *Neben der Macht – Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts*, edição nova. EVA Hamburg 2021.

5 Ver Carl Schmitt, *Politische Theologie I*. Berlin 1974, p. 49.

6 G. W. F. Hegel, *Werke*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (cit. STW). Frankfurt, vol.1, p. 288.

7 Eis o título de Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1992.

8 Foi Heidrun Hesse que, no seu ensaio sobre "Institution und Anerkennung", destacou este aspecto; em: *Metaphysik und Hermeneutik*, (org. H.Eidam et alii,)Kassel University Press, 2004, p. 351.

9 Ver nota 4.

14. A idolatria em Vilém Flusser: conexão entre o aparelho, programa e imagens técnicas¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-14>

Jair Tauchen²

*Idolatria: incapacidade de decifrar os significados
"[...] da ideia, não obstante a capacidade de lê-la,
portanto, adoração da imagem".
(Flusser).*

Introdução

A revolução da comunicação que atinge nossa consciência e nosso ambiente é radical. O sentido de morar, ter casa como há dez mil anos atrás não existe mais, não faz mais sentido. O vento da comunicação sopra através das paredes levando junto tudo o que é público e privado. Quando se fala do desaparecimento do espaço público se quer dizer desaparecimento do diálogo, da opinião pública. As estruturas sociais como a família, sindicato, classes, também começam a desaparecer.

O propósito das mídias é criar e misturar conteúdos propositalmente para que as mensagens surjam como modelos de vida que na verdade transformam-se em modelos de comportamento, pois as pessoas se comportam de acordo com esses modelos, por exemplo, nas escolhas políticas e na educação dos filhos. Encobertos pelos modelos de comportamentos estão os de conhecimento que permitem acesso ao saber graças aos programas. Se todas as pessoas são abordadas pelos mesmos programas e, por isso, igualmente programadas, não existe diálogo, troca de ideia, pois a mensagem emitida foi a mesma para todos. Outra situação, claramente presente na atualidade, é a inflação de informações, seguido do contínuo

¹ O artigo é um excerto revisado da tese de doutorado do próprio autor: *Por uma crítica da idolatria em articulação com a teologia e a economia – um diálogo interdisciplinar*, defendida em 2018 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e publicado na Revista Veritas - DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2022.1.41863>. Agora em versão revisada para compor o Festschrift em homenagem ao Prof. Ricardo Timm de Souza.

² Doutor e pós-doutorando (PNPD/CAPES) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil.

aparecimento de novos aparelhos e a brevidade da validade das informações. Isso compromete a comunicação humana, cuja função é receber informações, armazená-las e transmiti-las. Para processar uma informação é necessária uma estratificação das informações recebidas e nessa circunstância pós-histórica não existe estratificação, o que compromete sobremaneira o processamento e a elaboração de nova informação.

A revolução tecnológica contemporânea se difundiu justamente em um período histórico da reestruturação do capitalismo no mundo e, especialmente, a partir de 1980 tornando-se decisivo. O processamento da informação é centrado na ampliação do desenvolvimento tecnológico como resultado da produtividade em um círculo que abrange o intercâmbio entre as bases do conhecimento tecnológico. Todo avanço em algum campo específico da tecnologia amplia os efeitos em outros processos tecnológicos. O conjunto de todas essas tecnologias de comunicação levou à criação da *internet*, possivelmente o meio tecnológico mais revolucionário do mundo contemporâneo. As novas tecnologias da informação através das redes globais de instrumentalidade estão integrando o crescente número de comunidades virtuais. Por outro lado, a questão é saber como integrar novas tecnologias, a ciência universal e as culturas comunitárias na tendência oposta do distanciamento provocado pela globalização e a identidade das pessoas.

Portanto, é de fundamental importância levar a sério as mudanças introduzidas pelas transformações tecnológicas e econômicas centradas na tecnologia da informação que produzem impactos e interferem nas relações entre os indivíduos da sociedade que estão marcados por mudanças confusas e incontroladas pelas inovações tecnológicas. As alterações na vida social tornaram-se mais explícitas no final do século XX adquirindo novo sentido às realidades como as observadas na arquitetura, na telefonia, na *internet*, nas operações financeiras do mercado internacional. A sociedade contemporânea encontra-se globalizada, marcada por processos complexos de redes interligadas que comandam a riqueza global, o poder, a informação e a imagem. Por isso, é importante conhecer adequadamente o processo a fim de que a ação humana seja responsável, pois a maneira de lidar com as novas tecnologias de forma hábil ou não, especialmente aquelas que fazem parte do período histórico, podem provocar as transformações

sociais. É imperioso que a sociedade humana encontre uma nova identidade social através de uma racionalidade, mas sem idolatrar sua deusa.

Sob essa perspectiva a proposta é abordar a filosofia flusseriana, mais especificamente o conceito de idolatria e tomar a câmera fotográfica como exemplo diante dos demais aparelhos: o econômico, o mercado e as instituições. É preciso um diagnóstico para compreender como os aparelhos e os programas se comportam e interferem na vida das pessoas e da sociedade e, igualmente, é preciso questionar até que nível as escolhas e os indivíduos estão programados. Sabe-se que o fotógrafo age em função do esgotamento do programa contido no aparelho. Nesse sentido, a sociedade funciona apenas em função do aparelho? Ou seja, simplesmente obedece ao que está inscrito no programa do aparelho?

O sistema complexo que envolve o aparelho e o programa é denominado por Flusser de “caixa preta”, cujo esgotamento é muito difícil de ser realizado. A complexidade se estabelece na existência de aparelhos que programam aparelhos nas economias, nas indústrias e na sociedade. Os programadores que elaboram programas o fazem em função de um metaprograma.

1 Imagens: mapas do mundo ou biombos?

As imagens são inscrições, símbolos em superfícies, que procuram retratar o espaço, o tempo e representar alguma coisa da imaginação.³ O significado da imagem pode ser captado pelo sentido da visão. A forma mais adequada de compreender o seu significado, segundo Flusser, é observar atentamente a superfície com um olhar circular, do eterno retorno, como um *scanning*, a fim de identificar a síntese proposta entre as intenções do emissor e do receptor. O olhar circular sobre a superfície identifica a preferência do observador, elementos de significados cujo tempo estabelecido na relação é mágico, diferente do tempo linear que “estabelece relações causais entre os eventos”. (FLUSSER, 2011b, p. 16-17).⁴ As imagens,

³ No *Glossário para uma futura filosofia da fotografia*, Flusser define Imaginação como a “capacidade de compor e decifrar imagens” (FLUSSER, 2011b, p. 12).

⁴ As diferentes relações de tempo entre o método circular e linear é exemplificado por Flusser da seguinte forma: “no tempo linear o nascer do sol é a causa do canto do galo; no circular, o canto do

através dos códigos, procuram fazer a mediação entre os homens e o mundo, traduzindo eventos em cenas, representando o mundo. No entanto, Flusser chama atenção para o fato que as imagens não possuem a capacidade de eternizar os eventos; elas simplesmente substituem os eventos por cenas, ou seja, “elas imaginam os objetos que apresentam.” O propósito inicial das imagens é auxiliar o homem como mapa do mundo, mas para Flusser no decorrer do tempo, passaram a ser biombos.

O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente -, a realidade reflete imagens (FLUSSER, 2011b, p. 17).

As imagens técnicas são as que atualmente projetam essa *magicização* da vida, pois estão presentes em todos os espaços do cotidiano. Apesar das imagens tradicionais terem sido inventadas com a intenção de orientar o homem pela sua sobrevivência e bem-estar, em determinados momentos elas mais alienavam do que auxiliavam. A invenção da escrita seria uma consequência em reconhecer que a idolatria pela imagem consistia em uma forma de alienação que poderia ser resolvida com a explicação das imagens através dos textos. O homem tornou-se alienado diante dos seus próprios instrumentos, na medida em que já não se lembrava do motivo pelo qual as imagens foram produzidas, a saber, que era para servir de orientação no mundo. Nesse caso, é possível afirmar que a idolatria é um sintoma grave de alienação.

A imaginação toma dimensão de alucinação fazendo com que ele não tenha condição de decifrar o significado da imagem. Cronologicamente, o ápice desse processo ocorreu aproximadamente no segundo milênio a. C. quando surgiram pessoas comprometidas em manter a função original das imagens e, para isso, passaram a ampliar a visão do mundo até então escondido pelas imagens. O método

galo dá significado ao nascer do sol, e este dá significado ao canto do galo”. Esse exemplo é novamente citado por Flusser no livro *O mundo codificado* (2007, p. 141).

empregado foi o de desenrolar as superfícies das imagens em linhas através da invenção da escrita. Na interpretação de Flusser (2011b, p. 18), "tratava-se de transcodificar o tempo circular em linear, traduzir cenas em processos. Surgia assim a *consciência histórica*, consciência dirigida contra as imagens." O surgimento da escrita representou uma nova maneira de compreender a *conceituação* que eliminou o sentido mágico das imagens tradicionais, fato que permitiu a passagem da pré-história à história.

Assim, as imagens técnicas imaginam textos que por sua vez desenvolvem imagens que imaginam o mundo. Diante da complexidade das imagens técnicas é possível ocorrer uma nova alienação, tendo em vista que produzem a ilusão de serem objetivas e que apresentam valor semelhante ao que é possível conferir com os próprios olhos. Em outras palavras, a confiança nas imagens técnicas é semelhante à confiança destinada aos próprios olhos. A sua decifração é difícil, até mesmo porque não há necessidade de serem decifradas. Flusser (2011b, p. 24) entende que o significado das imagens técnicas "se imprime de forma automática sobre suas superfícies, como se fossem impressões digitais onde o significado (o dedo) é a causa, e a imagem (o impresso) é o efeito." Esse fato, alerta Flusser, produz consequências perigosas no qual as imagens se preparam para eliminar textos.

Enquanto nas imagens tradicionais existia a facilidade de se constatar o símbolo, nas imagens técnicas isso não fica tão evidente em razão de haver um aparelho e um homem que o manipula. Flusser entende que

tal complexo 'aparelho-operador' parece não interromper o elo entre a imagem e seu significado. Pelo contrário, parece ser canal que liga imagem e significado. Isso porque o complexo 'aparelho-operador' é demasiadamente complicado para que possa ser penetrado: é *caixa preta* e o que se vê é apenas *input* e *output*. Quem vê *input* e *output* vê o canal e não o processo codificador que se passa no interior da *caixa preta*. Toda crítica da imagem técnica deve visar o branqueamento dessa caixa. Dada a dificuldade de tal tarefa, somos por enquanto analfabetos em relação às imagens técnicas. Não sabemos como decifrá-las (FLUSSER, 2011b, p. 26).

No entanto, esse “branqueamento” sugerido por Flusser é muito difícil de se conseguir, pois as imagens técnicas não são janelas para ver o mundo, mas superfícies nas quais são transcodificados processos técnicos em imagens e que possuem o mesmo efeito mágico em que o observador tende a projetar a magia sobre o mundo. O fascínio mágico que está em discussão, não é o das imagens tradicionais representadas nas paredes das cavernas, mas a magia das imagens técnicas percebidas na tela de cinema, na TV. Essa magia ritualiza com outro tipo de modelo, denominado por Flusser (2011b, p. 27) de programas: “programa é modelo elaborado no interior mesmo da transmissão, por ‘funcionários’. A nova magia é ritualização de programas visando programar seus receptores para um comportamento mágico programado.” A inclinação atual é no sentido das imagens técnicas, pois o desenvolvimento científico, o artístico e o político visam se perpetuar em imagens, mediadas pela fotografia, pelo filme e pela TV.

O período histórico contemporâneo é o do desenvolvimento e da proliferação de imagens com o propósito de orientar e converter os sentimentos e as percepções das pessoas. As reações e as percepções sobre elas e o mundo não são mais produtos da própria experiência, mas das imagens fabricadas pelo sistema social, imagens essas que tomam conta do futuro, do imaginário e dos desejos. As recordações, os sonhos, os pensamentos são o resultado das imagens que penetraram na existência da pessoa, colocando-a à margem da vida real, lançando-a em uma dimensão virtual na qual os sentidos e as linguagens do corpo são trocadas pelas imagens produzidas pelas máquinas.

As imagens técnicas, que sintetizam o mundo contemporâneo revelam uma sociedade cada vez mais estranha na qual a família, a política e a arte adquirem um novo significado. O interesse humano não está depositado em um futuro inimaginável, mas se desenvolve no presente. A sociedade vive uma experiência utópica, considerando que não está mais vinculada a um lugar geográfico ou histórico, encontra-se no sentido flusseriano “sem chão”. Uma ausência de lugar, de suporte no qual os indivíduos enfrentam inseguros o futuro emergente. A característica principal dessa sociedade é a capacidade de dissipar os grupos sociais e transformar a humanidade em massa amorfa na qual o medo do isolamento existencial é justificável. Por exemplo, a família em frente da TV e com seus celulares

está perdendo os laços intra-humanos, está se desintegrando. Os frequentadores das salas de cinema, ordenados geometricamente pelas poltronas, não constituem mais um grupo de pessoas, mas de massa informe. As crianças que brincam com o computador, dando as costas umas às outras, ao chegar à fase adulta, possivelmente não apresentarão uma consciência social, nem de família e classe, pois os valores se desintegraram no caminho.

O que se percebe é que essas imagens irradiadas pela TV, pelo filme ou pelo computador, estruturam cada vez mais a sociedade. A concentração do olhar está sobre as imagens e não sobre os humanos que permanecem cada vez mais dispersos nessa sociedade emergente e idolátrica. A estrutura social está ordenada por cabos, pela rede, que transportam a imagem ao indivíduo solitário que acredita que as imagens o tornam mais feliz. Esse circuito fechado entre imagem e homem é que forma o núcleo da sociedade informática. O desafio é precisamente estancar esse problema de dispersão, de desintegração social, de idolatria e fazer com que os fios e a rede transportem novos valores para a sociedade a fim de criar um homem politizado, agregador e digno, "capaz de elevar as técnicas novas e os métodos novos ao nível de novos valores" (FLUSSER, 2008, p. 93). É necessário ultrapassar a barreira da contemplação passiva das imagens divertidas e utilizar as imagens como "trampolim" nas relações humanas. Elas devem assumir a mediação na troca de informações (criar informações com a colaboração de todos com todos) entre os homens dispersos no mundo. Todavia, isso exige consenso de que a dispersão não é desejável.

As imagens técnicas podem apresentar duas tendências diferentes na sociedade: uma relativa à sociedade totalitária, programada por receptores e funcionários das imagens, porém utópica e com características negativas; a outra tendência é concernente à "sociedade telemática"⁵ que dialoga com os criadores

⁵ O termo "Telemática" praticamente está em desuso na atualidade, mas era comum na França até meados da década de 1980. Uma sociedade telemática, para Flusser (2014a, p. 321), "é uma sociedade em que tudo aquilo que pode ser automatizado está automatizado e todo o resto é 'tele'". O prefixo "tele" (*télos*) tem a ver com meta que é o processo de trazer alguma coisa que está longe para perto, mas não no sentido geográfico ou histórico. Um exemplo de "teleinstrumento" é o telescópio, primeiro passo para compreender o significado de telemática, cuja intenção é trazer o que está longe para perto, ou no caso do microscópio, trazer o pequeno para perto. Todos os aparelhos que começam com o prefixo "tele" têm um significado semelhante, como por exemplo, o telefone, televisão, telégrafo. É importante salientar o que agora é trazido para perto não são apenas objetos,

dessas imagens, com intenções positivas. O factível é que cada vez mais os homens concentrem os interesses nas imagens de TV, nos monitores de computadores, filmes, fotografias, que assumem o papel da informação, antes desempenhado pelos textos lineares. O mundo passa a ser conhecido e vivenciado enquanto plano, cena, contexto, graças as superfícies imaginadas e mensagens que interferem no conhecimento e nos valores.

2 O fascínio mágico pelo aparelho: o programa e o programado

No prefácio da edição brasileira do livro *Filosofia da caixa preta*, Flusser (2011b, p. 8) deixa muito clara a sua intenção que “é contribuir para um diálogo filosófico sobre o *aparelho* em função do qual vive a atualidade, tomando por pretexto o tema *fotografia*”. Portanto, a intenção é tomar a câmera fotográfica como exemplo para os demais aparelhos que podem ser eletrônicos, econômicos e, inclusive, instituições da sociedade pós-industrial. A preocupação é fazer uma análise a fim de compreender o funcionamento dos aparelhos⁶ da atualidade e, também, do futuro, desde os de grande porte, como os administrativos até os bem pequenos, como os *chips*. A questão é saber: até que nível a sociedade atual está programada pelos aparelhos? As escolhas são todas programadas? Os aparelhos vão resolver os problemas, funcionar em função da sociedade?

Ontologicamente, aparelhos são objetos produzidos, que obedecem a determinadas intenções humanas, características do período pós-industrial portadoras de programas, diferentes dos instrumentos tradicionais, como as máquinas. Especificamente, em relação à câmera fotográfica, Duarte comenta:

mas também pessoas, colocadas lado a lado, unidas por meio de cabos. Tornar as pessoas próximas através da conexão, mesmo mantendo a distância, é a essência da rede.

⁶ Flusser (2011b, p. 31-32) faz uma análise etimológica da palavra *aparelho*, algo importante para entender o que está implícito na raiz do termo. “A palavra latina *apparatus* deriva de verbos *adparare* e *praeparare*. O primeiro indica prontidão para algo; o segundo, disponibilidade em prol de algo. O primeiro verbo implica o estar à espreita para saltar à espera de algo. Esse caráter de animal feroz prestes a lançar-se, implícito na raiz do termo, deve ser mantido ao tratar-se de aparelhos”. Também, no mesmo livro, no *Glossário para uma futura filosofia da fotografia*, define aparelho como “brinquedo que simula um tipo de pensamento”. E, o aparelho fotográfico como “brinquedo que traduz pensamento conceitual em fotografias” (FLUSSER, 2011b, p. 11).

Quando constatamos que a câmera fotográfica é proposta como aparelho originário da época pós-industrial, isso ocorre porque ela é evidentemente dotada de um programa, a saber, um grande (porém limitado) número de potencialidades de registro fotográfico, tendo em vista as características técnicas a partir das quais ela foi construída (DUARTE, 2012, p. 324).

Justamente por estar programado é que caracteriza o aparelho fotográfico. As imagens produzidas são como que previstas, inscritas, programadas por quem produziu o aparelho. Nesse sentido, Flusser (2011b, p. 36, grifo do autor) entende que as fotografias "são realizações de algumas das potencialidades inscritas no aparelho. [...] O fotógrafo age em prol do esgotamento do programa e em prol da realização do universo fotográfico". Considerando a extensão do programa, existe um esforço do fotógrafo em descobrir e revelar o maior número de potencialidades contidas no aparelho. No entanto, as potencialidades do programa são maiores que a capacidade do funcionário⁷ tem em esgotá-las, ou seja, a competência do aparelho é maior que a competência do funcionário. O fotógrafo apenas pode fotografar o que está inscrito no aparelho, de maneira que o aparelho programa o fotógrafo, ou dito de outra maneira, o fotógrafo funciona em função do aparelho. O programa do aparelho não permite que o fotógrafo revele todas as potencialidades, caso contrário, segundo Flusser, "seria o fim do jogo".

De outro modo, o operador da câmera fotográfica é um funcionário que apenas obedece ao que está inscrito no programa do aparelho, com improvável condição de esgotar todas as virtualidades. Duarte (2012, p. 324) entende que o "fotógrafo que tem condições de agir 'em prol do esgotamento do programa' é um *homo ludens*, na medida em que revela a natureza de *brinquedo* do aparelho". É o caso do fotógrafo criativo que procura desafiar todas as potencialidades do programa do aparelho onde funcionário e aparelho se confundem.

Esse sistema complexo que jamais pode ser plenamente esgotado, Flusser chama de "caixa preta", ou seja, aparelhos são "caixas pretas" que permutam símbolos contidos em seu programa. O jogo do fotógrafo se estabelece em função

⁷ No *Glossário para uma futura filosofia da fotografia*, Flusser (2011b, p. 12) define funcionário como "pessoa que brinca com aparelho e age em função dele".

da “pretidão” da caixa, no qual o aparelho funciona em função da intenção do fotógrafo. Isso porque, segundo Flusser,

o fotógrafo domina o *input* e o *output* da caixa: sabe com que alimentá-la e como fazer para que ela cuspa fotografias. Domina o aparelho, sem no entanto, saber o que se passa no interior da caixa. Pelo domínio do *input* e do *output*, o fotógrafo domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado. Tal amálgama de dominações – funcionário dominando aparelho que o domina – caracteriza todo o funcionamento de aparelhos (FLUSSER, 2011b, p. 38).

O valor do aparelho fotográfico não está apenas no aspecto instrumental (plástico e aço), mas sobretudo no aspecto do “brinquedo” (das virtualidades) ou, em outra forma de distinguir, entre o *hardware* (aparelho fotográfico) e *software* (programa). Nesse caso, o símbolo vale mais que o objeto. Flusser quer chamar atenção para a desvalorização do objeto e a valorização da informação, pois entende que esses dois programas (*objeto duro* e *coisa mole*) se coimplicam e que além desses existem outros cuja hierarquia está aberta para cima, como por exemplo:

O da fábrica de aparelhos fotográficos: aparelho programado para programar aparelhos. O do parque industrial: aparelho programado para programar indústrias de aparelhos fotográficos e outros. O econômico-social: aparelho programado para programar o aparelho industrial, comercial e administrativo. O político-cultural: aparelho programado para programar aparelhos econômicos, culturais, ideológicos e outros. Não pode haver um “último” aparelho, nem um “programa de todos os programas”. Isto porque todo programa exige um metaprograma para ser programado (FLUSSER, 2011b, p. 40).

Flusser tem a convicção de que programadores que elaboram programas são funcionários de um metaprograma e que não programam conforme suas intenções, mas em função do metaprograma. Algo funciona em função do interesse de alguém e assim *ad infinitum*.

O ser humano no seu íntimo é uma criatura produtora de imagem. Difícil permanecer neutro nessa questão: ou reflete o Criador, ou outros elementos, como o aparelho, o programa e a imagem. Os aparelhos produtores de imagens foram inventados não apenas para tornar visível as virtualidades, mas, sobretudo, para computarem essas virtualidades em situações improváveis, ou seja, em imagens. Assim, os “aparelhos são programados para transformar possibilidades invisíveis em improbabilidade visíveis.” (FLUSSER, 2008, p. 27). Os aparelhos são produtos humanos que contêm programas, produtores de imagens. Seu propósito é criar, preservar e transmitir informações. De outro modo, o homem desde o princípio sempre procurou preservar as informações herdadas e as adquiridas e, também, criar informações novas. Tal capacidade também é reservada a outros organismos vivos da natureza. No entanto, o homem parece ser o único fenômeno capaz de produzir informações deliberadamente, capaz de transmitir e guardar informações não apenas as herdadas, mas também as adquiridas.

Os aparelhos que ainda não são inteiramente automatizados precisam da intervenção humana para funcionar. Por exemplo, o fotógrafo parece conduzir o aparelho a fazer imagens segundo sua intenção. No entanto, uma análise mais atenta indica que a ação do fotógrafo se desenvolve no interior do programa do aparelho. O fotógrafo apenas pode fotografar o que consta no programa do aparelho. Importa aqui o fato que a imagem técnica não é o que ela mostra, mas a maneira como foi programada. Ou de acordo com Flusser (2008, p. 30), “o aparelho faz o que o fotógrafo quer que faça, mas o fotógrafo pode apenas querer o que o aparelho pode fazer. De maneira que não apenas o gesto, mas as próprias intenções do fotógrafo são programadas.”

Portanto, as imagens que o fotógrafo produz são prováveis para quem calculou o programa do aparelho. Elas são produtos dos aparelhos que têm o propósito de informar; mesmo sendo uma produção provável e previsível, significam programas calculados. As imagens técnicas escondem o programa que se processa no interior dos aparelhos, são projeções de programas que visam a programar os seus receptores. A função da crítica é tornar transparente os programas que são impalpáveis e invisíveis e que estão por trás das imagens que visam programar a sociedade. A idolatria origina-se justamente quando não se consegue decifrar essas

imagens, como ocorreu com as imagens tradicionais, antes da invenção da escrita. Caso o ser humano não desenvolva essa consciência que resista ao comportamento do fascínio mágico, estará fadado a uma sociedade⁸ programada com indivíduos apertadores de tecla, cujo dispositivo foi produzido pelo próprio homem. O problema gira em torno da descoberta da intencionalidade e não da automaticidade, da inteligência humana e da inteligência artificial. Destarte, a excelência não se encontra no ato de acionar a tecla, mas na produção das teclas. No caso, quem é livre é o programador, o inventor da máquina e não o indivíduo que aperta a tecla. Flusser ao tratar desse assunto pretende derrubar uma crítica da cultura atual que é a de responsabilizar os programadores pela situação que a sociedade vive. A base que serve de argumento é que os programadores também são programados. Essa questão da sociedade idolátrica programada e a falta de liberdade implicam a submissão humana, com também exige sacrifício e sofrimento humano.

Uma parte crescente da sociedade é constituída de funcionários que simplesmente apertam teclas em aparelhos cada vez menores e mais rápidos, alimentados por programas que comandam o comportamento da sociedade. É consenso que a realidade cultural e educacional atual suprime a aprendizagem e a capacidade imaginativa⁹ em favor da programação dos seus participantes, pois tudo

⁸ As imagens técnicas são projetores que transferem sentido sobre as superfícies, vital para seus espectadores. Assim, surge uma nova estrutura social denominada por Flusser de "sociedade informática" que agrega as pessoas em torno das imagens, com um novo enfoque sociológico e com novos critérios. Por exemplo, "a sociologia futura partirá da imagem técnica e do projeto dela imanente". Os critérios serão elaborados a partir de uma classificação segundo os tipos de imagens (telespectador, jogador com computador, público de cinema). Uma das características dessa sociedade é a de não reunir as pessoas em seu entorno, mas espalhar, cada uma no seu canto, programada a viver, a valorizar e agir apertando teclas. Os indivíduos estarão ligados uns aos outros no mundo inteiro por meio das imagens técnicas que os estarão programando, considerando que tal imagem estará disponibilizada para todos indistintamente e da mesma forma. Outra característica dessa "sociedade informática" será a solidão massificante dos indivíduos na qual as imagens passam a ser o interlocutor na solidão a que foram condenados. Pessoas solitárias e unidas pela identidade do programa (FLUSSER, 2008, p. 70-73).

⁹ Flusser chama atenção para a perda da capacidade imaginativa das pessoas ao afirmar que "a dificuldade da nossa imaginação é negativa". O argumento está baseado no sentido de que a dificuldade não está em imaginar coisas novas, mas em imaginar a perda das coisas antigas. Por exemplo, o desaparecimento das cartas, do jornal, dos livros, dos cinemas. A lista pode ser ampliada com o crescente desaparecimento das escolas, das lojas, dos escritórios, dos cheques, do dinheiro e do próprio tecido social em que se vive. É tendência que toda revolução paralise a capacidade imaginativa das pessoas. A justificativa histórica que Flusser (2008, p. 110) menciona é que "a aristocracia francesa não imaginava as consequências da Revolução, nem os judeus as consequências no nazismo". É possível perceber que a sociedade atual é vítima dessa revolução que está em curso.

está inscrito no interior do programa. Essa realidade também atinge a questão do trabalho. Flusser (2008, p. 98) entende que uma parcela cada vez menor da sociedade “trabalha”, enquanto a outra parte apenas “funciona” (no sentido de apertar teclas, obedecer ao programa e fazer os aparelhos trabalharem). Na verdade, o trabalho que exige esforço físico está perdendo espaço, pois os aparelhos o fazem de maneira mais eficiente e rápido. Esse movimento implica em desemprego na sociedade contemporânea, sobretudo daqueles sem formação que desempenhavam o trabalho “pesado”, agora destinado às máquinas.

Os funcionários, por sua vez, sejam operadores de computadores, gerentes de bancos, presidentes de nações, manipulam as teclas dos seus aparelhos. No entanto, a escolha está pré-programada, todos apertam teclas segundo o programa contido no interior do aparelho. Nesse caso, a vontade humana deixa de existir e, inclusive, a autonomia independe da superioridade do cargo, pois tudo opera automaticamente, conforme o programa pré-estabelecido. A liberdade humana reside na capacidade de fazer parar o aparelho quando desejar. No entanto, o que se percebe é o aperfeiçoamento progressivo dos aparelhos, cada vez mais rápidos, tornando praticamente impossível do ser humano acompanhar o seu curso. “Os aparelhos funcionam sempre mais independentemente dos motivos dos seus programadores”, alerta Flusser (2011a, p. 44). Perdeu-se o controle, eles se automatizaram das decisões humanas e estão funcionando em todas as frentes: aparelhos administrativos, políticos, econômicos, culturais e de guerra. Se inverteu a relação “homem-aparelho”.

Os homens, enquanto elementos de massa programada, estão funcionando em função dos aparelhos, são funcionários que reprogramam aparelhos, perderam definitivamente o controle dos aparelhos. Assim, são postos de lado intenções e desejos, pois as decisões humanas atendem a programas pré-estabelecidos. O interessante é que a maioria dos apertadores de teclas, quando consultados, negam que perderam o controle. A inércia dos aparelhos os deixou inconscientes. Aceitam ingenuamente a realidade, não passam de funcionários programados. O certo é que o funcionário sempre apertará a tecla segundo o programa do aparelho, algo que já

é possível perceber na cultura de massa programada¹⁰ e quanto menor for o nível intelectual e moral da sociedade, mais potente será o totalitarismo dos aparelhos.

Se no sistema informático, as decisões são tomadas automaticamente, não existindo mais autoridade e nem decisões a tomar, que tipo de estrutura social, política e administrativa terá essa sociedade emergente? O caminho mais lógico e observável é tornar-se uma sociedade ciberneticizada.¹¹ Mesmo que o processo já esteja ocorrendo é muito difícil interpretar e entender a coisa.

Por exemplo, é transparente que as trocas de informação através das linguagens naturais estão em declínio, perdendo espaço para a comunicação em grande escala, comandados pelos aparatos tecnológicos sofisticados. O domínio dos aparelhos não conseguiu ampliar o tempo de relações e de proximidade humana. Assim, os pais não dispõem de tempo para seus filhos e nem para o círculo de amigos. Os contatos de proximidade, como o bate-papo, a prática de esportes e a

¹⁰ Flusser desenvolve uma hierarquia de programação cuja tendência é levar os aparelhos rumo a um metaprograma cósmico (essa descrição de metaprograma também é abordada por Flusser no livro *Filosofia da caixa preta* [2011b, p. 40]): "Essas imagens programam o comportamento dos receptores e são, por sua vez, programadas por funcionários que apertam teclas. Os funcionários, por sua vez, são programados por aparelhos a programarem as imagens que programam os receptores, enquanto os aparelhos são, por sua vez, programados por outros aparelhos a programarem funcionários que programam imagens que programam os receptores". (FLUSSER, 2008, p. 104). A crítica da idolatria visa inverter o fluxo: os aparelhos e não os homens devem ser programados; conquistar o controle sobre os aparelhos para programá-los segundo decisões humanas. Ou seja, a decisão deve ser humana em prol da liberdade humana. Tal desejo não seria utópico? O próprio Flusser faz o mesmo questionamento e entende que o engajamento deve partir de toda sociedade em direção a uma democracia na qual o ser humano deve assumir a decisão. Escolher se continua homem ou passa a ser robô. No entanto, de forma resignada, afirma que "toda *futuração* atualmente é utopia".

¹¹ Flusser imagina e descreve como será essa sociedade ciberneticizada na qual os participantes do futuro – os netos e os bisnetos – viverão. O tom empregado, no mínimo, é sombrio. "Os nossos netos serão gente que fitará terminais, portanto gente fascinada. Tudo que se passará às costas dessa gente acontecerá no horizonte do seu interesse. Por certo, nossos netos continuarão mamíferos e como tal terão 'necessidades biológicas' demandando satisfação, sobretudo terão de procriar e de se alimentar. Mas tudo isso se reduzirá ao mínimo e será devidamente robotizado. A procriação se desligará da libido, automatizada por *gadgets* do tipo 'banco de espermas' e 'incubadoras'. A alimentação será sintética e automaticamente administrada. As 'infraestruturas econômicas e sexuais' serão minimizadas e empurradas para o horizonte do interesse, para as costas dos telespectadores. Essa gente emancipada em alto grau da sua condição mamífera, essa gente de corpo atrofiado, será possuída por avidez insaciável (se incorporárea) e viverá aventuras imaginárias sempre renovadas. Ela sugará ininterruptamente as situações improváveis, as informações que se derramarão sobre ela a partir dos terminais, e nisto se mostrará incansável. Sua sucção, porém, não será meramente passiva. Tal gente disporá de teclados que permitirão às pontas de seus dedos produzir em conjunto com todos os demais participantes da sociedade sonhos sempre mais aventureiros e sempre mais incríveis. Os nossos netos serão possuídos por paixão ativa, por atividade apaixonante, por 'calor frio' (para contrabandear, nesta descrição futurológica, terminologia mcluhaniana); os nossos netos serão sonhadores ativos, 'artistas puros e criativos'" (FLUSSER, 2008, p. 270-271).

diversão em conjunto estão perdendo espaço para a chamada diversão eletrônica, liderada por aparelhos eletrônicos que ampliam cada vez mais a distância entre as pessoas. Outro exemplo é a alteração no processo educacional que vem sofrendo significativas modificações com a modalidade de ensino chamada de "educação a distância". As universidades passaram a transferir o espaço e o tempo das salas de aula para o "espaço virtual" das redes, designando o professor a transformar seu computador em sala de aula, através do atendimento virtual. Está cada vez mais claro o crescente uso dos sentidos de distância, enquanto ocorre a diminuição dos sentidos de proximidade, ocasionando um desequilíbrio gerador de inúmeros problemas comunicacionais e sociais da nossa era.

3 Idolatria: mutação de pessoas em sombra das imagens

Flusser (2008, p. 318) faz uma análise do sufixo "mática" cujo significado abrange qualquer tipo de escravidão, tanto as relacionadas ao poder quanto ao âmbito político que podem ser transferidos às máquinas. Na sua concepção, a função do homem seria politizar as máquinas e elas ficariam encarregadas de fazer a política, de fazer guerras, de pagar impostos. No entanto, alerta que, infelizmente, a palavra "automatização" encerra a palavra "autonomia" que, por sua vez, significa "achar um lugar por si só". Com isso, um autômato poderia vir a se tornar um autônomo cujo significado é "corre por si mesmo, por inércia". Pensadores antitécnicos encaram com preocupação o fato de colocar uma máquina em movimento que funciona por inércia, cujo motor da máquina é o ser humano, entendendo que o ser humano estaria perdendo o controle da situação.

O problema não são as máquinas se tornarem autônomas. Flusser (2008, p. 319) não tem nada contra as máquinas, inclusive acredita que "são, sim escravas." Que elas continuem a trabalhar com rapidez e eficiência conforme foram planejadas. O problema real são as pessoas que estão envolvidas com as máquinas, os funcionários que estão perdendo a condição de seres humanos e, por isso, é urgente retirá-los dessa condição. O mesmo ocorre quando o homem é dominado pelo aparelho burocrático, cujo trabalho consiste numa repetição contínua de tarefas, tornando-se um homem-*software*. Para ilustrar, Flusser apresenta o exemplo do

funcionário, cuja função é emitir passaporte mediante a apresentação de documentos. Sua vida está condicionada a permanecer atrás do balcão manipulando símbolos e sua carreira depende da eficiência de como manipula esses símbolos. Ele recebe os papéis, confere e emite o passaporte. Antes, porém, cola a fotografia e preenche as instruções até estar tudo na mais perfeita ordem. Quando entrega o passaporte, olha para fora pela abertura e compara a fotografia com quem está lá fora. Isso inverte a ordem das coisas, pois "isso não significa que o passaporte seja um símbolo para o ser humano, mas o contrário, que o ser humano é um símbolo para o passaporte" (FLUSSER, 2008, p. 320). O real é o passaporte e o que está fora, o ser humano, o símbolo.

O homem como sujeito do processo não apenas se torna seu objeto, como também transfere ao programa do aparelho todo o seu poder, abrindo mão de seu próprio corpo. É imperioso questionar esses cenários, considerar os impactos positivos e negativos a fim de devolver a dignidade aos seres humanos, enquanto ainda é possível, alerta Flusser (2008, p. 320, grifo do autor), "já que 75% da humanidade atual *funciona*, em vez de *viver*, já que 75% do mundo chamado desenvolvido faz carreira em vez de adquirir informações, ele funciona." No entanto, a massa não quer essa mudança, ela funciona em função dos símbolos (dinheiro, papel, imagens) e assim quer permanecer, consolidando o processo idolátrico.

Esse sentimento de funcionar em função de símbolos está na raiz do ser humano que o acompanha ao longo da história provocando catástrofes. Em uma das conferências de Flusser no *Kornhaus*,¹² "Reflexões nômade", ele expôs a evolução da vivência humana através do argumento segundo o qual o homem vivenciou três grandes catástrofes ao longo da sua história, considerando a percepção do espaço e da ocupação do mundo: a primeira foi a hominização ocorrida em função da utilização e manejo da ferramenta de pedra. Como nômade, persegue sua caça como

¹² Os chamados *Internationale Kornhaus Seminare* (Seminários Internacionais do Celeiro) foram organizados por Harry Pross, em uma pequena aldeia de Weiler nos Alpes alemães de 1984 a 1993. Os debates, sempre calorosos, ocorriam em um celeiro de aproximadamente 200 anos com duração de uma semana no qual pessoas como Abraham Moles, Lev Kopelev, Vicente Romano, Carlos Mongardini, Vilém Flusser, discutiam e pensavam a comunicação, a mídia, suas projeções e rumos. O público participante era de umas 150 pessoas e, também, eram convidados importantes jornalistas alemães. Ao total foram dez seminários e Flusser participou ao todo de oito seminários até 1991 ano em que veio a falecer.

o vento e, ao andar, apreende o mundo; a segunda, foi a civilização decorrente da sua sedentarização. Constrói casas, domestica, cria animais, começa a possuir coisas. Decorrente disso, permanece fixo em determinado lugar, não apreendendo mais o mundo. Nesse período, também desenvolve as imagens tradicionais e a escrita, que substituem o mundo e seus caminhos; a terceira catástrofe, está em andamento e ainda não tem nome, é caracterizada pela volta do nomadismo, no qual as casas se tornaram inabitáveis, porque em todos os buracos entra o vento da informação. As imagens técnicas continuamente transmitidas pelas tomadas da eletricidade invadem todos os espaços. É importante ressaltar que nesse novo estilo de nomadismo não é mais o corpo que se desloca e caminha, mas o espírito.

Na primeira catástrofe, o homem vivia caminhando no espaço, no tempo e a caça era sua referência móvel. Na segunda, mantinha uma residência fixa, possuía terras e coisas. Na terceira, o nomadismo, favorecido pelo vento da informação e dos valores simbólicos. O vento a que se refere é o sopro do espírito não visível, da imaterialidade que caracteriza as imagens técnicas. O que se percebe é que a cada degrau ocorreu uma redução até o surgimento das não coisas cujo tema foi tratado por Flusser em 1989 por meio do artigo "A caminho das não coisas".

Este último degrau tem consequência direta na vida das pessoas porque as coisas (toda matéria bruta) perderam valor, enquanto as não coisas (símbolos, *software*, fama) ganharam importância e valor. É um novo mundo no qual somente o sopro da imaterialidade que caracteriza as imagens técnicas tem espaço. O mundo das não coisas desafia a humanidade ao desmaterializar a existência transformando-a em cálculos, pontos e números. O universo todo está composto de coisas e até pouco tempo atrás o valor estava depositado nas casas, móveis, veículos, máquinas. Viver em um mundo de coisas tornava a tarefa mais fácil, pois era possível estabelecer uma relação sobre como proceder para poder viver. Inclusive, o ser humano também foi convertido em objeto pela ciência, tornando-se como as demais coisas, admissível de ser calculado, mensurado e possível de manipular.

Houve uma mudança de rumo e atualmente as não coisas (informações) estão invadindo todos os espaços, ultrapassando as coisas. No entanto, Flusser (2007, p. 54) alerta que as informações sempre estiveram presentes, pois todas as coisas

contêm informações, como por exemplo, livros, latas de conservas, cigarros. A informação torna-se clara quando é possível decifrá-la. O tipo de informação que está em discussão e que invade constantemente o mundo é algo que até então não existia: "são as informações imateriais (*undingliche Informationen*)". Trata-se da imagem eletrônica da televisão, os dados contidos no computador, os hologramas, os programas, todos "impalpáveis", mas possíveis de serem decodificados.

A base material (as coisas – *hardware*) está com o preço em declínio, cada vez mais barato e cada vez menor em tamanho, enquanto as não coisas (informações – *software*), cada vez mais valorizados. O que se percebe é um deslocamento de interesse das coisas para a informação, uma cultura imaterial. A produção industrial das coisas tende a ficar em segundo plano, enquanto uma parcela maior da sociedade se dedica à produção de informações. Flusser (2007, p. 55) pensa que a classe trabalhadora, ou seja, "os produtores de coisas, está se tornando minoria, enquanto os funcionários e os *apparatchiks*, esses produtores de não-coisas, tornam-se maioria." A tendência é que as coisas percam o seu valor e que sejam transferidas para as informações. Já é possível perceber esse movimento sem precedentes na história quando países ou grupos financeiros que dispõem de informações privilegiadas (armas atômicas, engenharia genética, farmacêutica, aviação, sistema bancário) dominam e exploram as pessoas, cobrando preços altíssimos, subjugando a humanidade.

Ainda sobre o deslocamento de interesse das coisas para as informações, o que se intui é que os atributos imagéticos estão sendo mais consumidos do que as coisas. O consumo de imagens ocorre de todas as formas: marcas, tendências, moda, ídolos, logomarcas. Inclusive, a comida está sendo consumida por meio das imagens. Em vez de alimentos come-se imagens de alimento através das embalagens, das cores, dos formatos. É o processo idolátrico das imagens que transforma as pessoas em sombras das imagens, presas ao desejo de imortalidade. Quando o homem não consegue mais decifrar as imagens, as imagens o devoram.

A questão a saber é como se comportará o novo homem que se ocupará de símbolos, códigos, sistemas e como será a sua vida nesse ambiente imaterial. Não deverá ser tarefa fácil, ponderando que não irá lidar mais com as coisas; isso implicará o desenvolvimento de suas ações concretas em seu trabalho. O trabalho

será realizado pela ponta dos dedos, digitando símbolos no teclado. Flusser (2008, p. 58) não tem dúvida de que o “novo homem não é mais uma pessoa de ações concretas, mas sim um *performer* (*Spieler*): *Homo ludens*, e não *Homo faber*”. Para ele, a vida deixou de ser um drama e passou a ser um espetáculo: “não se trata mais de ações, e sim de sensações.” O certo é que a invasão das não coisas está provocando uma mudança radical na existência humana. Não é possível ver claramente, o processo ainda está invisível, mas a impressão é que a humanidade caminha para um totalitarismo programador, uma sociedade composta de programadores e programados.

Considerando esse novo fato, Flusser atribui à fotografia um *status* especial em sua filosofia ao abordar as imagens técnicas, pois são elas que inauguram o mundo das tecnoimagens: “a fotografia é para Flusser o primeiro objeto pós-industrial ao qual não se dá valor por sua materialidade (como folheto, como pedaço de papel), mas por sua informação, pelo seu teor semiótico.” (BAITELLO JUNIOR, 2010, p. 56). A fotografia é produto de um aparelho que programa a imagem que capta, portanto, um sistema complexo na sua avaliação. A complexidade pode ser entendida ao comparar as ferramentas com as máquinas. Por exemplo, na relação com as ferramentas o homem era o sujeito da ação, ocupava o centro. O contrário ocorreu na era industrial quando as máquinas ocuparam o centro e o homem passou a operar as máquinas e, em função do elevado custo da máquina, quem as possuía também controlava quem nelas operava.

Com o surgimento dos aparelhos, inverteu novamente a lógica industrial. No caso da câmera fotográfica, o maior valor está no programa alocado dentro do aparelho, ou seja, a coisa perdeu valor, a valorização está na não coisa. Dentro dessa perspectiva, Baitello Junior (2010, p. 56) acredita que “é impossível trabalhar (no sentido da era industrial) com o aparelho, pois seu programa já trabalha previamente em lugar do fotógrafo. Com ele só é possível jogar, brincar com suas potencialidades.” É um brinquedo complexo que sinaliza a “vitória do aparelho sobre homem”. Assim, como em um ritual de magia, os símbolos passam a operar o homem em vez de o homem operar os símbolos, concluindo o programa da terceira catástrofe que para Flusser está em curso e que “não tem nome e tornou as casas

inabitáveis". Assim, no curso da história a pessoa humana transforma-se em funcionário obediente às prescrições do programa do aparelho.

A fotografia é produto do aparelho fotográfico que também é produto de outro aparelho. Os aparelhos podem ser industriais, administrativos, políticos, econômicos. Todo aparelho é alimentado por outro aparelho que se programam mutuamente. Uma produção humana complexa do século XIX e XX em desenvolvimento, objetivando descobrir novas intenções humanas para levar à construção de novos aparelhos. Flusser (2011b, p. 89) alerta para o fato de que atualmente os aparelhos "obedecem às decisões de seus proprietários e alienam a sociedade. Quem afirmar que não há intenção dos proprietários por trás dos aparelhos está sendo vítima dessa alienação e colabora objetivamente com os proprietários dos aparelhos." O que quer destacar é que na invenção dos aparelhos estão contidos os interesses dos detentores do poder denominados de proprietários.

Considerações finais

Através da filosofia flusseriana foi possível demonstrar que os aparelhos e os programas interferem na vida e na escolha das pessoas e da sociedade direcionando a humanidade para um totalitarismo programador. O ser humano funciona em função do aparelho e obedece ao que está inscrito no programa. É um sistema complexo no qual aparelhos programam aparelhos com interferência na economia, na indústria e na sociedade. Os programadores e os programas são dominados por um metaprograma. Ou seja, aparelho programado para programar aparelho com a clara finalidade de funcionar em função do interesse de alguém *ad infinitum*. Essa nova magia do mundo contemporâneo é a ritualização de programas com o propósito de programar a sociedade em vista de um comportamento idolátrico programado. A função da crítica é justamente tornar transparente os programas políticos, sociais e econômicos que são impalpáveis e invisíveis e que visam programar a sociedade.

A principal característica dessa sociedade emergente é a capacidade de dissipar os grupos sociais e transformar a sociedade em massa amorfa e isolada. A concentração do olhar está sobre as imagens e o desejo pelos aparelhos, e não sobre

os homens que permanecem cada vez mais dispersos nessa sociedade idolátrica. Esse circuito fechado composto por cabos e pela rede tornam o homem solitário, crente que as imagens o tornam mais feliz.

O desafio da pesquisa foi o de fazer uma crítica filosófica à idolatria em seu formato contemporâneo apropriado pelo mercado e, conseqüentemente, aos seus impactos geradores de desintegração social. É imperioso que os fios que conectam todos com todos transportem novos valores para a sociedade a fim de criar um homem politizado e agregador que ultrapasse a barreira da contemplação passiva das imagens e que elas possam assumir o papel de mediadora na troca de informações entre os homens dispersos no mundo.

Isso implica que o homem possa sentar-se na frente de um terminal eletrônico e decidir quais as computações são informativas, preservando o direito do "não", e o direito de revogar e vetar as decisões tomadas automaticamente, tornando-se desta forma um crítico criativo. Quando o homem assume a passividade de ser um apertador de tecla segundo o programa contido no aparelho, a autonomia é deixada de lado e tudo passa a operar automaticamente conforme o programa pré-estabelecido. A liberdade humana consiste na possibilidade de parar o aparelho quando desejar. Portanto, a crítica da idolatria visa exatamente inverter o fluxo: os aparelhos e não os homens devem ser programados.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

BAITELLO JUNIOR, Norval. *A serpente, a maçã e o holograma: esboços para uma teoria da mídia*. São Paulo: Paulus, 2010.

BAITELLO JUNIOR, Norval. *A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura*. São Paulo: Paulus, 2014.

BERNARDO, Gustavo; GULDIN, Rainer. *O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2017.

BRAYNER, André. *Vilém Flusser: Filosofia do desenraizamento*. Porto Alegre: Editora Clarinete, 2015.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

CASTELLS, Manuel. *A galáxia internet – Reflexões sobre Internet, Negócios e Sociedade*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2004.

DUARTE, Rodrigo. *Pós-história de Vilém Flusser: gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012.

FELINTO, Érick; SANTAELLA, Lúcia. *O explorador de abismos: Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012.

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998a.

FLUSSER, Vilém. *Ficções filosóficas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998b.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

FLUSSER, Vilém. *A escrita – Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010.

FLUSSER, Vilém. *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011a.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011b.

FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FLUSSER, Vilém. *Ser judeu*. São Paulo: Annablume, 2014b.

FLUSSER, Vilém. *O último juízo: gerações I: culpa & maldição*. Organização Rodrigo Maltez Novaes, Rodrigo Petronio. São Paulo: É Realizações, 2017a.

FLUSSER, Vilém. *O último juízo: gerações II: castigo & penitência*. Organização Rodrigo Maltez Novaes, Rodrigo Petronio. São Paulo: É realizações, 2017b.

GULDIN, Rainer. *Pensar entre línguas: a teoria da tradução de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume, 2010.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da informação: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Edições 34, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

15. O conhecimento e a coragem para transformar o mundo



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-15>

Jorge Audy¹

Quando recebi o convite para dedicar um texto ao meu querido amigo Ricardo Timm de Souza, no marco de seus sessenta anos, de imediato venho à minha mente o artigo que escrevi sobre o pioneiro do empreendedorismo inovador no Brasil, o gaúcho de Jaguarão, Irineu Evangelista de Souza, que foi ao longo de sua trajetória de vida, o Visconde de Mauá. Ricardo Timm de Souza é tataraneto do Visconde de Mauá, compartilhando a origem gaúcha e a tenacidade que caracteriza aquelas pessoas que marcam gerações.

Irineu, um industrial, desbravador de novas fronteiras no tempo do império brasileiro, nacionalista, maior ícone do empreendedorismo brasileiro, criou algumas das mais importantes empresas nacionais, como o Banco do Brasil, bancos, portos, estaleiros, companhias de navegação e estradas de ferro em todo o país. Formou e inspira gerações de jovens empreendedores e empresários em todo o país. Buscou no exterior o melhor da formação profissional de sua época, na sua área de atuação, em especial na Inglaterra.

Ricardo, um intelectual, desbravador das novas fronteiras do conhecimento nas áreas da filosofia e das ciências humanas, nacionalista, um dos mais importantes pesquisadores brasileiros em suas áreas de atuação, com dezenas de livros e centenas de artigos publicados nas mais importantes revistas nacionais e internacionais. Formou e inspira gerações de jovens pesquisadores, mestres e doutores, de grande projeção e reconhecimento nacional e internacional. Buscou no exterior o melhor da formação profissional de sua época, na sua área de atuação, em especial na Alemanha.

¹ Superintendente de Inovação e Desenvolvimento da PUCRS e do TECNOPUC. E-mail: audy@pucrs.br

Se o Visconde de Mauá desafiou o Império Brasileiro, para realizar seus sonhos e utopias para a construção de um país melhor, Ricardo Timm também desafia constantemente os descaminhos que vivemos em nosso país, alertando bravamente com a força do seu texto e com sua inteligência, os riscos que vivemos nos últimos anos como sociedade. Desafia os detentores do poder em busca de seus sonhos e utopias de uma sociedade mais justa e humana.

Quanto entendemos a inovação como processos que agregam valor e que transformam a sociedade que vivemos, vemos o quanto esta visão se alinha com a atuação de Ricardo Timm. Dois dos mais importantes atributos da inovação são o conhecimento e a coragem. Conhecimento e coragem para mudar, para transformar o mundo. Seja com a força do empreendedorismo industrial que caracterizou seu tataravô, seja com a força da palavra e do seu texto, que caracteriza Ricardo Timm. O conhecimento e a coragem, que tão bem o caracterizam. E que agregam muito, mas muito mesmo, valor à nossa sociedade.

Ricardo Timm, assim como seu tataravô, é um homem do seu tempo, arrojado e fiel à seus princípios e valores, de conduta digna e respeitosa, que sempre será lembrado como uma pessoa íntegra, respeitado humanista e grande pesquisador, seja pelos seus amigos, seus estudantes e pesquisadores do mundo. Pessoalmente tenho muito orgulho de tê-lo como amigo pessoal, conselheiro profissional e referência em termos intelectuais e humanos.

Na sequência, apresento o artigo Mauá: Pioneiro do Empreendedorismo Inovador no Brasil, publicado no livro publicado em 2013 pela Editora Letra e Vida, Mauá: Paradoxos de um Visionário (obra comemorativa de 200 anos de nascimento de Visconde de Mauá), organizado por Ricardo Timm de Souza e Nelson Costa Fossatti.

Mauá: Pioneiro do Empreendedorismo Inovador no Brasil

Ao longo do período histórico conhecido como segundo império brasileiro, em pleno século XVII, o Brasil conheceu aquele que pode ser identificado como um modelo de empreendedor e incorporador de inovações no nosso país, tendo sido simultaneamente uma referência na área de empreendedorismo e, principalmente,

na área de inovação. Ao longo deste texto se pretende mostrar porque Mauá pode (e deve) ser considerado como o pioneiro do empreendedorismo inovador na história brasileira.

Mesmo à luz dos modernos conceitos de inovação e empreendedorismo, podemos encontrar na ação empresarial, política e social de Mauá, ao longo do segundo império, diversos elementos fundamentais, em especial para sua época, quando a temática da inovação não era considerada a base do desenvolvimento da sociedade, como é hoje na Sociedade do Conhecimento. Claro que a inovação que ele incorporava nas suas ações não era original ou disruptiva em escala global, mas era uma inovação espelho, que refletia os avanços da sociedade europeia, em especial da Inglaterra. Mas seus efeitos na sociedade brasileira da época foram enormes, criando as bases de desenvolvimento do Brasil na época.

Alguns conceitos iniciais

A inovação é um processo estratégico do qual fazem parte busca, descoberta, experimentação, desenvolvimento e adoção de novas ideias, na forma de novos serviços, produtos, ou processos capazes de agregar valor às organizações ou às sociedades. Inovação está relacionada à ruptura e traz consigo a noção de agregar valor a uma organização ou à própria sociedade. Com um foco mais amplo, considera-se o empreendedorismo como o ato de identificar oportunidades e gerar mudanças. Ou seja, o ato de empreender é um ato de transformação da ordem dominante.

Assim, inovação e empreendedorismo, embora diferentes, são conceitos profundamente relacionados. É possível dizer que o empreendedorismo é o ato de criar e utilizar inovações de forma a gerar novas oportunidades. O ato de empreender significa mudar as condições vigentes em um determinado ambiente, utilizando novos recursos ou de novas maneiras os recursos disponíveis.

Tendo como ponto de partida esta noção do que seja inovação e empreendedorismo, identifica-se claramente na trajetória de Mauá elementos que permitem posicioná-lo como referência central, no meio empresarial brasileiro, de empresário inovador e com forte senso social. Isto se manifesta não somente em

sua trajetória de sucesso empresarial, como também pela sua postura quando da falência de seus empreendimentos.

Trajetoária de um empreendedor

Irineu Evangelista de Souza, que vem a ser ao longo de sua trajetória, o Visconde de Mauá, nasceu no interior do Rio Grande do Sul, no Município de Jaguarão. Lidia Besouchet (1978) descreve a trajetória pessoal de Mauá, desde Jaguarão até o Rio de Janeiro, então capital do Império do Brasil. Sua família, seguiu uma trajetória típica do período, vindo da Península Ibérica, via Inglaterra ou Holanda, para os Açores e depois para o Rio da Prata e Brasil. Já no Rio de Janeiro, com sua família, inicia sua vida profissional na área de varejo. Na década de 1820 existia um claro antagonismo entre portugueses e brasileiros, a escravidão era presente em todos os ambientes e os ingleses se destacavam nas áreas de comércio internacional, não só no Brasil, mas no mundo todo.

Em seu primeiro emprego, na área de varejo, ainda muito jovem (menor de 18 anos) já se destaca pelo perfil empreendedor e capacidade de trabalho. No final da década de 1820, com a falência da empresa onde trabalhava, ele passa para uma empresa focada no comércio internacional com Portugal e Inglaterra, de propriedade de um empresário inglês. Nesta empresa e com este empresário inglês adquire conhecimento e competências que rapidamente o distinguem de outros empregados ou mesmo empresários. Sua concepção de empresa e de papel dos negócios para o desenvolvimento da sociedade se diferenciam totalmente do padrão da época. O valor do crédito para investimentos públicos e privados, a questão das comunicações e transportes e da exploração das riquezas do país eram elementos claros para forjar o perfil profissional que se destaca pela capacidade de trabalho, novas ideias e iniciativas e muita energia para realizar o trabalho. Sua primeira viagem à Inglaterra o transforma fortemente, ao tomar contato direto com o processo de desenvolvimento e crescimento da sociedade inglesa, referência na época no cenário mundial. De sua primeira experiência internacional ele retorna com as bases conceituais que viriam a transformá-lo no empresário mais inovador de sua época, com forte impacto não só na economia, mas também na política e na vida da

sociedade brasileira durante o segundo império.

É a partir da década de 1840 que a o papel de Mauá começa a se tornar decisivo para o progresso do Brasil. Ele atuou de forma destacada tanto como comerciante, como industrial e banqueiro, com forte atuação política em seu tempo, tanto internamente no país como no contexto da região do Rio da Prata, principalmente. Besouchet (1978) destaca que sua transição do comércio, interno e externo, para a área industrial se inicia com a indústria do ferro. Sua fundição Ponta de Areia produzia peças de máquinas diversas, para os segmentos de saneamento, naval, energia, etc. Esta ação reativa a indústria siderúrgica e metalúrgica no império, após iniciativas iniciais em Minas Gerais, no início do século XIX.

Na segunda metade do século XIX ele se envolve profundamente na questão geopolítica da região do Rio da Prata, desenvolvendo ações empresariais, de comércio e industrial inicialmente, depois na área financeira, como banqueiro. Exerceu enorme influência política e econômica na região, articulando interesses econômicos, nacionais (no Brasil) e dos países envolvidos (em especial Uruguai e Argentina). Entendeu como poucos a importância dos rios e acessos fluviais para o escoamento da produção agrícola e do comércio, não só na região Rio da Prata, mas também no pioneirismo na região da Amazônia, onde desempenhou importante papel para o desenvolvimento da região com a exploração das concessões de navegação fluvial obtidas. Sua atuação como comerciante e como banqueiro na região Rio da Prata o transformaram em um dos mais influentes políticos na região no seu tempo, com interlocução direta com os principais atores políticos e econômicos da região.

Caldeira (2007), destaca que, em especial a partir da década de 1852, então com 38 anos, Mauá incorpora a sua atuação na área financeira, como banqueiro, de forma completa, atuando nas regiões do Rio da Prata, Brasil e Europa. Trás uma nova visão, pioneira para a época no Império do Brasil, do uso do crédito como base para os investimentos públicos e privados com uma visão desenvolvimentista sem precedentes na história do Brasil até aquele momento. Com esta nova abordagem, o acesso a créditos no mercado europeu (principalmente na Inglaterra) e sua atuação como banqueiro, tanto na Região do Rio da Prata como na Europa, ele desenvolve diversas iniciativas que viriam a transformar o panorama econômico e social do país.

Participou diretamente da concepção e projeto de criação do Banco do Brasil e durante alguns anos executou um orçamento nas suas empresas superior ao do Império do Brasil.

Neste período a velocidade com que trazia as novas ideias que surgiam e se disseminavam pela Europa, associado à sua capacidade de financiamento pelos seus bancos (concessão de crédito aos governos e para as empresas), propiciaram o lançamento de iniciativas inovadoras no cenário do império, nas áreas de transportes (ferroviário, com o lançamento da primeira viação férrea brasileira), comunicações (primeira ligação telegráfica submarina com a Europa), navegação (no Rio da Prata e da bacia do Amazonas), mineração, serviços públicos (primeiro serviço de iluminação a gás no país, no Rio de Janeiro), etc.

Como um grande empreendedor seu foco era na ação no desenvolvimento de grandes projetos empresariais que iam mudando a face do país, sempre esteve mais voltado para a dinâmica do empreendedorismo e da inovação, termo ainda não usual na época, mas que ele antecipou em mais de um século, estando muito adiante de seu tempo. Diversos autores convergem para o fato de que não era apegado ao dinheiro e sim à ação.

Em diversos momentos da vida, como anti escravagista convicto, segundo Besouchet (1978), apadrinou, indenizou e alforriou centenas de escravos. Sempre saldou suas dívidas e as perdas de suas companhias, independente de sua responsabilidade objetiva ou não. A história de sua falência foi única. Em 1875, aos 65 anos de idade enfrente a falência com a mesma energia que construiu um império de obras e transformou o panorama empresarial brasileiro no segundo império. Neste processo foi vítima de inimigos políticos, invejosos de seus sucessos e do abandono do império, que também já agonizava. Ele honrou, com seu patrimônio pessoal, todas as dívidas e todos os credores, com a mesma dignidade que construirá sua fortuna e realizará suas obras.

No ano de 1884, quase uma década depois, cumpre todas suas obrigações, paga todas as dívidas, supera a falência e obtém sua reabilitação comercial. Conclui-se um ciclo de mais de 50 anos na história do desenvolvimento brasileiro, tendo como referência o Visconde de Mauá, o maior empreendedor do império, que forjou com decidido protagonismo um caminho de enorme progresso e desenvolvimento

para os padrões da época.

Trajatória de um inovador

Uma das muitas formas de entender o que seja inovação, é como sendo a exploração, com sucesso, de novas ideias, em um determinado contexto. Esta definição envolve a identificação de um conjunto de elementos que devem estar presentes simultaneamente: (a) inovação como exploração, como ação empresarial, algo *hands on*; (b) inovação como a aplicação ou desenvolvimento de novas ideias; (c) inovação como resultado, valor agregado à empresa, à instituição ou à sociedade, e, finalmente, (d) inovação como algo contextual, em determinada realidade, em um tempo e espaço definido, ou seja, algo que pode ser inovador em alguns lugares ou épocas não são e outros locais ou época.

Na trajetória de Mauá apresentada na seção anterior estes diversos elementos estão presentes, permitindo a identificação de um perfil inovador em uma época onde este tema nem era citado como a base para o desenvolvimento da sociedade, como é hoje. Neste sentido, ele também foi um empreendedor inovador, muito adiante de sua época, em múltiplas frentes.

Com relação ao item a (inovação como ação empresarial), pode-se identificar as diferentes ações de Mauá como empreendedor, certamente o mais importante do império, tendo concebido e abertos empresas em diferentes áreas, desde a siderurgia, até a iluminação pública, transporte ferroviário, estaleiros e bancos. Era um empreendedor serial atuando em todas as frentes onde deslumbrava uma oportunidade empresarial. Neste sentido, montou empresas, no Brasil e no exterior (América do Sul e Europa), inclusive depois de sua falência (do conglomerado de empresas), quando voltou a estabelecer uma empresa com sede no Rio de Janeiro.

Com relação ao item b (inovação como novas idéias), sua atuação foi muito diferenciada, com foco em uma inovação espelho baseada na observação das inovações que estavam ocorrendo na Europa, especialmente na Inglaterra. Suas ideias de novos empreendimentos vieram de inovações na sociedade europeia, que introduziram de forma pioneira naquela sociedade nos séculos XVII e XVIII aviação férrea, a iluminação pública nas cidades, o uso do crédito no financiamento das

empresas e do poder público, etc. Todas estas ações empresariais foram inovadoras e mudaram a realidade empresarial e social do império. Isto o diferenciou muito dos demais empresários do período do segundo império, sua abertura ao risco (que terminou por leva-lo à falência, entre outros motivos) e consciência do papel social de transformação da sociedade que vivia foram duas de suas marcas mais distintivas.

Com relação ao item c (inovação como resultado, como valor agregado), percebe-se o impacto dos resultados da sua ação empresarial. A pioneira iluminação do centro do Rio de Janeiro, capital do império, a primeira viação férrea do Brasil, ligando o Rio de Janeiro a Petrópolis, a forma como usou o crédito para financiar seus empreendimentos, são apenas exemplos dos resultados efetivos de suas ações. Todos seus empreendimentos foram seguidos por outros empreendedores e mesmo pelo Império, como no caso da Viação Férrea, que, após sua ação pioneira, tomou a si a responsabilidade de novas ações nesta área. Foi assim também na iluminação pública, área financeira, onde foi um dos principais articuladores da criação do Banco do Brasil. Os resultados de suas empresas foram de tal ordem que, durante alguns anos, o orçamento de suas empresas era superior ao próprio orçamento do Império Brasileiro.

Com relação ao item d (inovação como algo contextual), Mauá teve a percepção de trazer e contextualizar para a realidade brasileira as inovações que estavam ocorrendo na Europa, seja na área de manufatura, como de serviços, em especial na área financeira. Suas ações foram sempre inspiradas no exterior, em especial Inglaterra, mas muito enraizadas nas necessidades da sociedade brasileira da época. Naquele período foi avançado em aspecto que se tornaram unanimidades no futuro, como a questão da escravatura, da qual era um crítico constante. Ele sempre foi avançado para sua época, não somente nas suas ações empresariais, mas também na sua ação de homem público e sua percepção social.

Considerações Finais

Mauá foi mais do que o empreendedor do império, como é normalmente aceito, ele foi o inovador do império, precursor do empreendedorismo inovador no

nosso país. Suas ações estabeleceram as bases (na indústria siderúrgica, estaleiros, no transporte ferroviário, na iluminação pública, na criação do Banco do Brasil e uso do crédito para financiar os investimentos públicos e privados, etc.) para o desenvolvimento brasileiro que culmina com o final do Império e nascimento da República, algumas décadas depois.

Sua postura pessoal quando da falência de suas empresas encerra outra lição de vida empresarial e cidadã, ao honrar seus compromissos com investidores e clientes. Os reflexos de suas ações e inovações na sociedade e no ambiente empresarial do império, não só lhe renderam os títulos de Barão e de Visconde, mas redefiniram o perfil da sociedade brasileira da época, bem como sua relação com os países centrais (como a Inglaterra) e os países do Cone Sul (como Uruguai, Argentina e Paraguai).

Suas contribuições o credenciam como o pioneiro do empreendedorismo inovador do Brasil, cujas ações mudaram a realidade econômica e social de seu tempo. Mesmo hoje, passados quase dois séculos de suas realizações, Mauá ainda é referência nas áreas onde atuou, com especial destaque na área de estaleiros, transporte ferroviário, iluminação a gás pública e, fundamentalmente, empreendedorismo. Cumpre agregar sua referência na área de inovação em nosso país. Inovação na forma como descrita neste artigo que busca resgatar o papel pioneiro de Mauá no empreendedorismo inovador em nosso país, em uma época em que nem se tratava a inovação como a base do desenvolvimento da sociedade.

Referências

BESOUCHET, Lídia. **Mauá e seu tempo**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1978.

CALDEIRA, Jorge. **Mauá - Empresário do Império**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

CHESBROUGH, Henry. **Inovação Aberta: Como criar e lucrar com a Tecnologia**. Porto Alegre: Bookman, 2012.

CHRISTENSEN, Clayton M. **The Innovator's Dilemma: the revolutionary national bestseller that changed the way we do business**. New York: Harper Business, 2000.

DTI (Reino Unido). **Innovation Report: Competing in the global economy: the innovation challenge.** Department of Trade and Industry, December, Londres, 2003.

16. Educar para a alteridade: O reavivamento das escolas rabínicas no contexto do pensamento de Levinas¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-16>

Luciano Costa Santos²

Resumo

De volta a Paris após o fim da II Guerra, Levinas foi convidado pela Aliança Israelita da França para assumir a direção da École Normale Israelite Oriental (ENIO), encarregada de formar professores de hebraico e cultura judaica para atuarem em escolas rabínicas do Oriente Médio e Norte da África. O texto situa esse significativo evento no conjunto do itinerário existencial-intelectual do pensador, articulando-o com aspectos chave de sua filosofia da alteridade e ressaltando, em especial, a contribuição da matriz sapiencial semítica para a busca de respostas radicais aos desafios consubstanciados no processo de falência da civilização ocidental moderna.

Palavras-chave: Judaísmo. Escolas rabínicas. Alteridade.

1 A civilização do Livro

O filósofo lituano judeu Emmanuel Levinas foi testemunho privilegiado do breve século XX, cujos acontecimentos decisivos viveu de perto, quando não os sofreu na carne.

Sob impacto da I Guerra mundial, ainda criança migra com a família para a Ucrânia, de onde pouco depois lhe chegam alvissaras da Revolução Soviética, até que, duas décadas mais tarde, com Stalin, visse sepultadas esperanças

¹ Texto publicado originalmente com o título: "Ler a vida à luz do Livro: Judaísmo, alteridade e educação em Emmanuel Levinas". In SANTOS, Luciano Costa e SOUZA, Sueli Ribeiro Mota (Orgs). Entrelinhas: Educação, Fenomenologia e Alteridade. Salvador-BA: EDUFBA, 2016.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com Pós-Doutorado em Filosofia Moral e Política pela Universidad Metropolitana de México (UAM). Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC). Contato: lucostasantos1@gmail.com.

revolucionárias junto aos corpos de prisioneiros políticos dos gulags. Em fins da década de 1930, já professor de Filosofia estabelecido em Paris – e naturalizado francês “por amor à língua de Racine e Pascal” –, é recrutado como oficial do exército quando estoura a II Guerra. A decisão cívica-literária termina por salvar-lhe a vida, pois, capturado pelos nazistas, fica retido por mais de quatro anos em campo de refugiados, sob proteção da jurisdição militar, ao passo que – como saberá depois de finda a Guerra – quase todos os seus familiares são mortos nos campos de concentração. Junto a milhões de outros judeus, eles conheceram a “derrelição” extrema, “condição inferior à das coisas, experiência de passividade total, experiência da Paixão.” (URA, 25) Libertado do cativeiro, retorna a Paris, onde reassume o posto docente. Enquanto as potências nucleares medem forças à sombra fria do pósGuerra, nos países de Terceiro Mundo proliferam guerras civis de libertação contra o capitalismo neocolonial. Em suma, nas palavras de Levinas retiradas do livro *Noms Propres* (1976) e citadas em *Difficile Liberté* (1976):

As guerras mundiais – e locais –, o nacional-socialismo, o stalinismo – e mesmo a desestalinização –, os campos, as câmaras de gás, os arsenais nucleares, o terrorismo e o desemprego, é muito para uma só geração, ainda que ela fosse apenas testemunha. (Noms Propres, apud *Difficile Liberté*, p. 1)³

O pensamento de Levinas madura nesse cenário de ruínas atravessado por dentro, a cobrar-lhe excepcional gravidade e vigilância. A leitura desse feixe de acontecimentos extremos converge em sua obra para o reconhecimento de uma crise de sentido que mina os fundamentos da civilização ocidental, abrangendo as dimensões econômica, política, jurídica, cultural, filosófica e pondo em cheque a sua expansão planetária sob o paradigma da modernidade. O colapso histórico do entre (e pós) Guerras não seria, portanto, senão o aflorar de uma crise civilizatória que estaria a exigir radical reposição do sentido do humano.

Chama a atenção do filósofo judeu a insuficiência das matrizes humanistas hegemônicas no Ocidente para se fazer face a essa erosão de sentido: “Apesar de toda a sua generosidade, o humanismo ocidental jamais soube duvidar dos triunfos

³ Todas as traduções dos textos extraídos da obra *Difficile Liberté* são de nossa autoria.

e compreender os fracassos, nem pensar uma história em que vencidos e perseguidos poderiam trazer algum sentido válido." (A-HE, 392)

Em particular, parece-lhe patente a inoperância do modelo de cristianismo subjacente à Cristandade, pois, sedimentado por séculos na cultura ocidental, mostrou-se incapaz de impedir ou ao menos conter a institucionalização do absurdo nazista numa sociedade massivamente "batizada":

Que a monstrosidade do hitlerismo tenha conseguido produzir-se numa Europa evangelizada, abalou no espírito judaico o que a metafísica cristã possa ter de plausível para um judeu habituado a uma longa vizinhança com o cristianismo: o primado da salvação sobrenatural em relação à justiça terrestre. Tal primado não tornou, ao menos possível, tanta desordem sobre a terra e esse extremo limite da derrelição humana? (PJH, 225-226)

Face a esse impasse civilizatório, a sobrevivência do povo de Israel às cinzas do Holocausto constituiria, para Levinas, bem mais que demonstração de resiliência histórica, a possibilidade mesma de recomeço da história. Após o Holocausto, nos desertos do século XX, caberia mais uma vez a Israel guardar a memória da lei inviolável sem a qual nenhuma civilização humana poderia constituir-se como tal. Ser-lhe-ia assim restituída a primogenitura entre as nações no anúncio do sentido do humano, tal como este se revela – e só pode revelar-se – a partir do Eterno em sua inexpugnável transcendência:

Na aurora do novo tempo, o judaísmo tem consciência de ter, por sua permanência, uma função na economia geral do ser na qual ninguém pode substituí-lo. É preciso que, no mundo, exista alguém tão velho quanto o mundo. Talvez o pensamento judaico, em seu conjunto, consista hoje em se ligar mais fortemente que nunca a essa permanência e eternidade. (PJH, 232)

Não obstante o alcance de sua vocação civilizatória, há séculos, especialmente desde o XIX, a presença de Israel sofre intenso refluxo no mundo ocidental, a partir do processo de emancipação social que levou as comunidades judaicas a adotarem no espaço público as formas culturais vigentes, diluindo a

mensagem do Livro em um humanismo mediano constituído de ideais “genéricos e generosos”, remanescentes do patrimônio greco-romano-cristão acomodado ao espírito liberal moderno. Para inscrever-se na sociedade civil em condições de igualdade, Israel suprimiu a sua voz ou passou a falar apenas para dentro de sua circunscrição confessional, fazendo de sua herança espiritual um mister reservado aos seus. Reduziu espiritualidade a instrução religiosa, ritualismo tradicional e piedade. Reduziu ação social a beneficência. Privatizou a vida espiritual, aprisionada na sinagoga, tornando-a assunto de especialistas, com seus “lugares especiais, dias especiais e horas especiais, em presença de uma clientela de especialistas, frequentemente pagos.” (CJP, 342) Com isso, Israel renunciou à primogenitura e ao protagonismo histórico e deixou de contar como cultura, se por esta se entende não “um conjunto de curiosidades arqueológicas às quais um sentimento de piedade conferiria, por sua virtude própria, valor e atrativo”, mas “um conjunto de verdades e formas que respondem às exigências da vida espiritual e da vida propriamente dita.” (REJ, 370-371) Ao destituir-se como cultura e perder o compasso do tempo, Israel acabou perdendo a audiência dos que esperariam ouvir a palavra que ele teria a dizer: “A Sinagoga sem fundamento não saberia subsistir. É preciso buscar as condições de sua possibilidade. Pois um fato é certo: reduzida a si mesma, sob as tempestades dos tempos modernos, a Sinagoga esvaziou as sinagogas.” (CJP, 343)

Assim, nesses tempos revoltos e revoltosos, o discurso religioso judaico se torna implausível não tanto pelo descrédito filosófico da teodiceia quanto por tais privatizações do Divino, que inviabilizam o diálogo da tradição com as questões humanas emergentes do contexto histórico-social:

É intolerável, no século XX, essas domesticações do Eterno. Não há mais, propriamente falando, vida privada. Todas as questões que apelam nossas decisões e nos põem em relação com os semelhantes, engajam nossa particularidade mais íntima. A pureza moral, a dignidade moral não se jogam no face a face com Deus, mas no meio dos homens. O Deus judaico jamais tolerou esse face a face. Ele sempre foi o Deus das multidões. O judaísmo não nos deveria ser solicitado no dia do Kipour, à hora da prece dos mortos, mas todos os dias e pelos viventes.

(CJP, 345)

Sintonizada com o espírito do tempo, a juventude é a primeira a desertar dessa sinagoga reduzida ao estado de museu (CJP, 343), como se a cultura judaica “houvesse perdido seu valor humano e não chegasse a igualar os alimentos espirituais da civilização ambiente.” (REJ, 370) Para que venha a dar uma contribuição civilizatória à altura das graves exigências do século XX, portanto, segundo Levinas, é preciso que Israel se reaproprie de si mesmo como civilização e promova uma atualização hermenêutica pela qual sua mensagem recobre fecundidade de sentido e responda aos desafios atuais. Tratando-se de um povo formado ao redor da revelação contida em um livro – o Livro –, com a inesgotável tecitura de interpretações sapienciais, princípios, valores, códigos normativos e ritos que dele derivam, para Levinas a refundação histórica da civilização judaica não é possível senão a partir de uma ampla mobilização educacional que assegure a lúcida apropriação e aprofundamento desse legado formativo. Com efeito, não se é judeu por mera herança genética ou adesão afetiva, mas a partir de cuidadosa iniciação pedagógica à sabedoria revelada no Livro. Ser judeu é ler e viver a vida à luz do Livro. De um lado, isto significa que a vida do judeu é um aprendizado incessante e inconcluso da sabedoria do Livro a partir dos eventos da vida e, de outro, que a sabedoria do Livro somente se consuma e se prova na vida, em atos, na relação com os outros seres humanos.

No entanto, para Levinas não basta assumir o Livro como centro da vida e da civilização; é preciso retomá-lo em sua língua originária – o hebraico – e à luz dos comentários sapienciais rabínicos do Talmud⁴ que, séculos a fio, fazem-no falar a partir dos acontecimentos da história, reinaugurando a cada vez “um diálogo inacabado com um mundo repostado em questão.” (REJ, 372) Longe de reivindicar uma suspeitosa prerrogativa de endogenia confessional, ler o Livro no hebraico e à luz do Talmud – no espírito que suscitou Israel – seria, para Levinas, garantir a perene atualização histórica de sua mensagem, mas sobretudo salvar o crivo hermenêutico

⁴ Livro sagrado dos judeus, contém as discussões rabínicas referentes à lei, costumes e história do judaísmo. Compõe-se da Mishna (220 d.C), primeiro compêndio escrito da Lei Oral judaica; e da Guemara (500 d.C), discussão da Mishna e de outros escritos sapienciais judaicos.

das “verdades correlativas de virtudes”, sem o qual a sabedoria do Livro ficaria limitada, aí sim, ao mero “pensamento de um povo isolado” (PHH, 383): “Segundo o judaísmo, o verdadeiro não encontra simbolismo fiel que o preserve da imaginação senão nas atitudes práticas, numa Lei. Os grandes textos do judaísmo rabínico, inseparáveis da Bíblia, expõem essa Lei na qual consistem as grandes verdades.” (PHH, 382).

De qual lei se trata, afinal? Ei-la:

O monoteísmo que anima o Livro – a mais perigosa, a mais alta das abstrações – não consiste em conduzir o ser humano, em suas imperfeições, ao encontro de um Deus consolador, mas em reportar a presença divina à justiça e aos esforços humanos, como se reporta a luz do dia aos olhos, único órgão capaz de ver. A visão de Deus é ato moral. Essa ótica é uma ética. O Livro não nos conduz aos mistérios de Deus, mas às tarefas humanas. O monoteísmo é um humanismo. Somente os néscios fazem dele uma aritmética teológica. Os livros em que esse humanismo se inscreve esperam seus humanistas. Para os que querem continuar o judaísmo, a tarefa consiste em abrir esses livros. (PHH, 382-383)

Uma ressalva primordial, porém, seja feita. De tal modo a “mais perigosa e alta das abstrações” que funda o humanismo hebraico separa-se, na tradição do Talmud, de toda noção nacional, local, racial ou histórica associada a Israel, que, para o Rabi Meïr – um dos principais doutores da Lei –, “um pagão que conheça a Torá⁵ é igual ao Grande Patriarca de Israel”. (URA, 40) Israel detém a primogenitura, mas não a exclusividade da mensagem que lhe foi confiada.

2 “Ateliê de ardente trabalho”

Criado no judaísmo ashkenazi⁶ do Leste europeu, com sua ênfase no estudo do Talmud, Levinas frequentou desde tenra idade as escolas rabínicas, cujo ambiente de devoção ao Livro e aos livros, cuja reverência à figura do mestre, franca circulação

⁵ Cinco primeiros livros da Bíblia judaica (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), que constituem o texto central do judaísmo.

⁶ Nome dado aos judeus provenientes da Europa Central e Europa Oriental.

de saberes e fomento de intenso debate de ideias, jogaram importante papel em sua formação pedagógica e, em certa medida, transpiram em seu pensamento e obra. Entretanto, foi preciso o contexto de derrocada do século XX, com as Grandes Guerras, os totalitarismos nazista e soviético e a escalada mundial do capitalismo neocolonial para que a "nostalgia das fontes hebraicas" (PJH, 226) viesse a se tornar um clamor coletivo, motivando a instalação de escolas rabínicas em países da Europa Ocidental, em busca do reavivamento daquele "humanismo monoteísta" acima referido. De volta a Paris após o fim da Guerra, Levinas foi convidado pela Aliança Israelita da França para assumir a direção da École Normale Israelite Oriental (ENIO), encarregada de formar professores de hebraico e cultura judaica para atuarem em países do Oriente Médio e Norte da África, fato que lhe deu valiosa expertise na compreensão do papel civilizatório das escolas rabínicas no pós-Guerra.

A sabedoria judaica é tão inseparável dos textos bíblicos e rabínicos quanto estes o são da língua hebraica em que foram originalmente escritos, cuja "vida profunda" só pode ser decifrada com o método, disciplina e dedicação que o ambiente escolar oferece. Ademais, a aproximação dos textos sagrados impõe o mesmo "espírito interrogador" que permitiu aos comentaristas talmúdicos do passado desentranhar do Livro novos ensinamentos a partir de seus respectivos tempos históricos e pontos de vista. Sendo assim, é preciso transformar o judaísmo em ciência, e organizar a ciência do judaísmo em instituição escolar, o que não significa meramente submeter suas fontes à perícia técnica da filologia e outras especialidades, mas permitir que seus textos permaneçam tão ensinantes hoje quanto o foram outrora. (REJ, 372) Aqui, o rigor sobre o texto deriva do amor ao que ele revela.

Concebida para ser a principal incubadora do pensamento judaico contemporâneo, a nova escola rabínica menos assemelha-se ao estilo do liceu público, com programa de conteúdos curriculares ministrado a centenas de estudantes, que ao de um "ateliê de intenso e ardente trabalho". (CJP, 349) Em seu plano de base para uma política cultural na França, Levinas orienta que a escola rabínica não tenha um perfil eclesiástico, reservado à formação de quadros para a sinagoga, mas fomente uma intelligentsia judaica destinada a ocupar os primeiros

postos na comunidade e intervir com protagonismo na vida pública. A simples reunião dessa intelligentsia, por si, já teria um alto valor educativo. Não obstante sua autonomia intelectual, a escola deve imbricar-se numa estrutura institucional de conjunto, atuando em cooperação com a sinagoga a serviço da comunidade. Escola de Altos Estudos e de tempo integral, mantida por professores judeus qualificados, na qual as humanidades judaicas sejam ensinadas “em consideração a sua verdade intrínseca e não por mero conhecimento histórico ou exercício de piedade.” (CJP, 349)

Mesmo resguardando sua unidade de projeto, a escola rabínica deve permanecer aberta ao pluralismo de tendências e adaptar-se aos modos de uma juventude secularizada, pouco afeita à educação judaica. (CJP, 350) É essa simbiose de tradição e jovialidade, reverência e abertura, memória e pesquisa, devoção e questionamento, que confere às novas casas de estudos rabínicos sua singular persona institucional, a rigor nem antiga, nem moderna:

A novidade é o surgimento, na Europa ocidental, de casas de estudos talmúdicos típicas da Europa oriental, e de movimentos de jovens e adultos, que buscam nos textos tradicionais da literatura rabínica uma resposta a questões postas a um Ocidental de formação moderna. A novidade do pensamento judaico está na revalorização ocidental do Talmud, não mais tratado arqueológica nem historicamente, mas como ensinamento. (PJA, 226-227)

Foi preciso que a civilização ocidental moderna chegasse a um estágio muito avançado de exaustão para que o ideal de progresso deixasse de ser uma sedução irresistível e se buscasse na lucidez da tradição a resposta a questões para as quais a racionalidade científica ou crítica já não pareciam suficientes.

Simultaneamente ligado a uma venerável tradição sapiencial e bem aclimatado à secularização moderna, o humanismo hebraico promove o conhecimento “das virtudes mais altas”, mas não impõe adesão às fontes espirituais que as revelam. Permanece em solo laico, “no cruzamento de fé e lógica” (PHH, 381), antes importando-lhe os princípios do agir que promovem a aproximação entre os seres humanos do que as crenças que os dividem. O judaísmo acredita piamente na

inteligência humana. Para o judeu, a educação quase se confunde com instrução, e o ignorante propriamente dito não saberia ser piedoso: "A pertença ao judaísmo supõe rito e ciência. A justiça é impossível ao ignorante. O judaísmo é uma extrema consciência." (EE, 17) Para que os valores judaicos formem a alma, é preciso que "nutram o cérebro". (REJ, 371) Daí a importância, na espiritualidade judaica, da aplicação da inteligência ao conteúdo do Livro, de modo que a noção de revelação se alargue até compreender todo saber essencial. (URA, 29-30) Para o judaísmo, segundo Levinas, não bastam a piedade, o entusiasmo e os sentimentos puros:

Só se impõe de verdade o que traz o selo do intelecto. A única honra dos tempos modernos consiste em tomar consciência da razão, na qual o judaísmo se reconhece. Só os altos estudos tornarão possível um ensino secundário ou primário que não será desmentido ou esquecido ao primeiro contato com o mundo no qual entendemos viver, trabalhar e criar. (REJ, 373)

Decorre da dimensão secularizante do humanismo judaico a firme recusa de toda e qualquer forma de sacralidade numinosa. Esta não se dirige à inteligência de face, privando-a do direito de compreensão e resposta, ao tempo em que aliena o ser humano a uma potência sagrada triunfante, "com sua vida clandestina e misteriosa", que o possui no "entusiasmo extático" e – de tudo o mais grave – substitui o Eterno por um ser divino à imagem das representações e à medida dos desejos humanos. O judaísmo é imensamente cioso da transcendência de Deus, da liberdade do ser humano e da autonomia da inteligência e, com o mesmo ardor com que os reverencia, trata de investir impiedosamente contra os "mitos" religiosos que os ameaçam, "desenfeitando" assim o mundo e denunciando como idolatria essa religiosidade do sagrado:

O numinoso ou sagrado envolve e transporta o ser humano para além de seus poderes e quereres, mas uma verdadeira liberdade ofende-se com esses excessos incontrolláveis. O numinoso anula as relações entre as pessoas, fazendo-as participar, pelo êxtase, de um drama que elas não desejaram, numa ordem na qual se abismam. O sagrado que me transporta é violência. (URA, 28)

Por essa via crítica, o humanismo judaico reencontra a rota do pensamento ocidental que, desde os Pré-Socráticos – vide Xenófanés –, previne contra concepções antropomórficas do Divino, como se o risco de ateísmo, próprio ao exercício exigente do pensamento filosófico, fosse o inevitável tributo a se pagar pelo resgate da maioria. (URA, 31) Nesse sentido, em face do divino mitologizado, o monoteísmo judaico também é um ateísmo:

A afirmação rigorosa da independência humana e de sua presença inteligente ante uma realidade inteligível, a destruição do conceito numinoso do sagrado – comportam um risco de ateísmo que se deve correr, pois somente por ele o ser humano eleva-se à noção espiritual do Transcendente. É uma grande glória para o Criador ter posto sobre os pés um ser que o afirma após contestá-lo e negá-lo nos prestígios do mito e do entusiasmo, ter criado um ser capaz de buscá-lo de longe, a partir da separação ou do ateísmo. (URA, 30)

Assim entendido, o ateísmo é ainda mais que um tributo ou rito de passagem no caminho de maturação espiritual e humana; é uma dimensão constitutiva da própria vida espiritual judaica, como se fosse a reverência ao Eterno considerada em seu avesso. Noutras palavras, e indo mais longe, dir-se-ia que, em certa medida, não há vida religiosa judaica sem ateísmo: “O monoteísmo ultrapassa e engloba o ateísmo, mas é impossível a quem não atingiu a idade da dúvida, da solidão e da revolta.” (URA, 31, grifo nosso)

Como observa Levinas, não deixa de ser sintomático que a pertença ao humanismo judaico se revele, amiúde, mais vigorosa e tenaz nos que não lhe conferem nenhum sentido religioso e vivem uma “espiritualidade estranha à herança religiosa.” (CJP, 346-347) Ao passo que não são raros os frequentadores de sinagoga “acomodados à inércia”, entre os que a deixaram “pelos ventos do mundo” há “grandes almas tomadas pelo absoluto.” (EO, 378) Com efeito,

Nessa época a presença judaica se manifesta antes na participação dos israelitas em movimentos libertadores e sociais – na luta pelos direitos humanos e por uma justiça social atuante – que nos sermões das sinagogas emancipadas. Todos esses negadores da tradição, todos esses ateus e insurgentes reúnem, à

sua revelia, a divina tradição da justiça intransigente que, por antecipação, expia as blasfêmias. (EE, 16-17)

Extremo paradoxo típico da condição judaica: ateus devotos da “divina justiça” a expiar por seus atos a culpa dos que transgridem a Lei de Deus, por vezes, em nome de Deus; rebeldes reverentes que se insurgem contra estéreis tradicionalismos litúrgicos por fidelidade à tradição de justiça saída do Livro. Para quem se contente em ver nessa expressiva estirpe judaica de “piedosos ateus” ou “reverentes rebeldes” apenas um desconcertante acaso, caberia indagar se a recusa ateia – dura, madura – das máscaras do divino justamente não favoreceria a devoção ao caráter divino da justiça que clama pelo rosto do próximo, conforme uma vetusta linhagem de profetas hebreus que denunciavam o culto a Baal⁷ em nome da sacralidade das vítimas humanas a ele imoladas. Caberia questionar se o enterro do deus morto não liberaria afinal o ser humano para a dimensão de “altura” a partir da qual o Eterno se pode revelar, considerando que “Deus eleva-se a sua suprema presença como correlativo da justiça feita aos humanos.” (TI, 64) Para a salvaguarda dessa cultura que “identifica espírito e justiça” foram plantadas as escolas judaicas da Diáspora, cujos estudos não oferecem ao ser humano uma sabedoria exótica a mais, mas visam “ressuscitar uma de suas almas”. (PHH, 384) Em suma, “Que a relação com o divino atravessasse a relação com os seres humanos e coincida com a justiça social – eis todo o espírito da Bíblia judaica.” (UR, 36)

3 Crer em Deus é cumprir sua lei

Segundo o monoteísmo judaico lido pela tradição rabínica, o sentido primordial da educação consiste em “instituir e manter a relação entre o ser humano e a santidade de Deus” (URA, 28) – aqui tomada no sentido etimológico de “separação” ou distância –, pois, ao reconhecimento da transcendência intransponível do Altíssimo, corresponde a obediência à lei inviolável por Ele revelada, na qual se comunica todo sentido digno de ser cultivado. Crer no Único é cumprir sua lei, reverenciá-Lo é agir segundo sua justiça. Na sabedoria judaica, o ser

⁷ Deus principal dos fenícios e cartagineses.

humano ergue-se em resposta ao Eterno – e é chamado a existir na relação com e para outrem. A sua medida está além de si. A imanência a si mesmo – ao seu ser, saber e poder – seria a mais radical destituição de sua destinação enquanto humano.

Em torno desse enlace seminal de transcendência divina e alteridade humana, germinam as principais concepções do legado espiritual judaico, das quais Levinas oferece um resumo exemplarmente didático – como convém a um texto desse teor – no verbete “Judaísmo”, escrito para a Encyclopaedia Universalis, para cuja transcrição mais extensa pedimos licença ao leitor:

O que diz a voz de Israel e como traduzi-la em algumas proposições? O monoteísmo de Israel denota um conjunto de significações a partir das quais a sombra do Divino se projeta, além de toda teologia e dogmatismo, sobre os desertos da Barbárie: seguir o Altíssimo, não ser fiel senão ao Único; desconfiar do mito pelo qual se impõem o fato dado, os condicionantes do costume e do terror, e o Estado maquiavélico e suas razões de Estado; seguir o Altíssimo, de modo que nada seja superior à aproximação do próximo, à preocupação pela sorte 'da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre', não havendo verdadeira aproximação de 'mãos vazias'; é sobre a terra, em meio aos humanos, que se passa a aventura do espírito; o trauma da escravidão no Egito constitui minha própria humanidade – que me reaproxima, de início, de todos os proletários, miseráveis, perseguidos da terra; na responsabilidade por outrem reside a minha unicidade: não saberia me desobrigar de ninguém, assim como não saberia me fazer substituir ante minha morte; donde a concepção de uma criatura que tem a chance de se salvar sem cair no egoísmo da salvação; o ser humano é, assim, indispensável aos desígnios de Deus ou, mais precisamente, ele é o próprio desígnio de Deus no ser; daí a ideia de eleição, que pode se degradar em orgulho, mas que originalmente exprime a consciência de uma assinação irrecusável da qual vive a ética e pela qual a universalidade da finalidade buscada implica solidão, a colocação à parte do ser responsável; o ser humano é interpelado no julgamento de justiça que reconhece essa responsabilidade, e a misericórdia atenua os rigores da Lei, sem jamais suspendê-la; o ser humano só pode o que ele deve; ele poderá dominar as forças hostis da história realizando um reino messiânico, um reino de justiça anunciado pelos profetas; a espera do Messias é a própria duração do tempo. (J, 45-46)

Articulam-se no trecho acima posições que comunicam singular atualidade ao pensamento judaico. O "Altíssimo" ou "Único" não é exaltado por sua onipotência, mas como o dispensador da lei de justiça que justamente interdita a conversão do poder em regime de vida. Separado de sua criação – Santo –, o Altíssimo não submete a história como um deus ex machina, mas confia ao homem/mulher, pela livre adesão ao bem, a instauração de seus desígnios no ser. A eleição do ser humano pelo Eterno não implica privilégio ao eleito, mas o encargo de cumprir Sua lei, a qual consiste não propriamente em atender ao arbítrio divino, mas em responsabilizar-se pelo próximo que ordena justiça, chama ao acolhimento e interdita a violência. De tal modo outrem é visado na lei divina que, segundo a sabedoria judaica, "O Criador que suporta todo o universo não pode suportar, não pode perdoar o crime que o ser humano comete contra o ser humano", de modo que "a falta cometida contra Deus aumenta o seu perdão, mas não a ofensa contra o próximo." (URA, 37) Assinalado pelo Eterno, o sujeito encontra a sua unicidade não em si mesmo, mas na responsabilidade pelo outro que o interpela. E vai tanto mais ao encontro de sua salvação, quanto menos esta importa para si mesmo. Nessa linha, movendo-se na contracorrente de uma milenar obsessão que lateja no coração de fiéis das mais diversas tradições (e de tantos infiéis), a sabedoria judaica reserva importância secundária – ou franca desconsideração – ao afã de imortalidade, face à urgência de acudir aos clamores dos "miseráveis e perseguidos da terra", pois, mais importante que persistir no ser em "outra vida", é agir de acordo com o sentido que o justifique nesta. "Ser ou não ser" já não é, portanto, a questão. A tal ponto chega a primazia judaica do bem sobre o ser que o salmista, do fundo de sua fossa, com a alma "sedenta", ainda clama pelos mandamentos divinos, como se estes fossem o próprio respiro de sua alma e lhe valessem antes que todo consolo ou conforto: "Minha alma parte-se por suspirar por teus julgamentos a cada instante." (Sl 119, 20, apud URA, 36)

Criador separado da criação, anterioridade da bondade divina sobre a onipotência, ação de Deus pela justiça humana, eleição como responsabilização, constituição da unicidade pela alteridade, salvação sem preocupação com a salvação, superação da disjunção entre ser ou não ser, prevalência do bem sobre o ser e da retidão sobre o consolo – eis um repertório de subversivas ortodoxias da

tradição judaica que o espírito crítico moderno, após tantas rupturas e emancipações, por si mesmo não teria como prover ante os desafios do mundo contemporâneo.

4 Ótica ética

Subjaz as proposições acima a primazia hermenêutica da ética. Segundo a sabedoria judaica revisitada por Levinas, a ética “é a própria visão de Deus. Tudo o que sei de Deus e posso entender de Sua palavra, encontra expressão ética.” Nesse sentido, a justiça feita ao outro permite uma proximidade “inultrapassável” de Deus, “tão íntima quanto a prece e a liturgia que, sem justiça, nada seriam.” (URA, 33-34) A sabedoria áspera do Livro desconfia de toda consolação espiritual que tende a fazer do divino objeto de fruição privativa, como se toda religiosidade estivesse a um passo de transformar-se em ópio. A “amizade espiritual” com Deus é impensável sem a realização de uma “economia justa na qual cada um é plenamente responsável.” (URA, 36) A rigor, portanto, “o piedoso é o justo”. Mesmo o amor a outrem demanda justiça aos outros, uma vez que a terna responsabilidade devida ao ser amado não perde de vista o outro ser humano – o “terceiro”, próximo do próximo – que, em sua relação com o ser amado, fora do circuito amoroso dialógico, me interpela à justiça e, nessa medida, também é meu próximo. Isto significa que o amor ao próximo só o é propriamente quando me abre e permanece aberto à aproximação dos demais. (URA, 34) Realizar a sociedade justa entre os humanos é “a beatitude e o sentido da vida” e, ipso facto, elevação à sociedade com Deus. Nenhuma relação com Deus é mais própria, ou mais imediata, que a relação ética, e o Divino não se manifesta senão pelo próximo. (PJH, 223)

Dito em termos filosóficos, a mensagem fundamental do pensamento judaico consiste em “conduzir o sentido de toda experiência à relação ética entre os humanos.” (PJH, 223) À luz da ética – e somente à sua luz – mostra-se o sentido do real e a sacralidade do universo em toda sua espessura concreta: em última instância, o pão é o que se partilha, a casa é onde se acolhe, o corpo é o ouvido atento e as mãos estendidas ao encontro e ao dom. Dizer que o senso do real se compreende à luz da ética, é dizer que o universo é sagrado enquanto votado à

hospitalidade, ao dom e à responsabilidade. Aqui, a ética usurpa da ontologia o estatuto de filosofia primeira. Para Levinas, na ontologia tratar-se-ia de desvelar o ente à luz neutra e englobante de um ser universal, retirando-lhe a possibilidade de comparecer por si mesmo, isto é – no final das contas –, a partir de sua fala. Nesse sentido, no horizonte luminoso da ontologia o ente conserva a sua silhueta, mas “perde a sua face” e se oferece à livre apropriação do pensamento, redundando o “eu penso” em “eu posso”. A teoria – “visão do todo” em sentido etimológico – renunciaria, assim, “à maravilha da exterioridade” (TI, 30) e, nessa medida, considerada como *prima philosophia*, a ontologia seria uma filosofia do poder e da injustiça. (TI, 33-34)

Se é assim, caberia reconhecer que a ética cumpre a vocação “ontológica” antes que a própria ontologia, já que sua perspectiva estaria melhor ajustada a corresponder ao ser do outro. Com efeito, já não se trata de interrogar sobre o ser do outro, mas de interrogar o outro ou, melhor ainda, deixar-se interpelar por ele. Na ética, a ótica convertese em escuta: o real se mostra de frente e não à luz do horizonte, e a experiência absoluta não é apropriação pelo desvelamento, mas revelação, pela linguagem, de “uma presença que vem das alturas, imprevista, ensinando a sua novidade.” (TI, 53) Nesse sentido, a relação ética supõe o gesto pedagógico primordial de se deixar ensinar pela palavra “essencialmente magistral” de outrem: “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo ensino.” (TI, 171) A inteligência humana desperta a partir da revelação da alteridade do outro e, por isso, o estatuto de racional sequer caberia a um discurso constituído à margem do encontro e do diálogo. (SANTOS, L., 170)

Na ótica da ética, outrem é compreendido como rosto (*visage*) – o que se apresenta por si na linguagem. O olhar do rosto “não reluz – fala” (TI, 53) e abre “o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar.” (TI, 179) Em sua apresentação na fala, outrem é invocado antes que nomeado, e saudado antes que conhecido. A conversação – o face a face – suspende a violência, ao exigir como condição prévia que os falantes renunciem à dominação e se exponham à resposta do outro, sendo assim de ordem ética antes que teórica. (EE, 20) Falando por si, de frente, para além da luz do horizonte, o rosto não se encerra

em sua forma visível nem se oferece à captura, mas “destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que me deixa, a ideia à minha medida e à medida de seu ideatum – a ideia adequada.” (TI, 37-38) Além de toda adequação cognitiva, o rosto rompe a totalidade autorreferente da consciência e introduz nesta a ideia de infinito como “exterioridade total em relação àquele que a pensa.” (TI, 36) O infinito revelado no rosto advém ao sujeito de fora do campo de vigência de seu ser, saber e poder. Ele não significa – comunica-se; não se manifesta – revela-se. Pensá-lo é “fazer mais ou melhor do que pensar” (TI, 36):

O olhar moral mede, no rosto, o infinito inalcançável no qual se aventura e sucumbe a intenção mortífera. Por isso, ele nos conduz além de toda experiência e olhar. O infinito só se dá ao olhar moral: ele não é conhecido, está em sociedade conosco. A relação que começa com o ‘não matarás’, não é conforme o esquema de nossas relações habituais com o mundo: o sujeito que conhece ou absorve seu objeto como um alimento, e satisfaz sua necessidade. Tal relação não retorna ao ponto de partida, transformando-se em satisfação, fruição ou conhecimento de si. Ela inaugura a caminhada espiritual do ser humano. (EE, 23)

Na perspectiva aqui considerada, ética já não diz mera ação em conformidade com normas socialmente legitimadas ou princípios e valores da consciência, mas relação de responsabilidade para com outrem ou não-indiferença pela sua diferença. Acontecimento relacional, a ética transborda o acordo com a norma ou a solitária coerência do sujeito com a voz de sua consciência: é descentramento de si mesmo, exposição à exterioridade de outrem, resposta a sua palavra e despertar para o sentido do humano, implicando o “trauma” de uma dessubjetivação que leva o sujeito a reconstituir-se a partir do outro. Ética é êxodo sem retorno.

5 Libertar a liberdade

Na relação ética, a alteridade inviolável e vulnerável de outrem sobrevém do “alto” – com autoridade –, pois seu rosto enuncia um comando que me interdita a violência (“não matarás”) e me obriga à justiça e responsabilidade. Bem entendido, tal assimetria da relação ética nada tem a ver com qualquer propriedade ou mérito

de outrem que lhe dariam uma condição de suposta "superioridade" sobre mim; concerne antes a sua (de)posição de alteridade – estrangeira ao meu domínio, despojada de meus recursos e exposta ao meu poder –, face à qual não tenho como permanecer indiferente e não contrair débito, tanto mais agravado quanto maiores o despojamento e vulnerabilidade do outro: "A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome." (TI, 62) Nesse sentido, dar a outrem é restituir-lhe o que lhe devo. Em última instância, justiça e responsabilidade não são iniciativa ou mérito meus, mas correspondência direta e reta à exigência inscrita no rosto de outrem. Não sou eu quem lhe faz justiça; é ele quem me dá a chance de deixar que a justiça se cumpra. Não faz sentido, portanto, cobrar de outrem a contrapartida pela responsabilidade que lhe devo, nem esperar dividendos pelo bem praticado. A exigência de retribuição pela responsabilidade empenhada comprometeria inapelavelmente o sentido desta. E a responsabilidade de outrem por mim diz respeito a ele, não a mim. A relação ética é sem reciprocidade e a fundo perdido e – suprema subversão – torna-se tanto mais defasada quanto mais responsiva, como um desejo insaciável que se alimenta de sua própria saciedade (TI, 22), como uma resposta que jamais termina de cumprir-se, por ter diante de si o infinito da alteridade irreduzível à imanência do eu:

Intuição fundamental da moral: eu não sou igual a outrem, pois me vejo obrigado a seu respeito e, pois, sou infinitamente mais exigente em relação a mim que a ele. Não há consciência moral sem consciência da posição excepcional do eu derivada dessa eleição. A reciprocidade é uma estrutura fundada sobre uma desigualdade original.

Se houvesse apenas a alteridade de outrem diante de mim, a relação ética permaneceria assimétrica. No entanto, há o próximo do próximo (o terceiro), e o outro daquele, e assim por diante, a instaurar um espaço coletivo que reúne presenças laterais sob a mesma perspectiva geral. O "ser-para" da socialidade ética dá lugar ao "ser-com" da socialidade jurídica; os rostos se apagam e aparecem os perfis indiferenciados a coexistirem na ordem civil. Impõe-se, portanto, comparação e mensuração em vista do estabelecimento de uma justiça objetiva que considere a

todos – inclusive a mim – como iguais perante a lei impessoal, evitando que privilégios privados suprimam direitos universais. Porém, para Levinas a justiça equitativa é tão somente uma extensão mitigada, para os demais seres humanos, da responsabilidade ilimitada originalmente devida ao próximo. Trata-se de uma necessária limitação da responsabilização interpessoal em favor da garantia do direito de todos, que de modo algum retira da ética assimétrica a primazia pedagógica na constituição do sentido do bem. Com efeito, a sociedade “não é coexistência de multidões humanas ou participação nas leis coletivas, mas o milagre da saída de si.” (EI, 22) Transferir para o plano normativo tal prerrogativa pedagógica seria reduzir a prática da justiça a um cálculo ardiloso pelo qual o dever para com outrem seria exercido como inevitável contrapartida ao usufruto do próprio direito, fazendo da ética, no final das contas, uma organização racional dos deveres de todos a serviço do interesse de cada um.

No entanto, o ser humano está longe de encontrar a sua medida em si mesmo: “A verdadeira vida está ausente.” (TI, 21) Assim como a alteridade impõe justiça e responsabilidade, não obstante eventuais deméritos de outrem, em face de outrem o eu precisa justificar-se, apesar de todos os seus direitos.

Segundo Levinas, ser eu “é ter a identidade como conteúdo.” (TI, 24) Aqui, a identidade não é lida à luz da categoria de substância da ontologia clássica, que estabelece neutra equivalência tautológica do ser a si mesmo (“eu sou eu”); muito menos o eu se inscreve no âmbito do Espírito absoluto, como no idealismo alemão. Em chave fenomenológica, Levinas descreve a identidade do eu a partir do mundo, como processo de identificação inseparável do “concreto do egoísmo”. O eu existe para si, como dinâmica de autocentramento ou interioridade, separado da totalidade das coisas, mantendo-se no mundo como sua morada pela apropriação do outro como objeto de saber, fruição, trabalho, posse, em suma, como objeto de poder. No mundo, ser eu é permanecer o Mesmo contra o outro:

A maneira do Eu contra o ‘outro’ do mundo consiste em permanecer, em identificar-se, existindo aí em sua casa. O Eu, num mundo, à primeira vista, outro, é, no entanto, autóctone. O ‘em sua casa’ é um lugar onde eu posso, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a

ela, livre. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. (TI, 25)

Se eu tivesse diante de mim apenas coisas à vista e à mão, a vida não passaria de uma alegre dissipação de posses, e o mundo seria um reino ao dispor de minha solitária soberania. Mas eis que, de fora e acima de meu mundo, sobrevém o rosto de outrem, tábua viva da lei na qual se inscreve o “não matarás” e demais interdições ao meu poder, pondo “em questão minha tendência natural a me apropriar de tudo o que toco.” (URA, 32) A existência econômica é, então, chamada a converter-se em existência ecumênica, derivada do mencionado “milagre da saída de si”. Assim, a condição de possibilidade da sociedade reside no reconhecimento de que poder não equivale a dever, e que o eu não é inocente: “A consciência é a impossibilidade de invadir a realidade como uma vegetação selvagem que absorve, rompe ou expulsa o que a circunda.” (EE, 22) A consciência de si é, portanto, inseparável da consciência da injustiça natural feita por si a outrem, em razão da própria estrutura do Ego. Na consciência de si, a descoberta de seus poderes não se separa da descoberta de sua ilegitimidade; por isso, a consciência moral é o modo elementar da consciência de si. Ser para si, é já saber minha falta para com outrem. “Inteiramente só”, o eu se encontraria em estado de “dilaceração”, como se já houvesse usurpado um lugar que não lhe pertence. (URA, 32-33) Nesse sentido, ética é “a impugnação de minha espontaneidade pela presença de outrem.” (TI, 30)

Deixada à sua deriva, a liberdade do sujeito “descobre-se mortífera em seu próprio exercício.” (TI, 71). Ao contrário do que prevalece no pensamento moderno, cuja “revolução copernicana” põe o sujeito no centro do real, para Levinas a principal tarefa da filosofia não consiste em “demonstrar” a possibilidade da liberdade, mas em “justificar” o seu sentido ou torná-la justa. Se a liberdade “não está nua” em face do rosto que tende a ignorar ou violar, cumpre “descobrir a investidura que a liberdade do arbitrário.” (TI, 71) A liberdade precisa ser libertada. Chegamos assim a outro paradoxo da sabedoria judaica, pelo qual a autonomia humana – como tal – não repousa no eu, mas numa “suprema heteronomia” – “e a força que por si produz maravilhosos efeitos, a força que institui a força, a força civilizadora, chama-se

Deus." (URA, 25) Ora, como Deus comunica-se à liberdade humana por sua lei ou comando (*mitzwah*), conhecê-Lo é saber como se deve agir. Sendo assim, o aprendizado supremo, na educação judaica, consiste em reconhecer e obedecer a esta outra vontade que se encontra à base de toda realidade. (URA, 33).

Nada disto significa destituir a autonomia humana, mas abri-la à precedência de sentido da transcendência divina, tal como esta se revela na alteridade de outrem. Com efeito, na relação ética, outrem se apresenta como absolutamente outro, mas sua alteridade radical não destrói minha liberdade: "A relação ética é anterior à oposição das liberdades. O rosto do próximo tem uma alteridade que não é alérgica, mas abre o além (*au-delà*)."

(URA, 34) Por isso, a mesma educação que ensina o ser humano a obedecer à lei divina também permanece relação com um ser livre, posto que "A liberdade não é um fim em si, mas a condição de todo valor que o ser humano possa atingir." (URA, 29) Não se trata, portanto, de encurtar o campo de ação da liberdade, mas de encontrar sentido ao seu poder ou "a força que institui a força". Dito em termos teológicos, "O Deus do céu é acessível sem nada perder de sua transcendência e sem negar a liberdade do fiel." (URA, 34) Ou ainda:

O judaísmo integra sua exigência de uma liberdade quase vertiginosa ao desejo de Deus, sentindo a Sua presença na relação com o ser humano. A relação ética aparece como excepcional: nela, o contato com um ser exterior institui e investe a soberania humana, ao invés de comprometê-la. (URA, 31)

6 Antiga atualidade

Na tradição judaica, a formação do sujeito para a relação ética – a libertação da liberdade – passa pela pedagogia do rito. O rito é o espírito da lei traduzido em disciplina gestual; é a educação pelo gesto. Supõe que o humano em nós não se comunica por herança natural nem madura por simples concessão aos impulsos do desejo, mas – ao contrário – é fruto de aprendizado laborioso que implica vigilante "recuo diante de si e da natureza." (A-HE, 400) Em sua estrutura objetiva, regular, regulatória, o rito começa por descentrar o sujeito de si mesmo, mostrando-lhe, pela humilde subordinação a um meticuloso receituário simbólico, que há outros

princípios, sentidos, valores, em suma, outra vontade além da que recebeu por natureza ou hábito. A autoridade prescritiva do rito traduz em gesto a regência da lei sobre a liberdade: "É preciso manter e cortar o elã da alma – e o rito talvez seja isto! A paixão tornando-se consciência!" (EE, 17) A inscrição da lei na carne mediante o gesto ritual põe em curso a iniciação do sujeito na dura ascensão para o Alto: "Sem o gesto ritual a alma não se elevaria a Deus. A via que conduz a Deus conduz ao ser humano; e a via que conduz a este reconduz à disciplina ritual, à educação de si, cuja grandeza reside em sua regularidade cotidiana." (URA, 35)

Por suposto, não é sem esforço e luta que o fiel-educando é chamado a vencer, pelo rito, a força gravitacional da própria vontade. No entanto, por mais que a fidelidade ritual demande uma "coragem, calma e nobreza maiores que a do guerreiro", para o judeu ela não chega a ser um "jugo", considerando a singular alegria que brota da libertação da liberdade pela prática do bem, da qual "se alimentam uma vida religiosa e toda a mística judaica." (URA, 35)

Na pedagogia do rito, o espírito da lei imprime-se em atos prescritivos compartilhados pela comunidade e transmitidos de geração a geração, retirando-se do sujeito a primazia na constituição do sentido. Não é o sujeito que fala pelo rito, é este quem o inicia na linguagem do Eterno. Há uma similitude estrutural entre o caráter prático, prescritivo e interpessoal do rito e o da relação ética, cuja memória aquele deve reatualizar. Em sua própria estrutura formal, a prática ritual já educa o sujeito para a obediência e abertura ao outro em que deve empenhar-se na relação ética. Aqui, uma firme desconfiança é reservada a toda tentativa sub-reptícia de sequestrar a linguagem do rito nos arroubos "espirituais" do indivíduo, em meio aos quais apagar-se-iam as fronteiras entre a "interioridade" e o divino, fazendo deste, ao cabo, um sublime objeto de fruição anímica:

A educação judaica é a certeza de que um limite deve ser imposto à interiorização dos princípios de conduta; e que as inspirações devem fazer-se ritos. As reservas mentais da interioridade humana em vias de 'espiritualização' recuam aos abismos do niilismo. (A-H E, 400)

Levinas mostra a relação de tal espiritualização individualizante, "niilista", com um movimento mais profundo de "liberação do desejo" a "chacoalhar obrigação e lei", o qual culmina sucessivos processos de liberação em curso no Ocidente desde o alvorecer da era moderna. O tropel dos movimentos modernos de emancipação começa na luta pela autonomia do cidadão burguês, diante da imposição de formas hereditárias de poder. Em sequência, passa-se à luta contra a exploração econômica da classe operária, a exigir a constituição de leis públicas que assegurem os seus direitos. Tempos depois, em nações ditas desenvolvidas, cujas sociedades são organizadas sob rigoroso aparato institucional, a lei já parece obstruir a liberdade que ela mesma havia tornado possível, e desconfia-se de que, sob sua límpida face pública, ela esconderia tenebrosos desígnios repressivos. Eis que, no século XX, o lugar privilegiado da liberação humana passa a ser visto não mais na emancipação econômica ou política, mas na desopressão do desejo, em que o indivíduo afinal poderia livrar-se inteiramente à realização – ou satisfação – de si mesmo, chegando-se nos anos 1960 à "revolução sexual" e à vertigem psicodélica da "revolução contracultural". Presumido de sua inocência original, o eu vê-se no espelho do desejo como um pequeno deus e não mais teria por que nem para quem prestar contas – "é proibido proibir". Aqui, "não há necessidade de nenhuma relação inter-humana e as responsabilidades se desatam." (AH-E, 395-396) É nesse lisérgico jardim de delícias que viceja a espiritualização "cós mica" na qual o eu (Eu) e Deus (deus) se tornariam um e o rosto do outro, afinal, se apagaria:

A espiritualização ao extremo – é a solidão, o êxtase solitário da droga, o espírito nos vapores do ópio! O ópio como religião do povo! Mas há um degrau a mais a descer – neste ponto, tudo é permitido, nada é absolutamente proibido. Talvez nada mais seja proibido com relação a outrem. (AH-E, 396)

Após tantas liberações, do coração de equívocos tempos "pós-modernos", parece inevitável indagar se o recalcitrante zelo judaico com a lei e o rito não se reduziria, no final das contas, à velada preocupação com o controle social do desejo e a manutenção da Ordem moral que "reprime a liberdade, vela a verdade e foge da realidade": "Voltarse à educação judaica para nos salvar das consequências últimas

da ideia de liberdade, não é fortalecer instâncias retrógradas e moralistas da família e da pátria? Liberdade não é, também, subversão?" (A-HE, 399)

Para o filósofo judeu, não se trata, porém, aqui, de preocupação de ordem policial, mas "que os jovens não sejam educados sem reconhecer a distinção entre bem e mal e as ilusões da felicidade." Afinal, após toda margem possível de revolucionária experimentação concedida ao campo sexual, por exemplo, com seus imprevistos efeitos colaterais no âmbito das relações conjugais e familiares, não acontece que "o amor sem lei" possa desembocar no "prazer sem amor?" (A-HE, 396-397) Não acontece que, na voragem do desejo para além de bem e mal, a alteridade de outrem se veja reduzida a objeto de fruição?

Assim, o fato de que, na sociedade contemporânea, a felicidade convertida em ideal exija a supressão da lei e, enquanto tal, esta pareça repressiva; e que a liberdade seja concebida "no sentido natural da vontade arbitrária" – marca, para Levinas, a ruptura do Ocidente com sua herança bíblica, mas também o momento histórico propício para que os valores judaicos reencontrem sua originalidade em meio à civilização hegemônica e, à educação judaica, seja dada "a chance de tornar-se necessária, justamente por remar contra a maré." (AH-E, 397) O kairós dessa hora da história consiste justamente na inusitada possibilidade de que a sabedoria do Talmud se torne uma verdade tanto mais oportuna e "vivente", quanto mais se cava a distância entre a sua ótica ética e o espírito lasso dos tempos:

Que textos desenvolvendo a lei da estrita justiça (essa entediante ética, tão desacreditada por artistas e místicos) possam nos levar às contradições secretas e à mais íntima respiração da alma humana; que a preocupação mais concreta, moderna, pesada e plana de justiça social e econômica, nos transpasse como o próprio verbo desse Deus tão familiar, amigo, cuidadoso e exigente – eis a incrível aventura do estudante ocidental do Talmud. (PJH, 227)

Com a "espessura de uma experiência multimilenar mantida original na história", e a guarda da "memória da memória da sabedoria de seus ancestrais", o judaísmo pode oferecer não um "suplemento", mas uma "base" à educação. (A-HE, 398) A sua jovialidade alimenta-se de sua antiguidade, dos arcanos da memória vem

a seiva de sua atualidade, e a “particularidade” de seu monoteísmo, a revelar na ética a ótica do divino, não “compromete, mas promete a universalidade.” (UR, 28). Eterno e hodierno, o judaísmo pertence a uma linhagem espiritual da qual talvez se possa dizer que não seja propriamente pré-moderna, por certo não é moderna e menos ainda pós-moderna, entrando aqui em jogo uma outra profundidade temporal que destitui o paradigma moderno, com sua perspectiva linear e progressiva, como referência axial de inteligência histórica. Nesse sentido, a promissora novidade da fundação de escolas talmúdicas no Ocidente pós-Guerras reside na chance de encontrar, em veneráveis textos da literatura rabínica, respostas atuais para questões postas pelo ocidental de hoje. A novidade é o fato paradoxal de que, em meio ao subjetivismo atual derivado da moderna “revolução copernicana”, no qual cada sujeito erige-se em seu próprio centro e passa a errar como astro sem órbita, retorna uma demanda radical de sentido que parece só pode ser atendida de um ponto de vista que recua aos abismos da memória. Diante disso, não obstante a missão da escola rabínica seja “despertar a razão dormente na sabedoria recitada” (EO, 377) – ou até por isso mesmo –, talvez seja pouco limitar-se a exigir que ela se revista da semântica do cidadão ocidental que “calcula e analisa”, para assegurar atestado de razoabilidade junto à sociedade contemporânea:

O pensamento autêntico não é, a um tempo, incessante renovação, atenção à juventude do mundo e fidelidade a sua luz primeira? Renovação do pensamento não é um pleonasma e uma contradição? O que mais fortemente caracteriza o pensamento judaico hoje talvez seja a consciência de sua permanência, atualidade e do inesgotável de sua mensagem. (PJH, 232)

Por retirar sua força inovadora da fidelidade às próprias fontes, as escolas rabínicas professam um judaísmo “intelectualmente ambicioso”, receptivo ao mundo moderno mas arrostando-o a partir de seu lugar hermenêutico sapiencial. Formado no espírito questionador do Talmud, longe de fazer da memória da paixão judaica um “masoquismo de perseguidos”, o pensamento desenvolvido na escola rabínica da Diáspora assume a tarefa radical de encontrar um sentido ao ser e de resguardar a essência humana à luz de um “humanismo do outro ser humano”, de modo que, “em

sua revolta ou em sua paciência”, os perseguidos de todas as terras e línguas “não se convertam em perseguidores e aprendam a desconfiar de todo ressentimento”. (A-HE, 392)

Referências

LEVINAS, Emmanuel. “Refflexions sur l’éducation juive”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Éthique et Esprit”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Pour une humanisme hebraïque”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Une religion de adultes”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Comment le judaïsme est-il possible?” In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “La pensée juive aujourd’hui”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Antihumanisme et éducation”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Éducation et prière”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. “Judaïsme”. In: **Difficile Liberté**. Paris: Editions Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, s/d. Tradução de José Pinto Ribeiro.

SANTOS, Luciano. **O Sujeito Encarnado: a Sensibilidade como Paradigma Ético em Emmanuel Levinas**. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2009.

17. Sine proprium e alteridade das criaturas: São Francisco de Assis¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-17>

Luiz Carlos Susin²

Resumo

São Francisco de Assis é, no espaço da Igreja Católica, o “patrono dos ecologistas” e “protetor dos animais” por inspiração bíblica. Despojado de sentimentos românticos, a condição que possibilitou uma relação fraternal com os animais e com todas as criaturas, não foi a obediência hierárquica do paraíso recuperado segundo seus biógrafos/hagiógrafos, mas a radical desapropriação e disponibilidade à fraternidade sem hierarquias, segundo seus próprios escritos. Tornou-se, assim, um “mediador” entre as criaturas humanas e não humanas, e a “boca do universo” (Sto Agostinho) no louvor das criaturas ao Criador.

Francisco de Assis, segundo o medievalista Jacques Le Goff, desempenhou um papel original na passagem do século XII para o século XIII, “enriquecendo a espiritualidade com uma dimensão ecológica, a ponto de aparecer como o inventor de um sentimento medieval da natureza que se expressou na religião, na literatura e na arte”.³ O cristianismo do primeiro milênio guardou prudente distância da natureza de caráter cósmico e ecológico com suas energias frequentemente obscuras, pois na natureza ainda recendia uma perigosa divinização pagã. No entanto, nos séculos XII

¹ Dedico com todo afeto e empenho intelectual este texto ao amigo e companheiro já de longa data no caminho de buscas, dores e alegrias de pensamento, prof. Ricardo Timm de Souza, que ousou por primeiro entre nós estender a categoria levinasiana de “alteridade” aos animais não humanos, quase me obrigando – sem o saber - a recuperar penitencialmente a experiência tão original de Francisco de Assis.

Este texto foi em grande parte publicado na Revista Internacional de Teologia *Concilium* 2018/5 – Dossiê “Ecologia e teologia da natureza”, editada em seis línguas. No Brasil, editada por Vozes. Aqui se apresenta revisado e ampliado pelo autor.

² Frei Luiz Carlos Susin é capuchinho, professor na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, em Porto Alegre, Brasil. Foi professor convidado na Universidade Franciscana *Antonianum* de Roma. Entre suas publicações: *A Regra de São Francisco de Assis*. Apresentação e comentários (Petrópolis: Vozes, 2013) e *A vida dos outros*. Ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015. Email: lcsusin@puccrs.br

³ LE GOFF Jacques, *Saint François d'Assise*. Paris : Gallimard, 1999. p7.

e XIII, segundo o historiador, esse sentimento de risco de paganismo tinha se acalmado, o que possibilitava uma relação mais amigável com a natureza. Não durou muito, porém: já nos séculos seguintes, a natureza, desprovida de sacralidade, começou a ser alvo de uma relação "coisificante", de experimentação e exploração, que Francis Bacon, em 1627, expressou como violação, comparando a natureza a uma "mulher pública" que se deve torturar - para penetrar e arrancar seus segredos. A conclusão não é agradável: em dois mil anos de cristianismo, somente naquele breve tempo, quase num intervalo entre o excesso de mistificação e o excesso de objetivação, teria sido possível uma relação amistosa com a natureza.⁴

No atropelo da modernidade a mensagem de Francisco de Assis ficou eclipsada. Voltaire depreciou o santo mendigo que exaltaria uma vida improdutiva. No século XIX, porém, cooptado pelo romantismo, Francisco ganhou a figura de "santo dos passarinhos".⁵ Há um grande risco de redução romântica, pois de fato a hagiografia e a iconografia de Francisco podem nos dar uma impressão de intenso romantismo. Seu relacionamento com os elementos da natureza, especialmente com cada animal, é descrito de forma tão fraternal e coloquial, tão terna e compassiva, às vezes tão íntima, que temos a tentação de perguntar o que é real em toda essa poesia sobrecarregada de afetos e exclamações. Num clima de redução romântica, a própria declaração de São Francisco de Assis como patrono dos ecologistas por parte de João Paulo II em 1979, poderia reforçar mal-entendidos.

É importante aqui uma distinção já consagrada dos textos que nos servem de fontes para procedermos com uma hermenêutica adequada. É lugar comum entre os especialistas, quando se trata de "fontes franciscanas", a distinção entre os escritos do próprio Francisco e as biografias que foram sucessivamente elaboradas ao longo de mais de um século. Aplicaram-se às fontes franciscanas as mesmas regras do

⁴ Cf. IRIARTE Lázaro, *Vocazione Francescana*. Sintesi degli ideali de San Francesco e di Santa Chiara. Casale Monferrato: PIEMME, 1987. p223; WERTHEIM Margaret, *Uma história do espaço, de Dante à Internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Seguindo as representações do espaço, categoria fundamental para entender "natureza", a autora sublinha a passagem da representação simbólica, uma aproximação à natureza com "sentido" religioso para uma representação "fiscalista" cheia de consequências no começo do Renascimento.

⁵ Cf. SOLIGNAC Laure. François d'Assise, les animaux et l'obéissance. In : *Christus* nº 21, Janvier 2014, p32.

método histórico-crítico dos estudos bíblicos, e chegou-se inclusive à distinção entre o "Francisco histórico" e o "Francisco da fé".⁶

Francisco não é um escritor, mas temos textos de seu punho ou ditados por ele, embora sejam poucos e breves: exortações, bilhetes, cartas, compilações litúrgicas, o testamento que é um memorial, e, sobretudo, duas versões da Regra. Estas tem um processo coletivo de elaboração e experimentação, mas onde, ao longo do texto, o verbo se encontra no singular considera-se voz do próprio Francisco. Somente a segunda, mais sóbria, mais jurídica e canônica, tem o selo pontifício. No entanto a primeira está mais próxima do processo e experimentação da forma de vida franciscana. Tem, portanto, autoridade hermenêutica.⁷

Já os escritos biográficos, que se pode chamar mais propriamente de "hagiográficos", narram uma história dramática. Os autores ora se inclinam a um estilo "edificante", devoto e poético, com certo sabor heroico, para exaltar o santo e entusiasmar o leitor à imitação, ora tem caráter polêmico, com a intenção de legitimar formas mais radicais ou mais moderadas de seguimento e continuidade por parte das gerações de frades que sucederam Francisco. Desses autores privilegiamos aqui dois: Tomás de Celano, por ter sido contemporâneo de Francisco e seu primeiro biógrafo. E São Boaventura, quase quarenta anos depois, encarregado de terminar a polêmica na disseminação de biografias conflitantes. Ele escreve com toda sua fineza teológica uma biografia que deveria ser única e definitiva. Escreveu duas, e cópias das biografias anteriores acabaram sendo salvaguardadas da destruição, de tal forma que temos hoje uma variedade de autoridades documentais - com seus contextos - reunidas nas fontes franciscanas.

O que nos dizem as fontes sobre nosso tema – a relação com a "natureza" - quando utilizamos os escritos de Francisco e quando utilizamos hagiógrafos do século XIII?

⁶ Cf. As pesquisas e publicações de Caetano Esser se tornaram exemplo da nova exegese. Cr. especialmente *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972.

⁷ Cf. CROCOLI Aldir ; SUSIN Luiz Carlos, *A Regra de São Francisco de Assis*. Apresentação e comentários. Petrópolis: Vozes, 2013. p

1 Decepção e novo olhar: *sine proprium*

Os votos de consagração religiosa tiveram variantes até o século XIII. E dos três que conhecemos hoje – castidade, obediência, pobreza – o mais variável em seu enunciado foi o de pobreza voluntária.⁸ Nem mesmo hoje em dia a consagração à forma franciscana de vida inclui um voto de “pobreza” - e justamente para os herdeiros do *Poverello* de Assis. Desde a primeira regra franciscana, permanecendo na regra aprovada, se diz ao invés textualmente: *sine proprium*. Inclui pobreza voluntária, mas suas conotações exigem algo mais profundo: o despojamento interior, de mente e de afeto, a renúncia ao “sentido de propriedade” que inclui a deposição da soberania da subjetividade e da identidade. Filosoficamente, recorrendo a uma lição central de Emmanuel Levinas, trata-se da “de-posição” da hipóstase, da constituição ontológica da subjetividade, ou ainda, lembrando com ele a Ética de Spinoza, é haver-se com o *conatus essendi*, redirecionando o “esforço por ser” no “esforço por de-posição do ser”. Esta alternativa tem uma longa história no caminho da ascética e da mística, inclusive na espiritualidade filosófica. Na longa história do cristianismo, se aos monges do primeiro milênio que viviam em comunidades era suficiente o propósito de abraçar a obediência a uma proposta de vida já traçada, no caso franciscano seria suficiente o *sine proprium*. Não é, porém, algo tão simples, pois é um gesto voluntário mas não voluntarista. Sua profundidade de desenraizamento pode ser comparável à *kénosis* do hino paulino em *Filipenses 2*, precedido justamente por uma exortação a imitar os sentimentos de Cristo. Historicamente, não apenas em Francisco, mas em Bento, em Inácio de Loyola, em Edith Stein, em Chiara Lubich, etc. este processo começa negativamente: uma doença, uma decepção, um choque, uma guerra.

Francisco começa em uma grave, prolongada e agônica decepção. Ela o atinge de todos os lados: o velho ideal de nobreza e cavalaria o leva à guerra, à catástrofe da prisão e à doença. O ideal da burguesia em ascensão, representada pelos negócios de seu pai, não cabem em seu coração generoso – provavelmente modelado pela delicadeza materna. O ideal religioso da vida monacal que ele buscou

⁸ Cf. TILLARD, Jean-Marie Roger. *Diante de Deus e para os homens: O projeto dos religiosos*. São Paulo: Loyola, 1975. p118-119.

conhecer de perto lhe soa pesado. As festas bancadas com o dinheiro de seu pai, que ele oferecia aos companheiros de juventude e que prolongaram sua adolescência, se tornaram insípidas. Francisco jaz inteiramente decepcionado, ferido profundamente em seu narcisismo e em sua mania de grandeza.⁹ É nesse contexto de vazio existencial que Celano anota um passeio de Francisco convalescente:

Nem a beleza dos campos, nem o encanto das vinhas, nem coisa nenhuma que é agradável de se ver conseguia satisfazê-lo. Admirava-se por isso de sua mudança repentina e começou a julgar loucos os que amam essas coisas.¹⁰

Em conclusão, até o encanto natural e o justo sentimento romântico, com a devastação de seus ideais e de suas relações, se ausentam. Assim começa, muito além de um voluntarismo, o *sine proprium*.

Mas a este lado negativo se junta nova experiência, que permite a Francisco lembrar em seu Testamento como uma graça de conversão, o início de uma vida em penitência:

Foi assim que o Senhor me concedeu a mim, Frei Francisco, iniciar uma vida de penitência: como estivesse em pecados, parecia-me por demais amargo olhar para leprosos. E o Senhor mesmo me conduziu entre eles e eu tive misericórdia com eles. E enquanto me retirava deles, justamente o que antes me parecia amargo se me converteu em doçura da alma e do corpo. E depois disso demorei só bem pouco e abandonei o século.¹¹

A transformação do doce em amargo e do amargo em doce é uma excelente metáfora de conversão: expulso pelo acúmulo de crises de seu espaço e relacionamentos anteriores, Francisco vaga pelo lado de fora e começa a encontrar novos relacionamentos e novos significados. Nada mais volta a ser como antes: a *Vita Nova* se dá no *sine proprium*.

⁹ Cf. CHARRON Marc, *De Narcisse à Jésus*. La quête de l'identité chez François d'Assise. Montréal/Paris: Paulines/ Cerf, 1992.

¹⁰ CELANO Tomas, *Vita Prima*, II, 3.

¹¹ Testamento, I, 1-3.

Isso tem repercussão na Regra. David Flood deu especial atenção à relação com os bens e ao programa de sustento econômico do movimento franciscano, desenhado nos capítulos 7 a 9 da Regra “não-bulada”.¹² Em síntese: Como “menores”, os frades não assumam chefias e considerem o trabalho como uma “graça”, pois há os que não podem trabalhar – entre os quais os leprosos. O fruto do trabalho é a subsistência para si e para os que não tem a graça de trabalhar. Mas não reclamem salário como um direito, menos ainda com argumento meritocrático. Se não houver paga, ou se não for suficiente, vão pedir esmolas. O capítulo 9, sobre a mendicância, desenvolve o que podemos chamar de “teologia da Mesa do Senhor”, uma prática do Bem Comum: todos são convidados a trabalhar para a Mesa do Senhor, e a esmola também é para a Mesa do Senhor, que, aliás, deu o exemplo em sua vida terrena. Portanto a mendicância é também uma evangelização, o testemunho de quem pede e a oportunidade aos que doarem de participação na Mesa do Senhor. Rompendo a relação de propriedade natural entre trabalho e fruto do trabalho ou salário, portanto rompendo com “mérito”, Francisco e o movimento franciscano anunciam uma economia *sine proprium*, economia radical do dom, longe da *meritocracia* do liberalismo moderno.

Entre as lendas hagiográficas está a narrativa que ilustra de modo bem humorado o sentido do *sine proprium*. Em síntese: o inocente e excêntrico Frei Junípero cozinhava para o grupo, e decidiu fazer uma sopa para um confrade doente. Passou a cerca, pegou o porco do vizinho e cortou-lhe uma perna, já que precisava só dela. O vizinho furioso veio acertar com o guardião e este repreendeu Junípero de tal forma que perdeu a voz. Então Junípero, já anoitecendo, trouxe um pouco da sopa com a perna do porco para o guardião com o fim de suavizar sua garganta, o que fez o guardião lhe passar novo sermão e se negar a tomar a sopa. Então Junípero pediu-lhe candidamente que segurasse a vela pois ele mesmo tomaria a sopa! Esta narrativa mostra não só o *sine proprium* em fatos exagerados, mas a *perda do sentido de propriedade*, e, com isso, também a perda de sentido da hierarquia. O *sine proprium* se consuma onde há a perda de sentido da propriedade, e não só de si mesmo mas dos outros. Com a perda do sentido de propriedade ocorre a perda de

¹² *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986.

sentido do “poder” e da hierarquia fundada na relação intrínseca entre propriedade e poder – Junípero pede ao seu superior que lhe sirva segurando a vela!¹³

2 A relação *sine proprium* em aliança gratuita com os animais

Francisco não é somente patrono dos ecologistas, mas, anterior à declaração de 1979, ele é consagrado popularmente como “protetor dos animais”. É absolutamente necessário observar que não se iguala ecologia e animais. Pois os animais não são parte da paisagem. Como nós, eles se movem na paisagem, buscam seu alimento, convivência, etc. Eles tem seus próprios “interesses” (Peter Singer). Inclusive na Escritura os animais estão ao lado dos humanos, participam da aventura comum da vida, dos infortúnios e da alegria do sábado, e suas relações amistosas são figura do tempo messiânico (Cf. Isaias 11).

Pode parecer estranho que o santo protetor dos animais, no entanto, tenha prescrito na Regra, em primeira pessoa, uma firme proibição de criar animais e andar a cavalo:

Ordeno a todos os meus irmãos, tanto clérigos como leigos, ao irem pelo mundo, ou morarem em lugar fixo, que de modo algum criem qualquer animal, nem junto a si mesmos, nem com outra pessoa, nem de qualquer outra forma. Nem lhes seja lícito andar a cavalo, a não ser que se vejam obrigados por doença ou por grande necessidade. (Regra não-bulada, 15,1-2)

Quanto à proibição de não andar a cavalo, a interpretação mais recorrente é de que os “cavaleiros” tinham status de nobreza, o que não era mais o caso para quem se tornava um *irmão menor*, identificado com a população simples dos *minores*. Mas se pode também interpretar as duas proibições num sentido único: evitar o domínio e a disponibilidade de animais para si. Trata-se da renúncia à posse

¹³ Cf. *I Fioretti – Vida de Frei Junípero*, 1. Originalmente a narrativa tem Francisco no lugar do guardião e termina com a doação que o vizinho faz do porco inteiro, ou seja, transforma em generosidade e deposição – uma forma de conversão – da agressividade e da reação do proprietário. Como toda legenda, esta também evoluiu como uma narrativa viva, segundo a experiência dos que a passavam adiante.

e uso indiscriminado de animais. Caso de doença seria exceção, sempre é exceção. Ambos os interditos e, portanto, as renúncias exigidas, soam como uma indisponibilidade do animal ao arbítrio, ao comprazimento e até mesmo à comodidade humana dos frades.

Tais interditos podem ser mais bem compreendidos através de uma narrativa que os biógrafos repetem: Junto à Porciúncula, lugar de referência dos frades itinerantes, morava uma cigarra que costumava cantar com suavidade. Por certo tempo Francisco a chamava, ela pousava em sua mão e, à ordem de Francisco, ela começava a cantar enquanto o próprio santo juntava seu canto de louvor. Cantavam até que ele a mandasse de volta para seu lugar. Depois de dias nesse concerto de jograis em que - no dizer de Celano - "ela estava sempre pronta para obedecer-lhe", Francisco se dirigiu aos seus companheiros: "Vamos despedir nossa irmã cigarra, que já nos alegrou bastante aqui com o seu louvor, para que isso não seja causa de vanglória para nós". Assim, despediu-a, ela foi embora e não mais voltou.¹⁴

O tom geral das narrativas povoadas de pássaros, de peixes, de cordeiros, de coelhos, de rica variedade de animais, é de um relacionamento inteiramente espontâneo, casual e gratuito, embora contínuo. Ou seja, convivência não programada, acontecimentos em pura graciosidade, em clima de liberdade de quem não tem desejo de posse e por isso assegura liberdade e confiança ao próprio animal. Os hagiógrafos insistem que os animais corriam para Francisco, queriam ficar em sua companhia, só saíam quando admoestados, como por uma "licença" e "obediência", duas palavras recorrentes dos hagiógrafos nas relações dos animais com Francisco que vamos examinar e criticar logo adiante. Até aqui o mais importante é compreender que, para Francisco, a relação com os animais se dava na condição de *sine proprium*, sem apropriação, o que lhe permitiu uma fraternidade criatural e uma reciprocidade que transcende o sentimento romântico, com consistência ontológica e pureza ética: ele viveu como criatura entre as criaturas, numa aliança e fraternidade criatural.

A narrativa mais detalhada de aliança está em *Fioretti XXI*, sobre a mediação de Francisco entre o lobo e os habitantes da cidade de Gúbio. Além da beleza literária,

¹⁴ CELANO Tomas, *Vita Secunda*, XXX, 171.

da estrutura narrativa transparente, tem uma lição duradoura: seu desinteresse de *sine proprium* lhe dá autoridade na mediação de aliança e capacidade de exercê-la com justiça e sem humilhação, levando à reconciliação vantajosa para ambas as partes, o humano e o animal. Essa "missão madiadora" – que na primeira página da Bíblia se descreve como "governo", dar nome aos animais e assim convocá-los à participação na linguagem e na comunidade de vida através da comunicação não só no interior da espécie mas também "inter-espécies", se dá aqui não de forma geral mas existencialmente com cada criatura viva. Na verdade, com todas as criaturas, até a pedra, a água, o vento, sendo o autor do Cântico do Irmão Sol uma criatura entre as demais criaturas de uma família chamada "criação", que, através de um vestígio bíblico para além da *creatio ex nihilo* Francisco escuta a palavra de um Criador. Mas os animais, as criaturas não humanas mais próximas do humano, são o teste decisivo de todas as outras relações criaturais.

3 A profundidade e a largura da obediência sem hierarquia às criaturas

O clima de reciprocidade e aliança, de dons e serviços entre humanos e animais não significa que os animais estão à disposição dos humanos. Sobre isso, há uma oposição frontal entre um dos escritos de Francisco e os escritos de seus biógrafos. A hierarcologia da natureza, de fundo platônico-agostiniano, continuava presente no século XIII através da Escola de São Vítor, e influenciou a forma como Celano e, sobretudo, São Boaventura, descrevem a relação de Francisco com os animais.¹⁵ O raciocínio dos biógrafos é padronizado: Francisco, em sua santidade, é o homem reconciliado do paraíso reconquistado. É Adão redivivo na aurora paradisíaca do mundo, a quem todas as criaturas se *submetem* em obsequiosa *obediência*. É por isso que as palavras "obediência" e "licença" são tão recorrentes, com animais felizes e respeitosos, sempre prontos à obediência. Assim, por exemplo, São Boaventura:

¹⁵ Cf. IRIARTE Lázaro, *opus cit.* p219.

São Francisco, tão admirável e verdadeiramente celestial, que abrandou a ferocidade dos animais ferozes, domesticou os animais silvestres, ensinou aos mansos e *reduziu à sua primitiva obediência a natureza animal* que por causa do pecado se rebelara contra o homem. Esta é a verdadeira piedade que torna amigas as criaturas.¹⁶

Ou ainda: "A compaixão fazia dele um outro Cristo, a amabilidade o inclinava para o próximo, e *uma amizade com cada uma das criaturas lembrava nosso estado de inocência primitiva*."¹⁷

Tanto para Boaventura, como para Celano, "os animais obedecem a Francisco porque Francisco obedece a Deus".¹⁸ Para Tomás de Celano,

O glorioso Pai Francisco, caminhando na via da obediência e abraçando perfeitamente o jugo da submissão a Deus, obteve uma grande dignidade diante do Senhor, de tal modo que as criaturas lhe obedeciam (...) só pode ser santa uma pessoa a quem *as criaturas obedecem*.¹⁹

De forma mais refinada, Boaventura confirma:

Havia o santo chegado a tal pureza que unia a carne ao espírito e o espírito a Deus em uma maravilhosa harmonia, e *se via obedecido*, por sua vez, por ordem de Deus, assim que ele expressava um desejo ou uma vontade, pelas criaturas submissas ao Criador.²⁰

Mas prestando atenção aos mesmos hagiógrafos em outras narrativas, e diferentemente dessa hierarcolgia em que o santo homem ordena e os animais obedecem, eles são, ao invés, profusos em narrar o relacionamento de Francisco com os animais na forma de *reciprocidade*, relações de *mão dupla*, com mútuo carinho e ternura, mútua atenção e socorro, descrições de uma real fraternidade e sororidade

¹⁶ *Legenda Maior*, XIII, 11 – ênfase nossa.

¹⁷ *Legenda Maior*, VIII, 1 – ênfase nossa.

¹⁸ SOLIGNAC Laure, *opus cit.* p41.

¹⁹ *Vita I*, XXI, 61.

²⁰ *Legenda Maior*, V, 9.

como entre sujeitos de uma grande família. Os biógrafos empregam os melhores adjetivos para descrever a compaixão, o cuidado, a escuta e a comunicação não só de Francisco para com os animais, mas também dos animais para com Francisco, com reciprocidade e socialidade profusas, longe da afirmação agostiniana de que não há possibilidade de vida social e moral entre humanos e animais. Uma das narrativas mais famosas, que se repete em profusão e exemplifica esta postura de convivência e reciprocidade, é a "pregação aos pássaros" e as diversas cenas que se seguem nesse capítulo repetido por praticamente todas as fontes.²¹

Para Francisco, os animais não são metáforas ou evocações da psique humana, nem são simplesmente espécies animais, mas individualidades reais, "de carne e osso", com autonomia e capacidade de reciprocidade, e respondem com sua própria linguagem às palavras e gestos que lhes dirige. A memória edificante que os biógrafos de Francisco nos legaram vai muito além de certa cacofonia da teologia escolástica que seguia a formalidade aristotélica e a hierarcologia platônico-agostiniana.

Mas há mais, o principal deste item: Francisco mesmo, em uma única frase de seu punho, vai bem além da reciprocidade, e aceita a possibilidade de *inverter a hierarquia*: e se os animais – e animais ferozes – dispusessem de nós como bem entendessem, reconhecendo que nisso estaria a vontade de Deus, acataríamos a obediência devida a eles – os animais - e a Deus? Esse estranho desafio é igual ao que Francisco narra em sua parábola da *Verdadeira Alegria*. Nessa parábola, ditada em um tempo de dificuldade real com os caminhos da nova Ordem, elaborada em forma de diálogo, ele imagina: E se ele e Frei Leão, frades da primeira hora, ao chegarem em plena noite de neve a seu lugar de origem, à Porciúncula, e fossem rejeitados e expulsos; e se eles se dessem conta de que seria Deus mesmo que os teria colocado nessa situação, como reagiriam? Na sequência do diálogo ele conclui que a verdadeira alegria é a paciência que suporta tal absurdo em paz no meio da desolação, como Cristo na cruz.²² No caso dos animais, ele nos surpreende no final do seu criativo *Elogio das Virtudes*, justamente ao falar da obediência:

²¹ CELANO Tomas, *Vita I*, XXI, 58.

²² Na lição da *Verdadeira Alegria* – depois suavizada em "perfeita" alegria, para manter as outras alegrias, que não seriam falsas mas somente ainda imperfeitas – Francisco sentia a "ferocidade" da rejeição de seu projeto, pois os novos líderes, mais intelectualizados, forçavam a transformação da

A santa obediência confunde todos os desejos sensuais e carnis e mantém o corpo mortificado para obedecer ao espírito e obedecer a seu irmão, e torna o homem submisso a todos os homens deste mundo, e nem só aos homens, senão também a todas as bestas e feras para que dele possam dispor o que quiserem, até o ponto que lhe for *permitido do alto* pelo Senhor.

Nesse último elogio às virtudes, em que radicaliza a obediência em todas as direções, Francisco acrescenta ao elemento conhecido pela ascética de seu tempo – a mortificação do corpo, dos desejos sensuais e mundanos em obediência ao espírito – a obediência para além de uma obediência hierárquica, na obediência alargada “do corpo ao irmão” e “a todos os homens deste mundo”, o que se costuma chamar, na tradição franciscana renovada hoje como “obediência fraterna”. A originalidade maior, porém, que aqui pode causar estranheza é a obediência “a todos os animais e feras”. Portanto, numa ordem cada vez mais “des-hierarquizada”, ou cada vez mais invertida.

O teste último, afinal, são os animais em sua *bestialidade* e *ferocidade*, não em sua beleza e mansidão doméstica. Como no caso da Verdadeira Alegria que reside na paciência, a verdadeira e mais radical obediência não reside em obedecer hierarquicamente quem está acima, mas o que é considerado o mais ínfimo, o animal feroz e perigoso – para que disponham tanto quanto for permitido do alto. Nesse final há uma evocação do Evangelho de João (Cf. Jo 19,11), quando Jesus está diante de Pilatos, submetido a um poder absurdo, mas pelo qual ele interpreta a vontade do Pai: o convite ao amor que suporta para além da compreensão e abraça a cruz. Os animais, como o irmão e como todos os humanos, podem ser a cruz que devemos carregar como um desígnio do alto, vivido na obediência e na paciência amorosa. Portanto, nada de complacência estética ou afetiva, mas uma radical espiritualidade criatural.

Fraternitas, ainda bastante espontânea e com lugar para inspiração, em uma *Ordem* bem estabelecida, disputando espaços com outras mais tradicionais. Há três versões desta magistral legenda, a primeira já de punho de Francisco, acenando para o núcleo, na Amodestação nº 5. A última, mais longamente e literariamente elaborada, se encontra em *I Fioretti* 8. A tensão e a transformação da *Fraternidade* em uma *Ordem* são cuidadosamente pesquisadas em MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes/FFB, 1997.

4 O Cantor da fraternidade das criaturas

Só no final de sua vida, aos 44 anos, depois de renunciar a liderança da nova Ordem, muito doente, quase cego, cheio de dores, na madrugada de uma noite de tormentos, Francisco compõe o Cântico das Criaturas. Na antípoda do possível romantismo de sua juventude, ele canta com sobriedade de adjetivos a fraternidade do sol majestoso, da lua e das estrelas preciosas, da água casta e do fogo alegre, do vento e nuvens e da mãe terra que dão sustento. Une ao louvor das criaturas o perdão e a irmã morte da criatura humana. É bem verdade que "toda paisagem amada é um estado de alma" (G.Bachelard), mas essa verdade indica uma forma da própria alma ser e se comunicar com a paisagem. No entardecer de sua vida, Francisco tem uma alma absolutamente desapropriada, simples e transparente, e emergem de sua alma simples os adjetivos com que associa as criaturas. Seu canto, um marco inicial da literatura italiana, é a plenitude de seu caminho de desapropriação e de relações fraternais.²³ A inserção do perdão no Cântico não é dirigido às criaturas em geral mas à criatura humana. Ocorreu-lhe depois, ao saber da desavença entre o bispo e o prefeito de Assis. Ele junta o louvor por quem perdoa ao louvor por quem uporta enfermidade e tribulação. Pode parecer estranho, mas há duas possíveis interpretações: ele mesmo, enfermo, se associa ao bispo e ao prefeito, sem humilhá-los como quem dita de cima. Mas o mais importante: ele segue o modo de proceder de Jesus, que, ao contrário dos doutores da Lei em seu tempo – não vê no enfermo um pecador, mas vê no pecador um enfermo que necessita ser curado. A "redenção de nossos corpos", segundo Paulo aos Romanos 8, 22-23, é parte essencial do começo da Nova Criação. O background histórico desta estrofe do Cântico revela de forma eminente e historicamente documentada a mesma condição do ser humano como missão junto às demais criaturas na legenda da aliança do lobo feroz com a cidade de Gúbio: Francisco – nisso sim – cumpre a missão adâmica de "mediador" mais do que governador ou dominador, e traz à linguagem da convivência segundo Isaias 11, quando, finalmente vegetariano como nos desígnios da primeira página da Bíblia, "o leão comerá capim com o boi".

²³ Cf. LECLERC Eloi, *O Cântico das criaturas ou os símbolos da união*. Petrópolis: Vozes, 1999. 2ª edição. p17ss.

Assim podemos concluir: a) Não um gênio naturalmente romântico, mas uma decepção, uma “desapropriação” e um novo olhar são a condição prévia ao modo de Francisco se situar e se relacionar com a natureza. b) Não a obediência hierárquica sugerida por Celano e Boaventura, mas a renúncia à apropriação é que faz emergir uma verdadeira relação fraterna, recíproca, em todas as direções, e de aliança com cada criatura, especialmente com cada animal. c) A sua fé, com a perseverança na desapropriação cada vez mais radical, abre à fraternidade universal não abstrata ou por generalidade, mas com cada criatura, até a mais distante – as estrelas - e permite assim que ele se torne a voz e a “boca do universo” - como afirma Agostinho a respeito dos que salmodiam. É assim que emerge, no momento de maior dor, o “Cântico das Criaturas”.

18. O inconsciente do coletivo de Walter Benjamin pode ser lido como pós-colonial?¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-18>

Manuela Sampaio de Mattos²

Resumo

Benjamin, no seu *Passagen-Werk*, propôs um conceito original de inconsciente, ao qual ele chamou de "inconsciente do coletivo". Tal conceito seria crucial para a teoria do conhecimento que estava sendo fundada, pois não era apenas o oposto da consciência, mas a própria ideia de negatividade. O inconsciente, nessa fase, era representado por um imaginário complexo e multifacetado, capaz de expressar a alienação das sociedades ao discurso racional do progresso, do imperialismo e do colonialismo. Tal discurso estava preso a uma lógica do presente como a repetição incessante da violência e da catástrofe, que capturou a subjetividade no modelo do sujeito individual do conhecimento e da consciência. O inconsciente de Benjamin manteve um forte diálogo com a psicanálise freudiana, mas foi concebido para além dos indivíduos burgueses europeus e dos arcaísmos junguianos. Ele visava o coletivo e o despertar de sua consciência adormecida, dando atenção especial ao mundo das afinidades secretas e miméticas das coisas expressas na linguagem e nas imagens dialéticas. Nesta escrita, estão em diálogo o inconsciente do coletivo de Benjamin com as teorias de Frantz Fanon e Grada Kilomba, especialmente no que diz respeito ao racismo, eurocentrismo e colonialismo que estes diagnosticam na linguagem, e na importância que assumem que a Psicanálise tem como dispositivo de crítica racional da linguagem.

¹ Este texto é baseado na conferência apresentada em inglês no Congresso Internacional Walter Benjamin 2021, organizado pelo Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, em cooperação com a Akademie der Künste, Berlin e com o Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin. A coragem de aproximar Walter Benjamin a assuntos contemporâneos e complexos como são os estudos pós-coloniais e do racismo para esta apresentação em um ambiente tradicional de estudos Benjaminianos encontram motivação e guarida na orientação que recebi do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, quem me mostrou que o pensamento jamais poderá se acomodar nos apaziguamentos acordados nos aposentos institucionais.

² Psicanalista (APPOA) e Doutora em Filosofia pela PUCRS. manuelasmattos@gmail.com

Palavras-chave: Walter Benjamin; Inconsciente do coletivo; Pós-colonialismo; Racismo; Frantz Fanon; Grada Kilomba.

Este ensaio é uma tentativa de responder à pergunta apontada no título: o inconsciente do coletivo de Walter Benjamin pode ser lido como pós-colonial?

Com o intuito de trilhar um caminho teórico para responder a essa questão, quero, primeiramente, apresentar alguns aspectos sobre o inconsciente do coletivo, entendido como um conceito que estava sendo desenvolvido por Benjamin enquanto ele coletava o material para o *Passagen-Werk*³. Mesmo não sendo um conceito acabado, como o próprio *Passagen-Werk* não o era, essa ideia de inconsciente do coletivo foi crucial para o trabalho que ele estava fazendo.

Por meio do conceito de inconsciente do coletivo, que tem forte ressonância da filosofia da linguagem de Benjamin, é possível destacar muitas conexões com a psicanálise freudiana e lacaniana, visto que sua teoria do inconsciente depende de sua abordagem pela linguagem. Lacan inclusive ressalta que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Tomando a Psicanálise como um meio termo na discussão aqui, ou como uma espécie de plataforma de discussão, pretendo dialogar com Frantz Fanon⁴ e Grada Kilomba⁵, considerando que ambos também dialogaram com a Psicanálise visando criticar o colonialismo e o racismo presentes em diversos usos de diferentes linguagens, assumindo que esses significantes estão vinculados à própria constituição do inconsciente em um sentido mais amplo, tanto no sentido individual quanto no coletivo. Assim, há um rastro que conecta seus argumentos reivindicativos com a ideia de Benjamin do inconsciente do coletivo. A escolha desses autores para ler o inconsciente do coletivo através das lentes pós-coloniais confia na consciência de que a questão do colonialismo está sempre ligada ao

³ Este tema é trabalhado em minha tese de doutorado intitulada “Mundo de singulares afinidades secretas”: o inconsciente nas passagens de Walter Benjamin.

⁴ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

⁵ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

racismo⁶.

Voltando a Benjamin, ao destacar a distinção entre a imagem dialética e a imagem arcaica tal como aparecem na *Passagen-Werk*, Sigrid Weigel⁷ destaca que a diferença entre elas "é evidência da distância entre Benjamin e Jung, com cujo modelo do 'inconsciente coletivo' a fala de Benjamin sobre o 'inconsciente do coletivo' não tem nada a ver". Para tanto, adoto essa terminologia diferencial destacada por Weigel, isto é, inconsciente do coletivo, para fazer uma distinção entre o inconsciente coletivo postulado por Jung.

Benjamin anota vários comentários críticos sobre Jung ao longo do material reunido para o *Passagen-Werk*. Em uma delas, onde analisa uma citação da obra *Seelenprobleme der Gegenwart*, defende que a doutrina junguiana das imagens arcaicas tem uma função inequivocamente regressiva, pois concebe, a partir do exemplo da arte, que os arquétipos são acessíveis pelo *Zeitgeist*, o que significa que o presente poderia acessar o passado como tal, e isso se tornaria possível através do inconsciente do artista que conseguiria alcançar as imagens arcaicas, trazendo-as à consciência mudando sua forma até que pudesse ser aceita pelas mentes dos contemporâneos, "segundo os poderes" [N 8, 2]⁸. Assim, nas palavras de Benjamin, traduzidas para o português, "a teoria esotérica da arte acaba por tornar os arquétipos 'acessíveis' ao 'espírito do tempo'"⁹. Sustentar tal possibilidade resulta em crenças míticas, baseadas em pensamentos delirantes e narcísicos no sentido de que seria possível chegar à origem não como *Ursprung*¹⁰ legível em um agora de cognoscibilidade, mas como essência e pureza das coisas. Em outras palavras, seria possível chegar a um atavismo de pensamento que visa, através do acesso a tais essências, a cura e purificação do mundo. Esse tipo de pensamento é inteiramente mítico, e as guerras do século XX e as experiências catastróficas posteriores nos

⁶ Sobre esta temática, a autora Susan Buck-Morss é uma das pioneiras a abordá-la profundamente. Cf. BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

⁷ WEIGEL, Sigrid. *Body-and image-space. Re-reading Walter Benjamin*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 109.

⁸ BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 782.

⁹ BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 782.

¹⁰ Conceito trabalhado por Benjamin em BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

mostram para onde ele pode nos conduzir como humanidade – à face cadavérica da verdade, na qual a humanidade se vê no espelho da destruição, da pulsão de morte.

Em mais de uma ocasião, Benjamin sugere que a teoria de Jung está próxima do fascismo. Inclusive era sua intenção escrever um livro sobre Klages e Jung em 1936, com o propósito de se diferenciar de tais autores que, em sua opinião, tinham ideias claramente antisemitas¹¹, mas isso nunca aconteceu. No entanto, é perceptível que o desenvolvimento dessas ideias foi mantido em suspenso, mas suas sementes foram semeadas ao longo do *Passagen-Werk*. A noção de Benjamin é clara no sentido de que o sujeito do conhecimento, ou seja, no caso específico do *Passagen-Werk*, o sujeito da escrita materialista da história deve ser entendido como um sujeito que lida com objetos tomados de um imaginário inconsciente da realidade coletiva - *imagerie*. Isso pressupõe um sujeito do conhecimento em desagregação¹², dividido pelo saber inconsciente, em consonância com as possibilidades decadentes da experiência no início do século XX. Embora Benjamin se volte para um modelo epistemológico que considera as imagens do ocorrido a partir de um imaginário inconsciente do coletivo, seu conceito de inconsciente do coletivo não é “um tesouro da humanidade primitiva, que volta a ser atual, ... um bem sucedido retorno”¹³.

Benjamin prioriza imagens que trazem rastros, fragmentos de memória do ocorrido, escritos no e pelo inconsciente do coletivo, e não imagens da totalidade do acontecimento. Estas seriam aquelas imagens arquetípicas que, imaginariamente, seriam capazes de revelar a integralidade e a essência do ocorrido, as raízes e origens “naturais”, a natureza primeva da própria humanidade. Essas são, na verdade, as intenções do colonialismo: resgatar esse tipo de imagens arquetípicas reforçaria a superioridade das origens brancas europeias, a origem inata, autêntica, essencial e branca, para iniciar aqui o diálogo com Frantz Fanon. Assim, para Benjamin, as imagens dialéticas não são arquétipos através dos quais o sujeito do conhecimento poderia se identificar e se regozijar em um sentimento de pertencimento e identificação, ou mesmo de gozo. São imagens que descentralizam

¹¹ Tal desígnio de Benjamin foi escrito por ele em uma carta a Horkheimer. Cf. BENJAMIN, W. *Das Passagen-Werk [Zeugnisse zur Entstehungsgeschichte]*. pp. 157-158.

¹² SOUZA, R. S. T. de. *Totalidade & desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

¹³ BLOCH, E. Apud BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 667.

a própria subjetividade, que desconstroem arquétipos e lugares preordenados – mostram que a crença em uma origem arcaica “natural” é mítica, e que o lugar da subjetividade é um lugar *noch-nicht*, se posso usar rapidamente os termos de Bloch aqui. Respeitando as diferenças, a forma de leitura da realidade de Benjamin e a própria possibilidade de construção do conhecimento se aproxima muito do modo de pensar de Fanon.

Antes de prosseguir nesse diálogo, gostaria de enfatizar o que Chaudhary afirma em seu artigo aproximando Benjamin dos estudos pós-coloniais, no sentido de que “a teoria da mimese de Benjamin é rica em implicações para a cena colonial e pós-colonial”¹⁴. Como coloca Tiedemann, a teoria da habilidade mimética de Benjamin é, em sua essência, uma teoria da experiência. Benjamin se interessou muito, ao abordar o tema da mimese, na capacidade humana de produzir e identificar semelhanças – em um tipo de comportamento sensorial e qualitativo dos homens em relação às coisas que “transformou-se do ponto de vista filogenético cada vez mais na faculdade de perceber semelhanças não sensíveis que consistiam para Benjamin na capacidade da linguagem e da escrita”¹⁵. E, com sua teoria da experiência, ele queria manter contato imediato com o comportamento mimético. “Ele se preocupava com um ‘saber sensível’ ‘que não apenas se alimenta daquilo que se apresenta sensível aos seus olhos, mas também consegue apoderar-se do simples saber e mesmo de dados inertes como de algo experienciado e vivido”¹⁶. É aqui que as imagens entram em cena como conceitos a serem interpretados pelo método constelacional por meio da montagem no *Passagen-Werk*, especialmente as sobras de imagens produzidas inconscientemente pelo século XIX, uma vez que foram moldadas pela sonolência coletiva que deveria ser despertada por um trabalho de ética da memória¹⁷. O conhecimento que daí resulta buscaria semelhanças secretas, inconscientes, que deveriam ser justapostas segundo suas conexões não óbvias, indisciplinadas, expondo os fragmentos e as diferenças, mas não a

¹⁴ Chaudhary, Zahid R. *Subjects in Difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory*. p. 160. Trad. livre.

¹⁵ TIEDEMANN, R. Introdução à Edição Alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018. p. 21.

¹⁶ TIEDEMANN, R. Introdução à Edição Alemã. p. 22.

¹⁷ MATTOS, M. S. *Ética da memória em Walter Benjamin. Um ensaio*. Porto Alegre: Bestiário, 2016.

identidade. Semelhanças não são sinônimos de identidades. Um saber não-idêntico, dialeticamente negativo, emergiria nos limiares, aceitando manter contato palpável com o comportamento mimético, com a finalidade de ir ao encontro do inconsciente estrangeiro do coletivo – e compreender-se também como estrangeiro. Como já mencionado, a faculdade mimética, além de constituir o ser humano, também está presente na linguagem que, para Benjamin, é o cânone da mimese. Embora Benjamin tenha destacado que as capacidades miméticas do ser humano estavam ameaçadas, no *Passagen-Werk* ele observa o que resta dessa capacidade nas expressões visuais do inconsciente do coletivo que deseja e sonha, revelando imagens de um mundo de afinidades secretas.

Então, o que isso tem a ver com o pensamento pós-colonial? Como argumenta Chaudhary, “em face dos repetidos fracassos da história, a mimesis – como uma combinação de aparência e jogo – oferece a possibilidade de tentar ainda mais uma vez”¹⁸. Colocando isso em termos pós-coloniais, Chaudhary afirma que “uma história que levasse em conta a diferença histórica precisaria atender não apenas aos produtos da mimese, mas também à composição afetiva e perceptiva do sujeito que não pode deixar de ser ‘decorado’ ao produzir isso”¹⁹. Lembremos, a partir disso, que a preocupação de Benjamin com a constituição histórica da percepção era no sentido de que a estética é um conceito corporificado, ligado à constelação que reúne carne, afeto e sensação, mas também imaginação, ideação e pensamento.

Esta ideia de toda uma constelação não só corpórea, mas também imaginada e idealizada leva-nos ao “Pele Negra, Máscaras Brancas” de Fanon, quando critica Jung dizendo que o inconsciente coletivo não é uma substância cerebral herdada, “mas o inconsciente coletivo, sem que haja necessidade de recorrer aos genes, é simplesmente o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado”²⁰. Para Fanon, o inconsciente coletivo é cultural e adquirido. Ele

¹⁸ Chaudhary, Zahid R. *Subjects in Difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory*. p. 163. Trad. livre.

¹⁹ Chaudhary, Zahid R. *Subjects in Difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory*. p. 160. Trad. livre. A palavra decorado, entre aspas, aparece no original como “furnished”, em diálogo com uma citação de Benjamin que o autor faz, na qual o autor alemão está falando do *kitsch* e do tema do *interieur* burguês. Optei pela tradução furnished por dialogar com o que Benjamin denunciava a respeito da mistura do mobiliário e da decoração na questão do *kitsch*.

²⁰ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 159.

entende que Jung inova quando quer voltar à infância do mundo, mas comete um erro notável quando se aproxima apenas da infância da Europa. Fanon afirma que

Nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia entrou em contacto com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal²¹.

Dito isso, Fanon afirma que “normalmente Jung assimila o estrangeiro à obscuridade, à má tendência: e tem perfeitamente razão. Este mecanismo de projeção, ou de transitivismo, foi descrito pela psicanálise clássica”²², explicando que “na medida em que descubro em mim algo de insólito, de repreensível, só tenho uma solução: livrar-me dele, atribuir sua paternidade ao outro. Assim, ponho fim a um circuito tensional que poderia comprometer meu equilíbrio”²³. Esse tipo de crença atinge um alcance mais amplo, e isso fica evidente no que Fanon chama de inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, que nesta apresentação é entendido como algo que estrutura fortemente o inconsciente de todos os países colonizados. Além da compulsão de dominação presente no colonialismo, está a noção de que o racismo está ali estruturando esse tipo de discurso e prática: o opressor precisa perversamente de um bode expiatório para se sustentar – o colonizador depende do que entende como raça inferior para sustentar a supremacia de outra raça como um motivo para dominar, silenciar, explorar, subjugar, roubar, estuprar, violar e exterminar, aliviando assim o “circuito tensional” que compromete o equilíbrio.

No mesmo sentido, Grada Kilomba analisa o uso de máscaras em africanos escravizados pelos senhores da *Plantaion* para silenciá-los e torturá-los. Tal medida

²¹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 161.

²² FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 161.

²³ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 161.

foi adotada a partir de uma fantasia no sentido de que o sujeito negro desejaria possuir algo que pertence ao senhor branco: as frutas, a cana-de-açúcar, o cacau e assim por diante, com o intuito de desapropriar o senhor de seus bens²⁴ – este é o exemplo concreto da ideia de Fanon de que o negro (termo escolhido por Kilomba) é o símbolo do mal. Kilomba argumenta que o colonizador interpreta os fatos de forma perversa, invertendo-os e afirmando a negação de seu projeto de colonização. “No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão social”²⁵, o que dialeticamente formou, durante séculos, discursos e práticas conscientes e inconscientes. O sujeito negro passa então a ser aquilo com o quê o sujeito branco não quer se relacionar – há um movimento de coisificação do sujeito negro neste movimento. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intruso, o branco se torna a vítima simpática – portanto, “o opressor torna-se o oprimido e o oprimido, o tirano”²⁶. Por isso Kilomba defende que “a máscara representa o colonialismo como um todo”²⁷ – um tipo específico de máscara: “a máscara do silenciamento”²⁸.

A máscara do silenciamento trabalhada por Kilomba nos remete novamente a Benjamin. É uma imagem marcante que pode ser lida como uma imagem dialética. Até onde sei, embora Benjamin não tenha trabalhado diretamente com o tema do pós-colonialismo, entendo que suas ideias estavam muito próximas dos propósitos da crítica pós-colonial/decolonial. Estou ciente de que este é um exercício muito especulativo, mas entendo que ele foi um pensador europeu que tentou separar seu pensamento das teorias hegemônicas europeias que sustentavam as práticas coloniais e imperialistas. Um de seus *leitmotiv* repetidamente declarados ao longo de sua obra baseava-se na atenção dada à história dos oprimidos. Portanto, não se trata de um movimento especulativo forçado, mas de uma tentativa de estender algumas ideias benjaminianas para dialogar com o pensamento pós-colonial, que é uma das mais importantes teorias críticas em jogo para compreender as lutas no mundo contemporâneo.

²⁴ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. p. 34.

²⁵ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. p. 34.

²⁶ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. p. 34.

²⁷ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. p. 33.

²⁸ KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. p. 33.

Benjamin buscou ativamente os objetos remanescentes da história, a legibilidade das afinidades secretas em um imaginário inconsciente, as capacidades miméticas e narrativas sufocadas dos oprimidos ao ler a história a contrapelo, o que resulta em uma crítica permanente da história dos vencedores, dos opressores. Dito isso, a meu ver, a forma de resgatar a crítica à obra benjaminiana precisa necessariamente dialogar com os estudos pós-coloniais, a fim de reconhecer o racismo estrutural no cerne do colonialismo, sendo este constitutivo das sociedades ocidentais. Isso é concretamente evidente até os dias atuais em um país como o Brasil, pois é o país onde vivo e, portanto, tenho a chance de testemunhar a forte presença da escravização e a servidão automática do povo liderado por um governo fascista e conduzido ao reforço do pensamento colonial na vida cotidiana. Atualmente, a Floresta Amazônica e seus habitantes originais continuam sendo queimados e devastados, e isso ocorre desde que os portugueses colonizaram o país há mais de 500 anos, com o mesmo tipo de prática colonialista vigente até hoje em todas as camadas sociais. O fato de essa floresta ser considerada o pulmão do mundo em um momento em que o mundo está sendo ameaçado pela Covid-19 de não poder mais respirar é uma notável imagem dialética de nossa condição desesperada como seres humanos – e ficamos inconsoláveis porque isso não basta para interromper a catástrofe de continuar seu progresso. Poderíamos supor que o colonialismo conta com o extermínio não apenas do outro, mas, em última análise, de todos os tipos de vida existentes no mundo?

Não é por acaso que o conceito benjaminiano de estado de exceção é um dos mais utilizados em diferentes campos acadêmicos no Brasil e na América Latina. Isso é uma evidência explícita de que o pensamento benjaminiano contribui para encontrar os caminhos de compreensão da lógica colonial hegemônica ainda em ação em países como o Brasil, passando necessariamente pela legibilidade do inconsciente do coletivo como forma de criticar o colonialismo por meio de um forte trabalho de memória e linguagem. Isso acaba sendo um sentido concreto de esperança para desconstruir a lógica colonial presente na necropolítica²⁹ em curso

²⁹ A respeito do tema, conferir a obra seminal de Ricardo Timm de Souza: *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*.

no mundo. Seria tentar mais uma vez, como Chaudhary apelou, ou seja, seria uma espécie de esperança que confia em um futuro diferente e ainda possível.

Referências

BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk [Zeugnisse zur Entstehungsgeschichte]. pp. 157-158.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

CHAUDHARY, Zahid R. Subjects in Difference: Walter Benjamin, Frantz Fanon, and Postcolonial Theory. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Duke University Press, v. 23, n. 1, p. 151-183, 1 Mai. 2012. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/differences/article-abstract/23/1/151/60663/Subjects-in-Difference-Walter-Benjamin-Frantz?redirectedFrom=fulltext>

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

MATTOS, Manuela S. de. *Ética da memória em Walter Benjamin. Um ensaio*. Porto Alegre: Bestiário, 2016.

_____. *"Mundo de singulares afinidades secretas": o inconsciente nas passagens de Walter Benjamin*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 123. 2019. Disponível em: http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/8576/5/TES_MANUELA_SAMPAIO_DE_MATTOS_COMPLETO_CORRETO.pdf.

SOUSA, Ricardo T. de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

_____. *Totalidade & desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TIEDEMANN, Rolf. Introdução à Edição Alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

19. O empobrecimento das narrativas humanas na contemporaneidade a partir de uma leitura de Walter Benjamin¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-19>

Marcelo Leandro dos Santos²

Quando partimos da consideração de que no final do século XIX se projetava uma série de expectativas de realizações humanas, seria justo compreender também a transferência de uma carga simbólica otimista que se tornaria uma peculiaridade muito forte do início do século XX. Nesse sentido, o século XX nasce sob a luz de uma série de expectativas a serem concretizadas. Isso significa dizer que, em potência, exige-se, em termos de transformação histórica, o cumprimento de certas empresas como se representasse uma questão natural. Assim, de saída, não parecia comum imaginar que o horizonte promissor do século XX poderia produzir realidades contraditórias. O que se passava era justamente uma cena inversa. O clima da época indicava a passagem entre os séculos como sendo uma transição tranquila.

Além da peculiaridade de um mundo que caminhava para sua completa europeização, toma-se em conta também um sentimento de urgência prática para que, de pronto, se confirmasse a aplicabilidade de toda uma série de novidades, as quais eram encaradas como conquistas indiscutíveis nas ciências, artes, política, indústria etc. Assim, a prevalência da cultura europeia gerou uma atmosfera cuja tendência era global e totalizante. O excesso de otimismo, confiança e exultação consumia a própria dialética civilizacional, na medida em que praticamente não se vivenciava, pelo menos de modo cotidiano, um cenário de resistência crítica. O progresso e o presente confundiam suas distintas cronologias, sem a ameaça de qualquer tensão representacional.

Com isso, a real transição entre os séculos XIX e XX iniciaria de maneira silenciosa e pouco perceptível, porém sua opacidade dialética produziria um efeito

¹ Artigo originalmente publicado na obra: GONZÁLES, Diana M. Muñoz (org.). *El fin del hombre? Humanismo e antihumanismo en la filosofía contemporánea*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016, p. 51-71.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Professor na Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado-RS, Brasil. E-mail: marcelolean.s@gmail.com

impactante. Assim, o novo século eclodiria de forma extremamente violenta, cuja dimensão era ainda completamente desconhecida pela espécie humana. Nesse aspecto, estamos falando de um momento novo para se pensar o Humanismo.

Afinal, as duas grandes guerras demarcariam a urgência intelectual de se interpretar a temporalidade, a história, o progresso e o próprio sentido de humanidade sob uma devida reavaliação da potência dialética que tais elementos implicam e provocam. Hipertrofias são inimigas da razão dialética e, por extensão, da possibilidade real de paz, justiça e relação digna entre as diversas etnias e povos do planeta. Os pretextos utilizados para se iniciar uma guerra não se resolvem com a própria guerra. A propósito, pretextos que apesar de muito antigos têm sua potência conservada e renovada nos dias atuais. A dimensão tautológica da guerra é o legado nefasto que fica para a humanidade. Nesse sentido, a potencialidade bélica nada tem a ver com a potencialidade dialética. O espírito da violência negligencia os contrastes de seu próprio devir. Por isso, a ruína é a imagem mais apropriada de tal negligência. Este contexto suscita a lembrança de uma das mais conhecidas, citadas e comentadas análises de Walter Benjamin:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin 1994, 226).

Embora as razões de uma guerra não representem grande novidade, na medida em que sempre estiveram inscritos na história simultânea da civilização e da barbárie (talvez simplesmente por empatia seja mais costumeiro ler apenas a história da civilização), em 1914 se inaugura um novo sentido para o conceito de

guerra. Até então as guerras não eram vividas em uma dimensão catastrófica, pois se tratavam fundamentalmente de conflitos unilaterais conservados muito mais pelo poder de intimidação do que propriamente pela prática do morticínio.

A experiência da Primeira Guerra Mundial marcou especialmente uma geração de jovens intelectuais. Essa geração sentiu na pele um contraste entre o que imaginava como guerra e as degradações que vivenciaram, muitas vezes diretamente no front. Os mesmos jovens entusiastas do porvir transitaram bruscamente de um imaginário conquistador para os sentimentos de fracasso e frustração. Os processos afirmativos delegados ao século XX expressavam sua crua impotência na carne de cada soldado morto ou mutilado.

No sentido benjaminiano, o aglomerado de ruínas configura a imagem do progresso, cujo tempo poderia ser expresso em um movimento pendular: potência, impotência, potência, impotência, potência, impotência... No que tange aos momentos de impotência, Benjamin observaria um déficit – como um exato piscar de olhos ao que desagrade a percepção – na leitura da história. Também por isso, a relevância da “tarefa [de] escovar a história a contrapelo” (Benjamin 1994, 225). Com isso, Benjamin propõe trazer à tona a dimensão desagradável da história, na medida em que, escovar em sentido contrário é uma sensação desagradável.

Em matizes dialéticas é a própria negatividade que sofre a obstrução de sua legitimidade por conta de uma semipercepção do progresso e da história. Tem-se então o ideal de humanidade que projeta seu estabelecimento exclusivamente no imaginário do que é potente, agradável, civilizado etc. Mas o estilo do pensamento benjaminiano ilustra que o humano também está do outro lado do pêndulo. E, enquanto isso não estiver esclarecido, o *Angelus Novus* de Klee não pode projetar-se de frente ao futuro, na medida em que está impedido de cumprir a suposta missão dos anjos de guiar a humanidade. O anjo, necessário e melancólico, não pode encarar sua tarefa enquanto a humanidade permanece alienada. No século XX a própria mensagem de Deus daria sinais de ter sido completamente varrida do caminho que a humanidade insistia em seguir.

Aos combatentes que sobreviviam às trincheiras, a vida com certeza não seria mais a mesma. Tratava-se de um esfacelamento não apenas físico, mas, sobretudo, moral. A dignidade de ex-combatente se manchava, na medida em que não era

possível ver muito mais do que a imagem de alguém que escapou a uma imensa máquina de moer carne. Além de braços e pernas, as pessoas foram mutiladas de qualquer sentimento afirmativo que outrora, porventura, cultivassem. O banho de sangue manchou a Europa de maneira definitiva e cada sobrevivente podia então sentir-se como que dependurado naquele pêndulo obscuro e esquecido do tempo. Porém, sem nenhum recurso – ou com escassos recursos na melhor das hipóteses – para tentar compreender esse sentimento. O século XX põe em crise a significação produzida pela tradição moral europeia. Fazendo uma análise retrospectiva, Benjamin, em 1933, descreve com precisão a época da Primeira Guerra Mundial:

[...] está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (Benjamin 1994, 114-115).

Benjamin sinaliza a fragilização da experiência, na medida em que o corpo era submetido a aflições e inseguranças que estavam completamente desconectadas da promessa tecnológica da época. Aos poucos, a guerra assumia para si os avanços tecnológicos, fazendo supor uma exclusão da dimensão humanizadora da tecnologia. A transição do bonde puxado por cavalos para o carro a motor, por exemplo, se daria de forma secundária nas vidas das pessoas. Especialmente nos anos 20 o ser humano se deslocava da tecnologia como conquista em favor da

humanidade, como ideologicamente ainda se poderia visualizar no século anterior. Ao atrair a tecnologia, a beligerância invertia seu espírito otimista, mesmo ao se tratar de uma guerra cujo arsenal era muitas vezes precário sob o ponto de vista técnico. A impressão era de que as obsolescências dos períodos pré-industriais não tinham sido superadas de forma satisfatória. Ironicamente, a totalidade tecnológica perdia para a totalidade bélica, uma vez que de forma global a guerra era experienciada, ao passo que a tecnologia não garantia a proteção ao "frágil e minúsculo corpo humano".

Portanto, o espírito otimista se frustraria materialmente com uma tecnologia que não se concretizava – pelo menos nesse primeiro e significativo momento da guerra – como aliada leal do avanço antropológico. Então o progresso não poderia mais ser imaginado como uma via de mão única em que as dimensões tecnológica e antropológica evoluíssem harmonicamente. Nesse sentido, todo o ideário de transformação histórico-social enfrentava um bloqueio, cuja interpretação necessitaria de novas leituras do sentido de humanidade e de progresso. No meio intelectual então, a desconfiança em relação a promessas de uma sociedade verdadeiramente justa, que pudesse ser construída em decorrência das inovações industriais, se tornou muito comum. Assim, como a materialização da transformação histórica assumiria um aspecto negativo, pessimista e derrotista, as próprias narrativas humanas se desgastavam.

Esse processo de empobrecimento se dava na medida em que contemporaneamente não havia como produzir uma narrativa positivadora da realidade, frente a um panorama de ruínas. Por outro lado, ao remeter as narrativas para os tempos passados, em que as guerras desconheciam essa dimensão avassaladora, quase que saudosamente era colocado em evidência um panorama ingênuo de tecnologia. Embora não se pudesse, por questões óbvias, retornar ao período pré-industrial ou artesanal – o tempo dos bondes puxados por cavalos –, era justamente naquele tempo que a vida humana não se sentia cotidianamente traída pela exultação da técnica. As narrativas necessitavam remeter ao tempo em que o futuro ainda representava um horizonte de realizações bastante possíveis. Nesse sentido, então, pode-se perceber a relação que Benjamin tece, de modo subjacente, entre seus textos "O narrador" e "Experiência e pobreza".

Benjamin pertence, portanto, a uma geração que teve de amargar seus próprios sonhos, uma vez que até então acreditava em um tempo vindouro reordenado por um *establishment* industrial bem definido. Porém, historicamente esse momento de reordenação não se confirmou. Ao contrário, chegava o momento de uma delicada e consistente crítica capaz de revelar os lapsos dialéticos desse modelo de sociedade que se instaurava após a Primeira Guerra Mundial. Por sua vez, esses lapsos dialéticos eram encapsulados pelo modelo econômico capitalista. É também importante salientar que em um passado recente ainda estava mais bem definida a diferença entre uma experiência de vida pobre e uma rica. Em contraste, a organização da vida capitalista industrial madura do início do século XX dava os primeiros sinais de não poder garantir um processo psicológico de realização e segurança pessoal exclusivamente pelo sucesso econômico dos indivíduos. A própria classe burguesa começava a vivenciar a vacuidade da sensação de bem-estar, mesmo contando gradativamente com uma série de novos recursos oferecidos pela tecnologia, sobretudo na medicina.

Benjamin desempenhou um papel intelectual importante e incansável de resgate de todo imaginário que merecia acompanhar a história humana. Nesse sentido, Benjamin cultivava práticas humanas em via de extinção, como uma autêntica tarefa política. Embora ofegante, esta tarefa restaurativa devolve a possibilidade de a experiência ainda orientar o tempo vivido, ou o tempo a se viver. Apenas nesse tempo aqueles ideais massacrados pela guerra poderiam representar a possibilidade de liberdade, a qual somente assume uma dimensão individual. Por ora, era tudo que se tinha em significado político. Evidentemente, tratava-se de uma política da resistência: ser capaz de sobreviver sem perder a dignidade da vida.

Com isso, o sentido político de transformação histórica se fragilizava. Sob trauma, o horizonte de realizações e desejos se deixava poluir [contaminar] com emergências que sem a guerra talvez jamais existissem. Aquelas histórias, as experiências que teciam o sentido de determinada comunidade, perdiam a conexão de suas narrativas e sua importância se dissolvia, então, mesclada a um novo momento de profunda decadência. Assim, faz-se importante mencionar diretamente esta passagem de "Experiência e pobreza":

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. Tais experiências nos foram transmitidas, de modo benevolente ou ameaçador, à medida que crescíamos: “Ele é muito jovem, em breve poderá compreender”. Ou: “Um dia ainda compreenderá”. Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos (Benjamin 1994, 114).

Em pouco tempo, entre a virada do século XIX para o XX, os integrantes de determinada comunidade, que se sentavam nas salas de suas casas a ouvir as narrativas produtoras do próprio sentido da comunidade, viam-se então discutindo e assimilando fórmulas para uma integração às exigências mercantilizadas da vida. O sobreviver assumia uma estratégia que comprometia a própria sensibilidade humana. De tal modo, aquelas velhas parábolas passadas de pai para filho não teriam espaço no processo de embrutecimento que a pressão da inflação passava a provocar sobre cada indivíduo. Essa pressão era decorrente de uma maneira forçada de tentar reordenar a Europa após a Primeira Guerra. A preocupação central de um pai de família, por exemplo, nem era mais tanto com o futuro de seus filhos, como Benjamin indicava ser no passado, mas, sobretudo, com a crua realidade momentânea de não morrer de fome ou frio. Aos poucos, o futuro passava a ser visualizado no caleidoscópio de uma ética de azares. Aqui, em meio a uma excessiva insegurança, o embrutecimento das condições humanas suspende seus aspectos morais e políticos. Com isso, ele obscurece qualquer horizonte de sentido utópico. É interessante perceber que os sonhos perdem sua importância de comunicabilidade; e justamente Benjamin foi um pensador que sempre fez questão de comunicar seus sonhos. A forte pressão econômica confina o ser humano a uma vida pré-humanizada, sobretudo sob a atmosfera de um *ethos* em via de esvaziamento. As

consequências decorrentes desse quadro não podiam ser diagnosticadas com facilidade.

Assim, o entusiasmo por uma luta política configurava uma perda significativa. Definitivamente, isso contaminou as ações políticas individuais. Em geral, passou-se a lutar apenas por uma sobrevivência pós-guerra, silenciosa e fosca. A vida civil tomava ares da própria grosseria ensaiada na guerra. O cotidiano se constituía como reflexo da falta de expectativa de transformações consideráveis, em que a tentativa de viver para a *polis* nada mais era que uma orientação esclerosada e exilada na cultura grega. Os valores facilmente ficavam para trás quando apoiados pela necessidade de se viver o presente sufocante de olhos bem abertos. As culturas se extraviavam e assumiam uma dimensão meramente museológica, na medida em que a objetividade de uma vida pressionada por incertezas obstruiu os estilos de existir no tempo, sobretudo no caso de uma temporalidade messiânica. Ironicamente, essas incertezas não eram mais colocadas por uma relação entre homem e natureza, em que o primeiro se apresentava em certa desvantagem, pois a época do conhecimento acreditava já haver superado a relação natureza *sobre* homem e os impactos que ela causava em suas linhas de medo e angústia. Essa relação se invertia e se consagrava agora no status de domínio de homem *sobre* natureza. Porém, como uma relação que se dava apenas no âmbito de sua própria celebração, pois, na prática, o retrocesso antropológico provocado pelo modelo econômico-político que se estabelecia revigorava justamente uma relação pré-civilizacional, a saber, a relação homem *contra* homem. Assim, o homem por vir, o estrangeiro do imaginário messiânico, cada vez mais passava a ser visualizado como um concorrente em potencial: aquele que pode devorar a subsistência sempre provisória que o homem contemporâneo conquista a caro custo.

Havia um problema material gerado de modo artificial, uma vez que a tecnologia era suficientemente capaz de resolver a ameaça da escassez vivida no período pré-industrial. Em torno a esse problema orbitava a identidade marxista de Benjamin. Mas ele também seria reconhecido como um intelectual concentrado com atenção a temas que envolviam o messianismo. Essa dupla entrada nos problemas de sua época fez Benjamin ver a tradição cultural judaica andar na contramão de uma via cujas dificuldades materiais sugerem um comportamento antimessiânico.

A crise cultural, civilizacional e política da primeira metade do século XX se materializou com muita facilidade. Está claro que se tratava da negatividade da materialização, provocando a projeção social do medo individual que a falta de condições materiais poderia representar. A vida humana estava colocada muito à sombra das realizações materiais. De tal modo, o imaginário foi contaminado por esse receio, estimulando uma produção cultural pauperizada. As soluções imediatas do potencial de experiência empobrecido, as quais o pensamento benjaminiano pode acertadamente associar ao emburrecimento do povo, perpetuam a presença de uma práxis que compromete a humanidade em seu próprio conceito. "Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim, uma nova barbárie" (Benjamin 1994, 115).

Se, de um lado o progresso era visto de forma positiva pela sua óbvia transformação do mundo, através da ciência e da tecnologia, por outro lado esse mesmo progresso dizia muito pouco sobre revoluções humanas, especialmente do ponto de vista político, social e espiritual. Em decorrência disso, pode-se dizer que a contemporaneidade passou a vivenciar um atrofiamento do crescimento humanístico. Não significa que cientistas e tecnocratas sejam responsáveis diretos por essa nova modalidade de barbárie. Apenas se deve observar que o resultado de seus esforços foi absorvido na projeção de uma ilusão antropológica. Ainda se vive a superstição de que o homem automaticamente evolui por causa do aparecimento das vacinas ou da penicilina, por exemplo. Porém, atingir condições materiais para sobreviver não é a mesma coisa que civilizar-se, embora a civilização não possa prescindir de condições materiais. O significado antropológico precisa ultrapassar a condição material de manter-se vivo. Ele deveria remeter a um imaginário posicionado para além da saudação às conquistas tecnológicas. Cada dia de um ser humano deveria ser vivido como se as figuras do progresso estivessem ausentes. Essa originalidade pode ser lida na temporalidade messiânica, a qual não é ditada necessariamente pela produtividade humana. Por isso, é justamente quando as condições materiais estão em declínio que o homem deve sentir-se invocado a narrar a vida e a história como partes integrantes do processo de civilização.

É claro que é discutível – e pouco provável – que a felicidade esteja no trabalho, como aponta esse ensinamento da parábola mencionada. Mas, talvez o

mais importante seja perceber a forma pela qual os ensinamentos eram transmitidos. Prolixos, com exemplos distantes, fazendo com que a própria compreensão fosse um acontecimento no tempo (no exemplo da parábola se dá após a passagem de estações do ano). De tal modo, a experiência humana se comportava de forma ainda arredia à simplificação de uma vida objetivada. Esse contraste é essencial para o entendimento das motivações do pensamento de Benjamin, principalmente a respeito da importância que ele dá à experiência. Assim, é no texto "O narrador", de 1936, que Benjamin consagraria a frase de Paul Valéry, de que "o homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado". A vida estagnada à sua própria resolução torna-se tema recorrente na filosofia contemporânea. Nessa linha, um dos principais textos filosóficos do século XX são as *Minima moralia* de Theodor Adorno, cuja epígrafe de Ferdinand Kürnberger seria a mais justa: "A vida não vive".

A vida cumpre um papel secundário dentro da euforia do progresso, o qual contribuiu para um conceito sensacionalista de homem. O homem contemporâneo é aquele que, encurralado, deificou sua própria imagem. Por isso, os contrastes com os elementos messiânicos são essenciais para o pensamento de Benjamin. Mesmo que por vezes sejam inadapáveis, eles são alusivos ao extravio da originalidade humana, em suas dimensões de potência e fragilidade. Uma imagem humana deificada obstrui a tensão entre os pólos de potência e fragilidade, constituintes de uma humanidade em constante construção. A linguagem, que é um dos resultados dessa tensão produtiva, quando ameaçada pela objetividade inquestionável, obscurece a dimensão da experiência humana. Quando a linguagem se transforma em instrumento da sobrevivência estratégica, a barbárie dos tempos em que ela ainda era rudimentar se revigora de uma forma sutil para o homem civilizado. O emburrecimento é uma sinalização percebida por Benjamin para ilustrar o regresso à ancestralidade esvaziada de qualquer historicidade. Nesse caso, o homem não regride àquela experiência humana retida em um livro sagrado como a Bíblia, por exemplo, mas regride à experiência antropológica inenarrável de construir suas primeiras ferramentas de caça com lascas de pedra. A barbárie contida na tecnologia é essencialmente a própria impossibilidade de narrar a experiência humana nela suprimida. A abstração científica é uma forma de resumir as existências individuais.

Essa particularidade, quando colocada em situações de pressão econômica, potencializa-se na equação que torna os seres humanos substituíveis. De uma forma muito precisa, a tecnologia, quando operacionalizada por uma economia objetiva, reifica a vida. Ao vivente fica então a impressão de que sua própria vida é gerada pelo cenário que a sistematiza. A propensão à experiência individual de sua própria existência é a saída mais adequada que Benjamin encontra para enfrentar o cotidiano complexo da barbárie renovada. Pois, em condições bárbaras, a vida é reinserida em contextos de determinação, justamente a situação que o espírito humano sempre buscou superar em sua trajetória civilizadora.

No século XX se pode falar em barbárie porque a produção intelectual é capaz de reconhecer a lacuna existente entre o que um indivíduo produz e o patrimônio humano como um todo. Há uma distância entre determinada descoberta ou invenção e o que isso realmente significa ou importa para a humanidade. Uma grande questão, sutilmente colocada em pauta por Benjamin, é se o indivíduo de fato experiencia o avanço tecnológico ou simplesmente vivencia estes aspectos como uma coletânea de pequenas sensações espetaculares. Contudo, não há identidade entre a vida individual e os avanços tecnológicos. Porém, a superstição contemporânea consiste justamente em derivar a vida de uma falsa benevolência do espírito tecnocientífico. Assim, a experiência no sentido benjaminiano perde sua razão de ser enquanto a vida cotidiana tem de se dar em meio a itens do próprio mercado. O espírito objetivo e massacrante do mercado é visualizado através de sua própria aparelhagem. A caixa de fósforos, o telefone e o par de sapatos perdem a inocência de apenas ocuparem a classe operária no trabalho de fabricá-los. Tudo configura um mesmo aparelho, cujo sentido é necessariamente seu próprio funcionamento.

Quando comparado à magnitude industrial da produção científica e tecnológica, o homem contemporâneo sofre a pressão da inferiorização. Na tentativa de abandonar este aspecto aparentemente desprezível e de recuperar a promessa de deificação humana, as lógicas do falocentrismo, do potencialismo e do narcisismo assumem destaque na cultura que se reformula espelhada em uma versão arrogante do mito prometico. Trata-se de uma cultura desesperada, a qual tenta revigorar o ser humano sem dar tempo para que este reconstrua sua revitalização a partir da consciência de seus próprios contextos de vida. Em outras palavras, a cultura

urgente induz à produção de uma humanidade inapta para a experiência subjetiva. Esse vácuo é um dos mais significativos para se compreender o século XX. Um século que não produziria grandes evoluções humanísticas. Poder-se-ia elencar uma série de elementos que comprovam justamente a involução humana, mas a natureza dos genocídios produzidos neste século envergonha o próprio ato de enumerar.

Como marxista, Benjamin não podia simplesmente abandonar o propósito de transformação histórica. Assim, justamente por continuar a investir nesse propósito, ele identificava a forma desse inimigo, que se traduzia no espírito esvaziado da época. Ironicamente, o mesmo espírito que conduzira com entusiasmo ao front, provocava a sensação de desolação individual no sobrevivente, solitariamente derrotado, sob o ponto de vista de realização humana.

Este cenário histórico ajuda a ilustrar o que se caracteriza como ausência da aura. Pois aura pode também ser um conceito reivindicatório. Nesse sentido, Benjamin é um crítico das carências de sua época. Por isso, ele sente falta, de maneira especial, da figura do narrador e do vigor da experiência. Faltas que podem muito bem serem sintomas da apatia político-revolucionária. O século XX produz a política sem aura.

Os elementos para uma transformação histórica não têm mais como contar com um discurso grandiloquente, porque lhe falta o domínio consciente das relações que sustentam a sociedade. Mas isso não impede que esses elementos de transformação passem a se abrigar na sutileza das coisas frágeis. O argumento político de Benjamin encontra sua possibilidade de prática em doses homeopáticas. Por isso, o sujeito político de Benjamin tem de retomar as pequenas narrativas, propor-se à experiência mesmo que esmigalhada. O sujeito tem o desafio de não se deixar acomodar em tudo o que o bom-senso traumatizado à sua volta induz. Em outras palavras, o sujeito que ainda acredita no potencial revolucionário de uma transformação global, têm de evitar justamente tudo que se transformou em evento global. Sua melancolia fundamental consiste em enfrentar um mundo que se globaliza de maneira incompleta, na medida em que deixa a desejar em sua dimensão de experiência política.

É interessante notar que justamente neste mundo sem vitalidade política as personagens de Robert Walser e Franz Kafka – romancistas admirados por Benjamin – transitam e se acomodam. Nestes autores não há a figura da melancolia, justamente porque suas personagens são resultantes do *status quo*. São sempre personagens cuja subjetividade não se atreve a opor-se às injustiças do sistema. Uma conformação muitas vezes conscientemente voluntária, como é o caso de Jakob von Gunten – protagonista do romance homônimo de Walser –, um burguês bem nascido que se dedica com afinco para talvez um dia se tornar um completo zero à esquerda. Sem falar em Kafka e sua procissão de seres cuja flácida vitalidade somente poderia ser mostrada numa sociedade sem perspectiva alguma de transformação. Essas criaturas opacas num mundo que precisa simplesmente continuar girando são o testemunho da desconstituição da subjetividade. A subjetividade que evita a tensão é a mesma que endossa a apatia política e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de real transformação social.

No meio da multidão – a qual não encontra razão explícita para justificar-se – está o homem contemporâneo, completamente alienado de justificativas. Por outro lado, o mundo cada vez mais se processa como sistema quase maciço de autojustificação. Assim, é politicamente urgente que se mencione a estagnação da percepção da própria realidade. Nesse sentido, frases inconformadas e inadaptáveis são a prova de que algo se move, lateja ou respira em meio a uma totalidade bruta. Aqui está o poder subversivo a ser explorado pelo escrito revolucionário. Ele é o hiato entre o campo perdido dos sonhos de uma geração e o bloco surdo da coletividade autojustificada. Ele está nos guetos e não nas instituições, pois os braços robustos do aparelho burocrático não penetram nas frestas em que a felicidade e a paz habitam.

Assim, o Estado, os grandes veículos de informação, as multinacionais e os bancos compactuam de uma mesma apresentação asséptica e asseada, pois suas fachadas e seus conteúdos representam o espírito imponente e vigoroso da totalidade. No mundo administrado impera a grandiloquência da força por si só. Nesse sentido, como uma grande turbina de avião, o mundo administrado é insensível a qualquer iniciativa solitária. O tanque de guerra perante o estudante chinês será um de seus fiéis representantes. Todo aparelho robusto e violento serve

analogamente ao imaginário do mundo contemporâneo. Trata-se de um imaginário que, justamente por sua inaptidão à experiência, caracteriza seu esvaziamento, o qual somente se preenche com uma potencialidade bruta.

No entanto, Benjamin, que sabe o que há de mitológico nessa estrutura de intimidação, pode justamente recorrer a um mito para enfrentá-la: Aquiles e seu tendão. Benjamin vai atrás dos pontos fracos desse modelo imponente. De tal modo, ele consegue elucidar muito bem o exemplo da esperança remota enferrujada nos pequenos rebites dessa maquinaria em que se transformou o mundo. Justamente os elementos minúsculos, esquecidos e desprezados – sem nenhuma pretensão de imponência, portanto – abrigam o escasso valor que a humanidade ainda tem. Contudo, é preciso conhecê-los, como mencionado no aforismo “Posto de gasolina” (Benjamin 1987, 11), para então poder, quem sabe, reconhecê-los.

Um mundo humano – onde felicidade e paz precisam ter ainda algum sentido – é construído do reconhecimento da fragilidade de seus próprios laços. Estes compõem o avesso da máquina, a qual nem por isso precisa parar de funcionar. Segundo a concepção de Benjamin, o mundo humano deveria se dar *apesar* da maquinaria, ou seja, sem se intimidar com ela. Nesse sentido, os laços humanos não são determinados nem determinantes. Eles apenas mantêm sua chance de realização. O subversivo, mesmo humilde e humilhado, não desperdiça seu potencial produtivo. Benjamin conhece e acredita na linguagem ainda não absorvida completamente pela sociedade administrada, a qual assume espiritualmente estratégias de guerra. A sociedade não precisa construir tecnologicamente um novo funcionamento. Ela apenas precisa resgatar aquilo que ela mesma extraviou acreditando ser obsoleto, compreendendo com isso que o próprio sentido de “obsoleto” muitas vezes não passa de uma construção sua.

Assim, a frase avulsa – mas, nem por isso descartável – formula o lembrete do que não se deveria ter esquecido. Como escritor, Benjamin assume um compromisso, o qual acredita ser muito mais coerente com os tempos atuais do que poderiam ser os magnânicos tratados de ética. Nesse contexto, ele reivindica o que chama de “linguagem de prontidão” (Benjamin, 1987, p. 11). Se a multidão, que esmaga impiedosamente o sussurro, é incapaz de ouvir essa linguagem de prontidão, como, de modo semelhante, outrora acontecera ao louco nietzscheano em

plena praça pública, Benjamin remete então essa linguagem a nichos específicos, ao que ele chama de “comunidades ativas” (Benjamin 1987, 11).

Dentro de sua comunidade, aquele mesmo homem – que em meio à multidão não passa de mais um item a desviar das cotoveladas – sente a necessidade de cultivar o respeito mútuo e pode inclusive acreditar em sua reciprocidade. Comunidades, para Benjamin, são esses nichos de resistência a uma sociedade objetivamente violenta. É em comunidade que a dimensão subjetiva dos laços humanos recebe sua oportunidade de realização, através de uma linguagem verdadeiramente produtiva.

Ao retornar ao lar, o homem contemporâneo tem uma chance de deixar seu anonimato do lado de fora da porta. No lar, e por extensão, em sua comunidade, ele restitui a segurança de ser o que não pode demonstrar por inteiro na vileza do mundo administrado. Ele então resgata sua própria subjetividade. A subjetividade é acuada no meio das ruas, entre os automóveis, no modelo já clássico das fábricas, ao ar livre e sob ar condicionado, nos parques e, mais recentemente, nos shopping centers, verdadeiras catedrais da existência humana secularizada.

O intelectual comprometido politicamente não é simplesmente um adorador de livros. Assim, Benjamin contrapõe o livro à sua concepção de comunidades ativas. O livro não representa a urgência da produção intelectual, do ponto de vista de sua intervenção prática. Infelizmente, a assimilação da leitura de livros humanamente significativos ainda não é um evento largamente popular. Benjamin aposta em uma instância anterior às grandes leituras, sem precisar desprezá-las evidentemente, mas compreendendo seu caráter elitizado, na medida em que boa parte da humanidade está excluída da leitura dos grandes livros, ainda que por razões contingentes.

Também se pode pensar em que medida o *bestseller* não passa de uma figura que excita a estrutura arrogante de uma sociedade imponente, cujas mandíbulas econômicas e imagéticas suscitam constante funcionamento. Não é para menos que um autor como Max Horkheimer considerava o ato de mascar chicletes como um exercício metafísico. O critério de ser o mais vendido facilmente assume o *status* de precisar ser lido sem nenhuma identificação de determinado indivíduo ou comunidade. No entanto, há livros que não se relacionam com determinados homens

ou povos. Aliás, há culturas que não conheceram o livro, e nem por isso podem ser consideradas menos civilizadas que a cultura ocidental contemporânea.

Benjamin está se referindo não apenas à importância das folhas volantes ou dos panfletos, mas também à velha tradição da oralidade, da qual as comunidades ativas não podem prescindir. Entrelaçada à atividade econômica, a oralidade ajuda a perpetuar o sentido de determinada comunidade. As narrativas no interior da comunidade são a garantia de um horizonte subjetivo, ainda que minimizado. O integrante de uma economia comunitária tem de saber o que sustenta essa economia, pois ela diz de sua própria vida, enquanto ao cidadão da grande metrópole basta o fôlego para correr atrás de dinheiro. Aquela parábola citada inicialmente dizia que nas vinhas estava a riqueza e a felicidade, mas que parábola traria ensinamento ao homem urbano que não fosse em si só uma intimidação? Cuidado para não ser atropelado! Cuidado para não ser assaltado! Cuidado para não perder o emprego! Cuidado com os estranhos!

Este é o cruel aprendizado para adultos que tentam ganhar a vida, mas que já transcende à condição de pedagogia. Cuidar-se contra estranhos é uma das primeiras recomendações que nesta sociedade se costuma passar aos filhos. Não fale com estranhos! As relações humanas se reificam no momento em que uma criança é aconselhada a não relacionar-se com outrem. Está inscrito no modelo econômico que as relações humanas mais confiáveis são as comerciais, feitas preto no branco. O sistema pedagógico está, aos poucos, sendo derivado das máximas da segurança econômica. Pois na comunidade bastava ao filho – sucessor da riqueza – saber cuidar das vinhas. Evidentemente que o traço de ingenuidade é gritante, pois não são poucos os casos de antigos agricultores que na cidade grande enfrentam dificuldades antes desconhecidas. Astúcia e malícia são moedas de sobrevivência no modelo econômico que organiza a sociedade contemporânea. As relações na sociedade são secundárias a essa pressão.

O sistema capitalista confisca de cada membro da sociedade – através de trabalho, crenças, fidelidade etc. – o vigor subjetivo que não lhe cabe por princípio. Criativamente infértil, sua ideologia arditosamente captura o desempenho estético do homem contemporâneo. A *performance* da era industrial não é simplesmente assegurada por máquinas, mas por uma rede de relações subjetivas que sustentam

o sentido de seu modelo socioeconômico. Contrariando a expectativa científica, essa rede oscila, sem ordenação prévia, entre o simples e o complexo. De tal modo, ela escorre entre os dedos da lógica aristotélica, do método cartesiano, da razão kantiana, dentre outras tentativas filosóficas de aprisionar a própria espontaneidade do que é inapreensível. É contra isso, que o sentido de constelação, pensado por Benjamin, mostra sua força.

Intimamente, porém sem a devida consciência, a qualidade das relações subjetivas reflete a qualidade do quadro social como um todo. Este modo de operação é uma herança do período pré-industrial. A relação humana com o modelo socioeconômico ainda não sofreu uma alteração significativa. Como consequência, o século XX apresentaria um gritante déficit subjetivo. Entre suas fontes está a ansiedade provocada pela esterilidade da temporalidade secular. Sem semelhante vácuo teleológico o espírito do capitalismo provavelmente não atingiria o auge em termos de sentido e significados que assumiu como modelo de preceitos organizadores da sociedade e, por extensão, da vida. Nesse aspecto, o cotidiano é o melhor depositário das ideologias avulsas das quais o discurso ordenador e salvífico (assumido matreiramente pelo capitalismo como uma demanda dessa era secular mal-resolvida) se apropria com naturalidade. Nesse contexto, até mesmo as religiões se extraviam de sua própria urgência.

Impulsionado por um êxtase de realizações, o século XX inicia e se encerra em Sarajevo. Esta imagem de um movimento circular sugere uma análise praticamente sisífica. A esse respeito, o historiador Franco Venturini pronunciou uma das frases mais marcantes: "O século XX é apenas o esforço sempre renovado de entendê-lo" (Apud. Hobsbawm 1995, 12). Embora Benjamin não tenha podido acompanhar esse desfecho, pois morreu em 1940, ele foi um dos primeiros a intuir um modelo de reflexão para os vários níveis de questões presas ao século XX. As falsas autonomias, as falsas liberdades, as falsas realizações humanas, quando contextualizadas como tentativas inúteis de transposição ao círculo vicioso que a sociedade assumiu estruturalmente, revelam uma temporalidade desprezível. Nesse sentido, o pensamento benjaminiano reinsere a reflexão sobre o passado, como fórmula de retirar o século de seu vício circular. Pois culturalmente a civilização precisa compreender as fontes de suas manifestações bárbaras, para não diluir por

completo a importância de seu plano subjetivo. Uma das primeiras iniciativas seria liberar a linguagem, para que ela então possa falar a partir do que está fora do círculo. Para Benjamin, este é um processo evidente de recuperação. As imagens de extraviadas experiências humanas desafiam, em uma velocidade humilhada, a totalidade pauperizada e iludida. Ilusão que se refere a seu próprio poder de realização. Neste contexto, talvez ainda não seja possível afirmar quase nada sobre o século XXI, exceto seu simples curso.

Referências

BENJAMIN, Walter. 1994. "Magia e técnica, arte e política." *In Obras escolhidas I*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, Walter. 1987. "Rua de mão única." *In Obras escolhidas II*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense.

EAGLETON, Terry. 1993. "O rabino marxista." *In A ideologia da estética*. Tradução: Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

HOBBSAWM, Eric. 1995. 3ª ed. *Era dos extremos: o breve século: XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras.

KONDER, Leandro. 1999. 3ª ed. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

20. Por que uma nova Aufklärung universitária?



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-20>

Marco Antonio de Abreu Scapini¹

A guerra não é mais declarada,
mas mantida. O inaudito
tornou-se ordinário. O herói
fica longe das luta. O fraco
é deslocado para as zonas de combate.
O uniforme do dia é a paciência,
a condecoração, a pobre estrela
da esperança sobre o coração.
Ela é entregue,
quando mais nada acontece,
quando o fogo cerrado emudece,
quando o inimigo se tornou invisível
e a sombra do eterno armamento
cobre o céu.
Ela é entregue
pela fuga diante das bandeiras
pela valentia do amigo,
pela traição de segredos indignos
e a não obediência
de toda ordem².

O presente texto é, antes de tudo, uma tentativa de agradecer a todo o esforço de Ricardo Timm de Souza na construção da Universidade, no sentido que ela deve

¹ Aluno de Ricardo Timm de Souza. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Ciências Criminais pela PUCRS. Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS.

² BACHMANN, INGERBORG. *Todos os dias*. In: O tempo adiado e outros poemas. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Todavia, 2020, p. 21.

assumir desde uma ética fundamental e, ao mesmo tempo, a confissão de que nenhuma palavra seria possível sem os seus ensinamentos.

Colocar em questão a universidade, hoje, é também perguntar qual o seu papel na atualidade, sobretudo diante da sua função político-institucional. Nesse sentido, Jacques Derrida nos coloca diante da aporia *como não falar da Universidade*, sendo uma reflexão inevitável que, por definição, não se pode evitar, e o que parece redundante é proposital, pois "ela não é mais um complemento *exterior* do ensino e da pesquisa, mas deve atravessar até afetar seus próprios objetos, suas normas, seus procedimentos, seus objetivos³. Por não ser algo do exterior, quer dizer, aqui, para nós, a necessidade de se colocar a Universidade como questão fundamental, atravessando essas dimensões referidas por Derrida. Enfim, ainda hoje não se pode *não falar da Universidade*. Eis o seu caráter *negativo* e preventivo da provocação derridiana que nos impõe a pensar.

A primeira questão que se desdobra de um sentido que se deve evitar, portanto, diz respeito à razão de ser da Universidade. Pois bem, qual o seu destino, a sua missão, pressupondo que haja alguma. Para Derrida, "ter uma `razão de ser` é ser justificado em sua existência, ter um sentido, uma finalidade, uma destinação. E também ter uma causa, deixar-se explicar, segundo o 'o princípio de razão', através de uma razão que é também uma causa"⁴. A questão sobre a razão de ser, portanto, remete àquilo que trata da justificação da sua existência, a sua *causa* como destinação que se dá a partir de um princípio: *a razão*. Eis o seu fundamento e, ao mesmo tempo, a sua causa. Derrida nos conduz a pensar a "a razão de ser", essa espécie de causalidade que tem o sentido de uma causa final, desde a tradição de Leibniz que para o filósofo franco-argelino foi quem assinou a formulação do princípio de Razão. Outras questões se desdobram do que se introduz nesse primeiro passo. A saber:

Perguntar se a Universidade tem uma razão de ser é perguntar 'por que a Universidade?', mas com um 'por quê?' que prende mais para o lado do 'em vista

³ DERRIDA, Jacques. *As pupilas da universidade: o princípio de razão e a ideia de universidade*. In. O Olho da universidade. Trad. Ricardo Iuri Canko e Ignácio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 123.

⁴ *Ibidem*. p. 124.

de quê?' A Universidade *em vista* de quê? Qual é a vista, quais são as vistas da Universidade? Ou ainda: o que se vê desde a Universidade, quer se esteja simplesmente nela ou à sua borda, quer, indagando sobre sua destinação, se esteja em terra ou ao largo.⁵

A disseminação das questões, para além de um certo conceito de polissemia, refém e que presta contas à uma origem de sentido, uma espécie de razão de ser do fundamento, faz tremer as vistas da Universidade, talvez embaraçado aquilo mesmo que a tradição (filosófica) tenha assegurado como a sua própria destinação. O tremor da questão é, talvez, equivalente à sua historicidade. É importante termos *em vista* que somos herdeiros da tradição grega e dessa relação muito própria com a luz, que percorre o *saber* desde a suas entranhas. De algum modo podemos dizer que a autoridade do saber se vincula à ordem do visível. Nesse sentido, a desconstrução dessa história e dessa autoridade da visão, da luz, do próprio olhar que, podemos assim dizer, constitui a história da filosofia, do pensamento ou do que se traduz por discurso filosófico desde Platão, passando por Descartes, Kant, Hegel, de modo que o *eidos* em Platão significa forma de que vê. *Eidos* que nos remete a ideia ou o que se chama como ideia. Nesse sentido, então, ressalta Derrida que "a autoridade da ideia, da interpretação do ser como ideia, significou primeiramente uma certa referência à autoridade do olhar, uma vez que 'saber' quer dizer 'ver' ou olhar".⁶ Fica evidente, portanto, a íntima relação entre o ver, o olhar e o saber. Evidência que remete àquilo que vê, ou seja, uma espécie de vidente. A visibilidade, da forma como é trabalhada ou estabelecida pela tradição filosófica, coloca-nos diante de uma dominação do que se denomina *metafísica da presença*, que Derrida também evoca por um *logocentrismo* ou mesmo um *fonocentrismo*⁷. Assim, o domínio do *logos* ocidental se construiu nessa singular relação com o visível, o próprio fundamento de sua autoridade. Para Derrida, "a filosofia é estruturada por uma metafórica sem metáfora da visão, em razão justamente desse valor de presença"⁸. É a partir daí que

⁵ Ibidem. p. 124.

⁶ DERRIDA, JACQUES. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012, p. 172.

⁷ Cf. Idem. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2ªed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

⁸ Idem. *Pensar em não ver*. p. 81.

Derrida identifica o modo como essa relação com o visível, como valor de presença, estabeleceu-se como hegemônico na história da filosofia desde a concepção de *eidos*.⁹ O que permite o estremecimento dessa autoridade é, justamente, o fato de que, aquilo mesmo que permite a visão, não é possível, ou já, o Sol platônico que ilumina o Ser ou que dá a visibilidade não se vê, o que nos levaria para outras questões derridianas, tais como da invisibilidade, do engegueçamento, do traço, do rastro, do espaçamento, que são vias ou maneiras pelas quais Derrida tensiona a possibilidade de desconstrução da metafísica da presença, bem como de seus jogos oposicionais, mais especificamente, aqui, a distinção entre o visível e o invisível. Daí porque, afirma Derrida que “há um ponto em que, entre o visível e o invisível, entre o engeguecimento e o ver ou a lucidez, não há mais oposição, em que o máximo de luz ou de visibilidade não se distingue mais da invisibilidade ou da escuridão”¹⁰. A compreensão, portanto, que opõe a visibilidade da invisibilidade é dependente do controle de uma certa intensidade ou de uma proximidade com a luz ou com a escuridão. Mas há um ponto em que o excesso de luz implica na impossibilidade da própria oposição. Assim, Derrida na esteira de Georges Bataille trata da história do olho como a história da visão ameaçada como é a história dos homens¹¹. A desconstrução dessa relação ancestral que constitui o saber nos leva ao ponto em que é possível dizer que “todo o campo do visível é um campo de invisibilidade e não há oposição entre visível e invisível. É preciso, pois, que o olho não veja ou não se

⁹ “O *eidos*, a determinação do ser, em Platão, como *eidos*, os senhores sabem disso, quer dizer precisamente o contorno de uma forma visível. Não é da visibilidade sensível que se trata, mas de uma visibilidade de um *nós* inteligível, de uma visibilidade inteligível. O platonismo é uma aventura sem fim no Ocidente. Quanto Platão fala do *eidos* [ideia] como aquilo que é ‘verdadeiramente ente’, realmente ente, *ontos on*, é porque considera que o *eidos* é mais ente, que ele tem mais ser do que sua cópia sensível. É também para Platão, o ponto de partida de todo um discurso pejorativo e denegridor em relação à *mimêsis*, à imitação, aos poetas, aos desenhistas, àqueles que se contentam em fazer zoografias. E também em relação à escrita. A zoografia é justamente um desenho ou um retrato que pinta o vivo, mas essa pintura do vivo está morta. O *eidos*, enquanto *ontos on*, é uma visibilidade não visível – no sentido visível –, mas uma visibilidade que precisa de uma luz. Essa luz lhe vem do que Platão chama de bem, *agathon*, que ele compara ao Sol. Essa luz que torna possível o ser, isto é, o *eidos* enquanto ente verdadeiro, esse Sol não é ele próprio visível. Trata-se de um traço formal que eu gostaria de ressaltar: o que torna visíveis as coisas visíveis não é visível, dizendo de outro modo, a visibilidade, a *possibilidade essencial do visível* não é visível. Axioma que não pode absolutamente ser deslocado: o que torna visível não é visível; encontra-se essa estrutura também em Aristóteles quando se diz que a própria transparência, o ‘diáfano’ que torna as coisas visíveis, não é visível. Cf. *Ibidem*. pp. 81-82.

¹⁰ *Ibidem*. pp. 173-174.

¹¹ Cf. BATAILLE, Georges. *A história do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

veja para ver"¹².

Não se pode falar da Universidade sem o enfrentamento da tradição, sobretudo a tradição grega como ressaltamos acima. Não fosse o bastante, Derrida ainda aponta para as primeiras palavras da *Metafísica* de Aristóteles em que há a associação entre a questão da vista e do saber, mais especificamente do saber-aprender e do saber-ensinar, tendo em vista a proposição aristotélica de que todos os homens têm por natureza o desejo do saber e, na leitura derridiana do filósofo grego, uma certa preferência para a vista do que para outros sentidos. Daí porque, afirma Derrida: "preferimos a vista como preferimos o desvelamento das diferenças. Mas, quando se tem a vista, tem-se o suficiente? Saber desvelar as diferenças será suficiente para aprender a ensinar?"¹³. Novamente, estamos diante de uma outra aporia, pois, a visão não basta. Derrida compara alguns animais em que a sensação engendraria a memória e, a partir disso, os tornaria mais inteligentes e com mais capacidade de aprender, mas "para saber aprender e aprender a saber, a vista, a inteligência não bastam, é mister também saber ouvir, poder escutar o que ressoa"¹⁴. A necessidade da escuta é tensionada com as abelhas que têm a capacidade de ver e, portanto, sabem, mas não possuem a capacidade de saber aprender, pois estão entre os animais que não escutam. Assim, a Universidade por ser um lugar em que se sabe aprender e que se aprende a saber não pode ser, segundo Derrida, uma espécie de colmeia. É importante ressaltar que não se está a defender ou dando qualquer margem ao obscurantismo, como muitas vezes acusaram Derrida, especialmente o que se chama de *desconstrução*, ou o pensamento da desconstrução. Foram muitas as oportunidades em que Derrida precisou responder aos ataques e, no texto aqui em questão, chega a afirmar que é a favor das Luzes no sentido de uma nova *Aufklärung* universitária:

Abrir o olho para saber, fechar o olho ou pelo menos escutar para saber aprender e aprender a saber, este é um primeiro esboço do animal racional. Se a Universidade é uma instituição de ciência e de ensino, deve ela, e em que ritmo,

¹² DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*. P. 184.

¹³ DERRIDA, Jacques. *As pílulas da Universidade*. p. 125.

¹⁴ *Ibidem*. p. 125.

ir além da memória e do olhar? Deve ela, cadenciadamente, e em que cadência, fechar a vista ou limitar a perspectiva para ouvir melhor e aprender melhor? Obturar a vista para aprender não é, evidentemente, senão uma maneira de falar através de figuras. Ninguém tomaria isso ao pé da letra, e não estou propondo uma cultura do piscar os olhos. Sou decididamente a favor das Luzes de uma nova *Aufklärung* universitária¹⁵.

Nesse sentido, não se pode sequer insinuar qualquer coisa que não seja a favor das Luzes no trabalho de Derrida. O que autor faz tremer é a autoridade de uma certa história da dessa luz. O que não se viu ao longo dos séculos. E a questão da Universidade nos permite repensar também esses pontos, pois nunca houve a fundação de um projeto de Universidade que fosse *contra* a razão. E, por essa razão, "pode-se, portanto, razoavelmente, pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão e uma certa relação essencial da razão com o ser. Mas o que se chama o princípio de razão não é simplesmente a razão"¹⁶. Aqui, sutilmente, Derrida aponta para a equivocidade da formulação realizada por Leibniz que acabou por fundar a autoridade da razão por um princípio de razão. Mas tal princípio não é a razão. Assim, é preciso compreender que o princípio da razão acaba por funcionar como um suporte para a autoridade da razão, *como se a razão precisasse ser dada*. E Derrida questiona: "O que quer dizer aqui 'dar'? Seria a razão algo que dá lugar a troca, circulação, empréstimo, dívida, doação, restituição? Mas então quem, neste caso, seria responsável por essa dívida ou por esse dever, e perante quem?"¹⁷ Trata-se, aqui, de uma espécie de apelo ao princípio da razão que impele a ter que responder por esse apelo. Por essa necessidade de responder ao apelo do princípio de razão, deve-se dar razão, o que significa explicar racionalmente os efeitos e as causas e, talvez, cair na armadilha de uma tautologia da metafísica que remete ao princípio originário ou a raiz. Essa explicação "é também fundar, justificar, dar conta a partir do princípio (*arqué*) ou da raiz (*riza*)"¹⁸. Enfrentar, responder a tais questões desde o fundamento ou desde o seu princípio (*arqué*), significa esbarrar-se na

¹⁵ Ibidem. p. 127.

¹⁶ Ibidem. p. 131.

¹⁷ Ibidem. p. 132.

¹⁸ Ibidem. p. 133.

violência tautológica do próprio ato de fundar uma instituição. No caso da Universidade, não se pode *pensar* a sua possibilidade moderna (atual) sem colocar uma interrogação sobre o que assegura e institui o princípio da razão. Não haveria uma espécie de força em tal princípio da razão? Além disso, questiona Derrida, "A razão da razão é racional? É racional preocupar-se com a razão e com seu princípio?"¹⁹. Tais questões não são simples, ainda mais no *presente*, em que o *irracionalismo* galopa pelos dias, triunfando através do obscurantismo, da violência e da dor do outro. Questionar, portanto, o princípio da razão, a *razão da razão* não é uma travessia autoimune, exige assumir riscos, como toda *responsabilidade* digna desse nome obriga. Não há princípio sem suplemento e, nesse sentido, a suplementariedade do princípio da razão é dissimulada, escondendo o modo pelo qual dá a razão, como o ser que afirma a sua própria soberania ou autoridade. Assim, esconde-se o instante fundador da razão *como se* já estivesse previamente dado, ou, se quisermos, encontra no discurso naturalista uma forma de legitimação²⁰. Uma certa crítica do fundamento, em especial aqui da Universidade moderna, nada tem de prejudicial. A interrogação sobre o princípio, questão abissal do fundamento, é um modo de perguntar sobre o apelo, de onde vem esse apelo da própria razão, ou seja, um modo de abrir o impensado dessa história dissimulada da origem. A partir disso, temos em vista que o progresso das ciências, inclusive de uma interdisciplinaridade, desenvolve-se sobre o abismo de um fundamento cujo próprio fundamento *permanece invisível e impensado*²¹.

Se considerarmos como verdadeiros os diagnósticos de que vivemos uma grande crise²² e numa permanente guerra sem um local próprio e sem um conceito *seguro* que possa definir o sentido de *guerra*, embora os seus acontecimentos sejam

¹⁹ Ibidem. p. 134.

²⁰ Para Derrida: "O princípio de razão não instala seu império senão na medida em que a questão abissal do ser que nele se oculta permanece dissimulado e, com ela, a própria questão do fundamento, do fundam como *gründen* (fundar), *bodennehmen* (fundar ou tomar raízes), como *bergründen* (motivar, justificar, autorizar) ou sobretudo como *stiften* (erigir, instituir, sentido ao qual Heidegger reconhece uma certa precedência)". Ibidem. p. 137.

²¹ Ibidem. p. 138.

²² Para Ricardo Timm de Souza: "A palavra crise, em sua etimologia, envia muito mais para uma situação de *tensão* e *decisão* do que para um acontecimento de catástrofe absoluta ou de decadência irreparável. (...) A leitura meramente negativa do termo `crise` faz com que, consciente ou inconscientemente, tenhamos medo dela, da negatividade que ela representa". SOUZA, Ricardo Timm. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 30

verdadeiramente reais²³, a universidade do nosso tempo não poderá *ser* indiferente, respondendo, inclusive, por suas responsabilidades nessa *crise*. Isto porque, Derrida nos chama a atenção para o fato de que nunca a pesquisa científica (racional) esteve tão engajada como hoje em finalidades militares²⁴. Nesse sentido, não parece mais possível delimitar os limites ou a essência do *militar*, em geral, comandam e operam os seus dispositivos através da pretensão organizacional da segurança. Assim,

A serviço da guerra, da segurança nacional e internacional, os programas de pesquisa também devem concernir a todo o campo da informação, à estocagem do saber, ao funcionamento e, portanto, também à essência da língua e todos os sistemas semióticos, à tradição, à codificação e à codificação, aos jogos da presença e da ausência, à hermenêutica, à semântica, às linguísticas estruturais e gerativas, à pragmática, à retórica. Acumulo todas essas áreas em desordem, propositadamente, mas terminarei com a literatura, a poesia, as artes e a ficção em geral: a teoria que faz delas seus objetos pode ser útil tanto numa guerra ideológica quanto a título de experimentação das variáveis nas perversões tão frequentes da função referencial²⁵.

Nada fica imune à guerra ideológica e à finalidade militar. Não à toa o próprio *humanismo* é capturado pelas lógicas do poder militar, a ponto de servir como apêndice para justificar e legitimar a guerra e a tortura, assim como se instrumentalizam as formalizações sociológicas, a psicologia, ou mesmo a psicanálise, como advertia Derrida, referindo-se às guerras da Indochina e da Argélia, com a chamada ação psicológica que se alternava com a tortura, ou seja, a tortura como instrumento do poder da "ação psicológica". O poder militar, portanto, pode se valer de qualquer coisa produzida por aquilo que podemos chamar de pesquisa. Além disso, o seu poder desfaz a ideia de que a filosofia, ou as humanidades, poderiam ficar fora do alcance desse poder, mantendo-se numa dimensão nobre por assim dizer, remetendo-nos à questão do *direito à filosofia*.²⁶ O próprio debate, ou aquilo

²³Cf. BAUDRILLARD, Jean; DERRIDA, Jacques. *Pourquoi la guerre aujourd'hui: Controverse présentée, animée et actualisée par René Major*. Paris: Lignes, 2015.

²⁴ Ibidem. p. 142.

²⁵ Ibidem. 142.

²⁶ Cf. DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

que se impõe como de interesse social, já uma forma de controle sobre a produção científica, não havendo necessidade de censura, "basta limitar os meios, os suportes, de produção, de transmissão e de difusão. A máquina dessa nova 'censura' no sentido amplo é onipresente e muito mais complexa do que no tempo de Kant"²⁷. Época em que a problemática e a topologia da Universidade se organizavam desde e o exercício da censura real. A censura, hoje, nas democracias liberais do acidente, opera de modo mais especializado, cuja sutileza impede a demarcação de um ponto específico. Também aqui a invisibilidade opera como regulador daquilo que forma o que se pode ver.

Mas qual o sentido dessas provocações? Longe de ser uma ameaça, Derrida quer despertar a necessidade de resituar a responsabilidade, na e para além da Universidade e do princípio de razão. Implicaria numa espécie de refundação da responsabilidade e de uma comunidade de pensamento, sem repetir o sentido tradicional da fundação, reconhecendo a ausência de garantia, ou seja, nada está assegurado, desvinculando-se de uma autoridade não questionada, de modo a *desconstruir* uma certa sujeição ao princípio de razão, pois "a razão é apenas uma espécie de pensamento, o que não quer dizer que o pensamento seja 'irracional'"²⁸. Trata-se da tarefa infinita de repensar a responsabilidade, o sentido da instituição e da comunidade, devendo-se também "descobrir, tarefa infinita, os ardis da razão finalizante"²⁹.

A nova *Aufklärung* defendida por Derrida implica a assunção de novas responsabilidades, que não são apenas acadêmicas. Nesse sentido, "se continuam sendo tão difíceis de assumir, precárias e ameaçadas, é porque devem, ao mesmo tempo, guardar a memória viva de uma tradição e abrir para além de um programa, ou seja, para aquilo que se chama o futuro"³⁰. Não se trata, portanto, de esquecer a tradição, faz parte das novas responsabilidades o dever de mantê-la viva na memória, de modo que, desde esse trabalho de memória, também buscar abrir

²⁷ Ibidem. p. 143.

²⁸ Ibidem. p. 148.

²⁹ Ibidem. p. 148.

³⁰ Ibidem. p. 149.

fendas na *totalidade*³¹ para que algo possa acontecer, um outro modo de dizer sobre o futuro. Assim, é preciso que as disciplinas toquem no princípio de razão, sob pena de seguirem contaminadas e controladas já em seu aparelho conceitual pela arcaica tradição que dá a essência da Universidade moderna. O desafio, portanto, é construir uma nova *Aufklärung*, sabendo que o pensamento "requer *tanto* o princípio de razão, a *arché* e a an-arquia. Entre os dois, diferença de um sopro ou de um acento, somente a *implementação* desse 'pensamento' pode decidir. Essa decisão é sempre arriscada, ela arrisca sempre o pior³². O instante de decisão, por definição, deve ser arriscado, a busca por uma nova *Aufklärung* exige a travessia que arrisca sempre o pior, pois na atual topografia política, especialmente quando se busca diminuir à Universidade à utilidade e à finalidade profissional, o risco está por todos os lados. Assim, o passo aprofundado, em outras palavras radical, corre o risco de reproduzir uma hierarquia já estabelecida pela tradição, por outro lado, não se pode pretender apagar esse risco por meio de programa institucional, o que seria para Derrida a ausência de um futuro. Daí porque a decisão do pensamento não pode ser *momento acadêmico*. Trabalho aporético de guardar a tradição e, ao mesmo tempo, abrir o programa institucional para além de si, com todo o risco que isso significa. Nesse sentido, uma nova *Aufklärung* não pode ser lida como uma renúncia à tradição acadêmica ou filosófica, mas ela deverá tomar cuidados na reelaboração que pretende fazer dessa velha problemática, ou seja, a Universidade deve cuidar do que abre ao exterior e do que

³¹ Para Ricardo Timm de Souza: "Totalidade é o exercício efetivo da dinâmica da imanência em seu desdobrar-se – conquista mesma da imanência em si, por si e para si. É a síntese realizativa de todas as energias integradoras do diferente de si: incorporação de tudo na coesão concêntrica que a tudo integra desde um fulcro energético absolutamente preponderante e tautológico em sua origem, finalidade e destino. Os grandes Impérios mundiais nunca fizeram mais, a rigor, do que incorporarem a si o que em princípio a se não se reduz nem se poderia reduzir. Os mais fortes e vencedores preponderam e se reservado o sagrado de direito de definir efetivamente a sua Verdade, sua Justiça, seu Bem – dos quais sua Lei e sua Ordem (e a de seus lacaios) constituem o posto avançado. Crescem e se impõe, com violência aberta ou disfarçada, sobre tudo o que, em lhes sendo diferente, não lhes é indiferente. Está é a sua lógica real, sua Verdade; e sua Verdade é sua Totalidade. Totalidade não é, portanto, algum conceito abstrato incubado em alguma torre de marfim... é, isto sim, o resultado do acoplar-se ao decorrer do tempo da vontade de poder em realização – a lógica efetiva de desenvolvimento de todo o crescimento ocidental e de tudo o que o toma como modelo ideal em suas infinitamente multiplicadas dinâmicas. Está, enquanto processo em curso e ideia 'reguladora' nos fundamentos, seja da acumulação tresloucada de dinheiro e poder, seja na depredação da natureza, seja na sofisticação crescente das armas de morte... justifica tudo, mas, acima de tudo, justifica a si mesma e a si mesma se afirma como boa: vive sua solidão total". SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020, pp. 78-79.

³² *Ibidem*. p. 155.

fecha em si mesma, pois “fechando-se em si mesma, não criaria senão um fantasma de cercado, a colocaria à mercê de qualquer interesse ou a tornaria perfeitamente inútil. Cuidado com as finalidades, mas o que seria uma Universidade sem finalidade?”³³. A historicidade da Universidade denota que jamais teve uma autonomia absoluta, tendo uma relação também aporética com a sociedade, que pretendia *projetar* para além de si e guardar em seu interior, num duplo movimento de emancipação e controle, o que denota a sua *incondicionalidade*³⁴. Assim, mesmo com uma relativa autonomia, desde um jogo entre o social e a Universidade, presumia-se que a Universidade *representava* a sociedade, quando acabou por *refletir* a sociedade, dando-lhe a oportunidade do tempo da reflexão. Para Derrida:

O tempo da reflexão é também a sorte de uma volta às próprias condições da reflexão, em todos os sentidos dessa palavra, como se com a ajuda de um novo aparelho ótico se pudesse finalmente ver a vista, não somente a paisagem natural, a cidade, a ponte e o abismo, como também ‘telecospar’ a vista. Mediante um dispositivo acústico, ‘ouvir’ o ouvir, em outras palavras, captar o inaudível numa espécie de telefonia poética. Assim, o tempo da reflexão é também um outro tempo, é heterogêneo àquilo que reflete e talvez dê tempo para aquilo que chama e se chama pensamento. É a sorte de um acontecimento do qual não se sabe, apresentando-se *na* Universidade, pertence à Universidade. Ele pode também ser breve e paradoxal, pode rasgar o tempo, como instante de que fala Kierkegaard, um dos pensadores estranhos e até mesmo hostis à Universidade, que muitas vezes nos dão mais a pensar, quanto à essência da Universidade, do que as próprias reflexões acadêmicas³⁵.

A distinção entre os tempos, entre os ritmos, garante relativa independência à Universidade, o que permite esse *dar* tempo à reflexão. Uma espécie de pausa ou de

³³ Ibidem. p. 155.

³⁴ Para Derrida: “Em razão dessa invencibilidade abstrata e hiperbólica, em razão de sua impossibilidade mesma, essa incondicionalidade expõe também uma fraqueza ou uma vulnerabilidade. Ela exhibe a impotência da Universidade, a fragilidade de suas defesas perante os poderes que a comandam, assediam-na e tentam dela se apropriar. Porque é estranha ao poder, porque é heterogênea ao princípio de poder, a Universidade é igualmente desprovida de poder próprio. Por esse motivo, falamos aqui de *Universidade sem condição*”. DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 20.

³⁵ Ibidem. p. 156.

interrupção no *frenesi* social. É esse outro tempo que nos faz voltar às próprias condições da reflexão, tarefa fundamental não só para a filosofia, mas às humanidades de um modo geral, oportunidade de desconstrução da naturalização da violência, de um certo jogo de espelhos imposto pelos processos e dispositivos que culminam na *idolatria*. O tempo da reflexão, nesse sentido, pode fazer tremer as bases fundamentais de toda e qualquer instituição. Acontecimento que de algum modo nos desperta ao real, pois não se deixa domesticar pelo regime do possível, que para nós é a clausura do existente³⁶. Podemos, então, ver com outras lentes para além da paisagem antes tão natural. Algo acontece na visão com esse novo aparelho ótico. Mas não só. O tempo da reflexão também pode nos oferecer um instante de captura daquilo que era inaudível aos nossos ouvidos. A reflexão aqui encontra o poético, talvez algo que chame o pensamento desde sua heterogeneidade à língua, à gramática e a todo aparelho conceitual. É no tempo da reflexão que o heterogêneo, o outro, pode *talvez* aparecer. O acontecimento absolutamente singular se traduz, aqui, num *piscar de olhos* ou num *bater de pálpebras*³⁷. Simples gesto, acontecimento que explode a significação semântica, o jogo ontológico do sentido. É o acontecimento que rasga o tempo e, nesse sentido, a esperança está num piscar de olhos.

Uma nova *Aufklärung* busca rasgar o tempo doente do presente, assumindo todos os riscos que uma crítica deve assumir, pois "*crise* estabelecida, cumpre estabelecer *crítica* à altura"³⁸. E não estamos diante de qualquer crise, trata-se, talvez, de uma crise sem precedentes, em que o próprio *futuro* da humanidade está em jogo, *mal-estar* exposto por Freud já em 1930³⁹. Quase um século depois, estamos aqui com a mesma preocupação de um modo renovado, os riscos e as potencialidades destrutivas do humano avançam em ritmo galopante. A

³⁶ Para Derrida: A força do acontecimento é sempre mais forte que a força de um performativo. Diante do que me acontece e mesmo naquilo que decido (e que, como tentei demonstrar em *Politiques de l'amitié*, devia comportar uma certa passividade, minha decisão sendo sempre a decisão do outro), diante do outro que chega e me acontece, toda força performativa é ultrapassada, excedida, exposta. Cf. DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. p. 79.

³⁷ *Ibidem*. 156.

³⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 30.

³⁹ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, novas conferências à psicanálise e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 13-122.

compreensão e, mais do que isso, a crítica radical de como chegamos até esse momento, de como a política se transformou em *necropolítica*⁴⁰, em como a guerra se tornou o regime hegemônico de governo, em como o mundo se edificou a partir da *aniquilação da diferença*, bem como o fato de que direcionamo-nos a uma *necroética*⁴¹, são tarefas urgentes da Universidade, das humanidades, pois a *catástrofe* já aconteceu, tendo em vista que “há sangue demais correndo pelos rios do mundo ainda que disfarçado pelos caleidoscópios plastificados que as mentalidades instrumentais e o coro da mediocridade destilam continuamente”.⁴² Eis o peso da nossa responsabilidade, ter que responder pelo sangue derramado do outro, espectros que aguardam por justiça. A ancestralidade dessa tensão se inscreve, apesar de tudo, permitindo que a memória da morte, da violência e do sofrimento nos impulsionem para um outro tempo, inscrição cuja tarefa é rasgar o presente. Daí porque:

Escrever será hoje, provavelmente inscrever. Inscrever, exatamente, memória, no mundo que sofre extraordinária facilidade para esquecer o que não convém lembrar. Inscrever sangue entre as palavras, para que se recordem que são vivas. Inscrever utopias na geometria dos calendários, para que as calendas tenham tempo de existir. Inscrever mundos entre as ideias, para que as ideias sejam mais do que simples ideias. Inscrever futuro no passado, e passado no futuro, para que o presente possa se dar. Inscrever para tumultuar a inércia dos dias escritos em linguagens binárias e línguas afins. Inscrever para conturbar os espíritos precocemente apaziguados para perfurar as blindagens jovens-velhos, dos mortos-vivos. Inscrever inscrições vitais; elas estão vivas, esperando na humildade, por nós, achadores de preciosidades. Inscrever para – ainda – sobreviver⁴³.

⁴⁰ Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

⁴¹ Segundo Ricardo Timm de Souza: “O mundo se empenha em nos deribar constantemente, quanto mais não seja pela multiplicação desenfreada do horror em direção a uma necroética. SOUZA, Ricardo Timm. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 12.

⁴² Idem. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência*. p. 9.

⁴³ Ibidem. pp. 9.10.

Uma tal inscrição carrega a força do acontecimento. Uma inscrição para além de si mesma deve ser a letra da Universidade, lugar de resistência *mais que critica* a todo dogmatismo e positivismo que recusa o pensamento ou àquilo que chama o pensamento – o acontecimento propriamente dito. Eis o *princípio de resistência* incondicional da Universidade. Todavia:

Uma tal resistência poderia opor a Universidade a um grande número de poderes; aos poderes de Estado (e, portanto, aos poderes políticos do Estado –nação e a sua fantasia de soberania indivisível; com isso, a Universidade seria desde logo não apenas cosmopolítica, mas universal, estendendo-se assim para além da cidadania mundial e do Estado-nação em geral), aos poderes midiáticos, ideológicos, religiosos, culturais, etc., em suma, a todos os poderes que limitam a democracia por vir⁴⁴.

Os poderes estatuídos, por certo, farão de tudo para reprimir o princípio de resistência da Universidade, como tradicionalmente fazem desde sempre. O trabalho desses poderes é, justamente, impedir que algo aconteça, ou seja, manter o controle do presente, fomentando as engrenagens da maquinaria existente, a própria sublimação da neutralização da vitalidade do viver que, em outras palavras, significa a glorificação da patologia do tempo. Rasgar o tempo, nesse sentido, é abrir a possibilidade do por vir, abrir-se à chegada do outro, condição da *justiça*. O entrelaçamento da força de resistência da Universidade com a democracia está exatamente aí, na necessidade urgente de rasgar o tempo para que um outro possa vir, o assombro da justiça que não pode esperar. Não há democracia sem por vir, não há Universidade sem por vir, não há humanidade sem por vir, não há vida sem por vir. O por vir é a inadequação ao tempo presente, é o tempo *out of joint* para lembrar Hamlet, é o pulsar original da *força de resistência* que impõe à Universidade o dever de desconstruir o léxico da tradição, os conceitos de soberania, humanismo, sujeito, cidadania, responsabilidade, povo, história, uma espécie de “princípio de *desobediência civil*, ou ainda, de dissidência em nome de uma lei superior e de uma

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. p. 18.

justiça do pensamento⁴⁵". Eis o compromisso e o empenho da Universidade, manter com essa outra justiça, em nome de uma lei superior, uma fidelidade e uma responsabilidade *como se fosse* uma profissão de fé que deve guardar a memória da tradição e a sorte de um amanhã. Uma nova *Aufklärung* deve exceder-se e ter como imperativo categórico lembrar vivamente das sepulturas não realizadas.

Por me fazer piscar os olhos, muito obrigado, Ricardo.

Referências

BACHMANN, INGERBORG. *Todos os dias*. In: O tempo adiado e outros poemas. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Todavia, 2020.

BAUDRILLARD, Jean; DERRIDA, Jacques. *Pourquoi la guerre aujourd'hui: Controverse présentée, animée et actualisée* par René Major. Paris: Lignes, 2015.

BATAILLE, Georges. *A história do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DERRIDA, Jacques. *As pupilas da universidade: o princípio de razão e a ideia de universidade*. In: O Olho da universidade. Trad. Ricardo Iuri Canko e Ignácio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Du droit a la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2ªed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

⁴⁵ Ibidem. p. 24.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

21. Cinco teses sobre o pensamento de Ricardo Timm de Souza



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-21>

Moysés Pinto Neto

Neste breve texto em merecida homenagem ao meu eterno professor e orientador Ricardo Timm de Souza, que simplificarei aqui como Timm (*nome pelo qual é mais conhecido, embora ele me dê a intimidade de chamá-lo de Ricardo*), abordarei alguns aspectos introdutórios ao seu pensamento. É preciso dizer, como muitos já disseram e certamente dirão em meio a esta coletânea, que estamos diante de um professor com uma condição relativamente *sui generis* na academia.

Hoje, por efeito do neoliberalismo na educação, estamos empanturrados de produção acadêmica, seguindo nas universidades os mesmos parâmetros de uma sociedade de hiperprodução e hiperconsumo regada por uma ecologia suicida. Muitos profissionais com boa capacidade técnica e didática, a fim de manter seus empregos ou posições, acabam vendo-se obrigados a publicar (*publish or perish*) em um volume muito superior ao que realmente seria uma contribuição relevante, e em função disso temos uma grande produção de lixo: repetições teóricas, enunciações banais de chavões, textos vazios e publicações precoces ou fragmentadas são alguns dos efeitos produzidos na qualidade da produção, gerando uma avalanche de textos que ninguém irá ler, apenas títulos ostentados em currículos metrificados voltados para preencher periódicos que nem deveriam existir. No campo do trabalho teórico, em que quase sempre está situada a filosofia, há uma profusão de trabalhos indistinguíveis de fichas de leitura, como se a aproximação em lupa da obra de algum filósofo fosse garantia para a aceitação sem glosa do artigo no periódico ou simplesmente o ficar na zona segura das associações e grupos de trabalho focais.

Por outro lado, a própria filosofia, pelo menos desde Kant, cultiva a diferença entre o filósofo e o professor de filosofia como algo que causa em muitos o receio de assumir para si a primeira posição. Inquestionavelmente, a obra de Ricardo Timm de Souza é *obra de um filósofo*. Não se trata de apenas atender relatórios quantitativos

de produção ou qualquer outra bobagem que coloca a educação superior, no nível da pós-graduação, refém do capitalismo e seu imperativo insustentável do desperdício. Tampouco se trata de mera repetição ou mesmo pura interpretação (até onde isso fosse possível) do material filosófico estudado. Mesmo quando se coloca diante de Flusser, Agamben, Derrida, Benjamin, Rosenzweig, Bergson e tantos outros, a *assinatura* do texto é sempre de Timm.

Assim, aproveito a oportunidade de escrever sobre seu pensamento do ponto de vista não de um orientando apenas, mas de *um investigador de uma obra filosófica*, alguém que já leu seguramente algumas dezenas de trabalhos da sua lavra, entre livros e artigos, inclusive literários. Não por acaso – como também o fez mais tarde o amigo Gustavo Pereira – o coloquei na minha Dissertação de Mestrado como um dos filósofos estudados, ao lado de Derrida, Levinas e Agamben. Entrar no seu pensamento significa, em outros termos, penetrar em um pensamento filosófico com assinatura própria, que requer uma investigação para além da referência pontual ou como comentário ao autor X ou Y. Por isso, a cinco teses dizem respeito a um esqueleto mínimo do seu pensamento em diferentes eixos, tal como costumamos abordar um sistema filosófico: a intuição básica, a lógica, o método, o estilo e – aqui o suplemento – o segredo.

Tese 1: a crítica

Timm costuma falar de *uma intuição fundamental* que percorre os diferentes filósofos. Em diversas aulas, éramos familiarizados com a noção de que *um filósofo não tem mais que uma ideia* que desenvolve continuamente no seu pensamento, desdobrando-a em múltiplas dimensões. Poderíamos pensar, falo aqui por conta própria, no tempo em Bergson, na alteridade em Levinas ou na diferença em Derrida. Nesse caso, poderíamos perguntar: qual seria a *intuição fundamental* que percorre os escritos de Timm?

Na minha leitura, trata-se da *crítica da totalidade*, ou seja, a veemente recusa de submeter o real em qualquer das suas formas a uma forma oni-abrangente, a uma ordem ideal que percorreria e se confundiria com o próprio real. Não à-toa, parece ser Hegel não seu pior inimigo, mas seu principal adversário, sendo este o tópico em

que seu pensamento mais toca e se assemelha uma das suas duas principais fontes de inspiração, Theodor Adorno. A totalidade aqui recebe muitos nomes: o espetáculo, a idolatria, a indústria cultural, o capitalismo, a biopolítica, a necroética, mesmo a Razão, entre muitos outros. A analogia é perfeitamente explicável pela pulsão de substituir a heterogeneidade do outro, sua alteridade, por uma *ideia* qualquer a que ele corresponderia. Ou seja, ao mesmo tempo em que se trata de uma crítica *cognitiva*, no sentido de que a correspondência exata entre o real – em qualquer das suas manifestações – e uma ordem de ideias é simplesmente *um delírio* (entendido como *patologia*, portanto), trata-se também de uma crítica *ética*, pela qual o que é submetido à totalidade *sofre*.

Tese 2: o fundamento e a lógica

É aqui que seu pensamento se encontra ao respectivo fundamento: a *crítica da violência totalitária*. Sem reivindicar para si qualquer sentido de fundamentação última, nos termos de uma ontologia fundamental capaz de atravessar os diferentes campos de sentido e, por isso mesmo, aniquilar a multiplicidade do mundo em uma universalidade necessária, o fundamento aqui poderia ser entendido simplesmente como uma *situação*. Onde estou diante desta questão? Ora, a resposta aqui é clara: do lugar dos *violentados*, os outros que sofrem. Timm em geral dá o nome de *humano* para esse outro, estando muito próximo da sua outra maior fonte, Emmanuel Levinas. O que Levinas chama de "ética como filosofia primeira", portanto, não é outra coisa que essa *instância situada* que assume, contra toda pretensão de neutralidade, o ponto de vista da *justiça* como aquele a partir do qual todo trabalho filosófico é analisado. E a justiça aqui não é entendida nos seus moldes aristotélicos, como uma medida de proporção, mas – utilizando a imagem derridiana em *Força de Lei* – como uma ruptura na ordem de uma história dos vencedores ou, simplesmente, na totalidade.

Não poderíamos dizer que esse pensamento, mesmo se opondo ao *logos* totalitário da tradição grego-ocidental, não forme, por si só, uma racionalidade. Trata-se de uma racionalidade ética no sentido em que Derrida descreve o trabalho de Levinas: "uma poderosa vontade de explicação com a história da palavra grega.

Poderosa porque, embora não sendo a primeira tentativa no gênero, atinge no diálogo a uma altura e uma penetração a qual os Gregos – e para começar estes dois Gregos que ainda são Husserl e Heidegger – veem-se intimados a responder”. A lógica, portanto, deixa de ser “formal”, no sentido dado por Levinas, para converter-se em um encontro com o *hetero*: heterologia e heteronomia. Este encontro é o que dá vazão ao pensamento sem que este caia na sua forma patológica: o narcisismo, o delírio.

Tese 3: o método

A fenomenologia parece penetrar no fulcro do que habitualmente se define como filosofia que, segundo Timm, é a *construção do sentido*. Que o mundo não seja óbvio, como uma criança ou um adolescente percebem com facilidade, porém as estruturas patológicas da totalidade não cansam de afirmar e amortecer o choque pelas suas múltiplas formas – esse é o ponto de partida da filosofia. A ingenuidade da “coisa mesma”, interpretada como “tentação”, já não é um retorno possível. Porém, uma vez que ela agora já não é um discurso autorreferente e totalizante, há um *outro* com o qual ela se choca. E por isso o simples “colocar entre parênteses” já não é mais possível. Não há real suspenso pela intencionalidade do sujeito ou mesmo de uma comunidade intersubjetiva. Trata-se *do traumatismo* que irrompe por meio da intrusão do Outro enquanto perturbador da ordem das coisas. O pensamento, agora, é chocado com aquilo que não domina: uma fenomenologia da consciência não-intencional, ou, segundo a definição de Timm, *metafenomenologia*.

Curiosamente, a filosofia, sempre organizada como comunidade da *pergunta*, parece então mais assemelhada, a partir desta virada estrutural que a põe de ponta-cabeça, à comunidade da *resposta*, desde que esta não seja entendida como uma dogmática ou algum tipo de demonstração pedante de saber. A resposta aqui é dada diante da interpelação do Outro, como uma *responso-bilidade* que se assume enquanto tarefa mínima para a sustentabilidade intelectual de qualquer pensamento. A dimensão existencial, dramática, assume aqui o protagonismo de uma ética: é diante do Outro, *no tempo*, que a decisão é tomada. A conjunção conceitual entre a resposta diante do Outro e o tempo que corta o fluxo do Mesmo é o *instante*,

inspirado em Rosenzweig, e que aponta para a abertura de uma filosofia estruturada como experiência da temporalidade.

Produz-se aqui também um hibridismo interessante entre as heranças de Adorno e Levinas: do último, a metafenomenologia conduzida pelo encontro com a alteridade, porém pouco assemelhada ao modo de *descrição* que costuma aparecer nos escritos do filósofo franco-lituano, sobretudo *Totalidade e Infinito*. De Adorno, encarna-se uma espécie de *psicanálise da cultura*, como o próprio Timm repete frequentemente, mantendo-se um ensaísmo conjuntural de análise do contemporâneo, porém sem o mesmo estilo dialético e racionalista. Entramos, assim, no *estilo* da obra, que aliás fica bem explícito na imagem eleita para exemplificar do que se trataria na metafenomenologia: a imagem de Elie Wiesel de um menino – “Pipel”, o “anjo de olhos tristes” – suspenso entre a vida e a morte porque, condenado ao enforcamento, era leve demais para sucumbir. “*Onde está Deus?*”, perguntaria uma voz, ao que a resposta seria “*Lá – lá está ele, na forca*”. Esse “fato puro”, segundo Timm, “seria um *excesso de concentração no acontecido*”, tornando toda descrição insuficiente. “Uma descrição fenomenológica de um assassinato”, afirma, “completa-se na medida em que o núcleo do *factum* permanece intocado”.

Tese 4: o estilo

É porque estamos diante do sofrimento dos vencidos que não podemos ceder à leveza das superfícies. Sem rejeitar a filosofia francesa como um todo, como muitos germanófilos acabam fazendo, Timm é absolutamente avesso à sua atitude *blasé*, ao modo dançante e alegre da afirmação vital. Esse nietzschianismo seria nada menos que a “Festa da Totalidade”. No pensamento de Timm, tudo é *pesado*. O real, por comportar o choque com o outro, é *traumático*. Não quero dizer, com isso, que ele seria como espécie de Schopenhauer contemporâneo, um escritor pessimista que nos entristeceria diante da vida. Sua afirmação vital é inequívoca, mas ela passa pelo reconhecimento crítico das patologias do social e da própria morte como alteridade. Nenhuma redenção é possível fora da responsabilidade, não há fuga possível da interpretação do Outro. Há um *trabalho crítico para o pensamento*

realizar que passa, necessariamente, pela densidade da realidade crua dos que sofrem. A leveza, aqui, seria uma espécie de indiferença à dor do Outro. Não é na afirmação nem na negação, mas *no intervalo* que transcorre a experiência. Intervalo – instante – que aparece na interpelação do Outro: é *diante dele* que é preciso *decidir*.

Seu estilo, nesse sentido, é *expressionista*. Não há economia da linguagem nem qualquer tipo de concisão. Os textos são excessivos e exclamativos, repletos de figuras que ativam diferentes leituras, derramam cor e viço. Muitos raros são os eufemismos; as hipérboles, abundantes. Diante da demanda por justiça, é preciso responder ao outro. A heterologia demanda figurações que são tremores. O conceito não pode se bastar em si mesmo: é preciso que ele exploda a figuração de modo que esse descontínuo entre o real e sua apreensão se torne claro ao leitor. Aqui, também, sua trajetória como músico – que conheço pouco – parece estar presente: a sensação, diante dos seus textos, é de estar presenciando uma *sinfonia*. Há uma musicalidade transbordante que destoa de qualquer estilo mais analítico e estrutural. Também o instante da decisão existencial é escrito como um tempo *musical*.

Ler seus textos, em suma, é como ouvir a força vulcânica das palavras, ressoadas sob um fundo messiânico que promete a justiça sonegada ao Outro.

Tese 5: o segredo

Mas então tudo é exposto? Não, justamente aqui aparece um elemento que talvez possa ser chamado de dialético: ao mesmo tempo em que as imagens são transbordantes, às vezes ásperas inclusive, há sempre um *espaço não-dito*, algo que perpassa seus escritos sem que seja visível ao leitor. Mesmo nas aulas, há simples silêncios eloquentes, piscadelas sutis, espaços vazios. Ou seja: um segredo. Como diz Derrida, o segredo não necessariamente remete a uma interioridade, mas a uma espécie de cripta que segue inviolável diante dos esforços por consumi-lo. Como estudioso da sua obra, tenho meus palpites sobre quem seria o anão que comanda o tabuleiro enquanto o autômato mexe as peças, mas de qualquer modo é sempre preciso assinalar que, mesmo diante da abundância imagética, algo sempre fica no invisível.

São essas as cinco teses introdutórias que apresentaria ao futuro leitor de Timm: a crítica da totalidade como patologia, a heterologia do outro como fundamento, a metafenomenologia como método, o estilo expressionista e sinfônico e, finalmente, a lembrança de um segredo que não deixa que o texto se esgote em si mesmo.

22. Acerca da “negação da Vontade” em Schopenhauer; sua recepção por Richard Wagner em “O Anel dos Nibelungos”



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-22>

Muriel Maia-Flickinger
janeiro/2022.

Introdução

Para os admiradores da obra de Wagner, tanto o projeto revolucionário afirmativo contido na obra de juventude quanto o pessimismo trágico que parece encharcar a obra madura, ficariam nebulosos, não se tivesse em mente o convívio do compositor não só com o movimento romântico e o idealismo alemães, que o antecederam, senão e sobretudo, a partir de certo momento, não se atentasse ao fascínio exercido sobre ele pela metafísica da Vontade, de Arthur Schopenhauer.¹

Na Alemanha, o incêndio romântico do final do século 18, foi provocado pelos dois filósofos mais importantes do período: Kant² e Fichte. Por Kant, por esse ter desmascarado a autoilusão do Eu nos voos metafísicos para além da consciência empírica, delegando à Imaginação a forja das representações humanas. E por Fichte, para o qual o mundo passa a ser o produto de um originário e indemonstrável “Feito-Ação”³ cujo agente – um poderoso “Eu Absoluto” inalcançável em si mesmo – traz o mundo à presença igualmente por meio da Imaginação. Só que, em oposição a Kant, Fichte a concebe como força divina de produtividade infinita. Pode-se bem adivinhar o quanto essas duas novas criações do pensamento filosófico hão de ter abalado a consciência dos irrequietos “primeiros Românticos alemães”, que, oprimidos pelas circunstâncias sufocantes de uma sociedade rigidamente estratificada, ansiavam por liberdade. Se a secura do texto kantiano os atraiu por lhes mostrar a força de seu

¹ Wagner enviou uma edição de luxo do “Anel” para Schopenhauer (Natal de 1854), com a dedicatória: *Em sinal de veneração e gratidão*. O filósofo não reagiu, mas comentou a amigos, que Wagner seria antes poeta que músico; Rossini e Mozart continuavam a ser seus preferidos. Leu o texto, porém, e o anotou, sem, contudo, atentar ao pretense pessimismo da interpretação wagneriana. (Conf. in Hollinracke, cap.3, p. 78 e cap.3, Nota 11, p. 301).

² Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974

³ Grundlage, vol. I, p.91 ss.

próprio eu - na construção do mundo pelo imaginário -, desesperava-os os limites que Kant nele ainda apontava, ao aparar as asas da imaginação⁴. Fichte emergiu como a partir do nada, no cenário intelectual. E justamente pela mão de Kant!⁵ Se de início o pupilo ensaiava continuar o mestre, isso de fato não aconteceu. Ao contrário de Kant, Fichte encontrou oculto no eu pessoal, o instrumento capaz de transformar o mundo ou de "romantizá-lo", como o entendeu Novalis⁶. A História, que até então oprimia esses jovens, faz-se, agora, com Fichte, um processo infinito, em que o Eu representa o papel de regente absoluto, quando, ao *querer* o mundo, é ele mesmo que o põe na presença. Em suas próprias palavras: "O Eu põe-se enquanto determinando o Não-Eu"⁷. Não se pode afirmar, como às vezes se faz, tratar-se aí de um "eu pessoal" fechado na individualidade do próprio sentimento. Pelo contrário, ele é uma "Ichheit"⁸, uma Egoidade inatingível para a consciência do "eu pessoal"⁹. Esta é uma instância misteriosa, que fascina os Românticos, porque lhes dá a esperança de poderem, com ela, transformar o mundo; de, mediante a *lembrança*¹⁰, levarem-no de volta ao "Centro", de que se extraviou; de, através da "anamnese" - como o afirmava Schelling confirmando Fichte - curá-lo da "falha" no curso da história.¹¹

Essa crença em um Centro ou uma Fonte sagrada na raiz no Eu, que passou a orientar a coorte entusiástica, no seu percurso, remete a um período remoto na história do pensamento ocidental¹². Rousseau já o tinha retomado ao referir-se à

⁴ H. Kleist é, talvez, o melhor exemplo da „perda“, que a filosofia de Kant representou para alguns desses jovens. Em carta a amigo, ele expressa seu desespero em relação ao não ser mais possível, após Kant, pensar na possibilidade de o ser humano alcançar uma "verdade" que o seguiria ao túmulo. O compreender isso, segundo ele, o teria "abalado no santuário de sua alma". Ele, de fato, não se recuperou jamais desse "abalo", como também, em diferentes graus, os demais românticos. Conf. in Kleist, cit. p. 874, Nachwort.

⁵ Fichte leu Kant e deixou o determinismo de lado. Procurou o filósofo e este o ajudou, com suas recomendações, a sair de uma situação de penúria, além de recomendar uma publicação de texto seu, que o lançou no cenário erudito alemão. (Conf. in Fichte, p. 44-51)

⁶ Novalis, in „Fragmente und Studien (1797-1798): „O mundo precisa ser romantizado. Assim encontra de novo o sentido originário. Romantizar nada mais é que uma potencialização qualitativa“, p. 384

⁷ Grundlage, p. 248

⁸ Einleitung, p. 500 a 505

⁹ Idem.

¹⁰ Grundlage, p. 217 a 227

¹¹ Privatvorlesungen, 94/5 e Geschichte, p. 510/11. Aqui o pensamento torna-se uma „anamnese“ (seguindo a tradição do pensamento ocidental desde Platão), uma história a lembrar. Trata-se da Odisseia da autoconsciência, que, após a "despotencialização do Eu", faz-se o cerne da "filosofia da natureza". Só assim, seria possível suspender a "falha" ou a traição da natureza (pensada como divina em si mesma) pelo homem. Mediante a lembrança, o Eu seria reposto no Centro sagrado.

¹² Essa tradição remonta a Platão, Plotino e Longino atravessando a Id. Média e a Renascença. É retomada na modernidade no sentido de repor, no eu, a lembrança da falha ou da ruptura entre ele e

imediatez e à espontaneidade sufocadas e desfiguradas em um “eu” esquecido, vale dizer, traído em sua destinação originária¹³. Um eco disso, nós o ouvimos, após, no pré-romantismo de Goethe, quanto *Werther* exclama: “Volto-me para mim mesmo e encontro um mundo.”¹⁴ Rousseau teria repudiado o anseio desmedido no auto-gozo do gênio pré-romântico; essa interioridade entusiástica soaria perversa ao genebrino do século XVIII. Rousseau tinha experimentado, ainda assim, essa dissociação eu/mundo denunciada no *Werther*. A diferença entre o suíço e os que vieram após, sentindo o mesmo, está em que os últimos, na exaltação do entusiasmo doentio que os tomou, ficaram por demais expostos às forças destrutivas embrulhadas no gozo de si mesmos, ao flertar com a loucura. Eis, diz Safranski, a consequência do recém-descoberto “prazer de ser um Eu”. Um prazer execrado pelo Iluminismo, mas presente em Rousseau - no seu “vociferar de sonhos a partir da margem”. Nele, porém, esse prazer não chega a revelar todos seus malefícios¹⁵.

O Romantismo é duplo. Se nasce e é alimentado da crença na essencialidade divina de um Eu, que põe o mundo na presença e o amolda em processo infinito, ele acaba afinal por nele descobrir a *falha*, a *perversão* que o infecta e ao mundo que traz à presença. Isto é visível desde os primeiros poetas do movimento: Wackenroder e Tieck¹⁶. No *Werther*, de Goethe, essa incompatibilidade entre o eu e o mundo mostra-se na consciência de que o eu tem de se sacrificar no confronto com o mundo. Agora, porém, entre os românticos, o mais perturbador, nessa constatação, é a consciência de que essa oposição não acontece só “lá fora”, senão dentro do eu. Pensado inicialmente como divino, o Eu se descobre emerso a um abismo de horrores. É importante lembrar, que, desde o nascimento da filosofia no ocidente, até Rousseau, a história era também pensada como tendo sofrido um *desvio* e *esquecimento* em relação a uma *natureza originária*, divina em sua espontaneidade dadivosa. Só que, até aí, essa natureza originária poderia ser retomada na Odisseia de um eu que

sua destinação divina (que é a mesma da história e do mundo). Frances A. Yates trabalha essa tradição no livro, *A Arte da Memória*; conf. Bibliografia.

¹³ Emilio, p. 305 ff.

¹⁴ *Werther*, p. 13

¹⁵ Safranski, cap. 8. p. 183 ss.

¹⁶ Wackenroder, W. e Tieck escreveram textos importantes para o movimento, já apontando o abismo que logo se abriria ao entusiasmo exagerado acerca do próprio “eu” que os tomava. Conf. in *Herzensergießungen, e Fantasien über die Kunst*, Reclam, Stuttgart, 1983

reencontra o sagrado nas próprias raízes. É isso que agora se interrompe, no confronto exaltado do eu com seu próprio interior. Pois, se mundo real se vê agora extraído de um eu infectado do mal desde a raiz, é impossível ao homem lamentar o divino e a saúde esquecidos na origem: se a “lembrança” lhe brota de um solo doentio, como reinventar o mundo a partir dela? Ao que parece, a velha narrativa tem de ser recontada; o *horror* passa a exigir o seu lugar na lenda. Não por acaso, os contos, as “Märchen” noturnas e beirando o abismo são tão apreciadas pelos poetas românticos. Isso não é de surpreender, pois, se as raízes do Eu se descobrem malsãs, se é ele que carrega o gérmen dessa escuridão que encharca o mundo, tem de aceitar o confronto com o horrível, andar “até às gargantas em que jazia o Pavor...”, nas quais, como diz Rilke, “o horror sorria...”¹⁷. Fundado na harmonia cósmica falida, o *belo* dá lugar ao *sublime* ou ao desmesurado.

É novo esse arrepio de horror, no século 19? Nem tanto. Nos exercícios de uma milenar “arte da memória”¹⁸, que nasce na Grécia e percorre toda a Idade Média, percebe-se a angústia crescente vinda dos deslocamentos sofridos na relação homem/universo, quando seu centro de equilíbrio se arruína. Já no século XV, o mundo é experimentado como estando *fora dos eixos*. Se é, de início, lá fora, no exterior, que esse perder o pé faz-se sentir - quando os círculos celestes, as esferas fixas sofrem os seus primeiros esfacelamentos – será, logo, a partir do interior, que a “falha humana” se derramará no cosmo. Na Renascença, o anátema da transgressão deixa o casulo da alma; é o universo inteiro que está agora infectado pelo mal. É o que *Macbeth* expressa, ao dizer: “A vida nada mais é do que uma sombra que passa... uma história contada por um idiota, cheia de fúria e tumulto e nada significando”¹⁹. Nesse primeiro herói moderno (mais, talvez, que no indeciso *Hamlet*), dentro e fora tornaram-se um só. Não surpreende o fascínio exercido por Shakespeare sobre os Românticos.²⁰

¹⁷ Rilke, 3ª Elegia, p. 202

¹⁸ Pouco conhecida, essa tradição iniciou na Grécia e atravessou a Id. Média e Renascença, influenciando os primeiros pensadores modernos, como Descartes e Leibniz. G. Bruno liga-se, tanto ao passado dessa arte quanto a seu futuro, em Leibniz e suas mônadas, que são almas humanas dotadas de memória, refletindo o universo como “espelhos vivos.” (Conf in Yates, p. 480 no cap. 17).

¹⁹ Macbeth, p.523

²⁰ Shakespeare foi traduzido por W. Schlegel, que, junto de seu irmão F. Schlegel, pertenceu ao grupo dos primeiros grandes românticos alemães, na mesma Jena em que lecionaram Fichte e Schelling. Schlegel foi editor do Atheneum, um dos veículos de propagação das novas ideias.

O caminho de Arthur Schopenhauer para a “negação da Vontade”

Se as dissonâncias inerentes à vida fizeram-se sentir com força na Renascença atravessando o Maneirismo e os séculos seguintes com os mais sombrios pressentimentos, foi só no século 19, com Schelling, que a consciência admitiu a loucura aninhada em suas sombras²¹. Schopenhauer, porém, foi além, muito além desse inicial desconforto abandonando a ideia de “curar” o mundo de sua errância, como o faziam seus antecessores. Com ele, o mundo não apenas saiu de seus gonzos; ele jamais os teve. Desde a escrita da *Dissertação* (1813) Arthur desloca para a “intuição empírica”²² o solo e a chave de decifração do enigma do mundo; e o faz, por descobrir no sentimento imediato de si mesmo um “eu outro”, irracional, mesclado ao cognoscente²³. Nessa *guinada de acesso a si mesmo*, ele constata que a consciência não é inteiramente inteligência; que, sem algo diferente dela a conhecer, sem algo não cognitivo, não há conhecimento. O conhecido, ele o vê com clareza, não é cognoscente; é *outro* que ele, de ordem *não* racional. E isso acontece tanto no conhecimento de objetos fora da consciência, quanto naquele que se dá no *autoconhecimento*. Kant havia mostrado que o eu cognitivo não pode conhecer a si mesmo, e, neste ponto, Schopenhauer lhe fica fiel. Em sua filosofia madura, ele compara a inteligência (=consciência) com o sol: o sol não pode iluminar o espaço, se nele não houver algum objeto que lhe reflita os raios.²⁴ No autoconhecimento, o que a consciência conhece, é, portanto, “algo outro” que o cognoscente. A saber, o “querer”, e só ele. Não o querer racional, da vontade iluminada dos filósofos idealistas, mas um querer opaco, irracional. Em outras palavras, nessa vontade apanhada imediatamente no autoconhecimento de cada eu individual, trata-se de um desejar, aspirar, amar, odiar; de algo, portanto, que consiste

²¹ Nas suas “Aulas Privadas de Stuttgart”, ministradas a um grupo de eruditos, em 1810, Schelling é claro quanto ao que está na base do espírito humano, quando decepado da alma, a saber, de Deus: a loucura ou o irracional. “A base do próprio Entendimento é, portanto, a loucura”, ele escreve. Esta não deve, contudo, atualizar-se. “O que nomeamos Entendimento nada mais é do que loucura *regrada*.” O entendimento só pode mostrar o que é no seu contrário; e há momentos em que, no fundo de si mesmo, sob uma dor demasiada, por exemplo, ele não consegue dominar a “loucura bruxuleante”, que lhe mora ao fundo. Isso acontece quando a alma, o divino em nós, irrompe de modo apavorante na superfície, mostrando “o que é a vontade separada de Deus”. Conf. in *Privatvorlesungen*, p.81/82

²² *Dissertação*, § 17, p. 42

²³ O “sentimento interior” é, aqui, *não* “sensação”, não físico, senão de ordem espiritual (Gemüt).

²⁴ W II, §19, p. 260

imediatamente em bem-estar, em dor, prazer e desprazer: uma afeção, uma excitação, uma modificação do querer e do não querer. *Esse querer é cego e bronco*; mas é ele, só ele, que, ao contrário de tudo que se pensava até aí, está na base da consciência e a dirige. É nesse passo que Schopenhauer descobre ademais a identidade da vontade com o corpo, já que *prazer e dor não são representações, senão afecções imediatas da vontade no seu aparecer: o corpo*. A isso, contudo, tal como às consequências disso, ele chegaria anos depois de publicada a *Dissertação*, no seu *Mundo como Vontade e Representação*²⁵. Foi, entretanto, em seu primeiro escrito²⁶, como doutorando, que ele denunciou o equívoco do pensamento tradicional por ter confiado sempre na luz da razão. Contra o discurso acadêmico da época, ele ousava apontar, no *sentimento imediato* de si mesmo como "outro" do cognoscente, isto é, no *querente*, a identidade do *eu* enquanto o indecifrável "nó do mundo".²⁷ O fundo problemático do existente já se anunciava, portanto, nessa entrada do aspirante a filósofo na cena intelectual alemã.

Verdade é que Schelling já havia topado com essa instância intratável para o pensamento, ao descobrir, na natureza, uma "vontade do fundo", uma "vontade própria" à criatura (*Eigenwille*), enquanto "mero vício, desejo, i. é, vontade cega", em luta permanente com o "princípio da luz".²⁸ Ao contrário dele, porém, Schopenhauer não vê, na natureza, esse outro princípio de ordem racional. Ele a vê atravessada e regida pela escuridão, de modo que recusa o *Sim* dirigido por Schelling à vida, tal como a crença no substrato divino, que resgataria a criatura de seu "fundo obscuro".²⁹ O mundo em que imergimos, Schopenhauer o irá repetir desde a

²⁵ Conf. in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), Bd. I, § 18 e 19.

²⁶ Já nessa entrada no mundo intelectual alemão, o jovem doutorando mostra que a razão, com a qual o ser humano se pavoneia, tem um conteúdo meramente formal, cujo tecido é a lógica. Ela tem formas apenas, é feminina, não gesta nada. Quem põe o mundo na presença é o entendimento, uma capacidade não racional, senão animal – todos os animais (mesmo os mais inferiores, como o pólipó da água) têm entendimento, do contrário não se orientariam no espaço e no tempo – de objetivar o mundo na presença. São os sentidos que lhe oferecem o tecido bruto, com o qual, por meio das formas simples do espaço, tempo e causalidade, ele elabora uma imagem de mundo corpóreo ordenado. Conf. in *Dissertação*, § 21 e § 34

²⁷ *Dissertação*, § 42. Neste momento, Arthur declara a identidade do cognitivo com o conhecido (querente) em um eu que ele reconhece ser o "nó do mundo", e ao qual nomeia "o milagre pura e simplesmente". Seria esse enigma, o enigma do mundo, que ele passaria a decifrar na sua obra posterior.

²⁸ *Freiheit*, p. 57

²⁹ *Freiheit*, p. 104

adolescência, há de antes ser obra de um Diabo.³⁰ Seja lá como for, o caminho de sua própria filosofia, ele o encontrou prefigurado em Schelling. Basta atentarmos a certas afirmações deste último, como a que cito a seguir: “Na última e mais elevada instância, não há nenhum outro ser a não ser Querer. Querer é ser originário, só a este cabem todos os predicados do mesmo: sem fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, autoafirmação. A filosofia inteira esforça-se apenas por encontrar essa mais elevada expressão.”³¹ Schopenhauer interpretou tal “ser” de modo outro que Schelling, mas esta afirmação, como aliás outras tantas, ele por certo assinaria.

Podemos bem conjecturar ter sido a partir dessa descoberta de Schelling quanto à existência de um fundo irracional intratável à base da realidade, que Schopenhauer chegou a extrair a sua própria compreensão do que seria a “vida” ou o ser do existente. Se é verdade, que, na concepção idealista do Eu Absoluto, o ser é pensado enquanto auto explicitação afirmadora de uma vontade livre e de caráter essencialmente divino, foi, mesmo assim, a partir de um seu exame mais detido, que, dentro do próprio Idealismo, nasceu a suspeita de uma perversão maléfica, espécie de maldição borbulhando nas raízes de sua “produtividade infinita”. Em sua filosofia madura, Schelling viu nela *um inconsciente irracional*, não só criador, senão também destrutivo. Schopenhauer, que o leu atentamente, parece ter partido dessa descoberta; mas foi além, desmascarando o autoengano do Eu na crença de que suas raízes seriam divinas.³² Não há, segundo ele, resquício algum de liberdade na razão. Só o irracional é livre. A metáfora usada pelo filósofo, para apanhar a relação entre a vontade e o entendimento, é a do “cego poderoso, que carrega nos ombros o paralítico que enxerga”.³³ Com isso, a existência humana está fadada a ser infeliz, sendo ilusório buscar realizar a própria felicidade neste mundo, como faz a maioria.

Difícil o sacudir-se dessa autoilusão, quando se trata, no mundo, de servir os “interesses”³⁴ do ser que nele se manifesta inculcando em suas criaturas o mesmo

³⁰ W II, cap. 26, p. 452

³¹ *Freiheit*, p. 46.

³² *Freiheit*, p. 57

³³ W II, cap. 19, p. 269

³⁴ Esses “interesses” servem à preservação da vida, sendo o instinto sexual o mais forte deles (W II, cap. 44, p.681/682). Há no indivíduo a capacidade de burlar tais “interesses”, por exemplo, na

impulso cego de afirmação da vida, que o move. E dizer "vida", aqui, é o mesmo que dizer "vontade". Em cada consciência, por mais rudimentar que seja, há um sentimento que leva o indivíduo a sentir-se como "o ser realíssimo, reconhecendo em si o verdadeiro centro do mundo, a mais antiga fonte de toda realidade." Schopenhauer pergunta: "E essa consciência originária deveria mentir?"³⁵ Tal sentimento - que burla o "princípio de individuação"³⁶ nas criaturas - refere-se diretamente à Vontade ocultada em tudo que aparece. Mesmo o animal o sente, e até uma pedra o sentiria, se pudesse sentir. Os indivíduos, em geral, serão tragados pela morte, na correnteza do devir de onde tudo se arranca; não, porém, o seu cerne, a vontade que neles se enforma.

Esse "sentimento de eternidade", esse pressentimento de que se é a própria natureza, está presente em todo o animal, que vive como se fosse viver para sempre. No homem, embora sua razão lhe dê a "certeza da morte", sua "consciência vital" não a assume; pelo contrário, ela a ignora, em sua mera abstração, mantendo-se fiel ao "sentimento de eternidade", que a habita. De fato, se, para a certeza da morte, há uma infinidade de provas inquestionáveis, encontram-se também, entre todos os povos, dogmas acerca da uma forma qualquer da continuidade do indivíduo *após ela*. Para tais dogmas não há provas. Estas, porém, seriam desnecessárias, devido ao "sentimento de eternidade" que habita o indivíduo. Um sentimento "aceito como fato pelo entendimento saudável, e, enquanto tal, fortalecido através da confiança de que a natureza não mente nem engana, senão expõe abertamente o seu fazer e ser, expressando-o até ingenuamente, enquanto só nós próprios o obscurecemos através da ilusão, para daí extrair uma interpretação justamente do que nossa visão limitada aceita."³⁷

Schopenhauer nos lembra, sem cessar, que "Vontade" e "vida" são o mesmo. De modo que, por estarmos repletos dela, não deveríamos temer por nossa existência

contemplação estética, quando as relações reais entre as coisas se veem subitamente suprimidas em um "ver" singular, liberto da vontade. (W I, § 37, p.278/279 e § 38, p.280-282)

³⁵ P II, § 20, p. 25

³⁶ O "princípio de individuação" é a causa, o fundamento da existência dos seres singulares *no tempo e espaço*. Schopenhauer o extrai à Escolástica. O outro princípio, ou "princípio de razão" (que determina a forma mais geral da representação: ser objeto para um sujeito) está contido nele. Ambos os princípios são o que bloqueia à consciência normal o acesso à "coisa em si" do mundo: a Vontade. In W I, § 23, p. 173

³⁷ W I, § 54, p. 388/399

sequer diante da morte. Mesmo sabendo que o indivíduo é desimportante para a vida (que o leva a desaparecer e reaparecer na sua superfície, indiferente ao sofrimento que o toma nessas caminhadas), quando passamos a considerar a vida de modo filosófico (segundo as suas ideias), compreenderemos que nem a Vontade, nem seus fenômenos ou seu espectador, o sujeito do conhecimento, serão tocados pelo nascimento e pela morte. Todas as velhas mitologias entenderam que ambos pertencem igualmente à vida, mantendo-se em equilíbrio enquanto “polos de todas as manifestações da vida”. Os gregos e os romanos sabiam muito bem que “a natureza não se entristece”. Bastaria atentarmos a seu costume de enfeitar os sarcófagos dos mortos com festas, danças, bacanais, cenas de coito entre sátiros e cabras, etc.³⁸ Eles sabiam, sim, muito bem, que a procriação e a morte pertencem à vida, representando a potencialização daquilo em que ela consiste: a saber, na “permanente troca da matéria sob a permanência da forma”, tal como na “permanente troca de indivíduos sob a permanência da espécie”.³⁹

A natureza é sincera, observa Schopenhauer, não mascara a verdade do aparecer da “coisa em si” no mundo. Tudo nela é ilusão, sucessão infinita de formas, para a satisfação da ganância infinita do ser manifestado nela. Só as ideias, que permanecem no *puro presente* - a forma por excelência da vida - têm realidade; não os indivíduos. De nossa perspectiva, na qual os indivíduos se acotovelam em sucessão infindável, podemos perguntar pelo que foram eles, pelo que deles foi feito. A vida nos responderá, que nosso passado, como o dos demais indivíduos que sumiram na espiral do tempo, não passa de “um sonho vão da fantasia”.⁴⁰ Só o presente é real, semelhando o rochedo em que a correnteza do tempo se quebra, sem arrastá-lo consigo.⁴¹ Conhecendo o presente, não poderíamos temer a morte. Nela perdemos apenas a casca, o corpo que nos carrega; não a vida, jamais. Pois, se no Orco nossa vida se apaga, o “princípio da vida” manifesto no corpo - vale dizer, na casca que nos embrulhava e mergulhou no nada - não desaparece.⁴²

³⁸ W I, § 54, p.381

³⁹ W I, § 54, p. 382

⁴⁰ W I, § 54, p. 385

⁴¹ Idem, § 54, p. 386

⁴² W I, § 54, p. 388

Daí o “sentimento de eternidade” que nos acompanha. É essa “consciência sentida”⁴³ - como o filósofo a nomeia - que ele procura tornar clara em sua filosofia. Não para nos “consolar” ou a si mesmo, senão precisamente para denunciá-la na sua raiz. Pois o que, assim, nos faz sentir-nos eternos, imorredouros, é o nosso algoz; o que, para satisfazer-se em sua ânsia de formas, nos condena a sofrer os nascimentos e mortes sucessivos, em que vamos sangrando pela vida afora. O fato de nos sentirmos eternos, Schopenhauer insiste, não nos pode alegrar, senão dar calafrios. Pois o que insufla em nós tal sentimento é um cerne irracional, sem fundamento ou fim, em esforço infinito e insaciável de ser, sem objetivo algum. A nulidade da existência, devido justamente a isso, é um tema repetido em sua obra. O “tempo”, ele escreve, “é o que, devido ao qual, tudo, a cada instante, torna-se nada entre nossas mãos – mediante o qual tudo perde seu verdadeiro valor (...) Para nossa surpresa, eis que aí se está de *uma* vez, após não se ter sido durante incontáveis milênios, e, pouco tempo depois, não ser de novo pelo mesmo longo tempo. – Isso não é, de modo algum correto, diz o coração; e, mesmo para o cru entendimento, é preciso que se abra um pressentimento da idealidade do tempo. Esta é, porém, junto àquela do espaço, a chave para toda a verdadeira metafísica; porque, através da mesma, ganha-se lugar para uma inteiramente outra ordem das coisas que aquela da natureza (...) A cada noite somos mais pobres de um dia. Talvez enlouquecêssemos à vista desse decorrer de nosso curto período de tempo, se, na profundidade maior de nosso ser não se encontrasse uma consciência secreta, de que a inesgotável fonte da eternidade nos pertence, para podermos, a partir daí, renovar para sempre o tempo da vida.”⁴⁴

Tendo-se em vista essa interpretação, na verdade, monstruosa da “coisa em si”, na filosofia de Schopenhauer, compreende-se que a questão metafísica por excelência, a que seu pensamento se volta, gire em torno, não à pergunta quanto ao por quê de a vontade ter-se decidido a pôr o mundo na presença – já que o pensamento humano não pode alcançar o nível em que isso acontece – *senão* em torno àquela quanto a se ela seria capaz – aqui e agora - de *negar-se a si mesma*

⁴³ W I, § 54, p. 390

⁴⁴ P II, § 142 e 143, p. 334/135

suspendendo o ato em que, de modo bronco e cego, trouxe à tona este mundo.⁴⁵ Podemos dizer, que o esforço filosófico de Schopenhauer gira em torno *não* do ato inexplicável da vontade que pôs o mundo na luz – já que impossível entendê-lo –, senão em torno ao que, dentro do próprio ato, poderia revertê-lo, anulá-lo. Este o núcleo propriamente dito, a pedra-de-toque, o cerne de seu pensamento, que é, afinal, essencialmente moral.

No exame impiedoso que o filósofo fez da Vontade em suas várias manifestações, ele concluiu que ela seria livre tanto para afirmar a si mesma (e o aparecer do mundo é o resultado disso), quanto para negar-se (cujo aparecer é incognoscível). Embora a afirmação e a negação da vontade sejam, portanto, detectáveis no mundo, *fica insolúvel a questão* quanto ao *porquê* de ela ter-se afirmado. Logo, quanto ao *porquê* da errância e insensatez que a fez abandonar “a paz do bem-aventurado nada” antes de todo aparecer; quanto ao *porquê* de ter optado por gerar um mundo em que o sofrimento e a morte dominam.

“De onde saltou essa vontade”, ele escreve, “que é livre para se afirmar (de onde o aparecer do mundo) ou para se negar (e cujo aparecer não se conhece)? Qual a fatalidade (além de todo aparecer), que a colocou na tão extremamente delicada alternativa de aparecer enquanto um mundo em que dominam o sofrimento e a morte, ou não aparecer, negando seu próprio ser? Ou ainda, o que lhe pode ter possibilitado o abandonar a infinitamente preferível paz do bem-aventurado nada? Acrescente-se que uma vontade individual pode conduzir-se à sua própria perdição por erro de sua escolha pessoal, logo, por culpa do conhecimento. Mas a vontade em si, antes de todo o aparecer, consequentemente sem conhecimento, como pode ela perder-se, cair na corrupção de seu estado atual? De onde vem, afinal, a grande dissonância que a atravessa?”⁴⁶

Diante dessas questões, ele acrescenta, nós topamos não só com a impotência de nosso intelecto, esse “instrumento da vontade” que delimita “os muros de nossa prisão”; mais do que isso, podemos provavelmente supor que não só para nós tal conhecimento seja inacessível, senão que a coisa nela mesma não

⁴⁵ W II, p. 822

⁴⁶ W II, cap. 50, p.822

possa ser absolutamente investigada.⁴⁷

O importante é saber que a alternativa para o ato afirmador da Vontade existiu desde sempre; e ainda existe. Teria sido possível, para ela, negar o ser do mundo e sua existência; não só na origem, senão agora, aqui, dentro do mundo. Esse estado anterior, só apanhável na fala como um "nada" é a alternativa possível, devendo ser, porém, escolhida, desta vez, *com consciência e devido à consciência*. Pois, é *dentro do mundo que a vontade abre os olhos, que chega a si* no autoconhecimento, a ponto de descobrir seu erro na consciência da desgraça infinita que a atravessa. O pessimismo de Schopenhauer não para, como vemos, na constatação do sofrimento que atravessa o mundo. Pelo contrário, ele extrai dessa constatação um significado moral para a existência no seu todo. "Que o mundo possua apenas uma significação física e nenhuma moral", ele escreve, "constitui o erro maior, o mais fundamental, a própria perversidade da consciência e provavelmente constitua aquilo que a fé personificou como o Anticristo."⁴⁸ De fato, é a crença nesse significado moral inerente ao mundo, que o leva a considerar justamente o sofrimento que o atravessa, como detentor de uma força transformadora manifesta sobretudo no confronto da consciência com a morte. "A morte", ele diz, "é o resultado, o resumo da vida ou a soma concentrada, que exprime de *uma só vez* o ensinamento total dado pela vida de modo isolado e aos pedaços, a saber, que todo esforço, cuja manifestação é a vida, foi algo frustrado, fútil, contraditório consigo mesmo, do qual o voltar atrás é uma libertação..."⁴⁹ De cada vez que um indivíduo afunda na correnteza do devir, sua morte é a pergunta repetida sem cessar, pela natureza à Vontade: "Tu tens o suficiente? Queres sair de mim?" Na individualidade do moribundo em colapso, naquele misterioso "olhar atrás" que o acomete, o querer pessoal pode sofrer uma guinada em direção a uma "eutanásia desejável."⁵⁰ É nesse limiar entre a vida e a morte - quando o decorrer de uma vida aparece condensado à consciência racional humana em toda sua insensatez e sofrimento -, que a *virada* pode acontecer. Virada,

⁴⁷ Aqui, Schopenhauer cita Scotus Erigena (De divisione naturae, lib..2 cap.28): existiria um "maravilhoso não saber divino, segundo o qual Deus não sabe o que ele mesmo é." In W II, cap. 50 p. 823.

⁴⁸ P II, § 109, p. 238

⁴⁹ Schopenhauer, A., W II, cap. 49, p.817/18; e in W I, § 70 p. 549

⁵⁰ Schopenhauer, A., W II, cap. 49, p. 818

em que a vontade pode decidir negar-se, dar as costas à vida. Esta seria, segundo o filósofo, a *única entrada do grande mistério da liberdade, no mundo*. Segundo os místicos cristãos, esse seria o *efeito da graça* no mundo do aparecer, que leva ao verdadeiro *renascimento*.⁵¹ Não só nesse instante da morte, porém, pode dar-se a virada. Na velhice, também, pode ocorrer de as “ilusões” cujas quimeras se apresentam “como os bens mais desejáveis”, desapareçam, mostrando à consciência “o conhecimento da nulidade de todos os bens terrenos.” Vários são os caminhos até esse conhecimento, embora o do sofrimento seja o mais frequente. Precisamos sofrer, para abrir mão de nossas ilusões.⁵²

Como os demais pensadores antes dele, Schopenhauer descobre, portanto, uma “falha” no cerne do existente. Só que, ao contrário dos demais, ele inocenta o homem da responsabilidade pelo “erro”, que atravessa a criação. Aqui, é a Vontade, a “coisa em si” do mundo, que carrega a “culpa”. Foi afinal de *sua decisão cega e livre pelo aparecer da vida*, que o mundo emergiu na presença. Sua “culpa” teria sido a *decisão de abandonar o estado de repouso em que antes se encontrava*. Culpa, portanto, impenetrável, porque inalcançável pelo entendimento humano. Mesmo assim, o sofrimento e a morte que atravessam a vida, são testemunhos do “erro” em que ela mergulha. Schopenhauer remete ao divórcio, à essencial desunião da Vontade em relação a si mesma; desunião propagada às criaturas nos nascimentos e mortes infinitos que as dilaceram. A morte é a “punição” maior, a que está condenado cada ser vivo.⁵³ Se nos fosse possível, portanto, compreender a *relação entre a morte e a vida* ou o golpe de prestidigitação que as enlaça, encontraríamos a solução do “por que” e do “de onde” a vida brota. Como chegar a isso, porém, se não podemos nos posicionar acima ou abaixo desse misterioso abraço?⁵⁴

Buscando resolver essa dificuldade, Schopenhauer chegou à conclusão de que, na natureza, o homem seria o único ser apto a *desmascarar, mais ainda, a negar em si mesmo essa vontade equivocada*. Porque a ele é possível, não só tomar consciência de que a vida é um erro, senão e sobretudo, de, *mediante esse conhecimento*, conseguir negá-la... Mas, como? Pois, afinal, é só para satisfazer seus

⁵¹ W I, § 70, p. 548. “Necessidade é o reino da natureza; liberdade é o reino da Graça.”, p. 549

⁵² W II, cap. 49, p. 814

⁵³ W II, cap 48, p.772/773

⁵⁴ P I, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, cap. 6, p. 592

próprios “interesses”⁵⁵, que Vontade submete as criaturas a uma necessidade rígida. Mesmo assim, por mais que ela *obnubile* o entendimento humano camuflando o que a move nos motivos que o orientam a tomar decisões ⁵⁶, há um grau de autoconsciência, em que essa ilusão perde a força. A isso, por certo, a Vontade ela mesma seria *incapaz de prever*, na sua cegueira, quando trouxe a razão à presença! Destinada a ampliar o rádio de ação e autossatisfação da Vontade, ao abrir diante dela um espelho neste mundo opaco, a razão e só ela chegará a lhe opor resistência. Levando a Vontade, em sua ânsia de ser, a se reconhecer na sua superfície enquanto autoconsciência individual humana, será a razão que a levará a *congelar* à visão de si mesma no espelho... como a velha Medusa. Este é, de fato, um pensamento muito misterioso... É na razão humana, só nela, que a Vontade abre um olho para si mesma; e ao se reconhecer, há de chegar também a se desmascarar. Para poder negar-se, contudo, ou suspender, a partir de si mesma, a decisão de se manifestar, seria necessário que o “eu do querer” pudesse abandonar o nível empírico em que se mostra ao “eu cognitivo.” Mas como? O indivíduo, enquanto vontade iluminada pela luz da razão, teria de burlar o “princípio de razão” que o amarra às leis e determinações da representação/objeto ⁵⁷, a ponto de se *decidir a não mais existir*.

Aonde apoiar tal decisão, se, no nível empírico, a consciência não pode deixar seu casulo sensual? No “eu”, Schopenhauer afirma, há, sim, uma instância que ultrapassa o nível da “consciência empírica” indo afundar no Incondicionado. É em

⁵⁵ Os “motivos”, que o intelecto obedece, expressam os *interesses* da Vontade, os quais se expressam sobretudo no impulso sexual, o mais ativo de todos os instintos, que leva ao enamoramento cujo único objetivo é a conservação da espécie (W II, cap. 44, p.681/2). O sofrimento e a iminência da morte são meios de o intelecto perfurar o “véu de ilusão” que o envolve e desmascarar tais interesses. Mas há, também, no homem em geral, uma capacidade de “agrado” ou “prazer estético” (W I, § 37, p. 277/278) que lhe permite burlar, por instantes, tais “interesses”, percebendo à sua frente *seja lá qual for a coisa nela mesma* (roubada à “realidade”, pois “cada coisa é bela”, se vista em si mesma ou decepada à cadeia causal. Essa é a capacidade da “contemplação” própria ao artista, isenta de subjetividade, portanto, pois é nesta que a vontade pessoal secreta sua teia de interesses a serem obedecidos. (W I, § 38, p. 280-282).

⁵⁶ Já na sua Dissertação, Schopenhauer expõe sua concepção da “lei da motivação”, que se dá a conhecer como “a causalidade vista a partir de dentro” no “princípio de razão suficiente do agir”. Conf. in Dissertação, § 43 e 44, p. 172-174. Como é a vontade pessoal no indivíduo, que põe em funcionamento todo esse aparato, é ela que determina os motivos de toda a ação humana a partir de seus próprios interesses. Essa atividade da vontade é tão imediata, que a consciência não chega a perceber que, mesmo nos seus menores juízos, se está submetendo aos interesses da vontade (idem). Isso acontece, porque o intelecto é trazido à presença pela natureza, para ficar à serviço de uma vontade individual. Para um melhor esclarecimento da “autoconsciência”, conf. in W II, cap. 14, p. 171-176.

⁵⁷ Conf. in Dissertação, § 21 e 34.

Kant que ele se apoia, em primeiro lugar, para afirmá-lo; mas ele o faz pelo viés de Schelling, em seu "Escrito acerca da liberdade humana"⁵⁸. Segundo Schopenhauer, o "vívido colorido e concretude"⁵⁹, com que o filósofo aí expressa essa instância – o "caráter inteligível" de Kant –, a teria tornado bem mais compreensível ao leitor. Trata-se, nessa instância, de uma *vontade individual eterna* ao fundo do Eu, segundo a qual, cada "eu" particular traria em si uma *essência eterna* enquanto o "*seu próprio feito*".⁶⁰ Mesmo elogiando Schelling, Schopenhauer o acusa (injustamente) de não ter mencionado Kant nesta passagem.⁶¹ Em todo caso, foi essa concepção do homem como carregando em si uma essência livre, fora do tempo e da própria criação, segundo a qual, seria "ele mesmo um início eterno"⁶², que permitiu a Schopenhauer desenvolver a ideia central de sua metafísica: a de que o indivíduo humano seria, sim, capaz de negar o querer em si mesmo, de levar a vontade a negar-se em sua própria raiz; vale dizer, de aniquilar-se. A abordagem do "caráter inteligível", por Schelling, foi de tal importância nessa posição metafísica extrema de Schopenhauer, que cito, aqui, na íntegra, a passagem indicada por ele no escrito do filósofo:

"Na criação originária, o homem é um ser não decidido...; só ele mesmo pode decidir-se. Essa decisão não pode, porém, cair no tempo; ela cai fora de todo tempo, e por isso junto com a primeira criação. Embora nasça também no tempo, o homem é criado, porém, no início da criação (o Centro). O feito, segundo o qual sua vida no tempo é determinada, não pertence, ela mesma, ao tempo, senão à eternidade; ele vem antes da vida não segundo o tempo, senão através do tempo

⁵⁸ Esse dito „Escrito sobre a Liberdade“, de Schelling, é considerado por alguns de seus intérpretes como tendo contribuído para a „má fama“ do filósofo. Eu mesma o considero não só um belo texto, senão esclarecedor da passagem à sua filosofia madura. Esse texto está sendo citado, aqui, como: Freiheit

⁵⁹ Moral, p.706

⁶⁰ Freiheit, p.77

⁶¹ Schopenhauer considera essa concepção do "caráter inteligível", por Kant, junto à sua "estética transcendental", o segundo diamante na coroa de fama do filósofo, e "a maior de todas as realizações do sentido humano profundo." (Conf. in Moral, p. 706). Schelling, porém não oculta de onde lhe veio a ideia; pelo contrário, ele remete a Kant, nesta passagem. (Conf. in Freiheit, p. 76)

⁶² Freiheit, p.78. Dispõe-se de um exemplar deste escrito, que pertenceu a Schopenhauer, por ele extensamente anotado. Há anos se anuncia uma obra de análise dessas anotações, que acaba de sair pela Editora Frommann-Holzboog, na coleção Schellingiana, vol. 23, sob o título "*Schopenhauer liest Schelling*" (Schopenhauer lê Schelling). Junto, uma Bibliografia acerca da recepção da filosofia de Schelling por Schopenhauer.

(intocado por ele) enquanto um feito eterno segundo a natureza. Mediante esse feito, a vida do homem alcança até o início da criação; daí que ele, mediante esse feito, seja livre e, ele mesmo, um início eterno. Por mais que essa ideia possa parecer inconcebível para o modo comum de pensar, há, contudo, em cada homem, um sentimento concordante com ela, como se ele já tivesse sido o que é desde toda eternidade e, de maneira alguma, se tivesse tornado apenas no tempo. Assim, sem atentar à necessidade inegável de todas as ações e embora cada um, se atentar a si mesmo, precise confessar, que ele, de modo algum, é mau ou bom por acaso ou arbitrariamente, parecendo-lhe ser, por exemplo, não menos do que forçado ao mal (...), senão perpetrando suas ações com vontade, não contra sua vontade (...) O mesmo acontece com o bem; ele não é bom por acaso ou arbitrariamente, e ainda assim tão pouco forçado, que nenhuma coação, sim, nem mesmo as portas do inferno seriam capazes de subjugar sua atitude moral. Na consciência, na medida em que ela é mera auto compreensão e apenas ideal, aquele ato livre, que se torna necessidade, obviamente não acontece, já que vem antes dela, como vem antes da essência, a qual ele primeiro *faz*".⁶³

Foi continuando Kant, eu repito, mas pelo viés de Schelling, que Schopenhauer fundou sua própria concepção do "caráter inteligível" fincando nele a *identidade* da pessoa. Sua identidade, o *eu* a extrai *não* a partir da consciência. A consciência só sabe de si o pouco que a lembrança lhe oferece como se a recordar algum velho romance lido no passado. A nossa identidade, nós não a encontraremos na consciência, mas no "caroço de nosso ser, que não se encontra no tempo (...) É no coração que está metido o homem, não na cabeça." Nada se perde dessa identidade essencial no périplo infinito a que o indivíduo se submete ao longo da existência; ela mantém-se a mesma em todas as alterações que afetam a pessoa, por se basear na "idêntica vontade e no inalterável caráter da mesma."⁶⁴ Cada homem, escreve o filósofo, "deve ser visto como uma aparição especialmente determinada e caracterizada da Vontade, de certa maneira, até mesmo como uma ideia própria."⁶⁵

⁶³ Freiheit, p. 78/79

⁶⁴ W II, cap. 19, p. 307-309

⁶⁵ W I, § 26, p. 198

Nas suas aulas de Berlim, ele o repetirá: O “meu caráter é o desdobramento de um ato fora do tempo, por isso, um ato indivisível e imutável da minha vontade, isto é, de meu caráter inteligível”.⁶⁶ O patamar em que essa individualidade emerge é o do Incondicionado, o abismo da “coisa em si”. Emerge, ademais, mediante um *ato* ou *feito*, que é sua decisão individual pelo “velle” tomada paralelamente à decisão da Vontade em si mesma pela afirmação da vida. Vale dizer, num ato paralelo ao ato inaugural da Vontade em geral, ao decidir manifestar-se.⁶⁷ De onde se pode depreender, que a própria identidade de cada eu singular em relação a si mesmo, no autoconhecimento – esse dito “nó do mundo” - pressupõe esse “feito” ancestral da Vontade, ao se afirmar na sua singularidade eterna⁶⁸, para cada indivíduo humano existente.

Tendo-se em vista essa dimensão metafísica de nossa individualidade - *anterior à toda “individuação”* (esta acontece no espaço-tempo, mediante o “princípio de individuação”), e imergindo ela mesma⁶⁹ em novo corpo a cada novo nascimento -, é compreensível que, *no homem*, a “consciência sentida” ou o “sentimento de imortalidade”⁷⁰ que marca também o animal, torne-se ainda mais

⁶⁶ *Metaphysik der Sitten*, cap. 3, p. 100

⁶⁷ Há intérpretes que recusam esse querer individual essencial, vendo-o como uma tentativa falhada ou não resolvida em sua filosofia. Ulrich Pothast, por exemplo, a vê como um construto “dentro do mundo do aparecer”, o que lhe tiraria então a força de negar a Vontade. Conf. in Pothast, p. 42

⁶⁸ O filósofo nomeia “o nó do mundo” a identidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito do querer, encerrada na palavra “eu”. (Conf. in Dissertação, § 41 e 42, p. 168-172). A “individualidade” humana não é, portanto, inteiramente fenômeno, porque não se baseia de todo no “princípio de individuação”, senão na vontade do ser singular, já que a individualidade de cada ser humano é o aparecer de uma *ideia individual*, a saber, do dito “caráter inteligível” cuja manifestação é o “caráter empírico”. A *individualidade* humana (que não é sua *individuação*) enraíza-se, pois, na coisa em si. Quão fundo ela aí alcança? Schopenhauer recusa-se a buscar essa resposta, por transcender o conhecimento possível ao homem. (conf. in P II, § 116, p. 270)

⁶⁹ . O “princípio de individuação”, que age sobre as ideias no cenário cósmico da criação do mundo pela Vontade em si, não atinge essa essência metafísica do eu (o “caráter inteligível”). Essa instância decide-se individualmente pelo “velle” de modo paralelo à criação do mundo. O que aqui indico como um afundar dessa essência em novo corpo a cada novo nascimento ou reimersão no aparecer, acontece também independentemente do “princípio de individuação”; este princípio atua sobre as ideias gerais metafísicas, estilhaçando-as no mero aparecer, ao passo que a “essência” individual do “eu” ou “ideia individual” não está submetida a esse plano geral da criação pela Vontade em seu aparecer. O corpo estará sempre submetido ao “princípio de individuação”, ao passo que o “caráter inteligível, que a ele se enlaça pela duração de uma vida de homem, nele se amolda *sem se tornar jamais “empírico”*. Da perspectiva da consciência singular, porém, esta vida de agora e sua eternidade são o mesmo: o “aevum” significa simultaneamente a duração singular de uma vida e o tempo sem fim.

⁷⁰ A “consciência sentida”, esse “sentimento de eternidade” é o que, no animal como no homem, dá-lhes a certeza da própria eternidade. In W I, § 54, p. 390.

intenso. Pois aí cresce, também, sua consciência em relação ao que move esse cerne imorredouro – esse caroço inteligível que o estraçalha e incita, simultaneamente, a dizer “sim” à vida que o tortura. Enquanto não dá entrada a negação da vida na nossa existência, o que a morte deixa sobrar de cada um de nós, é não mais que a *semente* ou o *caroço* de uma nova existência. Não uma *alma* inteligente, porque nosso intelecto, a pessoa que somos, este indivíduo e sua história desaparecem por completo no Orco, tal como o corpo físico que o vestia. “O que, para o indivíduo, é o sono, para a vontade, é a morte”, escreve Schopenhauer.⁷¹ O “aevum”, a essência individual em nós, continuará a existir no escuro – para, a cada nova concepção, no coito, ganhar um novo corpo, que a reemergirá munida de novo intelecto no mundo fenomênico. Ao renascer, porém, na nova forma física e com novo intelecto, ela experimentará os novos conhecimentos como “sonhos de vida”. Mesmo assim, no incessante cerrar e abrir os olhos, o “aevum” irá aprendendo e “se tornando melhor” – até chegar a suprimir-se.⁷²

É importante atentar a que, *o ato mesmo de negação da vontade* - que acontece em um eu agora iluminado pelo conhecimento de sua própria essência – não vem da consciência, na medida em que ela é “mera auto compreensão e apenas ideal”, como dizia Schelling⁷³. Não da consciência, portanto, pode nascer, no eu, a decisão pela negação da vontade, senão do *eterno* que o habita; daquela “essência individual” anterior à própria criação do mundo (que faz dele um eu inconfundível entre todos os “eus” igualmente inconfundíveis existentes). É nessa vontade individual e só nela, que a virada acontece no ato de sua decisão pelo *nolle*.⁷⁴

⁷¹ W II, cap. 41, p. 641-644. Neste capítulo, o filósofo apresenta sua teoria acerca da metempsicose ou palingenesia (como ele prefere). Descobrir a ponte metafísica (não física), que liga a morte de alguém a um recém-nascido seria, segundo ele, “a solução de um grande enigma”. Idem, p. 644.

⁷² W II, cap. 41, p. 643

⁷³ Freiheit, p. 79

⁷⁴ Pergunto-me, aqui, se, nessa nova tomada de decisão por parte do “eterno” em nós, teríamos mesmo de pensar em uma nova individualização ontológica de nosso “caráter inteligível”. Há intérpretes que o exigem. Contudo, considerando que *quem aí decide* é essa “ideia individual”, ainda que a decisão seja outra que a anterior, *o portador da decisão mantém-se o mesmo* e o nível em que ele emerge é o mesmo, *ontológico*: aquele da entrada em cena do “caráter inteligível” de cada indivíduo humano, na abertura do mundo. A *mesma vontade* que aí decidiu pelo “sim”, decide agora pelo “não”; o patamar da decisão é o mesmo da origem. É claro que houve nela uma metamorfose radical devido a um conhecimento abalador. Se é verdade, porém, que agora esse conhecimento lhe veio através da consciência – *não é a consciência* que reverte a decisão anterior pelo *nolle* (tal como não foi ela que decidiu quando, na origem do mundo, essa vontade individual optou pelo *velle*. Aí, a consciência sequer existia). Mesmo assim, sem a consciência, sem o conhecimento, a vontade não teria podido

Schopenhauer admite, portanto, que esse caroço imorredouro em nós *aprenda e se torne melhor* nos nascimentos e vidas sucessivos sofridos no devir. Trata-se, sim, de um velho ensinamento, que ele prefere *não* chamar "metempsicose" (referida em geral a uma alma imortal), usando antes o termo "palingenesia". "Cada recém-nascido", ele escreve, "entra fresco e alegre na nova existência e a goza como um presente: não, há, porém, nem pode haver nada presenteado. Sua nova existência é paga mediante a velhice e a morte de um agonizante; este afundou, mas continha o gérmen indestrutível, do qual este nasceu de novo: eles são *um só* ser. Provar a ponte entre os dois seria, decerto, a solução de um grande enigma."⁷⁵ De qualquer modo, é muito provável que essas essências se reencontrem nas suas várias existências, e que possa nascer, entre elas, um "pressentimento obscuro", uma "lembrança" pouco clara à consciência remetendo a distância infinita.⁷⁶

E o amor? podemos perguntar-nos. Não estaria nele a porta para a salvação nesse mundo partido, como acreditavam os Românticos? Schopenhauer discorda. Para ele, o amor (em sentido comum) define-se a partir da sexualidade, como a mais genuína expressão da condição humana e do próprio existente. É nele, enquanto amor-desejo ou impulso sexual, que nos curvamos à intenção rombuda do querer que trabalha na espécie. Pois, na sofreguidão de seu aparecer, a Vontade usa os órgãos sexuais - esse ponto central do corpo e do universo - enquanto meio de arrastar suas criaturas à morte e já de novo à vida, sem descanso.⁷⁷ Vista assim, a partir do desejo sexual, a relação amorosa entre um homem e uma mulher torna-se

chegar a tal metamorfose. Na verdade, na sua ânsia de forma, a Vontade cega prepara uma armadilha mortal para si mesma ao criar, primeiro, o entendimento e a razão (a qual amplia o entendimento, a ponto de poder levar a vontade individual a uma nova decisão capaz de negar aquela anterior). Como vemos, Schopenhauer não pode ser dito um "irracionalista". No mundo, o que "salva" é, em última análise, a *razão*; mas uma razão afundada e metamorfoseada nos charcos do corpo vivo, não uma razão abstrata, submissa à "Vontade de vida" e seus motivos. Daí a *não necessidade* de um novo princípio de individuação ontológico, para "explicar" a passagem de um a outro estado da própria Vontade mediante o conhecimento de si mesma. O patamar que a vontade individual alcança, tanto nos instantes passageiros, que a contemplação artística proporciona, quanto naquele de uma decisão final pelo "não à vida" é muito misterioso, mas não me parece que seja necessária uma nova "individuação ontológica", como queria Philonenko (cit. in Maia-Flickinger, p. 322), para que a decisão inicial pelo "velle" passe a ser pelo "nolle". É um *conhecimento encarnado* que empurra a vontade a *querer de outro modo*, não uma nova individuação. Essa asserção, contudo, é meramente especulativa, e deverá ficar sem resposta final, porque ultrapassa a fronteira do tratável pelo nosso entendimento.

⁷⁵ W II, cap. 41, p. 644

⁷⁶ W II, cap. 41, 645

⁷⁷ Geschlechtsliebe, p. 681-684

a suma do egoísmo, no querer humano, em sua total submissão ao impulso cego da Vontade.⁷⁸ Schopenhauer concebe, porém, uma ideia do *amor verdadeiro*. Ao contrário do amor libidinoso, seu fundamento encontra-se na "compaixão" (Mitleid). Só esse sentimento espiritual altamente purificador seria capaz, segundo ele, de fundamentar a moralidade humana. Ama, de fato, só aquele que é capaz de transmutar o desejo sexual e de posse, assim como a ânsia de perpetuação da espécie – passageiros e, ao fundo, vazios – no sentimento espiritual, que implica o reconhecimento pleno do outro a ponto de sofrer *com* ele a partir de *sua* (dele) própria raiz. Só aí a cadeia do egoísmo se rompe, e acontece o encontro. O amor, esse tipo de amor, seria a prova alquímica, na qual, renunciando a si mesmo, o indivíduo se estaria metamorfoseando em algo muito desconhecido.⁷⁹

É, pois, no sofrimento, na morte e no amor-compaixão, que o filósofo encontra a brecha ou rachadura na fortaleza da Vontade metafísica, para *um outro modo de querer* capaz de libertar o mundo à sua maldição. Não a Vontade em si vê-se negada nessa negação, senão e tão somente a sua decisão equivocada de aparecer *neste* mundo regido pela irracionalidade. O que o eu de um querer agora iluminado pela razão chega a negar, nesse ato de negar-se a si mesmo, não é a própria vontade, senão *seu ato equivocado*. Schopenhauer insiste em que, com esse ato (equivocado) "o mundo não preenche a plena possibilidade de todo ser, mas fica neste ainda muito espaço para isso que indicamos negativamente, como a negação da vontade de vida."⁸⁰ O em si do mundo não é nem pode ser negado. Contra o que ele chama "certas objeções ridículas", o filósofo afirma que esse ato de negação da Vontade, "de modo algum indica o aniquilamento de uma substância, senão o mero ato do não-querer: o mesmo que até agora *quis, não quer* mais. Já que só conhecemos o ser da Vontade mediante o ato do *Querer a vida*, eis que somos incapazes de dizer ou conceber o que ela seria ou impeliria adiante, após ter desistido desse ato: daí

⁷⁸ *Geschlechtsliebe*, p. 685-687

⁷⁹ „Todo amor puro e verdadeiro é compaixão, e cada amor que não seja compaixão é egoísmo." Conf. in W I, § 67, p. 511–513. E adiante, § 68. Só é *compassivo* aquele que conseguiu ver através do véu da ilusão (princ. de razão). O compassivo passa a ver por todo lado, "a humanidade sofredora, e o reino animal sofredor e um mundo se desvanecendo." (Idem, p.515). É esse conhecimento da essência das coisas, que se torna um quietivo do querer; chegado aí, o indivíduo penetra em um estado de "voluntária renúncia e resignação". (idem, p.515)

⁸⁰ W II, cap. 50, p. 826

que, *para nós*, que somos o aparecer do Querer, a negação seja uma passagem para dentro do Nada.⁸¹ Enquanto o indivíduo humano existir, ele será a manifestação da afirmação (*velle*) da Vontade; esta estará, desde sempre, porém, segundo vários graus, em luta com a negação (*nolle*). Quando a negação predomina sobre a afirmação, o indivíduo torna-se "santo", no sentido cristão. O seu aparecer deixa de ser, então, o da afirmação. Não podemos, contudo, saber se esse *indivíduo* agora "convertido" receberia uma segunda existência; que seria, afinal, existência para um intelecto que teria possibilitado ao Querer o trazer o "nolle" à presença. Tampouco poderíamos declarar fosse lá o que fosse sobre um *sujeito* dessa conversão, já que, a este nós conhecemos tão somente na manifestação do "velle".⁸² Quanto a esse mistério, Schopenhauer lança a pergunta: "Indo-se um pouco mais além, pode-se perguntar o quão profundamente penetram na essência do mundo as raízes da individualidade? Ao que se poderia responder: "elas alcançam tão longe quanto a afirmação da vontade para a vida; onde entra a negação, aí elas cessam, porque nasceram para a afirmação. Ainda mais uma pergunta, porém, poderia ser lançada: 'O que seria eu, se eu não fosse a Vontade para a vida?'"⁸³

Eis o enigma maior nessa filosofia. O que seria eu *após a conversão* da vontade que sou (e afirma a vida), para a vontade que a nega? Ao que parece, trata-se, nessa virada, ainda de um "eu" – ou dessa misteriosa individualidade essencial da qual a *identidade* brota. Eu explico. Ao negar em mim mesma o querer, no qual afirmo a vida, "eu" – ou o "eu" que me tornei no ato dessa negação – suprimi só as raízes de mim, enquanto um "eu afirmador da vida". Além delas, porém, nada posso enxergar; não a partir daqui, de onde me encontro, no *velle*. Mesmo sabendo que a própria Vontade *não* seria aniquilada no *nolle* - o que seria absurdo -, o que de "mim" enquanto um "eu" restaria fica-me inteiramente impenetrável, a não ser que seria ainda "vontade". Em outras palavras, é-me impossível saber o que significaria, para

⁸¹ "A *afirmação e negação* da vontade de vida é um mero *velle e nolle* (querer e não querer) O sujeito desses dois atos é um e o mesmo, por consequência não será aniquilado nem por um nem pelo outro ato", in P II, § 161, p. 368/369.

⁸² O que seria o "nolle", nós não sabemos a não ser na sua "entrada" no indivíduo que até aí pertencia ao fenômeno do "velle". Só podemos dizer que ele não é mais o fenômeno do "velle"; mas resta saber se o "nolle" pode sequer "aparecer". Ou melhor, se poderia haver uma "existência secundária para um intelecto que antes teria que produzi-la". Conf. in P II, § 161, p. 369

⁸³ W II, cap. 50, p. 822

mim, o mergulhar no “nada” anterior à equivocada afirmação da vida pela Vontade. Contudo, e isso é de importância central na metafísica de Schopenhauer, na negação de meu próprio querer, o meu “eu” não parece cessar de ser um “eu”, desde que este não seja identificado com a minha consciência atual. Ao negar em mim mesma o “caráter inteligível”, a “ideia” ou “essência individual” em que “eu” me apoiava até aí, no meu aparecer (no “sim” que eu dirigia à “vida”), a minha “eternidade” individual ou o “em si” de meu “eu do querer” que se nega a si mesmo enquanto tal - *não é, de modo algum, suprimida*. É suprimido o ato de afirmação; é suprimida a decisão pelo *velle* à base desse ato. Não e de modo algum, a minha vontade. O que aí se altera é, necessariamente, a minha “identidade”. Se esta brotava do *velle*, brota agora do *nolle*; mas não deixa de ser a *minha identidade*... Se poderei falar, ainda, em *minha* identidade? O que seria eu, se eu não fosse a Vontade para a vida?... Esse o limiar mais extremo, inultrapassável, da filosofia de Schopenhauer

Wagner leitor de Schopenhauer. O seu “Anel” encena a “negação da vida” encontrada no “Mundo” do filósofo?

A ideia da afirmação e negação da Vontade de Vida é, como vimos, a posição mais extrema na metafísica de Schopenhauer. Posição que, segundo os intérpretes de Richard Wagner, chegou ao seu conhecimento quando este já havia escrito um esboço de ópera cujo sentido opunha-se, fundamentalmente, à direção que lhe daria após ler o filósofo. Nesse primeiro esboço - ele o escreveu em 1848, antes de sua fuga de Dresden para a Suíça⁸⁴ - o que orienta o escrito é a solução utópica pelo amor e a liberdade, na luta contra o poder. Naquele momento, a intenção do compositor teria sido a de escrever uma só ópera tendo por tema a *Saga de Siegfried* ligada ao mito dos *Nibelungos*⁸⁵. A ideia da tetralogia de “O Anel dos Nibelungos”⁸⁶ veio-lhe só três anos depois, no exílio; e, embora o assunto permanecesse o mesmo, sua concepção viu-se alterada de modo radical. Segundo o crítico e cientista da

⁸⁴ Em Dresden, Wagner envolveu-se com jovens revolucionários, como M. Bakunin, e, após um levante fracassado, exilou-se na Suíça.

⁸⁵ Wagner tinha esboçado o plano de uma “Morte de Siegfried” baseado na saga dos Nibelungos, mas não pensava ainda na tetralogia do “Anel”. O assunto permaneceu o mesmo, no “Anel”, mas sua concepção tornou-se outra. Esta nova concepção teria nascido em 1851, quando Wagner deixou de acreditar na possibilidade de uma revolução na História. Conf. In Voss, p. 433-443.

⁸⁶ Wagner, R. *Der Ring des Nibelungen. Ein Bühnenfestspiel für drei Tage und einen Vorabend*. (O Anel dos Nibelungos. Um festival teatral para três dias e uma tarde) Hersg. und kommentiert von Egon Voss, Reclam, Dizingen, 2019

música, Egon Voss, ao conceber o "Anel", Wagner estava *resignado*; já não acreditava mais na ideia de uma possível transformação do mundo, e o expressou claramente na tetralogia. Não é de surpreender, portanto, que ele encontrasse agora em Schopenhauer "o filósofo que lhe falou à alma"⁸⁷. Foi em 1854 que o compositor leu "O Mundo como Vontade e Representação". A partir daí, teria trabalhado sempre sob influência dessa leitura⁸⁸ levando 26 anos para concluir o "Anel".⁸⁹

A pergunta que me faço, é, contudo, quanto à real influência do filósofo na realização final do "Anel". Teria ela sido, de fato, tão determinante na conclusão da obra? Poderia tê-lo sido? Pois, afinal, segundo Schopenhauer, o artista enquanto tal, seria incapaz de *desejar negar a vida*. O elemento do artista, ele escreve, é a repetição de um "*conhecimento puro*" em seja lá qual for a obra realizada no mundo, que a ele dê acesso. E dizer "conhecimento puro" é, aqui, dizer "conhecimento imediato da verdade"; logo, conhecimento do horror que encharca o existente mediante a *visão* de uma "ideia"⁹⁰. Trata-se, pois, de um conhecimento metafísico, no qual o entendimento consegue arrancar-se, por instantes, às amarras do "princípio de razão", que lhe impede o acesso às essências eternas do mundo.⁹¹ O artista é, na verdade, um prisioneiro do *espetáculo da objetivação* da Vontade; e o que o encadeia é a alegria indizível que sua *contemplação* lhe proporciona. Ele não cansará de

⁸⁷ Voss, p. 437

⁸⁸ Há intérpretes que *não aceitam* essa influência de modo determinante na obra final; entre eles, os críticos e cientistas da música, Carl Dahlhaus, Egon Voss, M. H. Schmid, etc. Ver Bibliografia.

⁸⁹ Wagner trabalhou o "Anel" ou o tema do mesmo, alterando-o e retrabalhando-o, desde 1848 até 1874, quando concluiu a partitura de "O crepúsculo dos deuses". Sua primeira execução foi em Bayreuth, em 1876 (na festa de abertura do famoso festival). Conf. in Voss, p. 437.

⁹⁰ Uma "ideia" é a Vontade em sua *objetividade* imediata, não uma sua "objetivação", porque uma ideia não é, enquanto tal, uma representação. (Conf. in W I, § 32). Ela uma instância metafísica da Vontade, inacessível ao conhecimento normal submetido ao "princípio de razão". O "gênio artístico" tem acesso a ela na "contemplação", quando, mediante a força do espírito, alça-se a um conhecimento que burla o "princípio de razão" a que se submete o conhecimento humano normal. (Conf. in W I, § 34, p. 257)

⁹¹ Schopenhauer desenvolveu a ideia do "princípio de razão" a partir de Kant, na sua "Crítica da razão pura", e, discutindo com toda tradição filosófica chegou à sua própria concepção: o que o "princípio de razão" expressa, em geral, é que nossa consciência cognitiva – enquanto sensibilidade externa e interna (receptividade), entendimento e razão – divide-se em sujeito e objeto. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Como todas as nossas representações estão ligadas entre si segundo determinadas leis e formas a priori, *nada* pode tornar-se objeto, para nós, independentemente dessas condições; *nada* pode tornar-se, para nós, existente por si, como objeto rasgado dessa teia, ou objeto singular. Os diversos modos de objetos tomam formas diversas, mas todos submetem-se igualmente ao "princípio de razão" tal como descrito acima. Daí que o conhecimento do artista seja um instantâneo burlar dessas leis e formas a priori (burlar a lógica transcendental da consciência), permitindo-lhe um salto para dentro do estofado ontológico do mundo. Conf. in Dissertação, § 16, p. 41.

contemplar esse espetáculo, nem cessará de, “apresentando-o repeti-lo, carregando ele mesmo, simultaneamente, os custos” da apresentação. Nesse processo, o artista é, “ele mesmo, a vontade que assim se objetiva e fica em permanente sofrimento. Aquele verdadeiro e profundo conhecimento da essência do mundo torna-se, então, para ele, um fim em si: ele detém-se nele.” Significa que esse conhecimento não se tornará nunca um *quietivo* para ele; não chegará à *resignação*, que o *santo* alcança. Sua libertação do sofrimento será coisa de instantes, na vida, nunca uma permanência.⁹² Ainda assim, nós sabemos, por seus próprios escritos e manifestações a respeito, que Wagner estava convicto de ter encontrado em Schopenhauer a sua alma gêmea; e, na “negação da Vontade”, o seu próprio caminho.

Antes, porém, de me deter nessa pergunta, buscarei desenhar o percurso de Wagner até a tetralogia do “Anel”. Esta obra representou, sem dúvida, uma ruptura com a ópera tradicional, considerada artificial pelo compositor, e, na sua superficialidade, mero espetáculo de recreação. O seu intento era substituí-la por obra “natural”, na qual a língua alemã fosse valorizada em sua acentuação peculiar substituindo as “rimas” (adequadas apenas às línguas latinas) pelos versos brancos. Reabrindo a velha discussão quanto à prioridade da palavra ou da música, na ópera, ele também optou por um terceiro: o *drama*, ao qual se deveriam submeter, igualmente, a música e a palavra. De importância capital, nos escritos de Wagner, era que *a música se submetesse ao texto dramático*. Ele fez editar, por isso, os seus textos poéticos separadamente da música, e nunca os alterou enquanto *poesia* (*Dichtung*). Não foram introduzidas, tampouco, nos poemas publicados, nenhuma das modificações que, concluída a composição musical, ele precisou fazer nos textos; essas alterações viram-se publicadas à parte, nas partituras. Ainda assim, ambos, textos poéticos e partituras, fazem um todo.⁹³

Em 1848, ainda em Dresden, Wagner tinha iniciado trabalho para uma ópera; este foi desenhado em “Um Plano de Ópera extraído à Saga de Siegfried”. O esboço em prosa, deste mesmo ano, tem por título “O mito dos Nibelungos como esboço de um drama”. Seu conteúdo gira em torno à ação de uma *maldição*, que o anão Alberico

⁹² W I, § 52, p. 372

⁹³ Voss, p. 461-466.

lança sobre os Nibelungos *ao renunciar ao amor em favor do poder*. A concretização da escolha pelo poder em detrimento do amor dá-se mediante *o roubo do ouro do Reno* por Alberico, que o faz fundir em um *anel*. O que o anel proporciona é o *poder*, mas traz também, a quem quer que o possua, a *maldição*. Esse primeiro esboço da ação, vai do roubo do ouro do Reno até a morte de Siegfried e Brünnhilde, quando a maldição do poder se desfaz mediante o amor que vence a morte. O plano já tinha, portanto, como fundo, a saga ou o mito dos Nibelungos, extraído às sagas nórdicas mais arcaicas (Os "Edda" da Escandinávia). Discute-se muito esse retorno de Wagner ao mito germânico. C. Dalhaus, é de opinião que a intenção do compositor não era aquela político-mitológica, que normalmente se imputa ao "Anel". O compositor estaria, então, encharcado do espírito feuerbachiano da destruição necessária do mundo dos deuses em nome do amor e da liberdade. Desde o início do texto, escreve o crítico, Wotan é um deus cujo tempo passou. "O mito", ele prossegue, "foi, portanto, menos restaurado do que destruído por Wagner, ou mais precisamente: ele foi restaurado, para ser destruído."⁹⁴

Em 1849, ao fugir de Dresden devido ao fracasso do levante revolucionário de que participou⁹⁵, Wagner já tinha vivido muitos percalços na carreira, e se sentia tolhido na criação pela função que exercia (Regente de Orquestra da Corte). Na Suíça, onde se exilou com auxílio de Franz Liszt, ele, como compositor, viveu um período de silêncio, mas escreveu vários textos atacando a ópera tradicional. Foram tais textos, que lhe deram a fama até aí desconhecida. Desde a publicação desses escritos, suas óperas passaram a ser vistas como "música do futuro" sendo cada vez mais apresentadas.⁹⁶ Em 1851, na retomada do trabalho iniciado em Dresden, Wagner ainda não tinha o "Anel" em vista. O que fez foi transformar o esboço anterior, de 1848, nos dois atos do "Siegfried" ("O jovem Siegfried" e "A morte de Siegfried"). Aí,

⁹⁴ Dahlhaus, p. 163

⁹⁵ Wagner participou na Revolução levada a efeito em Dresden (1848/9); ele simpatizava com a ideia de uma transformação do mundo. Há provas suficientes da influência permanente de Feuerbach sobre ele (conheceu seu pensamento em Dresden, e este ecoa em sua "Obra de arte do futuro"); também sua relação com jovens revolucionários, por exemplo, com Michail Bakunin é comprovada. Conf. in Hollinrake, cap.1, p. 48-50; ver, também, in Romantik, p.260 ss.

⁹⁶ Tais obras foram: "Die Kunst und die Revolution" - *A Arte e a Revolução* - (1849), „Die Kunstwerk der Zukunft" - *A Obra de Arte do Futuro* - (1850) e „Oper und Drama" - *Ópera e Drama* - (1852). Também escreveu um panfleto agressivo e escandaloso: „Das Judentum in der Musik" - *O Judaísmo na Música* - dirigido contra Rossini e Meyerbeer, seus rivais na Opera. In Voss, p. 436/437

o mito passava a ser uma antecipação do que ainda viria a acontecer, ganhando corpo em uma "obra de arte do futuro", na qual, o espírito da lei e da opressão seria vencido pelo da conciliação e do amor. Isso está presente, por certo, no Romantismo, quando a língua da reflexão cede lugar à do sentimento, a música devendo expressar os movimentos fundamentais do coração. Só que Wagner queria mergulhar mais fundo (tanto na complexidade do tema quanto na intenção que o rege), e percebeu que o modelo esboçado no "Siegfried" não levaria à realização pretendida. Embora sua simpatia pela revolução seja bem clara nessas obras, Wagner tinha deixado de acreditar que uma revolução transformaria o mundo; *ele se havia resignado*.⁹⁷ Ainda assim, foi dessa matéria utópica que ele, no mesmo ano, extraiu "O Anel dos Nibelungos". A primeira composição da "Morte de Siegfried" não teve sucesso, e ele transformou essa parte no "Crepúsculo dos Deuses", como encerramento da obra. A ideia geral que rege esse final continua a ser a da substituição do mundo da lei e da coação por um tempo utópico, em que o amor e a liberdade dominam. Os representantes dessa utopia são Brünnhilde e Siegfried; só que, por serem os primeiros a lhe dar corpo, terão de ser ainda sacrificados pelo mundo em declínio.⁹⁸

Foi em 1852, que ele escreveu os dois poemas: "O ouro do Reno" e "A Valquíria". Segundo o próprio Wagner, foi só ao musicá-los que ele percebeu a necessidade de ampliar a compreensão do todo mediante um modo "plástico" de apresentação do mito. Teriam sido, portanto, problemas técnico-musicais que o levaram, da tragédia de Siegfried à "tetralogia do Anel".⁹⁹ C. Dahlhaus chama atenção a que, na sua "Obra de Arte do futuro" Wagner fala na música como meio de expressão do *drama*. Segundo o crítico, parece que se confunde, desde aí, o *drama* com o *texto*, pensando-se a música como dependente deste, a ponto de se levar o ouvinte a analisar a música a partir do texto. É preciso ter presente, ele prossegue, que a "obra de arte total", de Wagner, busca apresentar imediatamente, através da música, a natureza humana em sua expressão arcaica. Isso não se ganha na fala, no texto. É a música que traz isso à presença, *sem texto*; e o seu correspondente, aí, segundo o crítico, é a *ação cênica*, não a palavra falada. Ainda segundo Dahlhaus, o

⁹⁷ Dahlhaus, p. 145-147

⁹⁸ Dahlhaus, 121-124

⁹⁹ Dalhaus, p.123/124

próprio Wagner se contradiz, em seu escrito sobre Beethoven (1870), ao escrever (sob influência de Schopenhauer) que a música encerra o drama e não o contrário.¹⁰⁰

Já antes da concepção do "Anel", é verdade, Wagner tinha inovado procurando dar ao "pensamento musical" um *motivo* poético-cênico, vale dizer, um "fundamento dramático".¹⁰¹ O "motivo", ele o compreende como um "momento musical" dinâmico; não estático, portanto, como em geral se interpreta. O "momento musical" ou "momento melódico" seria um processo cênico unido necessariamente a um "motivo" musical, de modo que, nele, os processos musicais e os cênicos entrelaçam-se intimamente.¹⁰² Isso acontece, quando o "pensamento musical" ganha um "motivo" cênico-musical. O importante é que o motivo traga à tona uma "lembrança"; e isto acontece apenas quando um "motivo musical" se faz a expressão de um processo cênico. Mais tarde, esse "motivo" foi chamado um "leitmotiv"¹⁰³, embora não pelo próprio Wagner. Com este, aliás, um motivo não tem só a função da *lembrança*, senão também a do *pressentimento* e da *antecipação*; ele enriquece a cena e a fala, acrescentando-lhes o *ausente* e o *não dito*.¹⁰⁴ Foi isso que ele trabalhou desde a composição musical de "O ouro do Reno". A música é impelida, aí, por "motivos", que se estendem por toda extensão da tetralogia; e os quais estão

¹⁰⁰ Dahlhaus, p. 12-13. Em ensaio de 1872 (*Sobre a nomeação do drama musical*) Wagner chega a afirmar que os dramas seriam os "feitos tornados manifestos pela música" (Idem, p. 13). Ele escreveu o ensaio sobre Beethoven sob influência de Schopenhauer e este considera a música superior às ideias. Ela seria a "imagem da própria Vontade", e tão independente do aparecer do mundo, que, mesmo se esse não existisse, a música, de certo modo, subsistiria". (Conf. in WI, § 52, p. 359).

¹⁰¹ Essa *não* é uma técnica musical que Wagner inventasse; ele a usou, porém, de modo inteiramente novo. Referindo-se à ópera "Tristão e Isolda", por exemplo, escrita quando Wagner interrompeu seu trabalho no "Anel" (1857-59), ele usa o conceito de "arte da passagem". Com a tendência de dissolução de todas as formas tradicionais, essa nova forma musical pode levar a que tudo se torne mesmo "passagem" do início ao fim – o que remete a um célebre conceito wagneriano: o de "melodia infinita". Com isso, Wagner quer evitar o processo em que a música vai de número a número, que são as pausas tradicionais, nas quais o público aplaude. A lei mais alta aí é a da continuidade no decorrer tanto da ação dramática, quanto da música. Conf. in Voss, p. 482-484

¹⁰² Dahlhaus, p. 125

¹⁰³ O conceito de "Leitmotiv" foi introduzido só em 1776 (Hans von Wolzogen). Wagner o viu de modo cético, por temer que contribuísse para distrair o ouvinte da função formal dos "temas de fundo" (Grundthemen), como os entendia. De fato, por possuir conteúdo semântico e recebendo um nome (Walhalla, Maldição do amor, etc.), o "Leitmotiv" pode fixar-se, perder seu caráter mutante, dinâmico, de modo a tornar-se clichê. Wagner não queria isso; com ele, o próprio conteúdo semântico se altera no tempo, na harmonia e no ritmo, a ponto de se tornar contraditório ou enigmático. (conf. in Voss, p. 484/485). Em todo caso, como diz Safranski, essa esfera abissal da música wagneriana (que em Schopenhauer seria a esfera da Vontade) é "perfeitamente erotizada" (in Romantik, p.273); aí o abismo tem o som do amor também corpóreo, como veremos adiante.

¹⁰⁴ Dahlhaus, p. 126

também presentes a cada instante. Se a técnica dos “motivos musicais” ou da “prosa musical”, como também se diz, remonta a Monteverdi, a inovação de Wagner, no *Anel* e diferentemente de toda sua obra anterior, foi o tê-los estendido ao todo da obra, não os deixando agir apenas sobre curtos trechos do drama. Os motivos atuam na obra inteira, como uma “teia de ligação”, que arrasta o ouvinte a um mundo de relações poético-musicais, no qual tudo parece ter a ver com tudo. Essa técnica de composição, segundo Dahlhaus, é nova e representa um salto qualitativo na história da técnica do “Leitmotiv”.¹⁰⁵

Com isso, Wagner inova também de modo radical quanto ao *papel da orquestra no drama musical*. É a *orquestra* que realiza sua unificação na teia abarcadora dos *motivos*. Presente no processo inteiro, ela acompanha e apoia sem cessar o que acontece. Não por acaso, ele compara o seu papel com o do *coro* na tragédia grega.¹⁰⁶ *E não só para o que se vê acontecer na cena*. A orquestra ganha, aí, o papel de um *narrador*. É ela que esclarece, sugere e indica o que *não aparece aos olhos ou na fala*. Wagner nomeava “melodia infinita” essa inovação, e a utilizou sobretudo ou talvez só no *Anel*.¹⁰⁷ Um termo seu para essa complexa aplicação de temas à obra inteira, é o de “Themengewebe”, a saber, “teia” ou “tecedura de temas”.¹⁰⁸ O drama musical é atravessado por “temas fundamentais” (Grundthemen) que se acrescentam, completam, separam, ligam e voltam a formar; mas sempre obedecendo à ação dramática, a qual dá as leis dessa separação e ligação.¹⁰⁹ Significa que os “temas de fundo” ou os “Leitmotiv” *não reagem à ação dramática; eles nascem dela*, que é simultaneamente texto e música. Funcionam como se fossem “rimas” numa teia de função formal importantíssima. Podemos dizer que a música de Wagner é escorregadia, dinâmica, fugidia. Enquanto “melodia infinita”, ela emerge da ação dramática enquanto teia indecifrável de temas em metamorfose

¹⁰⁵ Dahlhaus, p. 155-157

¹⁰⁶ Voss, p. 482

¹⁰⁷ Voss, p. 482

¹⁰⁸ Em 1879, Wagner escreveu um texto a respeito, intitulado “*Sobre a aplicação da música ao drama*”, onde fala na “unidade do princípio sinfônico”, ou na “música como obra de arte”. Essa unidade só poderia ser alcançada quando os “motivos principais da ação dramática” se realizassem como “momentos melódicos” – os quais se deveria entender como “temas de fundo” –, desenvolvendo-se, ambos, de modo recorrente, a gestar uma “forma artística unitária” estendida sobre toda a obra (obra de arte total) e não só sobre partes dela. (conf. in Voss, p. 484)

¹⁰⁹ Voss, p. 484

incessante, indo muito além do texto e o contradizendo em vários momentos. Composta, assim, como teia de motivos, que influenciam o conteúdo, essa música foi por muito tempo dita *erroneamente* "sem forma".¹¹⁰ Acerca dessa grande *inovação formal* de Wagner, hoje reconhecida, escreve Eckhardt Roch: "O momento irracional dessa música está em que não se pode esclarecer o seu efeito extático de modo puramente formal."¹¹¹ Não só formalmente, portanto, essa teia é de importância enorme, senão no conteúdo, já que o retorno incessante dos motivos aponta a tecedura de um tempo, em que não existe presente sem passado e futuro.¹¹² Como diz Dahlhaus, essa música "tece o grande fundo dos acontecimentos com pressentimentos e lembranças, e seus motivos míticos – o motivo do Anel, do Walhall, de Erda, do Crepúsculo dos deuses, do Contrato e da Maldição – ligam os casos presentes aos seu pressupostos e procedências pré-históricos. As cenas, nas quais o mito dos deuses vem à fala, são musicalmente centrais, ainda que, dramaturgicamente – consideradas a partir da ação singular visível da obra – pareçam periféricas: elas formam o esqueleto da concatenação dos motivos, que abarca o drama inteiro"¹¹³.

Chegados aqui, não podemos deixar de observar o quanto Wagner estava impregnado não só do Romantismo, senão do pensamento filosófico, à época. Sua concepção de uma obra total, como um "drama do mundo", remete, sem dúvida, à filosofia idealista e às reações a ela. O papel narrativo da orquestra evocando a lembrança de um passado equivocado em vias de se transmutar em um futuro inimaginável para a consciência, escorre em todas as construções filosóficas de então, tal como encharcava o Romantismo em suas várias manifestações. Que o homem seria capaz de arrancar de si mesmo a força de "curar" o mundo da "culpa" que o atravessa, tinha animado gerações de jovens, desde o final do século XVIII,

¹¹⁰ Symposion, Eckhard Roch, *Ein Geheimnis der Form bei Richard Wagner? Asymetrische Periodenstruktur in Wagners „Tristan“*. Acusou-se a *melodia infinita* de ser "sem forma" (E. Hanslick, G. Keller), o que hoje se sabe ter sido uma interpretação equivocada. Na verdade, Wagner ampliou, com isso, o conceito moderno de forma (idem, p. 105). O próprio Wagner sempre insistiu em que a "melodia infinita" seria *forma*. (in Dahlhaus, p.178)

¹¹¹ Symposion, idem acima, p. 115

¹¹² Voss, 485-488

¹¹³ Dahlhaus, p. 194/5. O crítico refere-se aqui sobretudo à estrutura dramático-musical de "O crepúsculo dos deuses", chamando atenção à relação discrepante entre o mito dos deuses e o drama de heróis. Segundo ele, a complexidade se acentuaria ainda mais devido a consequências advindas da distância temporal entre a gênese do texto e a composição da música (idem, p. 195.)

indo, afinal, em muitos, desaguar na crença religiosa, no sonho político de uma revolução social ou na resignação. Wagner apostou primeiro na revolução política, para desiludido das forças que operam *no mundo real*, acreditar que a única força capaz de derrubar a ânsia destrutiva de poder que o rege, seria a de um amor muito desconhecido. A direção final impressa por ele ao drama do "Anel", oscila, é verdade (após ler Schopenhauer), entre a destruição total do mundo e a vitória do amor, para uma nova existência. A saber, para um mundo em que os deuses teriam morrido e o homem conquistado a liberdade. Aqui, o filósofo-Wagner acabou por dar lugar ao Wagner-artista; na conclusão do "Anel" este optou pela vitória do amor.

Realmente? No *Prólogo do Anel (O Ouro do Reno)*, ele se deixa inspirar pelos Românticos, tal como pela "filosofia da natureza" de Schelling. Amaldiçoando o amor em nome do poder, Alberico profere a sentença do arruinamento do mundo. Eis o "erro" em que o homem incorre por negar amor. A direção da tragédia aponta, portanto, desde o início ao confronto entre caminhos excludentes a eleger para o existente: poder ou amor. É Alberico que exclama, voltado às filhas do Reno: "... *arrancando o ouro ao recife, eu forjo o anel da vingança. Que a correnteza o ouça! É assim que amaldiçoo o amor!*"¹¹⁴ É nesta frase musical do "motivo da renúncia ao amor" que ouvimos os presságios da desgraça por vir. Motivo este cuja metáfora da *correnteza* (correntes) teria sido tomada por Wagner a Schelling - que a utilizava como imagem para a "produtividade originária infinita" (de ordem divina).¹¹⁵ É, pois, *contra a correnteza divina do espírito* que Alberico se opõe resistindo ao apelo do amor, que lhe acena na dança das filhas do Reno. Cunhando, assim, a sentença que levará os Nibelungos à danação, o anão curva-se à perversão que age nele em favor do *poder* (na metáfora do ouro roubado às correntes sagradas do rio). É preciso insistir, entretanto, que o desenho inicial dessa vontade equivocada *não é schopenhaueriano*. Wagner ainda não sabia aonde chegaria. Orientava-se mais por Rousseau, pelos Românticos e por Schelling, na crença de uma reconciliação final da vida consigo mesma através do amor.¹¹⁶

¹¹⁴ O Anel, p. 27

¹¹⁵ Einleitung, p.33 e 43

¹¹⁶ Cito Novalis por todos: "O amor é o objetivo final da *história do mundo* – O Unum do universo", in "Aus dem Allgemeinen Bouillon", p. 447

Ao iniciar o seu trabalho, em Dresden, o compositor tinha em mente uma obra revolucionária, no espírito de Feuerbach. Não foi, como vimos, o desejo de restaurar o mito germânico, o que, desde o início, o moveu. Ele só fez os deuses retornarem, para fazê-los morrer em nome da liberdade humana. Wagner volta ao passado, diz Dahlhaus, não para dele extrair uma imagem antecipatória do futuro, senão para dar-lhe um fim.¹¹⁷ Em 1852, ainda no exílio e *já resignado*, descrente de uma possível transformação do mundo, é este o sentimento que ele imprime à "Abertura" do "Anel". O deus Wotan tem os olhos pregados no Walhalla. Cego pelo poder, não atento aos augúrios, ele se apressa em direção ao próprio fim. A seguir, no segundo ato da "Valquíria", testemunhamos o seu desespero e a renúncia ao poder:

"Eu desisto de minha obra,
uma só coisa eu quero ainda: o fim... o fim..."¹¹⁸

Em seu Diário, Wagner confessa ter ficado embaraçado com essa decisão do deus, só vindo a perceber – para seu próprio espanto – na leitura que fez de Schopenhauer, que aquilo que o perturbava teoricamente no filósofo, era-lhe há muito familiar. "Assim", ele escreve, "entendo agora o meu Wotan e, profundamente comovido, voltei de novo ao estudo cuidadoso do livro de Schopenhauer."¹¹⁹ Logo a seguir, pôs-se a fazer alterações no final do drama. O seu desejo, obviamente, era que o espírito defendido em sua obra fosse o mesmo encontrado no "Mundo" schopenhaueriano. Chegou mesmo a escrever um final "budista" para o "Anel". Podemos perguntar se, deixando-se assim inspirar por Schopenhauer, Wagner estaria criando de modo autônomo a sua própria obra? Na verdade, essas discussões parecem-me inúteis. A obra de arte arranca-se à força interior do artista, a uma decisão oculta – não, certamente, a uma intenção consciente do indivíduo, no qual mora o criador. Tal "decisão" é percebida na obra e só nela. Tratando-se de Wagner, a decisão nasceu de sua própria resignação, antes mesmo de ler o filósofo, antes de suspeitar de sua consanguinidade espiritual com ele. Para o homem-Wagner, como

¹¹⁷ Dahlhaus, p. 163/164

¹¹⁸ O Anel (A Valquíria), p. 147

¹¹⁹ Hollinrake, cap. 3, cit. p. 77

para qualquer homem, no qual o artista se oculta, isso aconteceu de modo inconsciente. O homem, propriamente dito, é "outro" que o artista nele; um não sabe do outro, vivendo em universos antitéticos.¹²⁰ Nenhuma grande obra pode nascer de empréstimo a outro espírito; seu nascimento é um mistério, não só para o espectador, senão para o indivíduo, no qual vive o artista.

Wagner descobriu Schopenhauer em 1854, e é compreensível que encontrasse nele uma afinidade em relação a algo existente nele mesmo, do qual não se tinha, até aí, dado conta. Isso não aconteceu, contudo, de imediato.¹²¹ Ele de início recusou a posição do filósofo, porque, afinal, o sentimento de resignação que nele apontava era-lhe ainda pouco familiar. Nele lutavam um resquício da crença anterior no sonho revolucionário, com o sentimento de resignação que o tomava. Isso não durou muito. E 1855, ele escrevia a amigo, que, embora Schopenhauer o tivesse orientado a uma direção divergente daquela por ele adotada, ela correspondia ao seu próprio "sentimento profundo da essência do mundo"¹²² Foi, portanto, é importante notar, a partir de sua obra acabada, que ele tomou consciência de sua nova convicção. Sua própria obra o convenceu de sua afinidade com o filósofo. Foi a *renúncia* de Wotan, que o fez ver em si mesmo o sentimento afim ao que, na obra do filósofo, leva a vontade individual a negar a si mesma. Não podemos saber se Wagner chegou a perceber ou mesmo elaborar a concepção schopenhaueriana daquela misteriosa "essência individual eterna", o "aevum", que se constela no indivíduo¹²³; vale dizer, a instância que permite ao homem o sacudir-se do "princípio de individuação" (espaço e tempo) e cometer o ato da negação do mundo. Mesmo que o tivesse sabido, podemos adiantar que, naquele momento ou durante a criação do "Anel", Wagner se equivocava em relação ao que se passava nele, não só quanto ao sentido da renúncia

¹²⁰ Nós sabemos que Proust desenvolveu concepção aparentada a de Schopenhauer sobre o artista. Conf. in Proust, M. *Contre Saint Beuve*, Paris, Editions Gallimard, 1954. Nesta obra, ele observa que o homem mundano, "que vive em um mesmo corpo com um grande gênio, tem com ele poucas relações", p. 205. Schopenhauer reconhece, igualmente, que a força do artista fraqueja no indivíduo e que "há grandes intervalos nos quais, tanto no que diz respeito a vantagens quanto a carências, o artista de gênio está em igualdade com o homem comum" (in W I, § 36, p. 270).

¹²¹ Já na época em que leu Schopenhauer pela primeira vez, Wagner diz sua estranheza em relação ao filósofo, e confessa a Cosima, mais tarde, que, "no começo fora totalmente incapaz de entender Schopenhauer". (in Hollinrake, cap. 3, p. 75)

¹²² Dalhaus, p. 145/46. O amigo em questão é August Röckel.

¹²³ A concepção da "ideia individual", o "aevum", o eterno presente em cada indivíduo humano foi estudado no 1º capítulo deste ensaio. Conf. aqui, da p. 10 à p. 14.

de Wotan, senão e sobretudo quanto a si mesmo *enquanto artista*, vale dizer, enquanto um ser que *afirma a vida*.

Quem o orientou na leitura de Schopenhauer, após sua estranheza inicial, foi um amigo. Este o fez extrair da leitura do filósofo as implicações contidas sobretudo na concepção aí exposta acerca da arte trágica.¹²⁴ Segundo Schopenhauer, é na tragédia que se encontra o ápice do fazer artístico, porque só nela o fim por excelência é "a apresentação do lado assustador da vida". É nela que "nos são exibidos a dor sem nome, o lamento da humanidade, o triunfo da maldade, o domínio escarnecedor do acaso e a queda sem salvação dos justos e inocentes: pois está aí um sinal significativo acerca da qualidade do mundo e da existência. É o antagonismo da Vontade consigo mesma que aí avança, ameaçador e em seu perfeito desdobramento, no mais elevado patamar de sua objetividade."¹²⁵ Mediante o espetáculo do sofrimento humano encenado na tragédia, escreve o filósofo, o espectador pode alcançar o conhecimento de que, como exclama Palmira, no *Mohammed* de Voltaire: "O mundo é para tiranos: Vive tu!" O sentido da tragédia é, portanto, a denúncia da essência perversa do mundo. Nela se abre a visão de que "o herói paga não seus pecados particulares, mas o pecado original, isto é, a culpa da própria existência: Pues el delito mayor del hombre es haber nacido..."¹²⁶ O lugar à parte ocupado pela tragédia, entre as demais artes é, além de procurar interpretar a existência humana, como aliás o fazem todas, conseguir levar o espectador a alcançar o ponto em que o "princípio de individuação" perde poder sobre a consciência. Liberta, assim, do véu da ilusão que a cegava, a consciência desmascara os "interesses" da Vontade. E pode, agora, resistir a ela. É importante insistir, que a tragédia acontece não devido a algum crime do herói. Qual o crime de Ofélia, Desdêmona, Hamlet, Gretchen, etc.? O trágico nasce do "estar aí" do indivíduo, de seu mero existir neste mundo do "velle".¹²⁷ Eis o conhecimento terrível que a

¹²⁴ Hollinrake, cap.3, p. 74-78. O amigo-mentor de Wagner para Schopenhauer foi Georg Herweg.

¹²⁵ W I, § 51, p. 353

¹²⁶ W I, § 51, p. 354/55. A citação espanhola é de Calderón de la Barca, em "A vida é sonho".

¹²⁷ Enquanto a consciência individual estiver submetida ao "princípio de razão", logo, aos artifícios com que a Vontade a ilude, o indivíduo continuará desejando e afirmando a vida em todo seu horror. O "velle" e "nolle" são a designação latina dada por Schopenhauer à afirmação e negação da Vontade: "A afirmação e a negação da vontade de vida é um mero "velle" e "nolle" (Querer e Não Querer)". Sem esquecer, que o "nolle" não significa, de modo algum, como o interpretam muitos, "o aniquilamento

tragédia transmite: o de que a culpa individual se arranca ao estar na presença, ao existir banal de cada um de nós. O culpado não é o indivíduo, e sim o fundamento oculto de sua existência, o *ser*, que o arrasta no seu torvelinho cego. É o “crime do ser”, que nela se revela.¹²⁸ Conhecimento abalador, capaz de conduzir o espectador - como o fazem o “santo” ou o moribundo iluminado moralmente pelo próprio sofrimento - a decidir negar a “vontade de vida”, que o tem prisioneiro. Nenhuma outra obra de arte, conclui o filósofo, só a tragédia é capaz de atuar sobre o espectador como um “quietivo” da vontade, levando-o à “resignação”.¹²⁹

Essa leitura foi, sem dúvida, um choque para Wagner. Ao compreendê-lo, ele passou a investigar adiante a obra do filósofo. E acreditou ser um seu consanguíneo, seu “companheiro espiritual”. Afinal, seu Wotan renunciava ao poder, um gesto que ele mesmo, até aí, não havia entendido, e interpretava agora como “renúncia” à vida enquanto tal. Vale, aqui, ter presente as duas versões escritas por Wagner, para o final do “Anel” na fala de Brünnhilde. Eis a primeira delas, a utópica, de 1852/3:

“Não bens, não ouro, nem luxo divino...
abençoado em prazer e sofrimento,
deixa ser só o amor.”¹³⁰

Wagner diz ter-se tornado impossível, para ele, a partir da renúncia ao poder, por Wotan, conciliar este elogio utópico do amor à nova concepção do “Anel”. De fato, como conciliar a *vitória do amor* com uma *renúncia à vida*? Pois, afinal, é assim que ele agora interpreta a fala de Wotan. Tomando por equivocada a direção utópica impressa à peroração anterior da Valquíria, ele escreve uma outra (1854?)¹³¹, em que Brünnhilde rejeita as reencarnações para ela e o amante:

de uma substância”. O mesmo querer, que até aí afirmou, nega, agora, a vida. Conf. in P II, cap. 14, p. 368

¹²⁸ Hollinrake, cap. 3, p. 76

¹²⁹ Com isso, não é a vida, apenas, que é negada, mas o ser ele mesmo de todo existente. In W I, § 51, p. 354

¹³⁰ Dalhaus, citação: p. 147

¹³¹ Em 1856, tendo ampliado suas investigações na obra de Schopenhauer, Wagner chegou a esboçar um drama musical intitulado “O Vencedor” (Der Sieger), baseado na vida de Buda. Conf. in Hollinrake, cap. 3, p. 78.

“Se não viajo mais para a fortaleza do Walhalla,
 sabeis para onde irei?
 Fugirei para sempre do lar do desejo e da ilusão,
 eu fecharei atrás de mim os portões abertos do eterno retorno.
 Agora salva da reencarnação, do fim da marcha terrestre,
 vai aquela que sabe, em direção à Terra sagrada
 isenta do desejo e da ilusão.
 O fim bem-aventurado do todo eterno,
 sabeis como eu o ganhei?
 Abriu-me os olhos a mais profunda dor do amor enlutado:
 eu vi o mundo acabar.”¹³²

A concepção anterior, da utopia do amor, cede lugar à “negação da vontade” schopenhaueriana. Na renúncia do deus à sua obra, no desejo do “fim”, que agora o move, o compositor pensa estar descobrindo a “resignação” salvadora do filósofo. Trata-se, na verdade, de uma “resignação” que ele percebe, sim, em si mesmo, mas só *enquanto filósofo*. É enquanto tal, pensador, que ele se afina à obra de Schopenhauer. Ainda assim, ele acabou por excluir do drama essa versão, dita “budista”, da peroração. Substituiu-a por outra, em 1872; bem mais curta e nada clara na intenção de uma renúncia final à vida por Brünnhilde. Eu cito:

“Tudo! Tudo!
 Eu sei tudo:
 tudo estava agora livre para mim!
 . . .
 Descansa! Descansa, tu, Deus! –”¹³³

Segundo Wagner, o sentido obscuro do texto deveria ser expresso com o máximo impacto pelo *efeito musical* do drama. R. Hollinrake acredita que, ao fazer essa alteração, a intenção de Wagner *não* teria sido esquivar-se do final

¹³² Hollinracke, cap. 3, cit. p. 78 (tradução de Maia-Flickinger)

¹³³ O Anel, p.426

schopenhaueriano dado à obra.¹³⁴ O crítico há de estar certo; a *intenção consciente* de Wagner talvez não fosse fugir à conclusão filosófica da negação da vida, para sua obra; mas é preciso analisar isso adiante. Volto, aqui, para tanto, à versão inicial do drama, quando era o sentido do amor e da promessa de um mundo liberto da opressão pelos deuses, que orientava o todo. Desde esse início, a interpretação dada ao amor, por Wagner, condenando os amantes à destruição, segue fontes romântico-idealistas; nestas, o amor impedido é o sinal da "doença" do mundo. Quanto mais estraçalhados o meio e as circunstâncias em que o amor se manifeste, tanto mais forte ele será. Trata-se de um sentimento raro, caracterizado pela recusa e a negação do mundo partido em que emerge, e ao qual nunca chegará a vencer ou curar. Pelo contrário, serão sempre os amantes que se despedaçarão mergulhando na desgraça, na loucura ou na morte. Se perguntarmos pelo que define o amor, nessas fontes, veremos que *não é o impulso sexual*, embora os corpos dos amantes se incendeiem, dando a impressão de que a sexualidade conteria o seu segredo. Mas não; a sexualidade é cega, e o que define o amor romântico é um *conhecimento* misterioso, que transmuda os amantes e os liberta. Na arte romântica, busca-se, sim, capturar esse mistério no encontro dos corpos afogueados; mas o encontro ou o enlace físico é compreendido como o momento em que, como na obra alquímica, a ganga impura da matéria transmuda-se no ouro do espírito. É quando a própria morte deixa de ser obstáculo à realização do amor.¹³⁵ Só os verdadeiros amantes alcançam sua realização, na "virada" em que seus olhos se abrem à transcendência.

Em Wagner, é também romântica a concepção da *coragem* sobre-humana que ele exige dos amantes. Para chegar a *tocar-se*, eles terão de atravessar e vencer provas intransponíveis a indivíduos comuns. Siegfried terá de matar o dragão e atravessar o fogo que protege Brünnhilde. É isto, aliás, que neles denuncia uma

¹³⁴ Hollinrake, cap.4, p. 91-95

¹³⁵ Em Rousseau, temos: „A virtude que nos separa na Terra nos reunirá na morada eterna. Eu morro nessa doce expectativa: demasiado feliz por comprar ao preço de minha vida o direito de amar-te sempre, sem crime, e de dizê-lo a ti ainda uma vez.” (Héloïse, p. 149). Também no Werther, a morte rasga limites do mundo e da alma, para o que nela é maior: “Tu és minha a partir desse instante! Minha, Lotte! Eu vou à tua frente.... até que chegues e eu corra para ti e te toque e fique contigo à face do infinito em abraços eternos. Eu não estou sonhando, não estou delirando! Torna-se tudo mais claro para mim à proximidade do túmulo. Nós seremos! Nós nos veremos de novo!” (Werther, p, 17)

natureza incomum, capaz de alcançar um mundo inacessível ao homem normal.¹³⁶ A “queda” e a traição de Siegfried, ao violar o pacto de amor com a Valquíria só se dá, por exemplo, quando ele ingere a poção que o arrasta para baixo, para o nível do “homem normal”, *esquecido de si*, oposto ao mundo superior, ideal, em que ambos se encontravam. Esse infortúnio se repete em toda obra romântica. Na trajetória infeliz de Siegfried, podemos vislumbrar o processo da *queda* e do *esquecimento de si mesmo*, de que o homem é vítima no seu percurso histórico. Mas também a utopia da lembrança e da “cura”, após o malefício, tão caras à consciência romântica.¹³⁷

A pergunta a fazer, eu repito, é quanto a se essa utopia teria sido realmente extirpada do “Anel”. Ao ler Schopenhauer, o compositor deixou-se arrastar no sugadouro de seu pensamento. Ao contrário do que se constelava até aí, na obra do Wagner-artista – a possibilidade de um resgate ou “cura” para o estado atual do existente –, a solução dada agora nasce do Wagner-filósofo: o único ato válido que restaria ao homem frente a esse *pior dos mundos*, seria “negá-lo”, dizer “não à vida”. Wagner acreditou firmemente em sua afinidade espiritual com Schopenhauer. Os vários documentos que se tem a respeito o confirmam; ou melhor, *quase todos...* E ele parece não ter duvidado disso, até morrer. Mesmo assim, eu insisto na pergunta: Teria ele, efetivamente, dado ao “Anel” a solução pessimista de Schopenhauer – a que *nega a existência* –, ou, pelo contrário, encontrando o destino final de sua obra naquela originária, romântico-idealista da metamorfose alcançada no amor que liberta?

Carl Dahlhaus caracteriza como “quebradiça” a convicção de Wagner, de que sua obra teria sido realizada de acordo com a metafísica de Schopenhauer. O crítico argumenta, que a própria *resignação* de Wotan expressa algo bem outro que o

¹³⁶ O Anel, segundo ato (Siegfried mata o dragão Fafner); terceiro ato (Siegfried destroça com a sua a espada de Wotan, e se lança nas chamas que envolvem Brünnhilde; as flamas recuam, ele a descobre e, adormecida, a abraça e beija apaixonadamente; ela hesita, cede, descobre que sempre lhe pertenceu – fazem amor pela primeira vez.

¹³⁷ Conf. in “O Anel”, terceiro dia: „O crepúsculo dos deuses”, primeiro ato (p. 346-352): Siegfried toma a poção e esquece; cai no mundo do homem normal. De agora em diante tudo é engano e traição. Terceiro ato: Nova poção (p. 415-418) faz Siegfried lembrar seu amor por Brünnhilde compreendendo a traição de que foi vítima; ferido por Hagen, morre saudando a amada ausente. Quando Brünnhilde se dá conta da perfídia de que ela e o amante foram vítimas, contempla o morto com imensa tristeza; para, a seguir, providenciar a fogueira e fazer com que ponham o corpo de Siegfried na pira. Tomando a tocha incendiária a si, ela a lança à madeira em que o corpo do amante repousa. Para afinal, montada em Grane, o seu fiel cavalo, jogar-se nas chamas gritando por Siegfried. Será na morte e na “promessa” que contém, que seu amor se realizará (idem, p. 424-429).

schopenhaueriano querer o fim do mundo. O querer, que essa resignação expressa, é o do *fim dos deuses*; querer que levaria à ruína do mundo antigo e de sua velha culpa. Wotan, diz Dahlhaus, quer a autodestruição dos deuses, para que, sacudindo-se da repressão e da angústia que o torturam sob sua tirania, o *homem* chegue à consciência de sua liberdade. É por levá-lo a essa nova consciência, que a morte dos deuses é bem-aventurada; e não, de modo algum, devido a uma pretensa “negação da Vontade”.¹³⁸ Há muitos escritos de Wagner (cartas etc.), que *não* nos deixam duvidar da influência de Schopenhauer na realização de sua obra. *Uma carta*, porém, *uma só*, testemunha sua dúvida quanto a um ponto nevrálgico no pensamento do filósofo: *o da interpretação do amor*. Acho importante observar, nesse ponto, que, se pudermos contar com um só testemunho contrário aos demais, no que diz respeito ao que pensava Wagner acerca de Schopenhauer, este haverá de ser, no que diz respeito à compreensão do “Anel”, o mais valioso. E nós temos, de fato, esse testemunho; que considero de mais peso devido à data em que foi escrito e *para quem* foi dirigido. Foi Carl Dahlhaus, quem chamou atenção a essa carta datada de 1 de dezembro de 1858 e endereçada a *Mathilde Wesendonck*.¹³⁹ Na carta, Wagner fala acerca de uma “ampliação” e “retificação” parcial por ele impressa à filosofia de Schopenhauer. Há, sim, ele escreve, um “caminho de cura através do amor, para a perfeita tranquilização da Vontade”; caminho este, ele prossegue, que nenhum filósofo reconheceu, nem mesmo Schopenhauer. Tal caminho acontece, porém, não através de “um amor humano abstrato, senão do amor real” cuja comprovação dá-se “a partir do fundamento do amor sexual, i. é, da atração entre homem e mulher, da qual germina o amor”¹⁴⁰

Segundo Dahlhaus, nessa intentada “retificação” de Schopenhauer por Wagner, nós temos nada menos do que uma “inversão no contrário” da intenção anterior. Uma inversão, aliás, que lhe permite *terminar de compor* a ação entre

¹³⁸ Dahlhaus, p.149

¹³⁹ Mathilde Wesendonck é a mulher de um mecenas de Wagner. Conheceram-se em Zürich, quando ela já era sua ovinha apaixonada. Embora se negasse a ter sexo com ele (era casada e mãe), sua relação amorosa durou de 1852 a 1858. As figuras de Siegelinde, Brunilde, Eva e Isolde nasceram inspiradas nela. Wagner só se libertou de sua influência ao encontrar, na filha de F. Liszt, Cosima von Bühlow (que deixou o marido por ele), a mulher de sua vida. Sem esta, segundo o próprio Wagner, o “Anel” não teria sido concluído. (conf. in Symposium, Eva Rieger „Richard Wagners Weiblichkeit“, p.151/152)

¹⁴⁰ Dalhaus, p.150

Brünnhilde e Siegfried. Wagner havia confessado, em carta a amigo, a sua impossibilidade de concluí-la após ter imprimido ao texto a tal virada schopenhaueriana. E agora, após essa inversão, ele consegue fazê-lo.¹⁴¹ A própria concepção do amor entre Brünnhilde e Siegfried, que, ao seguir Schopenhauer, Wagner tinha julgado um “efeito devastador” posto em ação pela Vontade¹⁴², vê-se, *aí, nessa carta a Mathilde, claramente revisada*. – A pergunta a ser feita é se Wagner teria, realmente, acreditado que sua reinterpretação do amor, *devolvendo-o às raízes sexuais*, poderia caber na metafísica do amor exposta por Schopenhauer.¹⁴³ Pois, com isso, ele estava voltando às raízes românticas da criação; segundo a qual, como vimos, o amor sexual acoberta um segredo cuja chave se encontra nos corpos enlaçados dos amantes – para apontar ao “mais” na matéria incendiada.

Seja lá como for, com essa “ampliação” e “retificação” parcial da filosofia de Schopenhauer, Wagner estava simultaneamente revogando a sua própria interpretação “budista” do “Anel”. Ao apontar no “amor real” o caminho de “cura” para o ser equivocado do mundo, ele volta a imantar sua obra com o espírito utópico que havia tido na origem. Dahlhaus insiste em que o antes propalado “efeito devastador”, que Wagner tinha passado a ver no amor, não corresponde ao que se dá efetivamente na obra concluída. “O amor de Siegfried e Brünnhilde”, escreve o crítico, “não se enreda por si mesmo em uma contradição trágica – ele não se destrói por buscar realizar-se e se consolidar na realidade – mas é aniquilado a partir de fora, tornando-se vítima de um mundo adverso. Pelo contrário e acima de tudo, antes da cegueira e confusão que os tomou, o seu amor foi realidade; e o tê-lo sido significa uma

¹⁴¹ Em carta a amigo, Wagner expressava essa impossibilidade. Conf. in Dahlhaus, p.149/150

¹⁴² Foi ao amigo Röckel que Wagner confessou (verão de 1857) sua impossibilidade de compor o despertar de Brünnhilde no início do 3º ato do *Siegfried*. Segundo Dahlhaus, foi só após sua carta à Mathilde Wesendock, que Wagner conseguiu compor a ação entre os amantes (a utopia do amor enquanto libertação do medo); ainda assim, segundo o crítico, a “coloração schopenhaueriana” do texto foi mantida. (conf. in Dahlhaus, p.149/150).

¹⁴³ Para Schopenhauer, o *instinto* sexual é uma espécie de “loucura” (Wahn), em todo o caso uma “ilusão” que a natureza planta no indivíduo para fazê-lo servir a *espécie*, acreditando estar servindo a si mesmo. O instinto sexual só serve a espécie; na escolha de seu par, o indivíduo persegue uma quimera, a qual desaparece assim que perpetrado o ato. (W II, cap. 44, p. 688) Importa tão somente o novo ser, que entrará na presença através desse ato, para servir o impulso cego da vontade. O instinto sexual é o mais poderoso e ativo motor da Vontade no mundo, ocupando a metade das forças e do pensamento da humanidade e submetendo os indivíduos a seus próprios interesses (da Vontade). E essa submissão dá-se, sem diferença, desde as mais opacas até as mais brilhantes cabeças, sem exceção (idem, p. 681/2).

promessa para o futuro". Se, portanto, no "Crepúsculo dos Deuses", a Brünnhilde de Wagner volta as costas à afirmação precária do existente, ela o faz *em nome do amor*; de uma forma de amor, que traz consigo um conhecimento simultaneamente terrível e libertador.¹⁴⁴

Na nova interpretação impressa, então, por Wagner ao sentido do drama - quando não nega mais o amor sexual (ou a atração básica entre homem e mulher), *do qual se gesta o amor real* - é muito clara a inflexão na atração sexual como seu fundamento. De fato, ele sequer menciona uma ultrapassagem da ânsia insaciável do corpo (em sentido schopenhaueriano). Terá ele realmente acreditado *não* estar, com isso, negando Schopenhauer, senão "ampliando"? Pois, se o desejo sexual faz parte do "amor real"; se a atração inicial sequer se metamorfoseia na "compaixão" própria ao "amor verdadeiro" (em sentido schopenhaueriano), essa "ampliação" não tem mais nada a ver com o filósofo. Segundo este, a compaixão de modo algum poderia nascer da inclinação sexual. Esta, como sabemos, é, para ele, o fulcro mais imediato e cego, mais verdadeiro, da manifestação da Vontade no mundo. Já o fulcro eruptivo da compaixão é antípoda da fonte metafísica de que brota o desejo sexual, fazendo dela "a mola" do autêntico agir moral. É ela "o grande mistério da ética" cuja interpretação pertence à metafísica¹⁴⁵. Esta, porém, só se inicia, quando o "Sim" à vida enlanguesce e a "negação" aflora no cerne da vontade individual.

Voltando ao "Anel". No encerramento da tragédia, a Valquíria contempla o amante morto e nem tenta abraçá-lo, trazê-lo de volta. É ela mesma que faz erigir a pira mortuária, para nela deixar que arremessem o amante e por fim arrojar-se no incêndio com ele. O amor, o sofrimento de sua perda ensinou-lhe que *este mundo em que ela e o amante mergulham*, não vale a pena. Tal descoberta e o fim do *velho mundo* são um só. Trata-se, aqui não da negação do ser do mundo, senão da crença na possibilidade de uma "cura", mediante a negação de seu estado atual.

¹⁴⁴ Dalhaus, p. 149

¹⁴⁵ Moral, § 21, p. 811 e § 18, p. 764. Mesmo o animal, nós sabemos, tem esse sentimento; aliás, para o filósofo, é preciso ser cego para não ver que, *no essencial*, homem e animal são o mesmo (idem, § 19, p. 774). Tal como para Rousseau, a compaixão é, para Schopenhauer, um "sentimento natural" (idem, § 19, p. 781-784), que se manifesta no "fenômeno arcaico" do amor ao próximo, desde a pré-história. Inexplicável da perspectiva empírica, ela é uma "mística prática", e "o grande mistério da ética" (idem, § 21, p. 811), porque sua mola é "não-egoística" em um mundo regido pelo egoísmo (idem, § 19, p. 764).

Sacrificados a partir de fora e em nome do amor, os amantes traídos pelas circunstâncias, mas reconciliados na lembrança do que são em si mesmos, lançam a ponte para outro estado do mundo - liberto dos deuses. O velho mundo ainda os envolve e sacrifica no seu torvelinho final; mas o novo virá. A inspiração, aqui, é essencialmente "romântica". É ainda importante lembrar, que, ao excluir a peroração budista para o final do drama, Wagner substituiu seus versos por um breve:

"Tudo! Tudo! Eu sei tudo:

tudo está agora livre para mim!

.....

Descansa! Descansa, tu, Deus!"¹⁴⁶

Nada, nesse texto, indica uma "negação" final da existência, senão a abertura de um conhecimento que contém a consciência da liberdade. Ainda assim, segundo Hollinrake, Wagner *não* se estaria esquivando ao final schopenhaueriano, senão confiando à música sua expressão.¹⁴⁷ À música, portanto... como se ela expressasse o final budista ... Mas o que "diz" a música, nesse final do "Anel"? Vimos que, sobretudo nesta obra de Wagner, o "Leitmotiv", ou a "melodia infinita", executada sem cessar pela orquestra, toma proporções desmedidas. Nós sabemos que a orquestra é o "narrador" na obra de Wagner. Narrador incansável, é ela que arrasta o ouvinte a perceber/adivinhar o que se passa por detrás da cena metamorfoseando o passado lembrado e anunciando um futuro inimaginável; e mais, muito mais, que os conceitos não podem dizer. O insólito, nessa composição, é justamente o fato de que a música *não diz apenas* o que diz o texto ou o diz de outro modo; ela expressa "também algo outro, contrário, aqui e lá", e como que sabendo mais, bem mais do que o texto.¹⁴⁸ Os intérpretes e especialistas na música de Wagner descrevem de modo fascinante, para um leigo, o papel da orquestra na execução da composição musical do "Anel". São descrições, nas quais podemos apanhar a teia do "narrado" como se a ler um romance, em que a lembrança, a visão, o pressentimento e a

¹⁴⁶ "O Anel", p. 426

¹⁴⁷ Hollinrake, cap. 4, p. 94

¹⁴⁸ Symposion, Egon Voss, *Versagt die Musikwissenschaft vor der Musik Wagners?* p.16

adivinhação vão tomando a batuta e arrastando o leitor/ouvinte a um universo estranho, de gozo arrepiante atravessado de presságios e ameaças, em retorno incessante a impulsionar, ora ao êxtase ora à queda sem ar no vazio – porque esse fluxo musical volta incessantemente a mergulhar no incondicionado, no não domado, no caos à sua base.

Ao ser apresentado na música, escreve Egon Voss, o texto wagneriano abandona o nível racional, em que o leitor o compreende, apelando e desdobrando o seu lado sensual inexpressável nas palavras. Mesmo assim, por si só, sem o texto, ele prossegue, essa música não poderia ser compreendida, pois Wagner a compõe sempre enlaçada à cena dramática, no que ele mesmo descreve como “melodia infinita”. Essa melodia, normalmente indicada nos “motivos” ou no “Leitmotiv”, não deve ser entendida como contendo um significado fixo, agarrável no “nome” que recebe. Wagner se defendia, já vimos, contra essa interpretação estreita dos seus, como os chamava, “temas de fundo”. Esses *não* deveriam ser concebidos como contendo uma ideia, um pensamento. Pois o que eles indicam são antes situações, conteúdos afetivos que se vão alterando, mesclando e se interpenetrando sem chegar a conclusão nenhuma, senão trocando sem cessar seus conteúdos. Em muitos casos, por certo, ele insiste, a eles se agrega uma semântica, que, ainda assim, não se mantém constante. Wagner chamou “variações” essas transformações emersas nas repetições dos motivos. Executadas pelos instrumentos da orquestra, elas vêm sempre ligadas ao drama, em seu desdobramento; mas, embora reconhecíveis, as variações vão-se transformando e transmitindo impressões modificadas.¹⁴⁹

É compreensível, por isso, segundo Y. Kasnók, que essa música seja difícil de ouvir de modo concentrado. Seu escorrer contínuo é um *tour de force* para o espectador/ouvinte, que perderá, talvez, a maior parte, se não for um expert em música, e, mesmo assim... Era, contudo, justamente isso que Wagner queria: esse aprendizado da atenção em oposição ao que a ópera havia sido, até então. Seu drama musical não era feito para um público presente/ausente, como de hábito; um público, que se movimentasse no espaço, indo e vindo, conversando, rindo,

¹⁴⁹ Symposion, Egon Voss, „Versagt die Musikwissenschaft vor der Musik Richard Wagners?“, p. 17-21

aplaudindo, vale dizer, meio atento, meio distraído quanto ao que se passava no palco.¹⁵⁰

Tendo isso tudo em vista, temos de conceder que a música de Wagner não diz apenas o que diz o texto. Ela diz mais, muito mais: diz o que nele cala e até mesmo o contradiz. Ambos, música e texto, fazem, no entanto, um só. Tendo-se em mente as várias alterações impressas ao texto do "Anel"¹⁵¹ pelo compositor, e se considerando que, segundo ele, é finalmente a música que expressa o que o texto escrito não consegue apanhar, importa-nos saber, na obra acabada, *qual o final que a orquestra narra, quando "narra" o drama?*

Carl Dahlhaus observa, que, no momento em que Wagner trocava o espírito da utopia de uma liberdade conquistada através do amor, pela "negação da essência do mundo", o herói do "Anel" deixava de ser Siegfried. Ele passava a ser Wotan, que, na "Valquíria", é um deus resignado, aparecendo, no "Siegfried", como um "caminheiro", um espírito morto para si mesmo. Segundo Dahlhaus, seria esta a interpretação mais geralmente aceita pelos exegetas que buscam convicções político-filosóficas no "Anel". O próprio Dahlhaus recusa essa interpretação da conclusão da obra. Aqui, segundo ele, seria preciso atentar antes ao "Wagner dramático" do que ao "filósofo-Wagner". No final dado ao "Crepúsculo dos deuses", em 1848, é o amor de Brünnhilde por Siegfried que vence o desejo de poder; é este amor que se opõe à renúncia de Wotan e antecipa a reconciliação futura. A Valquíria é, neste caso, o exemplo de uma futura humanidade. Segundo o crítico, foi de modo consciente que Wagner não compôs musicalmente nem essa versão utópica, nem a resignada, na qual Wotan renuncia ao poder em favor de uma humanidade sem medo. Ele acreditava, sim, na versão schopenhaueriana da negação da existência; embora alterasse o texto budista, continuava pensando que a música composta para esse final estaria expressando claramente o sentido final de negação. *Enganou-se*, diz Dalhaus, pois o significado final, que Wagner deixou valer, *enquanto músico*, foi o de 1852:

¹⁵⁰ Kaznók e Naffah, p. 22 ss.

¹⁵¹ No *drama escrito*, Wagner imaginou, *primeiro*, um final otimista voltado ao futuro (na afirmação do poder por Wotan), *a seguir*, um final romântico-feuerbachiano (baseado na força do amor derrotando o poder), e *em um terceiro momento*, imaginou um final schopenhaueriano (de negação da vida).

“Bem-aventurado em prazer e dor
Deixa – ser só o Amor.”¹⁵²

Sabemos que esse final utópico, esboçado na prosa de 1852, foi substituído em 1856 por estrofes que cantam uma utopia negativa, no *espírito de Schopenhauer*. Agora, porém, segundo Dahlhaus, ao concluir o *Anel*, é o final anterior que se vê retomado por Wagner, na música, e aí confirmado. Ouvindo-a, temos de concordar com o crítico. A música do final do *Anel* atinge-nos como uma afirmação incontestável da vitória do amor. O que fica é a pergunta quanto a se deveríamos acreditar, que, no seu envolvimento com a metafísica de Schopenhauer, o compositor não o tenha, de fato, percebido? Pode ser? Ele, afinal, não tinha sido claro acerca de sua *nova posição* acerca do amor na carta enviada a Mathilde Wesendonck? Nela quem fala é, sem dúvida, o “Wagner-artista”. É este que “amplia” e “corrige” a interpretação do amor por Schopenhauer apelando às raízes da sexualidade humana enquanto fulcro do “amor real”. Teria o “Wagner-filósofo” sido mesmo tão cego?

É muito significativo, que, enquanto os amantes são devorados pelo incêndio final, no drama – vítimas de um mundo falso, que aí se extingue - restam “os homens e mulheres, que olham em muda comoção” o desastre final. São estes os sobreviventes da catástrofe.¹⁵³ É diante de seus olhos, que o velho mundo arde em chamas desvelando a emersão de algo novo, apoiado na consciência de uma liberdade até aí desconhecida. O texto escrito do drama cala acerca disso; deixa o fim em aberto, *para que a música o diga*. E o que diz ela? Segundo Dahlhaus, a música executada pela orquestra, no “Crepúsculo dos deuses”, extrai aos pressentimentos e às lembranças *o fundo* dos acontecimentos. Um *fundo*, que se entretece dos vários motivos míticos ligando-os aos processos presentes enquanto sua origem e seus pressupostos históricos. À medida que o mito dos deuses empalidece na cena, a música o traz à presença tornando-o central dentro dela. A *ambiguidade* do caráter dramático-musical, na estrutura desse último ato, nasceria, também, segundo o crítico, “das consequências resultadas a partir da distância temporal entre a origem

¹⁵² Conf. in Dahlhaus, *Götterdämmerung*, versão de 1952 p. 200

¹⁵³ Conf. In *O Anel*, p. 429

do texto e a composição musical." ¹⁵⁴ Dahlhaus remete ainda ao "embaraço" dos exegetas fixados na "última palavra" de Wagner, frente às muitas alterações impressas por este ao Drama – como se o Drama se prestasse à expressão da permanente troca de convicções político/filosóficas. "Wagner não estava, de modo algum, seguro", ele prossegue, "acerca do que sua própria obra significa e dever-se-ia, por certo, antes confiar no Wagner dramaturgo do que no Wagner filósofo."¹⁵⁵

Também Egon Voss ouve o "Crepúsculo dos deuses" como um pôr-se em cena da música, desde o início. No que aí diz respeito à morte, escreve ele, música e texto não deixam dúvidas quanto a que o tempo irá voltar e que os amantes se reencontrarão, para serem felizes juntos. Brünnhilde torna-se outra, nesse final; ela ganha aqui um novo motivo, enquanto Siegfried recebe apenas uma "variante" no seu motivo como se não houvesse deixado de todo a sua essência anterior. Mesmo na passagem musical para a cena final - nomeada "marcha fúnebre", porque Wagner a interpreta como um "cortejo fúnebre" -, a música e a cena, segundo Voss, encontram-se em franca oposição. Sucedem-se aí, por um lado, uma série de motivos que lembram as estações da vida de Siegfried, com o "motivo do herói" soando ao final. Após isso, a música toma conhecimento de sua morte e canta esse motivo, para nos "Leitmotiv", voltar à correnteza retrospectiva, até de novo festejar Siegfried no "motivo do herói". Já na cena final de Brünnhilde, ouve-se o "motivo da salvação", expressando sobretudo o amor da Valquíria por Siegfried. Têm-se, a seguir, uma recapitulação de motivos, sobretudo os do "Ouro do Reno", das "Filhas do Reno" e do "Walhalla", mesclados àqueles de "Siegfried" e do "Crepúsculo dos deuses". Para retornar, finalmente, ao "motivo da salvação". Da salvação pelo amor...¹⁵⁶

Outro cientista da música, Manfred Hermann Schmid, chama atenção a que a discussão em torno ao encerramento do "Anel" encobriria "um elemento essencial do pensamento wagneriano sobre a arte". A saber, o de que o texto não pode achar um final determinado. "O encerramento pertence unicamente à música". Com efeito, as versões poéticas da obra não definem final nenhum. Schmid concorda com

¹⁵⁴ Dahlhaus, p. 194/95.

¹⁵⁵ Dahlhaus, p. 199.

¹⁵⁶ Egon Voss, in *Kommentare*, p. 537-539.

Dahlhaus, que afirmou ter sido “a primeira concepção da obra, ao mesmo tempo, a última.” A música de Wagner festeja, ao final, também segundo Schmid, a utopia da “salvação pelo amor”. É este “Leitmotiv”, que - na mescla com o “motivo do Walhalla” (este se vai acentuando entre os demais motivos) -, ganha um crescendo triunfal, quase apoteótico (que o texto não justifica absolutamente). Na música, portanto, e isso parece ser definitivo, o encerramento do “Crepúsculo dos deuses” celebra a vitória do amor sobre o poder, anunciando um mundo metamorfoseado em liberdade.¹⁵⁷

Vemos que, segundo as interpretações dos críticos modernos, Wagner equivocou-se quanto ao sentido de sua própria obra. Teria ficado cego para seu próprio caminho devido ao fascínio pela filosofia de Schopenhauer? É possível? Sua criação, isto é, o artista nele teria podido enganar o pensador, que se julgava mais forte, mais verdadeiro? Tendo em vista a concepção schopenhaueriana do *conhecimento que caracteriza o artista* e o submete à Vontade na contemplação do espetáculo da vida, podemos depreender que, *enquanto artista, Wagner não poderia optar pela renúncia ou a “negação da vida”*. E, como acabamos de ver, ele de fato não o faz. O seu “Anel” é uma afirmação triunfal da “Vontade de vida”. Se isso *não* acontece claramente no texto escrito do drama, ou no texto restado a todas as transformações sofridas através dos anos, isto se dá, contudo, obviamente, na música. Esta vai muito além do texto, a denunciar o que moveu seu criador. Verdade é que, na mesma passagem na qual Schopenhauer descreve o “conhecimento” do gênio artístico, encontramos o *indício do que lhe poderia, sim, acontecer*, frente ao que experimenta e aprende na arte trágica. Se é verdade, que esse conhecimento delicioso e assustador a um só tempo *não* se poderá tornar para ele *enquanto artista*, um “quietivo da Vontade”, *pode ocorrer* - vejam só! -, que a força nele intensificada pela contemplação, “finalmente cansada do jogo, atinja a seriedade.”¹⁵⁸ Schopenhauer admite, assim, a possibilidade de, mediante esse outro tipo de conhecimento, o artista vir a libertar-se do jugo da Vontade chegando à *transição final* para um outro modo de querer.¹⁵⁹ É, no entanto, bem claro, que, neste caso, e aí

¹⁵⁷ in Symposium, Manfred Herrmann Schmid, *Zu den Schlüssen in Wagners Ring*, p. 52-58

¹⁵⁸ Uma alegoria para essa “passagem” encontra-se, segundo o filósofo, na “Santa Cecília” de Rafael (W I, § 52, p. 372)

¹⁵⁹ Idem.

chegado, o artista não seria mais “artista” – este de modo algum teria podido desviar os olhos do espetáculo da vida...

Chegados aqui, ocorre-nos a relação Wagner e Nietzsche cujo fundamento inicial foi sobretudo a música, além da admiração de ambos por Schopenhauer. Fundamento não só da simpatia que os uniu, senão também da aversão subsequente do filósofo pelo compositor. Estranha essa constelação de amor e ódio entre os dois... Podemos perguntar, talvez, se a insistência de Wagner em manter, apesar de si mesmo, a interpretação “resignada” do “Anel” não poderia advir dessa divergência tardia? ¹⁶⁰ Teria Wagner querido *parecer schopenhaueriano até o fim*, por teimosia e orgulho, devido ao “juízo” de Nietzsche? Sim, do jovem amigo, que, depois de o endear, junto e devido a Schopenhauer, etiquetou-os como o filósofo e o artista “da decadência”?¹⁶¹

Nietzsche foi o talvez mais sensível discípulo de Schopenhauer, a ponto de nele encontrar prefigurado o caminho de sua própria oposição.¹⁶² Ainda assim, talvez por isso mesmo, precisou destilar contra ele a sua bÍlis negra... Em “O caso Wagner”, escrito doze anos após o seu afastamento do compositor - ocorrido em 1876 - ele inicia exaltando o Wagner inicial, o Wagner que afirma a vitória do amor sobre os “acordos” com a tradição e a moral. Nietzsche o exalta por ter corrigindo a saga e por fazer de Siegfried um herói sem medo; sim, por tentar emancipar a mulher ensinando-lhe o amor livre, este crepúsculo da velha moral, etc....; e observa: “O navio de Wagner navegou longo tempo, alegremente, por este caminho. Neste, Wagner buscava o seu objetivo maior. - O que aconteceu? Uma desgraça. O navio avançou

¹⁶⁰ Em nota tardia, referindo-se a Schopenhauer e Wagner, Nietzsche escreve que, aos 21 anos de idade, ele teria sido, talvez, “a única pessoa na Alemanha que amava esses dois com igual ardor”. in Hollinracker, cap. 4, cit. p. 91.

¹⁶¹ “ Só o filósofo da decadência deu ao artista da decadência o *si mesmo*...” E adiante: “... *ele tornou a música doente*...”. In Nietzsche, p.911/912.

¹⁶² Nesta passagem, Schopenhauer fala no ser humano, que, tendo compreendido o seu ensinamento, mas encontrando satisfação na vida, desejasse, assim mesmo, sua duração e retorno infinitos, este indivíduo, armado pelo conhecimento do que isso significa, poderia ir sem medo ao encontro da morte considerando-a como uma “falsa aparência”, por saber ser ele mesmo aquela Vontade. Por saber, portanto, que, por ter enxergado através do véu de Maya, prosseguiria existindo, no passado e no futuro infinitos. Muitos, ele prossegue, poderiam estar postados nessa perspectiva, desde que seu conhecimento andasse “a passo igual com a sua vontade, e eles fossem capazes de lides de toda ilusão, tornarem-se para si mesmo claros e precisos. Pois este é, para o conhecimento, o ponto de vista da total *Afirmção da Vontade para a Vida*”. (in W I, § 54, p. 391-393). Nietzsche viu nessa postura corajosa, o momento de virada de uma vontade curvada à própria culpa, para uma auto ultrapassagem no sentido do *homem além do homem* em um mundo com isso igualmente metamorfoseado.

contra um recife. Wagner encalhou. O recife era a filosofia de Schopenhauer. Wagner encalhou em uma visão de mundo *contrária*. O que tinha ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Mais ainda, um otimismo, para o qual Schopenhauer tinha criado um epíteto mau – o otimismo *infame*. Wagner se envergonhou mais uma vez. Refletiu longamente, sua situação parecia desesperada.... Finalmente, acenou-lhe uma saída: que tal se ele interpretasse o recife em que havia fracassado como *fim*, como uma intenção por trás, como o sentido propriamente dito de sua viagem? Fracassar, *aqui* - isso era também um fim. *Bene navigavi, cum naufragium feci...* E ele traduziu o "Anel" em schopenhaueriano."¹⁶³

O que terá Wagner sentido, ao ler, a seu respeito, esta e outras publicações agressivas do "amigo"? Eles haviam sido íntimos, amavam-se "de amor profundo", alimentavam "as maiores esperanças recíprocas", como confessa Nietzsche em carta de 1883.¹⁶⁴ E Wagner deveria, agora, publicamente, confessar que ele tinha razão? Mais ainda, que o artista nele acabava, afinal, por vencer o pensador que ele mesmo havia acreditado ser? Podemos, claro, admitir que, *enquanto pensador*, Wagner talvez tivesse mesmo continuado a acreditar na filosofia de Schopenhauer... e não quisesse admitir que *sua música o traía*. Por outro lado, temos de considerar, igualmente, que Nietzsche não parece ter *ouvido bem* a composição final do "Crepúsculo dos Deuses". Que, nessa altura dos acontecimentos, como o filósofo do grande "sim" à vida, ele discordasse do texto wagneriano é compreensível. Sobretudo porque a peroração de Brünnhilde, mesmo que retirada por Wagner do texto desde 1862, tinha-lhe já revelado a guinada "budista" no sentido geral dado ao "Anel". A essa guinada ele teria mesmo que repudiar. Pois, afinal, fora o sentido "dionisíaco" do drama musical wagneriano que, desde o início, o havia fascinado, por nele ressoar "uma natureza transmutada em amor"¹⁶⁵ Contudo, se Wagner havia recusado, no texto, a interpretação dionisíaca, vimos que continuava a celebrá-la na música, dando ao amor a vitória final contra a resignação e negação da vida.

¹⁶³ Nietzsche, p. 911. Aqui o navio é uma metáfora que pode ter sido extraída a uma das mais belas existentes no "Mundo" schopenhaueriano, para caracterizar o fundo trágico da existência e o véu da ilusão, que não permite ao homem o dar-se conta dele (conf. in W I, § 63, p. 483).

¹⁶⁴ . Hollinracke, cap. 3, cit. p. 72.

¹⁶⁵ . R. W. in Bayreuth, p. 388.

O que causa estranheza é sabermos que Nietzsche *ouviu a música desse final do drama*; ele assistiu a sua primeira encenação, em Bayreuth, no ano de 1876 - o sabemos por carta dirigida por ele à sua irmã, quando ainda estava na cidade.¹⁶⁶ Estaria de tal modo perturbado pelo texto "budista" da peroração de Brünnhilde, a ponto de *não ouvir* a apoteose ao amor e à liberdade, que soa em tão óbvia contradição com o texto, nesse encerramento? É o que parece. Pois, nos ataques a Wagner, e foram muitos a partir de então, ao buscar *esclarecer diminuindo* a obra do compositor, Nietzsche encontrou sempre nos *versos da peroração*, a justificativa de seu repúdio à obra do compositor.¹⁶⁷ Versos em que Brünnhilde deixa atrás de si "os portões abertos do eterno retorno", e vê "o mundo acabar".¹⁶⁸ O "eterno retorno" nietzschiano, pelo contrário, é (e sempre foi) o grande "sim" do homem trágico à vida; um "sim" que recusa todo consolo metafísico frente ao iniludível horror que atravessa o existente... O mesmo "sim" à vida e ao amor celebrado, afinal, na música de Wagner encerrando Drama ... à qual Nietzsche não soube "ouvir" ...

"O caso Wagner" será o talvez único testemunho filosófico de um "caso de amor" mal resolvido entre um compositor e um filósofo. Difícil adivinhar o que se passou em Nietzsche, ao assistir esse final do "Anel", para que Wagner se tornasse, de repente, o "gênio mais descortês do mundo".¹⁶⁹ Por que? Por ter acreditado nele? Por ter, até aí, bebido cada verso, cada palavra escrita e dita, cada tom musical *vindo dele*? Por se ter "curvado" à sua frente e não lhe ter sido possível *não* o fazer?¹⁷⁰ Seja lá porque for, Wagner deixou de ser, para ele, o "músico por instinto", que havia cultuado, aquele que arrasta o indivíduo para além do "princípio de individuação", suspendendo na catarse trágica o sofrimento da existência.¹⁷¹ Sua música não tinha sido jamais verdadeira, embora tomada como tal, desde que seu ouvinte fosse bastante "infantil" para tanto (como ele mesmo o fora), etc., etc..¹⁷² Impossível, ele prossegue, acreditar que seja um músico, alguém que, como Wagner, diga que a

¹⁶⁶ . Em 28 de julho de 1876 Nietzsche escreveu à sua irmã, dizendo que "tinha visto e ouvido o drama musical na íntegra". Tratava-se do "Crepúsculo dos Deuses". Conf. in Hollinrake, cap. 3, p. 85.

¹⁶⁷ . Hollinrake, cap. 4, p. 86.

¹⁶⁸ . Hollinrake, cap. 3, cit. p. 79, cit. (trad. De MM-F).

¹⁶⁹ . Nietzsche, F., O caso Wagner, op. cit., p. 905.

¹⁷⁰ . Idem, p. 919.

¹⁷¹ . Conf. in "O Nascimento da Tragédia", p. 115 ss. Antes de conhecer Wagner, Nietzsche rendeu-se a ele ao ouvir a música de "Tristão e Isolda". É esta que o inspira a escrever este livro.

¹⁷² . Idem, p. 920.

música não é “só música”, senão um “meio” de dizer de outro modo significados literários obtidos a partir de uma mentirosa “escola da esperteza”.¹⁷³ E acrescenta, indignado: “Assim não pensa músico nenhum!”¹⁷⁴ Os impropérios se sucedem, num crescendo, e o mais tosco de todos é justamente o que ele atira sobre o “Leitmotiv” wagneriano: “No que porventura se refere ao Leitmotiv”, escreve, “falta-me para isso todo o entendimento culinário. Se me forçassem, eu o deixaria valer como palito de dentes ideal, como oportunidade de alguém se ver livre de restos de alimentos.”¹⁷⁵ Mas basta. Temos, com isso, o suficiente do amante traído. Ainda “amante”, do contrário não destilaria tanto ódio ou ressentimento, como se queira... Seja lá com for, essas tiradas de Nietzsche contra Wagner dão-nos - na transparência dos sentimentos que o dominavam ao escrevê-las - tanto mais clareza quanto a que ele *não deve ter ouvido o ato final do “Anel”, quando o ouviu*. Quero significar, com isso, que, tendo o olhar fixo no texto de Wagner, mais especificamente, na peroração da Valquíria, ele não atentou ao que “ouviu” ... Terá ocorrido o mesmo com o compositor? Se é que este se equivocou, de fato, acerca do que fez ao musicar o encerramento do Drama ...

Por não a ter entendido, Nietzsche parece ter temido o fascínio que a música de Wagner continuava a exercer sobre ele; pois concordava com Schopenhauer a respeito do gênio musical. Este “revela o ser mais íntimo do mundo, e fala a mais profunda sabedoria em uma língua que sua razão não compreende; como um sonâmbulo magnético, ele dá decifrações acerca de coisas, para as quais, acordado, não possui conceito algum.”¹⁷⁶ Wagner já o arrastava há muito no vórtice desse sono magnético, do qual ele tentava, agora - equivocadamente - sacudir-se. Como domar em si o desejo de “ouvi-lo” ainda uma vez? Seu gesto mais desconcertante em relação a Wagner, e o talvez mais denunciatório de sua - como dizê-lo? - “paixão traída”, está no grosseiro apequenamento que dirigiu ao “Leitmotiv”. Não esquecer que esse termo foi aplicado desde a primeira apresentação do “Crepúsculo dos Deuses” (assistida por Nietzsche) como caracterização do que é mais singular e próprio à música de Wagner. E a reação deste foi imediata. Ele alertou a que o termo

¹⁷³ . Idem, p. 923.

¹⁷⁴ . Idem, p. 924.

¹⁷⁵ . Idem, p. 920/21.

¹⁷⁶ . W I, § 52. p. 362.

não deveria ser entendido como um portador de significado, como um esclarecimento racional de sentido; pelo contrário, deveria ser entendido como emergindo “emaranhado à paixão crescente da ação” - como ligado à experiência sensual, aos afetos.¹⁷⁷ Como algo, portanto, não fixo. Nietzsche não o entendeu assim; sequer o entendeu. E era mesmo difícil de entender, então, devido à complexidade do papel que a orquestra tem no drama. Enquanto “narrador” do que *não* emerge à luz, do que *não* é visto na cena ou se deixa formular em palavras, a orquestra faz jorrar, de dentro da ação dramática, o emaranhado de temas - na dita por Wagner, “melodia infinita”. “Os motivos”, escreve Voss, “não surgem de uma semântica fixa que eles já trazem sempre consigo, senão do caráter e do conteúdo afetivo da cena, da situação, na qual, de cada vez, eles entram em ação.”¹⁷⁸

Podemos dizer que, como muitos críticos importantes da época¹⁷⁹, Nietzsche não entendeu o músico Wagner; não, ao menos, quando da composição final do “Anel”. Sentiu o efeito embriagador de sua música, mas não soube interpretá-la, ou a interpretou como aqueles, a partir do texto escrito. Teria tido medo do que sentiu? Medo da indomável afirmação da vida e do amor também sexual, que a atravessa? Não; não Nietzsche, por certo. O que aconteceu naquele momento? Ouvindo o “Götterdämmerung”, ele pensou estar ouvindo o apelo à negação da vida impresso à “peroração” da Valquíria. Sabe-se que só tomou conhecimento desses versos em 1872; e *os achou belíssimos*. Chegou a lamentar que Wagner não os tivesse musicado.¹⁸⁰ Mas havia mudado em relação a este... a ponto de ficar surdo à sua música... O que ele, na verdade, “ouviu”, em Bayreuth, foi esse texto da *peroração* e só ele... Não soube ouvir a música que o negava... Sempre que interpretou o “Anel”, depois disso, baseou-se nesses versos para denegrir o compositor... como se os tons os vestissem...

¹⁷⁷ . Symposion, Egon Voss, p. 21.

¹⁷⁸ . Symposion, Egon Voss, p. 21.

¹⁷⁹ . Exemplos são Edward Hanslick e Gottfried Keller, que admiraram Wagner (como aliás o próprio Schopenhauer), não, porém, como músico, senão como poeta. (Conf. in Symposion, Eckhard Roch, p. 105).

¹⁸⁰ . “Dói-me profundamente saber que (a peroração) não foi musicada. Embora compreenda também, o porque de ela não ter precisado ser composta no âmbito da tragédia mítico-musical. Um tal poema seria para o santuário da mais privada de todas as devoções particulares (Hausandacht).” (Conf. cit. in Holinracke, p. 86).

Nietzsche sentiu o corpo vibrar, deliciado, à música que o invadia naquele momento; sem perceber que era a mesma, dionisíaca, que o havia arrebatado sempre. E, pressentido o êxtase que o tomaria, recuou, horrorizado... Sem realizar, nos sons que o ameaçavam, o chamado do abismo, o mesmo que o levava a dançar na sua própria obra...¹⁸¹

Referências

Literatura principal

1. Fichte, J.G., *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte., Walter de Gruyten & Co., Berlin, 1971.

- *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Bd. I (cit. Grundlage).
- *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), Bd. I (cit. Einleitung).

2. Jacobs, W.G. *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*, Insel Verlag, Berlin, 2012. (cit. Fichte).

3. Schelling, F.W.J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

- *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (1799), Bd.1 (cit. Einleitung).
- *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), Bd.4 (cit. Privatvorlesungen).
- *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833/34), Bd. 4. (cit. Geschichte).

¹⁷⁸ É preciso lembrar, que o ensaio presente se refere à obra de Wagner só até a concepção do "Anel dos Nibelungos". Até aí, como vimos, o compositor continuou fiel ao sentimento oceânico-dionisíaco exigido por ele da música; mesmo que talvez não o tivesse percebido. Para ele, a música deveria agredir todos os sentidos; e de fato, os indivíduos mais sensíveis, que ouviram a música de seus dramas, deixavam-se mergulhar, enlouquecidos, no seu redemoinho. Não foram poucos, nem menores os que a festejaram. Safranski enumera, entre eles, não só Baudelaire, "que já tinha vivido o *Tannhäuser* como um pileque de ópio" (Romantik, p. 273), senão, também, "Huysman, D'Anunzio, o jovem Thomas Mann, Schnitzler, Hofmannsthal, Mallarmé - fascinados, todos eles, pelos motivos da morte por amor e do crepúsculo dos deuses, pelo reino do destino soando obscuro, Eros e Thanatos. A tempestade orquestral e a melodia infinita levavam-nos a afundar nas profundidades da alma e em suas promessas obscuras. Sentiam-se no olho do furacão, no interior dos poderes da forma." (Romantik, 274). Após isso, porém, o *homem trágico*, que Nietzsche tinha visto corporificar-se no gênio de Wagner, deu efetivamente lugar ao homem movido pela *compaixão*, pela "Mitleid" schopenhaueriana, embora o compositor a embrulhasse na máscara do cristianismo. A concretização disso aconteceu no "Parsifal", escrito após o "Anel" e encenado em Bayreuth, em 1882.

- *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1810) in Schulz, W. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (cit. Freiheit).
4. Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke in V Bänden*, hrsg. von W. von Löhneysen, Cotta-Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1960 ff.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), Bd. I und II. (cit. Bd. I und Bd. II).
 - *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* (1813/1847), Bd. III. (cit. Dissertação).
 - *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (1852), Bd. II. (cit. Geschlechtsliebe).
 - *Parerga und Paralipomena* (1852), Bd. IV und Bd. V. (cit. P I e P II).
 - *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840), Bd. III. (cit. Moral).
 - *Philosophische Vorlesungen*, hrsg. und eingeleitet von Volker Spierling, Piper Verlag, München, 1985.
 - *Metaphysik der Sitten* (1820) Teil IV. (cit. Metaphysik der Sitten).
5. Wagner, R. *Der Ring des Nibelungen*. Ein Bühnenfestspiel für drei Tage und einen Vorabend, hrsg. und kommentiert von E. Voss, Reclam, Ditzinger, 2017. (cit. Anel (para o texto) e Voss (para os Comentários)).
6. Dahlhaus, C. *Richard Wagners Musikdramen*, Reclam, 1996. (cit. Dahlhaus).
7. *Der „Komponist“ Richard Wagner im Blick der aktuellen Musikwissenschaft*, Symposium, hrsg. von Ulrich Konrad und Egon Voss, Breitkopf & Härtel, Wiesbaden 2003. (cit. Symposium).
8. Hollinrake, R., *Nietzsche, Wagner e a Filosofia do pessimismo*, J. Zahar Editor, rio de Janeiro, 1986. (cit. Hollinrake).
9. Caznók, Y.B. e Naffah Neto, A., *Ouvir Wagner, Ecos Nietzscheanos*. Musa editora, S. Paulo, 2000. (cit. Ouvir).

Outras obras citadas

1. Rousseau, J.J. *Emilio ou da Educação*, ed. Bertrand Brasil s. A., Rio de Janeiro, 1992. (cit. Emilio).
2. Rousseau, J. J. *La nouvelle Héloïse*, Librairie Larousse, Paris, tome II 1988. (cit. Héloïse).

3. Nietzsche, F. Werke, Karl Hanser Verlag, hrsg. von Karl Schlechta, München-Wien, 1996.

- *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) Bd. I. (cit. Geburt der Tragödie).

- *Der Fall Wagner* (1888) (cit. Nietzsche).

- *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, Bd. 1 (cit. R.W. in Bayreuth).

4. Safranski, R. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie; eine Biographie*, Carl Hanser Verlag, 1978. (cit. Safranski).

5. Safranski, R. *Nietzsche. Biografie seines Denkens*. Spiegel-Edition 2006/2007. (cit. Saf/Niet.).

6. Safranski, R. *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, 2007. (cit. Romantik).

7. Hocke, G. R. *Maneirismo: o mundo como labirinto*, ed. Perspectiva, S. Paulo, 1974 (cit. Hocke).

8. Pothast, U., *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit: über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. (cit. Pothast).

9. Wisnik, J. M. *O Som e o Sentido. Uma outra História das Músicas*, Círculo do Livro/Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

10. Yates, F. A. *A arte da Memória*, ed. da Unicamp, Campinas, 2007.

11. Shakespeare, W. *Obra Completa em 3 volumes*, Biblioteca de autores Universais, Companhia José Aguilar Editores, 1969.

- *Macbeth*, vol 1 (cit. Macbeth).

- *Hamlet*, vol 1.

11. Goethe, J. W. *Die Leiden des jungen Werthers*, dtv Verlag, München, 1978. (cit. Werther)

12. Wackenroder, W. und Tieck, L., *Herzensergießungen*, Reclam, Stuttgart, 1987. (cit. Herzensergießungen)

13. Wackenroder, W. und Tieck, L., *Phantasie über die Kunst*. Reclam, Stuttgart, 1983 (cit. Phantasie über die Kunst)

14. Kleist, H v. *Heinrich von Kleist. Werke in einem Band*, hrsg. Helmut Sembdner, Carl Hanser Verlag, München, 1966. (cit. Kleist)
15. Rilke, R. M., *Poemas. As Elegias de Duino e Sonetos a Orfeu*, editorial O Oiro do dia/M.J.Costa & Ca., Porto, Portugal, 1969. (cit. Rilke)
16. Maia-Flickinger, M. *Considerações sobre a "promessa de felicidade" presente na obra de Schopenhauer e seu misterioso suporte metafísico* (p.316 a 333 in *Percursos Hermenêuticos e Políticos, homenagem a Hans-Georg Flickinger*, UPF Editora, ediPUCRS e EDUCS, Passo Fundo, Porto Alegre, Caxias do Sul, 2014. (cit. Maia-Flickinger).

23. Pensar o corpo para além da totalidade uma abordagem ético-filosófico da Sabedoria da carne em Levinas¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-23>

Nilo Ribeiro Junior²

O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência que empresta sentido a todas as coisas (Levinas,1981:114)

Resumo

Esse escrito visa trazer para a cena da reflexão a questão candente do corpo e da carne bem como a novidade de sua impositação segundo a ótica do filósofo francolínguano Emmanuel Lévinas. Tem-se em mente estabelecer um vivo diálogo entre a mutação que se processou na experiência/discurso filosófico-teológico existencial do escritor e a abordagem específica do autor em questão. Trata-se, portanto, de propiciar uma vigorosa releitura do sentido ético da corporeidade em contato com a tradição levinasiana de uma autêntica *sabedoria da carne*, para a qual o nó da encarnação se ata numa intriga mais ampla do que a aperceção de si, em torno do Dizer pré-original anárquico da maternagem ética. Essa visão contrasta com o pensamento encarnado da cultura ocidental focado no eu posso e na virilidade do corpo-sujeito, de modo a por em questão a razão idolátrica que a perpassa, segundo a qual o sujeito dito encarnado resulta da materialização de uma entrada no espaço

¹ Esse escrito foi publicado como capítulo do livro: *Por uma Filosofia da Encarnação. O Dizer do corpo*. Org. Edvaldo Antônio de Melo; Cristiane Pieterzak. Serie *Inconfidentia Philosophica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021, pp. 109-147. ISBN - 978-65-5917-133-0; DOI - 10.22350/9786559171330. Disponível em: <http://www.editorafi.org> O título original do texto: *Pensar o corpo outramente. Sabedoria da carne e Justiça social* foi modificado especialmente para a publicação em homenagem aos 60 anos do Prof. Ricardo Timm de Souza. Levou-se em conta a releitura/revisão do texto original tendo-se em vista melhor adaptá-lo ao conteúdo desenvolvido pelo autor por ocasião dessa última edição.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP) – Campus Braga, Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) - Recife, Pernambuco (Brasil). Líder dos Grupos de Pesquisa do CNPQ: Levinas e Alteridades; Corpo e fenomenologia; Desafios atuais da Bioética. E-mail: nilo.ribeiro@unicap.br

e nas relações de contato presididas pela consciência ou pelo espírito capaz do corpo.

Introdução

Essa investigação visa colocar em evidência o caminho sinuoso que ousamos perseguir ao longo da escrita de *Sabedoria da carne* (Ribeiro 2019), uma vez que naquele contexto ocupamos de pensar o (in)pensável da (in)carnação segundo o Pensamento ético de Emmanuel Lévinas. Éramos instigados pela própria constatação do filósofo a respeito do “difícil problema da subjetividade encarnada, diante do sujeito que se quer obstinadamente livre e que se encontra paradoxalmente preso nas suas próprias representações” (Lévinas 2011:103). Em função disso, trata-se de explicitar tanto a dimensão existencial que motivou nossa aventura literária, bem como o caráter genuinamente filosófico explorado em contato com o rico material bibliográfico que compõe a obra do filósofo franco-lituano.

Pretende-se ainda enfatizar que a *sabedoria da carne* não se restringe à imediação ética do corpo a corpo com o Rosto. Pelo fato de nos encarregarmos daquilo que o filósofo denomina de “pensamento encarnado” trata-se de insistir noutro aspecto, isto é, naquilo que se pode denominar de *carnalidade da linguagem* uma vez que a trama da escritura é inseparável da linguagem da carne. Graças a isso, ela oferece inclusive um fecundo acesso à “cultura de outrem” de modo a se poder evocar desde aí o sentido de uma *outra política por vir* calcada na materialidade/sensibilidade que constitui a Justiça social na vida pública.

Por último, a fim de reforçar o caráter ético-político de nossa abordagem a respeito da *sabedoria da carne*, sugerimos que essa leitura seja acompanhada do exercício dos outros sentidos, isto é, do contato com o curta metragem *Body memory* e com o *Documentário de uma sobrevivente*. Esse último, para além do caráter ficcional, revela o sentido dramático de um relato histórico marcado pela fala profética ou do testemunho da mulher de Anderson, a outra vítima do bárbaro assassinato que em março de 2018 chocou o país, no qual foi executada a vereadora

Marielle Franco³. Estamos convencidos de que essas imagens e relatos unidos à reflexão de nossa obra, permitem mergulhar mais a fundo no espírito daquilo que nos move a tecer esse ensaio, certamente, fruto do contato com a voz de um Rosto e da aproximação do corpo de um *terceiro*, ambos a nos interpelar em tempos sombrios de (bio)política e (necro)política que avassalam nossas sociedades atuais e democracias. Motivados pela fecunda expressão de *Razão idolátrica*, cunhada por um dos maiores pensadores brasileiros da atualidade, nosso caro Prof. Ricardo Timm (Timm 2020:23), há de se notar que a filosofia se vê atravessada por um enorme desafio na contemporaneidade, a saber, o de ter de praticar um pensamento ancorado no corpo e na carne como forma de interromper o afã do Espírito (absoluto) e a tentação da Razão que tendem a açambarcar e absorver a alteridade de um Rosto humano movidos por um saber totalizante, violento e injusto da mesmidade.

1 O caráter existencial da investigação

É mister reconhecer, quase ao modo de uma confissão, que a motivação subjacente ao nosso escrito, emerge de um forte apelo existencial de reconectar a experiência do corpo à carne animada, ao corpo próprio, com o intuito de abandonar o dualismo corpo/espírito presente em boa parte no arco de nossa vida. Entretanto, a indagação que fecunda essa exposição não é de cunho teórico ou prático como se se pudesse contrapor esses termos sem resvalar-se noutra forma, quem sabe, mais sutil de dualismo intelectual.

Visa-se, pois, vincular a experiência do investigador à ordem de um testemunho, ou seja, de como é possível às duras penas, passar de uma visão pessimista da carne proveniente de uma supervalorização do espírito refém de um pensamento *sobre* o corpo, para uma visão ético-simbólica e, portanto, não idealizada do corpo consoante ao pensamento *da/na* carne. Isso se deve à paulatina apropriação do lugar de fala advindo da interpelação de um Rosto e do contato com seu corpo de outrem. Eis que na ótica da alteridade, em meio à procura dessa unidade

³ Cf. Body Memory, disponível em: <<https://youtu.be/OLKPmoMsD9g>>; Mulher de Anderson: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/mulher-do-motorista-da-vereadora-marielle-diz-que-e-dificil-aceitar-a-morte-do-marido.ghtml>>.

antropológica tricotômica do corpo-alma-espírito, fomos impelidos à escritura de *sabedoria da carne* assim como doravante a ética nos move a inscrever nesse texto as considerações que se seguem.

1.1 De uma leitura à indagação

Não se pode negar que a pergunta existencial que deu origem a investigação contida em *Sabedoria da carne* (2019) remonta à leitura do escrito do filósofo franco-lituano, *Um Deus Homem?* (Lévinas 1997a: 84-93), considerado já naquela ocasião como que, extremamente provocativo e hiperbólico. O escrito é resultado de uma conferência pronunciada por ocasião da Semana dos intelectuais católicos, realizada em Paris, em abril de 1968 na qual Lévinas propugna, ao contrário do que afirma o cristianismo e a filosofia inspirada em sua ótica, que a *encarnação* de Deus não é nem *possível* nem *necessária*.

De um lado, a Encarnação não é *possível* porque, segundo o filósofo, urge recordar

O Deus que se humilha para "estar junto com o contrito e o humilde" (Is 57,15), o Deus do "apátrida, da viúva e do órfão", o Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo, esse Deus, [não] pode no seu desmedido, tornar-se um presente no tempo do mundo (Lévinas 1997a: 89. Grifo nosso).

Servindo-se da categoria "verdade perseguida" de Kierkegaard (Lévinas 1997a: 88), o filósofo evoca o "caráter ontológico da *transcendência* de Deus intimamente ligada à sua humilhação". Segundo o autor, é necessário evitar a todo custo o equívoco de pensar a humildade de Deus associada a identificação de caráter sociológico com o desvalido. Aliás, contrário a essa argumentação dirá que "manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem" (Lévinas 1997a: 87). E por conta dessa tônica, o filósofo matiza e acrescenta que,

A humildade e pobreza são maneira de se manter no ser – um modo ontológico (ou não ontológico) – e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar. Tal abertura, evidentemente, não pode ser senão ambiguidade. Mas o aparecimento da ambiguidade na textura indivisível do mundo não é afrouxamento da sua trama, nem falha da inteligência que a perscruta, mas precisamente a proximidade de Deus, que não pode tecer-se senão pela humildade. A ambiguidade da transcendência [...] não é a fé fraca que sobrevive à morte de Deus, mas o modo original da presença de Deus, o modo original da comunicação (Lévinas 1997a: 89. Grifo nosso).

Salta aos olhos que o filósofo insinue que o Deus que “se mantém no ser é o mesmo que pode se deslocar/modificar-se em seu ser”. Há em Deus uma alteração em seu ser que se dá, portanto, na exata medida da proximidade de Deus, em sua humildade. Com isso, reafirma-se a ideia inicial de que Deus não pode encarnar-se embora se faça próximo graças à (des)ontologização do problema de Deus.

De outro lado, a encarnação não é *necessária* porque fenomenologicamente se efetiva uma *outra humanidade* do homem-deus pela qual a proximidade de Deus se faz encarnação no vestígio do rosto do outro:

O messianismo é este apogeu no Ser – reviravolta do ser que “persevera no seu ser” – que começa em mim (Lévinas 1997a: 93). O si-mesmo não é um eu-encarnado, a mais de sua expulsão em si, esta encarnação já é sua expulsão em si, exposição à ofensa, à acusação e à dor (Lévinas 1997a: 91) em “que cada existente não se preocupa com sua existência ao entrar numa ordem na qual é enfim, visível o outro homem” (Lévinas 1982: 68).

O problema remanescente que subjaz à *ontologia carnal* da Tradição Ocidental, e que fora expresso de maneira acabada pelo pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty, sobretudo se se tem em mente sua obra *O Visível e o Invisível* (1961), se vê confrontado pelo *pensamento encarnado* do hebraísmo do filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas. Trata-se, pois, de um desfazimento da *ontologia* do Messias do cristianismo no qual o ser de Deus é da ordem do “Logos que se faz

carne" anunciado pelo prólogo do evangelho de João, 1,1 e, de alguma forma, presente na *ontologia da negatividade* da filosofia de Merleau-Ponty que "se articula em torno da carnalidade e do Ser vertical" (Merleau-Ponty 2009: 136.207).

Ora, retomando aquilo que fora salientado anteriormente a respeito do judaísmo de Lévinas, é verdade que quando o filósofo se refere ao problema do ser de Deus, ele acrescenta que Deus na pobreza de seu ser exilado de si "provoca uma abertura na imanência sem a ela se ordenar" (Lévinas 1997a: 89). Contrário, portanto, ao Messias do cristianismo como um-único-por-todos na carne – para o qual a *carnalidade* recebe um estatuto ontológico (Lévinas 1997a: 93), em Lévinas, o messianismo pode ser associado ao que ousaríamos denominar de caráter *metafísico da carne*. Entendendo-se aqui por metafísica, a ética da sensibilidade entre o eu-corpo-signo e o Rosto vulnerável do outro, graças à qual (a ética da carne) é possível escutar os sinais sensíveis (voz) da humilhação de Deus nos vestígios do Rosto.

1.2 O advento de uma metafísica carnal

Na contracorrente do legado da *ontologia carnal* e da significância do messianismo que ela suporta e, que em certo sentido é legitimado pela filosofia contemporânea, a *metafísica carnal* se apoia naquela outra perspectiva da encarnação do messianismo do judaísmo talmúdico. A partir dessa ótica, o messias é único para um outro "único" Rosto de um-ser-de-alguma-coisa-não-nada contrário, portanto, ao Nada do idealismo alemão, de Kant a Hegel, cujo pensamento a respeito do homem, do mundo e de Deus é abstrato e mortal porque se foca "num Nada sem um-ser-uma-alguma-coisa de um homem, um Deus e um mundo". Desde então, no âmago do pensamento encarnado destaca-se o Messias por anunciar o fim da ideia abstrata de Deus, do mundo e do homem graças à afirmação de um ser concreto pré-mundano, intematizável pela Razão (separado), que devido a sua própria consistência pode entrar em relação dialógica com o outro ser, dando origem a história e a narração dessa relação (Rosenzweig 2003: 51).

Tendo-se em vista a perspectiva do judaísmo talmúdico somado à questão eminentemente filosófica trazido para o debate público com o advento da

fenomenologia, Lévinas bebe da tradição da filosofia autenticamente judaica (Rosenzweig) que se institui em confronto com o pensamento moderno da totalidade, inspirado no Ser de Parmênides que atravessa a tradição greco-romana.

É de se notar que essa espécie de *metafísica carnal* a partir da qual é possível falar da *encarnação* sem ter de referir-se ao Deus encarnado, decorre a afirmação levinasiana do messianismo judaico acrescido da consagrada expressão de Dostoievsky. A saber, de que "tudo e todos e eu mais do que todos" sou messias de "um" único próximo/outro Rosto em sua pele nua entregue à morte. Apesar disso, Lévinas se apressa em dizer que a "proximidade – do Messias do outro/próximo –, não se reduz à *consciência* da proximidade". Era preciso frisar que a proximidade é da ordem do Sensível, da *carne*, e não do regime do Espírito ou do pensamento do qual procederia o *sentido* da carne. Por isso, acrescenta o filósofo que a "proximidade é *obsessão*, que não é consciência hipertrofiada, mas consciência a contracorrente, *consciência revirada*" (Lévinas 1997a: 91) cuja linguagem se traduz na forma de eu no acusativo e jamais na condição de sujeito de um pronome do caso reto.

Em suma, depois desse incursão compreende-se que situada a *transcendência* de Deus no nível da vulnerabilidade do Rosto – pobre, órfão, viúva e estrangeiro –, sobressai o fato de que, segundo Lévinas, o ser alterado de Deus inaugure uma abertura (ética) que é dada precisamente como modo original da presença do infinito (de Deus) entre os homens. Dito ainda do ponto de vista da linguagem pode-se acrescentar que essa alteração do ser de Deus ao abrir uma fenda na imanência cria um espaço para a *comunicação* do Santo ao modo de uma *inspiração* que vem da boca, do sopro de um Rosto. É pois, a (in)spiração ética que preside a (in)carnação do messias, na e pela qual Deus poderia ser ouvido.

Nesse contexto urge ressaltar que não é de todo surpreendente que em Lévinas a carne e a "consciência aos avessos" – associada à *comunicação* anterior à linguagem, mantenham uma estreita relação não formal entre si. Isso aparece de maneira evidente na Lição talmúdica cidades-refúgio (Lévinas 1982: 51-70) que será retomada mais adiante em forma de ideias conclusivas desse trabalho. O filósofo recorda que a "consciência extrema" (Lévinas 1982: 64) diz respeito ao *Eis-me* no acusativo do homem inspirado uma vez que na proximidade do outro como próximo, fraternidade inexorável, a obediência ao mandamento [de amar] o outro e do Outro,

diz o Talmude, nos “cai sob as mãos” como Desejo do Indesejável Bem, isto é, como excesso do bem e jamais como Desejo do regime da falta. Enfim, não nos resta senão realizá-los até a “perfeição do amor” que vai até o fim (telos) do amor precisamente na (in)carnação ética” (Lévinas 1982: 66).

Ora, essa íntima relação entre a consciência, a comunicação (linguagem) e a carne será belamente matizada na obra da maturidade do filósofo franco-lituano, *Autrement qu’être* (1974), pois o *eis-me* aparece imediatamente associado ao “corpo-signo ou corpo-per-do(n)ação como signo-corpo-de-outrem em que a “anunciação do eis-me não se identifica com nada, a não ser com a própria voz que se enuncia e se entrega, com a voz que significa” (Lévinas 2011: 158). Pois, segundo o filósofo, “a intimação da identidade para a resposta da responsabilidade é já psicose”, isto é, um sujeito a viver fora de si (Lévinas 2011: 157).

A este mandamento tenso, sem afrouxamento, não pode responder senão eis-me, onde o pronome eu está no acusativo, declinado antes de qualquer declinação, possuído pelo outro, doente, idêntico. Mas o Eis-me – dizer da inspiração que não é nem dom de belas palavras, nem dom de cânticos. Adstrição ao dar, com as mãos cheias e, por conseguinte, com a corporeidade [...] Ao contrário de Descartes em que a união da alma e do corpo pressupunha uma intervenção milagrosa, na medida em que ele a procurava de acordo com a racionalidade de representação, como reunião e simultaneidade dos termos distintos – sendo entendida a alma como pensamento tematizante, a subjetividade do homem de carne e osso, mais passiva, na sua extradição ao outro, do que a passividade do efeito numa cadeia causal – porquanto, para lá da própria atualidade que é a unidade da apercepção do eu penso, é o próprio arrancamento-a-si-por-um-outro no-dar-ao-outro-o-pão-da-sua-boca; não o anódino de uma relação formal, mas toda a gravidade do corpo extirpado do seu conatus essendi, na possibilidade do dar (Lévinas 2011: 157).

Tendo-se, pois, em vista a maneira como o filósofo radicaliza a abordagem (antro)poética da encarnação, é possível retomar dois aspectos que sobressaem no final de seu percurso filosófico. O primeiro diz respeito ao modo como abandona a supremacia da alma sobre o corpo da filosofia moderna cartesiana e, por

autonomasia, como põe radicalmente em questão o antigo dualismo herdado da tradição greco-romana da primazia concedida ao Espírito, ao pensamento, em detrimento do corpo de carne. Ao colocar em destaque a densidade do corpo-significado a outrem, ele unifica corpo e espírito em torno da ética tida como ação [de graças] de dar-se a outrem, fazendo-se próximo do próximo, qual um sacrifício – *korban*, significa *proximidade* em hebraico – de louvor à altura (santidade) do outro jamais manipulável graças à *elevação* do Rosto (Lévinas 1987: 25).

O segundo associa-se ao modo judaico de pensar a *encarnação* messiânica. O filósofo judeu (des)teologiza e desontologiza a questão da carne colocando em xeque o cristianismo que ao pensar a encarnação em função da carne de Deus, acaba por espiritualizá-la por ter de sustentar de toda maneira que a carne é “de Deus” de sorte a insistir que mesmo em se tratando da carne do Filho de Deus, Ele, o Filho é Deus. Evidente, o dogma cristão enunciado nos Concílios e no Símbolo apostólico dão ciência da irrefutável unidade entre a divindade e humanidade de Jesus, o Cristo. Contudo, a experiência cotidiana de boa parte dos cristãos parece contradizer a tradição ao relegar o corpo ao *esquecimento* por não admitir que o *seguimento* supõe o Elogio à carne como modo de ser [metafísico] do corpo de Cristo na corporeidade do dar ao outro o pão de sua boca até o dar de sua pele, de cada cristão.

1.3 A sacralização do corpo sem (in)spiração

Seguindo essa lógica, cabe recordar que o corpo no contexto da religião/instituição religiosa aparece, infelizmente, via de regra, marcado pela proibição – diferente do (Inter)dizer de um Rosto – e pela juricização da culpa e do pecado embora o discurso teológico do cristianismo insista na unicidade do ser humano a partir da antropologia cristã. E talvez, por isso no nível da experiência e não tanto do discurso, o corpo seja relegado à transgressão quase pela obrigação de se ter de desvencilhar de seu peso por algum tipo de escape noturno, não visto, não observado e, por isso, isento de ser punido pela Lei religiosa/jurídica. Nesse caso, parece-nos tratar-se de um corpo carregado de *sacralidade* no sentido daquilo que é intocável e reservado a deus segundo uma interpretação moralizante das cartas paulinas de que o corpo é “templo do Espírito”. E, que, portanto, marcado pelo risco

da “concupiscência da carne”, o cristão não possa ousar agir contra a intangibilidade da vida do corpo a não ser movido pela ofensa a Deus e tragado pela força do pecado. Esse, elevado à condição de pecado contra o espírito se revela igualmente um pecado carnal imperdoável.

1.4 O corpo como contestação ao espírito

Todo esse imaginário carregado da depreciação da carne nos conduziu à leitura de *O tempo e o outro* (1946) e depois à *Totalidade e Infinito* (1961). Tratava-se de retomar a novidade do corpo em Lévinas, que a princípio reedita o caráter *ontológico* do corpo em detrimento da análise *psicológica* a fim de enfatizar a dimensão real/material da subjetividade, isto é, a subjetividade como *sensibilidade*, antes que seu caráter espiritual. Urge recordar, ainda que de passagem, que mais adiante o autor vai radicalizar seu pensamento encarnado inclusive se posicionando contra a ontologia do corpo antes defendida por ele. Nessa ocasião, tratar-se-á de enfatizar o caráter eminentemente *metafísico* da carne, isto é, da Sensibilidade que graças à Sensação contempla em si a separação e a aproximação qual uma protoimpressão, sendo a carnalidade mesma portadora do Bem para além do Ser do corpo.

A fim de contrapor-se ao equívoco da ideia de “pensamento encarnado que atua sobre o mundo” presente na ontologia de Heidegger, Lévinas dirá que “o pensamento encarnado se produz inicialmente como existir de um existente separado que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade”. Melhor dizendo, como uma “existência corporal” da qual o existente não pode desvincular de seu existir uma vez contraído pelo existente (Lévinas 1988a: 147).

Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou um vento que sopra, eu não sou sem responsabilidade. Meu ser se duplica em um ter: eu estou encoberto por mim mesmo. E isso se refere a existência material. Consequentemente, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito na tumba ou na prisão de um corpo. Ela acompanha necessariamente o surgimento do sujeito, em sua liberdade de existente. Compreender assim o corpo a partir da materialidade –

evento concreto da relação entre Me e Si é associá-lo a um acontecimento ontológico. As relações ontológicas não são, portanto, ligações desencarnadas. A relação entre Me e Si não é uma inofensiva reflexão do espírito sobre si mesmo. Diz respeito a materialidade do homem (Lévinas 1979: 37-38. Grifo nosso).

Em função da reabilitação do caráter ontológico da materialidade, da sensibilidade do sujeito, o autor reintroduz no horizonte de sua reflexão do corpo “o amor à vida” (Lévinas 1988: 128) de um sujeito-hipostático ou de um eu-egoísta que goza, que frui e “vive de..., isto é, de tudo que lhe é dado aos sentidos”, sem culpa e sem pecado, como primeira forma de *crispação* em meio à queda no Há [Il y a] – Existir sem existente – ou como recuo à *compreensão* do Ser da ontologia de Heidegger.

A intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação (Lévinas 1988a: 112). Vivemos de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono etc. [...] As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A existência [das coisas] não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha [...] mas são objetos de prazer, que se oferecem ao 'gosto', já adornadas, embelezadas [...] As coisas são assim sempre mais do que o estritamente necessário, fazem a graça da vida, a alegria da vida. (Lévinas 1988a: 96-97). O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de 'emprestar o sentido' a todas as coisas (Lévinas 1988a: 114. Grifo nosso).

Primeiro “nascimento para si” (Lévinas 1988a: 216), posição de sujeito no corpo sem posição segundo a consciência. E depois, o segundo nascimento. O eu-corpo inflado em si contra a invasão do ser Neutro. Portanto, um corpo satisfeito, gozoso, senhor de si no contato com as coisas, se vê perfurado, ferido, avassalado pela *Palavra* de um Rosto, sinédoque da carne.

Na própria interioridade que a fruição escava, se produz uma heteronomia que incita a um outro destino diverso do da complacência animal em si [...]. Abre-se

assim, na interioridade, uma dimensão através da qual se pode esperar e acolher a revelação da transcendência (Lévinas 1988a: 132-133).

Nesse caso, o ferimento do corpo não vem da *culpa* e do *pecado*, mas da *graça* de um Rosto que suscita uma (in)vocação no sujeito por conta da Epifania do outro vindo de alhures (Lévinas 1997a: 29). Diante dessa interpelação o eu-corpo se constitui como uma "existência para outrem" cuja expressão sensível-corporal é dada na *imedição* da carne-hospitalidade (Lévinas 1988a: 138), isto é, um corpo ético como corpo-responsabilidade por outrem e não uma expressão-ec-stática da compreensão do ser da ontologia.

A existência para outrem, o Desejo do outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um caráter pessoal [...]. O eu que na fruição vimos surgir como ser separado tendo à parte, em si, o centro em volta do qual gravita a sua existência – confirma-se na sua singularidade esvaziando-se dessa gravitação, que não cessa de se esvaziar e que se confirma precisamente no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se a isso bondade. A possibilidade de um ponto do universo onde um tal transbordamento da responsabilidade se produz, define, talvez, no fim de contas, o eu (Lévinas 1988a: 223).

Disso decorre que na filosofia levinasiana, o "pensamento encarnado" difere-se daquele que provém da fenomenologia e da ontologia. Antes, diz respeito ao corpo indiscernível que sento da esfera de uma materialidade congênita é ao mesmo tempo um corpo desorbitado de si pela gravitação da bondade e da responsabilidade carnis atraído/interpelado pela palavra-olhar de outrem. Nesses termos, a "existência corporal" se desloca ontologicamente para uma "existência carnal" para outrem. O corpo adquire uma carnalidade genuinamente ética graças a abertura provocada pelo contato com a Palavra do face a face ou do corpo a corpo com um Rosto que vem de alhures.

1.5 A teologia da encarnação sem corpo

Confrontado por essa visão do corpo que resiste ou contesta a tendência do discurso (espiritual) da filosofia contemporânea *sobre* o corpo, uma outra indagação

provinha do âmbito da *teologia* do cristianismo. Do ponto de vista do discurso teológico, mesmo no âmbito de uma teologia renovada e profética que se desenvolvera a partir do concílio ecumênico do Vaticano II, e que expressara em certo sentido as pazes que o catolicismo fizera com a modernidade, especialmente com a filosofia da autonomia e do diálogo, não é possível reconhecer uma preocupação sistemática em assegurar um espaço vital para a visibilidade e para o lugar de fala atribuído propositadamente ao corpo de Jesus, o Cristo. Pois, o corpo não emerge como lugar tenente do afeto, do desejo, da alegria, da paz da parte de um Deus (in)potente na potência do amor carnal do Filho e, conseqüentemente, não se permite falar ou discursar de maneira positiva a respeito do corpo *crístico* do cristão.

Salvo algumas iniciativas dos tratados de Cristologia latino-americana e, assim mesmo com o intuito de salientar o sofrimento de Jesus no corpo das vítimas da história de exploração do terceiro mundo, não sobressai o caráter salutar/salvífico/dom do corpo de carne como *topos* e *tropos* da boa-notícia do evangelho. Põe-se, sobretudo a ênfase no anúncio do Jesus histórico como libertação da opressão e, conseqüentemente, a chegada do reino de Deus com cumprimento da liberdade, do Espírito. Entretanto, de maneira sintomática o corpo/carne não se conecta explicitamente a esse reinado de Deus, isto é, ao reino da carnalidade *invisível* que se faz *visibilidade* nos corpos dos homens e mulheres dos evangelhos com os quais Jesus, o Cristo, aprendeu amar o próximo e o mundo da justiça. Nessa ótica, infelizmente, o corpo se vê pulverizado em detrimento da ênfase na força da Palavra sem atá-la à própria boa nova da carnalidade dessa palavra na humanidade de Jesus e à repercussão ontológica de sua humanidade na de seus seguidores.

Soma-se a isso, a passagem abrupta da teologia do corpo do Senhor morto ao corpo do ressuscitado em certo sentido, sem carne, uma vez que não se fixa nem se acentua a eternidade da duração do tempo da sensação do amante/amada com a qual o evangelho de João narra a morte e o sepultamento de Jesus à luz do relato do amor erótico do *Cântico dos cânticos*. Nela, a glória do corpo morto/ressuscitado não se separa da epifania/quênose do rosto. Portanto, aquela visão desencarnada da ressurreição jamais perdera força mesmo no contexto da modernidade das cristologias ascendentes que partem de Jesus histórico para chegar ao Cristo. A

ressurreição ainda aparece como mero polo positivo da morte vencida, contradizendo assim os relatos em que o próprio ressuscitado irrompe constantemente dizendo às mulheres e aos discípulos: vejam, toquem, sou eu mesmo, tendes algo para comer? Ora, essas figuras bíblicas visam a chamar a atenção que o ressuscitado continua com fome, com sede, enfim, que tem carne e que deseja encontrar-se com os outros corpos feitos de carne que padecem e que amam. Da mesma sorte que os corpos famintos se transcendem nas festas, nas ceias e nos comensais narrados pelos evangelhos e que culminam na eucaristia. Nesses relatos a *fruição* aliada ao dom de si na carne permite deslocar a ênfase no corpo padecente para o corpo sensível que une prazer e paixão, como o próprio *locus* da autêntica abordagem da *ressurreição da carne*.

1.6 Uma teologia moral da sexualidade sem carnalidade

Ainda do ponto de vista do discurso teológico, a Moral da Pessoa debruçada sobre a abordagem da sexualidade vivida na ótica cristã, revela também um problema antropológico de fundo: o próprio nome da "disciplina" fixada em torno da "pessoa" esconde o sexo, o corpo, a carne do cristão, isto é, refere-se a uma personalidade (máscara), que mais parece cumprir-se como Espírito do que propriamente como encarnação de uma *persona viva*. Essa, como tal, só existe enquanto *personagem* de um corpo sexuado e, portanto, da sexualidade como expressão da relação amorosa que se trava na trama e no drama da carnalidade com o outro sexo.

Evidente, se por um lado, não se trata de idealizar a sexualidade como se ela fosse isenta da ambiguidade, por outro, desconsiderar que ela seja uma maneira positiva de encarnar o *seguimento* de Cristo põe em questão a própria *santidade* do corpo. Daí brotava o anseio pela leitura levinasiana da *Fenomenologia de Eros* na qual o prazer é reinserido no *pensamento encarnado* da sexualidade, sabendo-se movido pela ambivalência do amor/eros que oscila entre o gozo e o Desejo em função da carícia e da *ternura* humana que se delinea com o Feminino, segundo o imaginário fecundo do *Cântico dos cânticos*.

O amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza. A fraqueza não representa aqui o grau inferior de um qualquer atributo, a insuficiência relativa de uma determinação comum a mim e ao Outro [...] Amar é temer por outrem, leva ajuda à sua fraqueza. Nessa fraqueza, como na aurora, se levanta o Amado que é Amada. Epifania do Amado, o feminino não vem juntar-se ao objeto e ao Tu, previamente dados ou encontrados no neutro, o único gênero conhecido pela lógica formal. A epifania da Amada faz um só com o seu regime de ternura. A maneira da ternura consiste numa fragilidade extrema, numa total vulnerabilidade [...] E no entanto, essa extrema fragilidade tem também a ver com o limite de uma existência 'sem maneiras', 'sem rodeios', de uma espessura não-significante e crua, de uma ultramaterialidade exorbitante [...] Ela, por sua vez, [...] indica a nudez exibicionista de uma presença exorbitante [...] já profanadora e inteiramente profanada, como se tivesse forçado o interdito de um segredo (Lévinas 1988a: 235. Grifo nosso).

De toda sorte, urge frisar que o pensamento encarnado, ao modo como o filósofo-lituano o realiza com a pretensão de ser uma autêntica ética-hermenêutico-crítica com relação à própria tradição filosófica greco-romana em sua versão contemporânea, permitia estabelecer uma fecunda interface com o problema da erótica humana em chave ético-teológico cristã. Isso se justifica sobretudo pelo fato de o cristianismo ser um *partner* do judaísmo para o qual o corpo ocupa lugar primordial na economia da revelação. Por sua vez, essa tradição judaica encontra ecos nas categorias levinasianas de corpo, carne, sexualidade, erótica, fecundidade, etc. herdadas das escrituras santas e da tradição rabínico-talmúdica.

1.7A filosofia do corpo e outras paragens

Por último, há de se destacar em nossa peregrinação à procura de um corpo perdido, a experiência decisiva de assistir ao filme *Quero morrer como Homem*⁴ e as sucessivas visitas ao grupo católico LGBT-católico de Lisboa, qual um divisor de

⁴ Ver a Sinopse do filme *Morrer como homem* do premiado cineasta português João Pedro Rodrigues. <<https://www.rosafilmes.com/morrer-como-um-homem>; <https://www.publico.pt/2009/05/13/culturaipilon/noticia/joao-pedro-rodrigues-roda-morrer-como-um-homem-231160/amp>>.

águas filosófico-existencial. Percebia-se a partir da experiência em solo estrangeiro, a nítida passagem da invisibilidade do corpo/sexo, até então vivido pelos cristãos nas catacumbas, à visibilidade, à glória do Rosto sexuado daqueles Nomes Próprios com os quais convivi por alguns meses na estada em Portugal durante os anos de 2012-2014. Embora feridos e excluídos pelo caráter não menos patriarcalista da civilização ocidental da qual não escapa sequer a sociedade portuguesa, mas também dos olhares daqueles que se dizem observantes da Lei de Deus e que elaboram normas sexuais para o comportamento dos cristãos, esses Nomes Próprios descobriam juntos o lugar da encarnação no "des-inter-essamento oposto à essência de um ser que é sempre persistente na essência, consciência de si e compaixão do em si" (Lévinas 1977: 66). Isso se fazia notar no "esvaziamento de si em outro" para o Rosto, presente em suas falas e em seus gestos marcados pela hospitalidade, pela compaixão e pelo aguçado senso de solidariedade e de Justiça.

Soma-se a isso o crescente desejo de deslocar-me existencialmente daquele âmbito sacralizante da Teologia para o lugar humano da Filosofia. Tratava-se já naquele contexto lusitano de arriscar um mergulho na questão do corpo em Lévinas tendo em vista passar da tese teológica do Pensar a teologia *outramente* condensado em nosso escrito *Sabedoria da Paz* (Ribeiro 2008), para a tese filosófica do Pensar *outramente* a encarnação em *Sabedoria da carne* (2014). Um saber para além de um pensar mobilizado pelo face a face com o Rosto para ocupar-se da inter(pele)ação que advém do corpo a corpo, isto é, do contato da pele, nessa aproximação tangencial do outro de que fala o filósofo franco-lituano no contexto de sua obra da maturidade, qual um *Elogio à carnalidade ética*.

Na aproximação do próximo [...] o eu está em si, acuado a si, sem recurso a nada em sua pele – mal em sua pele, esta encarnação que não tem nenhum sentido metafórico, mas que é a expressão mais literal da recorrência absoluta que qualquer outra linguagem não diria senão por aproximação. O si-mesmo não é um eu encarnado, a mais de sua expulsão em si, esta encarnação já é sua expulsão em si, exposição à ofensa, à acusação e à dor (Lévinas 1997a: 91).

No contexto da investigação fizemos questão de descer à *gênese* do problema da carne em Lévinas situando-a na esteira da fenomenologia alemã de Husserl e de Heidegger. Isso, porém, sem deixar de trazer à tona os problemas referentes à tradição filosófica francesa do corpo associada à novidade da visão filosófica bíblico-judaico tal como o autor recolhe de suas raízes culturais.

2 Nos meandros da filosofia da sensação

Há de se recordar logo no início desse novo passo de nossa reflexão, que o substrato judaico impacta decididamente sobre a especificidade do *pensamento encarnado* do filósofo franco-lituano. Nesse sentido, ela enriquece sobremaneira sua reflexão filosófica já que o corpo e a carne jamais se dissociam do evento inesperado do advento de outrem. Nesse contexto, a proximidade do Rosto trai a *percepção* do sujeito/interlocutor investindo o corpo sensível de um sentido eminentemente ético, antes que estético no sentido de uma existencia corporal que faz com que o corpo esteja atado ao mundo que, por sua vez, molda a experiência do corpo-próprio.

Diga-se de passagem, a *percepção* que começa pela corporeidade intencional de quem vê, ou de quem assiste à chegada de outrem, acaba por considerá-lo como alguém que entra “no meu campo de percepção do corpo no mundo” (Merleau-Ponty 1962: 255). Em contrapartida, Lévinas trata de fixar os ouvidos na *sensação*, isto é, na duração do instante da *imediação* da voz proferida de outrem que fere a pele/ouvido de quem o escuta. Portanto, no âmbito da sensação a encarnação significa paradoxalmente esvaziamento de si, isto é, expulsão, extradição, arracamento de si por uma obsessão de ter-se de entregar a outrem. Nesses termos a sensação desestrutura a *percepção* em torno da *visão*, e que, segundo Merleau-Ponty, essa última destitui o pensamento que pensa o que outro pensa para fixar-se “no pensamento orientado imediatamente pelo ver do outro que está a ver (perceber) o que eu-corpo também vejo graças à abertura do Ser bruto” no qual se encontra o imerso eu e outrem (Merleau-Ponty 1962: 256).

Embora não se negue o lugar de destaque da *percepção* na relação do corpo com o outro, importa ao filósofo franco-lituano acentuar que o eu-corpo se destina imediatamente a *responsividade* por conta da *abertura* do *trauma* provocado pelo

apelo/grito/lamento de outrem para além do *thauma* provocado pela abertura do ser bruto. Disso sucede que a ética é revestida de uma sensibilidade tal que o corpo como *sensação* se sente entregue/dado em um-para-outrem, antes de se poder pensá-lo na abertura do Ser como reza a ontologia da *percepção*.

2.1 A semântica da sabedoria

Partindo-se do impacto da tradição judaica sobre a filosofia levinasiana tratou-se de investigar o motivo que fez com que ao referir-se à inteligibilidade, o filósofo tenha insistido na precedência do termo "sabedoria" sobre o termo "pensamento", esse último, associado ao imaginário dominante da filosofia greco-romana. Nesse contexto, urge recordar que se o filósofo se ocupa da "sabedoria do amor" (Lévinas 2011: 175) acrescentando a ela a adjetivação de uma "sabedoria do amor ao *serviço do amor*" (Lévinas 2011: 176), ele o faz para contrapô-la ao *amor à sabedoria* ou à "Sabedoria das nações" da filosofia greco-romano. Nesse caso, segundo ele, é possível identificar o *amor à sabedoria* ao "pensamento que pensa à sua medida". E mais, o *amor à sabedoria* coloca ênfase no "pensamento que faz *pensar* antes de se *falar*" tal como sugere a tendência theo-rética, conceptual, demonstrativa da filosofia grega, na contracorrente da tradição hebraica. Povoado pelo imaginário da eleição, "primeiro, se sente, se *fala*, isto é, se *responde* para somente em seguida se poder *pensar*" (Lévinas 2011: 177).

Disso decorre que ao referir-se ao corpo, à carne e à encarnação concedendo primazia à *sabedoria* que procede de dentro de um *corpo-recebido*, tem-se em mente que a carnalidade venha imediatamente acompanhada da [sua] temporalidade e da linguagem da *sensação ética*. Graças a isso o *inteligível* não pode mais ser pensado senão como um pensamento tido como a prioristicamente encarnado e não a posteriori ao pensado. Além disso, não há motivo para se manter uma espécie de oposição entre a existência da carne e a *essência* carnal pois a experiência e a linguagem jamais se desconectam quando se trata da tradição hebraica de um corpo ao qual é dado ser carne animada pelo sopro/inspiração de outrem.

2.2. Em diálogo com os novos rumos da Fenomenologia

À indagação em torno desses termos e suas diferenças soma-se o avanço da investigação filosófica de Lévinas em constante confronto com o “pensamento encarnado” da tradição fenomenológica francesa. Contra a distinção que essa corrente fenomenológica tenderia a estabelecer entre corpo próprio e corpo objetivo para em seguida tentar conciliá-los, Lévinas ressalta a *unidade* de sentido do corpo justificando que

o 'pensamento encarnado' não se produz inicialmente como um pensamento que atua sobre o mundo, mas como uma existência separada que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade porque a simultaneidade constitui o corpo (Lévinas 1988a: 147. Grifo nosso).

Nesse sentido, o autor dialoga especialmente com aquilo que ele denomina de “Sabedoria [não-tematizante] da carne em Merleau-Ponty” (Lévinas 1997a: 234) bem como com a Filosofia da encarnação em Michel Henry que põe em evidência “a *essência* da manifestação ou a *fenomenalidade* da carne, para além da *representação* contida na fenomenologia do corpo” (Lévinas 1997b: 249).

Com relação à filosofia de Merleau-Ponty salienta-se, em primeiro lugar, a novidade de seu pensamento da carne em torno do problema da *linguagem*. O mérito de sua fenomenologia, segundo Lévinas, encontra-se no fato de ter-nos familiarizado com a ideia de uma solidariedade profunda entre o pensamento, a carnalidade e a *palavra viva*. A saber, Merleau-Ponty, “frisa que o pensamento desencarnado que pensa a palavra antes de a proferir, isto é, o pensamento que constitui o mundo da palavra associando-a ao mundo previamente constituído de significações numa operação sempre transcendental, é um *mito*” (Lévinas 1988a: 184).

Entretanto, embora reconhecendo a enorme contribuição de Merleau-Ponty para a *dessacralização* do pensamento, “para quem ele opera como que no ‘eu posso do corpo’, Lévinas se opõe a essa visão ao insistir que o saber é movido por um paradoxo que oscila entre o “*não-posso-poder* do corpo e a *potência*

(in)potentemente ética que a carne entrega ao corpo aquando do contato com outrem" (Lévinas 2011: 78). E a justificação vem de que no contato com um Rosto o eu-corpo se sente (ex)posto à Palavra de um Rosto de sorte que a (des-)posição já significa uma maneira de o corpo encontrar-se submetido à passividade da *sensação* na duração do instante mesmo da relação. Nessa imediação, resta dizer que palavra dada ao corpo se mostra anterior à *percepção* que, porventura, seja atribuída ao corpo que sente e que nomeia a experiência a partir da abertura do ser (Lévinas 1988a: 184).

2.3 A sensação e a metafísica carnal

Em segundo lugar, embora exalte o valor da crítica de Merleau-Ponty àquela visão clássica do pensamento que distingue entre *natureza* e *cultura* presente desde os primórdios da Tradição filosófica Ocidental, a ponto de separar o sensível do inteligível, Lévinas faz uma decisiva ressalva a maneira de como Merleau-Ponty propugna restabelecer a relação entre corpo e carne a partir da percepção associada à cultura em seu caráter ontológico. Ao contrário, ao introduzir-se a ideia de "uma outra cultura do outro" mesmo tendo que admitir que ela não negue a ideia de incorporação da carne à cultura, Lévinas faz com que essa "nova cultura" mantenha um caráter crítico em relação à encarnação à qual se refere Merleau-Ponty. Por ser da ordem da diferença, da alteridade, ou se quiser, do regime de uma *Metafísica carnal* – nos moldes do *Novo pensamento* inaugurado por Rosenzweig – na qual se contempla o *hiato* da separação/relação entre o eu-corpo-exposto e outrem-palavra exterioridade, esse pensamento encarnado se coloca nos antípodas da carnalidade à qual se refere a *ontologia da negatividade* por conta da ética do face-a-face e do contato da pele no corpo a corpo com outrem.

Em suma, a crítica se deve, segundo Lévinas, ao fato de que em Merleau-Ponty, a íntima e indecifrável relação entre carne, palavra e cultura é assegurada por uma *ontologia carnal*. E que, se por um lado, essa se refere ao Ser vertical que mantém viva a *visibilidade* e a *invisibilidade* do *mistério* e da encarnação, por outro, mesmo nesse caso, a ideia da carne não se desvincula do Ser que desde Parmênides não cessou de atravessar a história da filosofia ocidental mesmo quando se tenta

romper com a imagem do Ser-Uno (Merleau-Ponty 2009: 189).

Cultura no sentido etimológico do termo – habitação de um mundo que não é simples inerência espacial, mas criação de formas expressivas, sensíveis no ser, por uma sabedoria não-tematizante da carne que é a arte ou a poesia (literatura). A ênfase do corpo na produção da cultura percebe-se que “na voz já se esboçam uma linguagem significativa e as possibilidades do canto e do poema. As pernas que “sabem” caminhar já saberão dançar; as mãos que tocam e seguram, tateiam, pintam, esculpem e acionam um teclado na surpresa de conformar-se a um ideal jamais entrevisto. Encarnação precoce ou original do pensamento, nascimento nas suas diversidades de uma cultura artística em que o significativo não remete à estrutura noético-noemática da constituição transcendental no saber [...] [Segundo Merleau-Ponty] Na diferença entre pessoas múltiplas e entre coletividades dispersas o ser revelaria sua alma e o humano e a manifestação do Belo, da arte e da poesia podem ser considerados como modos ativos desta celebração ou da encarnação original do Mesmo no Outro [...] Mas a cultura da habitação, em sua expressão artística, não está ameaçada a partir de uma alteridade absoluta que não se deixa reduzir ao Mesmo e que convida a uma outra Cultura, diversa da do saber ou da poesia? (Lévinas 1997a: 234. Grifo nosso).

E nessa mesma esteira, calcado na diferença entre a ideia de cultura encarnada e a “outra cultura” (Levinas 1997a: 234) da ordem de uma *Metafísica carnal* inaugurada pelo contato traumático da proximidade com o próximo, Lévinas avança e matiza sua crítica a Merleau-Ponty em função do *Sentido do Político*.

O próprio Estado, reunindo a multiplicidade humana, é entendido, por conseguinte, nessa cultura do saber e da arte, como forma essencial desta unidade; e a política, participação comum nesta unidade, é tomada por princípio da proximidade inter-humana e da lei moral, ligando reciprocamente os cidadãos, membros da unidade prévia do Todo. Toda uma parte da cultura ocidental consiste em pensar e em apresentar como dependente da mesma história ou do mesmo Logos, ou então, da mesma fenomenologia, o Estado universal e a expansão da sensação em saber absoluto (Lévinas 1997a: 235).

Julgamos que graças ao confronto com a ideia de Política associada à carnalidade ou à culturalidade implícita ao Ser vertical de Merleau-Ponty, se encontre aí um dos motivos que conduziu o filósofo franco-lituano a propugnar uma maneira de pensar *outramente* a Política, em princípio movida por seu caráter contra cultural de outrem. Marcada, pois, pelo sentido do Político avesso à Mesmidade, a alteridade o impulsiona a dar um passo para além da ética. Pois, o autor recorda que não basta o Elogio à (an)arquia do sujeito-corpo-ético-profético que contesta a injustiça da sociedade negando ao outro o acesso aos bens da terra e aos bens culturais de toda sorte. Disso decorre que a (u)tópica Ética de outrem – do sujeito que vai a *lugar algum* graças ao outro *sem lugar* – se une à Política (por)vir, qual tessitura de um espaço público, identificado a um autêntico “corpo político” no qual se deve (dever) expressar e se encarnar o verdadeiro sentido da Justiça em seu caráter socialmente inclusivo do ponto de vista econômico.

Soma-se então ao novo sentido do Político a ressignificação do econômico, ambos embasados na “cultura de outrem” enquanto essa acentua tanto a *santidade* (separação ou elevação do Rosto) quanto a *vulnerabilidade* e a fome do Rosto. Essa cultura se contrapõe, portanto, a ideia de *indivíduo* das sociedades econômicas-liberais na exata medida em que o Rosto denuncia a violência da exclusão social pela qual está condenado à pobreza e à miséria, enfim, exposto à expropriação e à espoliação econômica que prenunciam a morte do outro em detrimento da conquista de *um lugar ao sol* dos indivíduos.

Uma vez que na ótica da cultura de outrem, ao sentido do Político se agrega o caráter alterológico da economia, logo a primeira *evidência* a ser considerada a respeito da veracidade de uma sociedade justa, é a de se saber se a Política “encarna” a Justiça de outrem que passa, necessariamente, pela justiça econômica interpelada pela *fome* do Rosto. Portanto, essa encarnação deve se expressar num “corpo social” marcado pelo des-inter-essamento movido pela sensibilidade ética diante da dor de um Rosto cuja *santidade* clama por Justiça social. Disso decorre que no bojo da cultura inaugurada por outrem se estabelece uma fecunda intriga entre Ética e Política.

Por um lado, essa cultura ética, supõe a existência de sujeitos-únicos identificados aos seus corpos-sensíveis marcados pela fruição do mundo da vida

que se lhes oferecem como gozo e alimento e, portanto, corpos que se *justificam* como justos por se sentirem susceptíveis em sua própria pele, pronto a aproximar da vulnerabilidade e da fome de outrem com “as mãos cheias”. Logo, a miserabilidade do Rosto não é, primeiramente, do regime de uma fome espiritual (sentimentos), mas uma fome de amor carnal, isto é, uma fome associada a toda sorte de alimentos segundo a “moral” que os acompanha.

Por outro lado, essa mesma cultura ancorada na vida carnal, sensível, material de outrem, inspira a instauração da vida política uma vez que a ética como *justificação* deve passar pelo crivo da Justiça em sociedade. Afinal, nela se vive diante do próximo do outro, os outros próximos como terceiro. Isso, porém, não permite olvidar que as exigências “sociais” da Justiça trazem consigo o caráter material da fome e do apelo que vem da altura de um Rosto. Por conta disso, há de recordar-se que o Porvir da Justiça social se cumpre e ao mesmo tempo extravasa o mero âmbito social rumo ao cosmopolitismo, graças ao caráter sensível e à materialidade de que evoca um rosto e o corpo de seu próximo em sintonia com o universo.

Tendo-se em vista as considerações anteriores, deve-se concluir recordando que os alimentos devidos a outrem não são da mera ordem da necessidade, porque não assumem a função de carburantes para um corpo material, nem podem ser assegurados pelos sujeitos únicos e sequer evocados apenas pelo sentido ético da santidade de outrem ao qual tudo é devido, correndo-se o risco de abstrair-se da inalienável exigência da tessitura da vida pública calcada na justiça social. Compete, pois, a Política encarnar o sentido ético concedido à vida econômica outrossim presidida pelo Direito de outrem, embora tenha que expandir-se à vida pública por conta da chegada do terceiro. Disso decorre que os bens da terra não podem ser reivindicados como posse dos *indivíduos* em detrimento do outro e dos outros, porque a terra/cosmos é *dada* por outrem cujo Rosto interdita a usurpação e a apropriação indébita dos bens.

Logo, a “cultura de outrem” que está a inspirar tanto a vida econômica como a vida política, recorda que os bens recebem uma destinação eminentemente social em função do outro, anterior à ideia dos direitos do *indivíduo* e da propriedade privada.

A presença em face de um rosto, a minha orientação para outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias (Lévinas 1988: 37).

Com relação à Michel Henry e sua *Filosofia da Encarnação* (2014), elaborada em função do protótipo de uma *fenomenalidade da carne* graças à experiência da encarnação do cristianismo em contraposição à visão da *ontologia da negatividade* de Merleau-Ponty, Lévinas tece dois comentários agudos, que se é verdade, não dão azo à passagem da questão do corpo ético à carnalidade cultural da política como sucede no caso do confronto com Merleau-Ponty, nem por isso deixa de ser menos inspirador para ampliar o campo de extensão da *sabedoria da carne* subjacente ao seu pensamento e de ampliar o sentido que Lévinas confere à intriga entre Ética e Política.

No primeiro comentário, ao enaltecer a questão da fenomenalidade do fenômeno em torno da arqui-passibilidade da vida graças à carnalidade da palavra contra a *ontologia carnal* do visível e do invisível de Merleau-Ponty, afirma que “a transcendência [parece ser da ordem] de um *pensamento que ousa ir para além do ser*, pode dar-se como uma *abordagem* para lá do pensamento que o discurso ousa proferir” (Lévinas 1997b: 249, n.175). Nesse sentido, a *fenomenalidade da carne* em Michel Henry induz Lévinas a admitir que “esta abordagem se dá no *sentimento* cuja tonalidade fundamental é Desejo, no sentido, diz o filósofo lituano, “que demos a este termo em *Totalidade e infinito*, pois, diferente da tendência e da necessidade, o Desejo não pertence à atividade, mas constitui a intencionalidade do afetivo” (Lévinas 1997b: 249).

Entretanto, em função da matização da intencionalidade da *sensação* como Desejo e não como *percepção*, acrescenta uma indagação ao pensamento do filósofo francês:

Podemos perguntar se as críticas notáveis e desmistificadoras que Michel Henry ergue contra a intencionalidade da afetividade que continuaria a ser de origem intelectual [...] conseguem afastar todo o movimento de transcendência do sentimento. Com efeito, é preciso especificar que esta transcendência consiste

em ir para além do ser, o que quer dizer que, aqui, a intenção visa aquilo que se recusa à correção que toda a intenção, como tal, instaura; o que, por conseguinte, não é representado de nenhuma forma – nem sequer conceptual. O sentimento primordial – precisamente na sua ambiguidade – é esse desejo do Infinito, relação com o absoluto que não se faz correlativo e que deixa em certo sentido o sujeito na imanência (Lévinas 1997b: 249. Grifo nosso).

Lévinas pensa a encarnação como Desejo do infinito cuja imanência mantém o sujeito na transcendência advinda da relação com o outro. Tratava-se, portanto, de propugnar um *pensamento encarnado* que fosse da ordem de uma *sabedoria do Desejo* graças ao infinito, cuja perfeição não se dissocia do corpo (ex)posto a outrem como passividade mais passiva que toda passividade. Pois, essa exposição, segundo o filósofo,

não se reduz à exposição ao olhar do outro, mas vulnerabilidade e dolência que se esvai como uma hemorragia, que se desnuda até o aspecto tomado pela sua nudez, que expõe a sua própria exposição – que se exprime – falando – descobrindo até a proteção que a própria forma de identidade lhe confere – passividade do ser para o outro que não é possível senão sob a forma da doação do pão que eu como (Lévinas 2011: 90-91).

Em função do problema do novo *Sentido do Político*, talvez fosse pertinente ao menos salientar, como fruto desse breve confronto de Lévinas com o pensamento de Michel Henry, que a Justiça social deve ser acompanhada pelo Desejo do Infinito. Afinal, se é verdade que ela supõe seu cumprimento carnal, sensível, material, a Justiça não se restringe a mera distribuição equânime de bens, porquanto o infinito evoca "a sede de Justiça" que jamais será preenchida e satisfeita uma vez referida à alteridade de outrem.

Na esteira do Desejo do infinito, vale para a vida social, política, cosmopolita aquilo que se evoca a respeito da responsabilidade ética. A saber, nunca estamos quites com o *terceiro*. Nunca seremos suficientemente justos enquanto vivermos em sociedade se de fato a pensamos movidos pela "cultura de outrem". Afinal, essa caracteriza-se pela excesso do bem devido a outrem uma vez que o Rosto é da ordem

do Bem para além do Ser a exigir sempre mais que a meio-justiça.

Entretanto, em função do Desejo do Infinito, urge reconhecer que se a ética inspira a Política, a última não se contenta com o caráter intersubjetivo da ética. Antes, a Política se sabe destinada à vida social e por isso “pensa sempre mais do que pensa” o ético, no sentido de que ela se sabe no dever de exceder-se a si mesma em relação ao que já se cumpriu a respeito da Justiça social.

Em suma, em termos quase hiperbólicos, o caminho da *sabedoria da carne* em Lévinas toma uma distância crítica tanto do ponto de vista da ética como da política, com relação aos dois filósofos franceses supramencionados. Na contracorrente da *fenomenalidade da carne* e da *ontologia carnal*, o filósofo lituano trata de enfatizar sobremaneira a “gravidade do corpo extirpado do seu *conatus*” (Lévinas 2011: 90) em função da vulnerabilidade e da materialidade do Rosto de outrem. E com relação à vida pública, a filosofia da alteridade pretende pensar *outramente* a Política de maneira avessa ao imaginário meramente *ontológico* (ser) da carnalidade da vida e/ou do mundo. Ora, o filósofo lituano constata que a *sociedade de indivíduos* na qual estamos mergulhados é derivada da *cultura* que subjaz e nutre as democracias representativas neoliberais contemporâneas. Elas depõem contra o sujeito ético e contra a Justiça social.

2.4 O pensamento encarnado e o fim da totalidade

Na esteira do que foi dito antes, urge acentuar outro aspecto imprescindível do pensamento encarnado de Lévinas, a saber, o fato de que seu contato com a Filosofia do Hebraísmo tenha sido decisivo para que ele pudesse ingressar, sem trauma, na esfera da carnalidade *outramente* dita sem ser acusado de fazer *teologia*. Como o filósofo franco-lituano afirma a respeito do filósofo alemão Franz Rosenzweig, que de longe se reduziria a ser um judeu filósofo, antes, um autêntico filósofo judeu, isso nos permite trazer à baila alguns elementos desse pensamento que fazem de Lévinas herdeiro de uma outra tradição *para além da fenomenologia*. Basta evocar dois deles para se perceber a influência que exerceram sobre o pensamento e a escritura do corpo e da carne em Lévinas.

Em primeiro lugar, compete recordar a crítica do Pensamento da Totalidade (Hegel) em que Ser e Pensar coincidem segundo o Espírito absoluto. Isso levou Rosenzweig a distinguir o Pensar segundo o Nada (*rien*) do Pensar a partir do Nada (*néant*) da morte (Rosenzweig 2003: 21) inexpugnável de um-não-Nada de um ser-um-alguma coisa do outro-corpo-rostos. Constituíam-se, portanto, um pensamento dramático em torno do corpo e da carne, ancorado no contexto das questões existenciais-sociais e das misérias humanas hiperbolizadas pela Primeira Guerra Mundial e pela tangibilidade da experiência ética suscitada pelo grito e pela morte do outro no *front* de batalha que a “moral moderna” de Kant, jamais poderia alcançar, uma vez fundada nos Imperativos abstratos da Razão prática.

Em certo sentido, nota-se as exigências de que o pensamento partisse da carne e do corpo único e irreduzível ao (im)pensável do espírito, tal como é enunciado tenazmente nos preâmbulos de *A estrela da Redenção*. Neles se verifica que o filósofo do Judaísmo expressa os motivos que o conduzem a formular seu *Novo Pensamento* em contraste com a moderna filosofia da totalidade, do Espírito absoluto, desencarnado, de sorte a dizer:

A filosofia contesta as angústias da terra. Ela salta sobre a tumba que a cada passo se abre sob seus pés. Deixa o corpo a mercê do abismo, enquanto a alma livre alça altos voos para atravessá-lo [o abismo] sem que se lhe apresente qualquer impedimento (Rosenzweig 2003: 19).

A multiplicidade do nada que a filosofia pressupõe se anuncia como a tentativa impossível de asfixiar o grito de suas vítimas; são elas que fazem do pensamento fundamental da filosofia, pensamento do conhecimento uno e universal do Todo, uma mentira, antes mesmo que ela seja pensamento [...]. Enquanto houver lágrimas a serem derramadas por um Rosto humano, a filosofia não terá cumprido seu lugar no mundo (Rosenzweig 2003: 22).

O movimento do idealismo alemão pôs em evidência a debilidade da essência demasiadamente anímica, ou melhor, meramente espiritual [da crença]. O Espírito acreditava estar sozinho a ponto de poder produzir realmente por si só o todo; tudo, verdadeiramente, por si só. E eis que a [crença] havia esquecido do corpo em nome do Espírito. O mundo se lhe havia escapado (Rosenzweig 2003: 395).

A essência autêntica do homem não está nem no ser corporal nem no ser espiritual, mas naquilo que se integra perfeita e tão somente no curso inteiro de sua vida. Ele [homem] não é, absolutamente, mas torna-se. Daí que o mais próprio do homem é seu destino [...]. O próprio destino é ao mesmo tempo corpo e alma; é o que cada um 'experimenta em sua carne própria' (Rosenzweig 2003: 395)

Em segundo lugar deve se destacar o caráter dialógico do pensamento estelar (triangular aberto) versus o pensamento circular da dialética (fechada) hegeliana explicitados pela estrutura de *A Estrela da Redenção*. São dois momentos distintos, porém articulados na obra em torno da Separação/relação. O autor visava erigir uma *ontologia pluralista* entre o meta-mundano (hipóstase) e a dialogicidade que se traduz em seguida na relação tangencial entre: mundo(s) – deus(es) – homen(s) (Rosenzweig 2003: 51). Disso decorre que a relação como linguagem e gramática da relação se diz no *Sistema de Narrativas* em torno da tríplice estrutura da criação, revelação e redenção. Passa-se do pré-mundano dado pela (arqui)escritura ao tempo do mundo e da escritura cumpridos pelas e nas relações.

Nesse caso, vale realçar que se é verdade que Lévinas não segue até as últimas consequências o *Novo Pensamento* em seu caráter ontológico, não se pode negar que sua maneira de filosofar a partir da carne fora da totalidade, segundo o imaginário judaico da *criação, revelação e redenção* e, seguindo a linguagem narrativo-profético, fazem parte estruturantes de sua *sabedoria da carne* graças à *Estrela da redenção*.

3 A tessitura da sabedoria da carne na obra levinasiana

Uma vez explicitadas as questões filosóficas e os interlocutores que estão na mira do filósofo franco-lituano de modo a nos permitir vislumbrar o caráter *sui generis* de seu pensamento encarnado trata-se de mostrar, em seguida, o motivo que nos levou a vincular seu pensamento a uma autêntica *sabedoria da carne*. Partimos do mote do próprio autor que propugna uma *sabedoria do amor ao serviço do amor* expressa em sua vasta escritura (Lévinas 2011: 176).

3.1 Sabedoria do amor e o caráter ético-existencial do corpo

Nesse contexto, há de se ter em vista a especificidade da Ética e a santidade do Rosto como origem da possibilidade de uma leitura pancrônica da ex-critura de Lévinas em torno do problema da encarnação.

A ética não se determina em sua elevação, pela pura altura do céu estrelado. A transcendência consiste nessa extrema hipérbole do (des)astre [da estrela que cai sobre "o alto de nossas cabeças" de Maurice Blanchot] no contato com um Rosto. A ética não está nas alturas do horizonte do Ser de Heidegger, nem nas alturas dos Princípios/Imperativos categóricos da ética kantiana, mas na Lei/Desejo (Revelação) do Rosto, ou melhor, nos vestígios da significância do infinito do Rosto ausente [...]. A Ética – aparecendo com o Profético – não é uma região, uma camada ou um ornamento do ser. Ela é, de si, o des-inter-essamento mesmo, o qual não é possível senão sob um traumatismo no qual a presença em sua imperturbável igualdade de presença, é perturbada, despertada, transcendida (Lévinas 1982: 138, n.10).

Disso decorre que a tematização do problema da encarnação seguirá a estrutura do *Novo Pensamento*, isto é, do *Pensamento Estelar*, não-circular, inspirado em Rosenzweig de modo a abandonar a visão e a tematização do corpo da Fenomenologia histórica (Husserl e Heidegger) e aquela assumida pela fenomenologia francesa de Merleau-Ponty e Michel Henry.

Nesse sentido, em nossa obra nos ocupamos de decifrar o corpo em três momentos fundamentais tendo em vista, seja o problema existencialmente vivido-ético, seja a questão da *linguagem* que essa encarnação se dá, para além da *sabedoria da carne* da tradição fenomenológica de corte estético/poético como em Merleau-Ponty ou de traços patéticos (páthos) como em Michel Henry. Dessa feita se pode pensar de maneira estelar o corpo e jamais seguindo a lógica do sistema ou da totalidade: a) *corpo-criação*: o corpo-criatural como corpo (an)árquico na Hipóstase: primeiro nascimento e segundo nascimento; b) *corpo-revelação*: o corpo revelado como corpo (im)próprio na relação com o Rosto (in)finito; c) *corpo-*

Redenção: o corpo redimido ou o como corpo-per-dão na relação com a pele do próximo.

3.2 Pensar o (im)pensável e a intriga do Dizer/Dito

Do ponto de vista da *linguagem* que a própria carne se dá no contato com outrem, é fundamental recordar a intenção filosófica que subjaz à segunda parte da expressão sabedoria do amor *ao serviço do amor*. Segundo o filósofo, trata-se de uma sabedoria que deve contemplar a passagem da "justiça das Nações" à Justiça profética. Nesse caso, a intriga do Dizer/Dito será imprescindível para se manter a linguagem profética *sui generis* da encarnação sem capitular diante da "*sabedoria da carne poética ou patética da fenomenologia francesa*" (Lévinas 2011: 176).

Ora, a partir da intriga foi possível em *Autrement qu'être* associar o Dizer à carne, à sensibilidade na sensação extrema da exposição como amor-ético, aos Ditos do corpo, de modo a levar em conta nessa intriga do Dizer/Dito a inexcusável questão da justiça na cidade, na vida pública, em função da triangulação da relação eu-próximo e o próximo do próximo.

O Dizer pré-original, anárquico, que é proximidade, contato, dever sem fim – dizer ainda diferente do dito, e que se diz ele mesmo no dar, o um para-o-outro – substituição-, o dizer pré-original requer a significação do tematizável, enuncia o Dito idealizado, pesa e julga com justiça. O juízo e a proposição nascem na justiça, a qual é por em conjunto, a reunião, o ser do ente. O juízo e a proposição nascem na justiça, a qual é por em conjunto, a reunião, o ser do ente. Aqui com o problema, começa a preocupação com a verdade, com o desvelamento do ser (Lévinas 2011: 175).

Em outras palavras, o Dizer se vincula ao corpo-substituição e ao corpo-maternal qual corpo-*misericordioso* – "no hebraico *rahkamin* associa-se ao termo arameu *rakha* que remete à palavra *Rekhen* que quer dizer útero ou *maternidade*" (Lévinas 1987: 158). Aliás, um corpo (in)abitado por outrem num "amor extremado por outrem na *maternidade* de um sujeito à flor da pele" (Lévinas 2011: 36). Trata-se de um amor em nada romântico, uma vez que a *maternidade* se refere "à

subjetividade da sensibilidade, como (in)carnação". *Maternidade* que segundo o filósofo, significa "um abandono sem regresso como corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer" (Lévinas 2011: 97).

Afinal, trata-se aqui de um amor de "carregar dentro de si um estranho, um intruso, que invade e toma conta do [meu] corpo, de [minha] carne já que só me resta escolher a escolha que o outro fez por meu corpo para cuidar de sua pele nua.

A encarnação não é uma operação transcendental de um sujeito que se situa no próprio seio de um mundo que ele representa para si; a experiência sensível do corpo é desde logo incarnada. O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da encarnação numa intriga mais ampla do que a apercepção de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo [...] O sujeito dito incarnado, não resulta de uma materialização, de uma entrada no espaço e nas relações de contato e de dinheiro que uma consciência de si, precavida contra todo o dano, e previamente não espacial. É porque a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo – no sistema linguístico -, é por isso que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele (Lévinas 2011: 95. Grifo nosso).

Nessa perspectiva, deve-se ressaltar a especificidade da *escritura* levinasiana que para além dos escritos filosóficos passa pelos *comentários dos comentários* da Torah judaica de modo a articular plenamente a questão do *Dizer* carnal/inspiração ética de um corpo-para-outrem e os *Ditos* da Justiça [social] a serem ditos no "corpo político" ou na vida pública que se trama em torno advento do *terceiro* homem. Eis que é fundamental recordar que a *escritura/palavra* [calcada na tradição judaica] segundo a perspectiva assumida por Lévinas é aquela que "dá de pensar" e que, portanto, assume um caráter notadamente (in)spirado, profético, pelo qual "fala-se como carne em nome de outrem e, que, somente depois pensa-se como corpo" (Levinas 1982: 59), contrapondo-se assim, ao pensar cravado na tradição do Logos grego. Ora, se é verdade que ultimamente a filosofia parte da Literatura ou da poética

para submeter o pensamento à fala e à escritura, essa tradição acaba por olvidar que a palavra, a linguagem e a gramática são da ordem da *carnalidade ética* primigênia da qual a poética da carne recebe sentido.

Uma vez colocado em destaque o caráter linguístico-profético do pensamento levinasiano, vale apenas evocar no final de nossa reflexão que o filósofo franco-lituano articula magistralmente a *escritura* à questão judaica da percepção da vida pública e Política na estreita relação com a *encarnação* da Justiça de outrem. Ele o faz a partir de várias Lições talmúdicas e, especialmente, através de uma lição talmúdica que tem exatamente como título o problema da política: cidades-refúgio (Lévinas 1982: 51-70). Nela o autor retoma e explicita o genuíno significado da vida política, isto é, o sentido primevo da vida pública que se configura em função da passagem da ênfase no caráter negativo da Lei de não matar, e que o filósofo denomina de meio-justiça mormente praticada em nossas cidades como uma nova forma de justificar a necro-política da indiferença ao outro, para o caráter positivo da Lei como cumprimento da justiça integral focada no Bem para além do ser. A justiça está orientada para a *perfeição* da Lei no amor ao *próximo* e, por antonomásia, no amor ao *terceiro*, próximo do próximo. O *pleroma* da Lei, segundo o filósofo comentador do talmude, supõe que a Justiça se torne socialmente justificada em torno do compromisso que se encarna e se quantifica na promoção dos bens do Bem que é o outro. Outrossim, isso significa que a prática social da Justiça deve exceder e extrapolar o sentido imperfeito da lei que se limita ao não praticar o mal contra o outro.

Considerações finais

À guisa de conclusão urge reforçar a ideia de que no *pensamento encarnado* de Lévinas a “consciência revirada” – como sabedoria para além do pensamento que se pensa a sua medida – e a *carnalidade* do sujeito, mantém uma relação ou uma intriga tal que um não sobrevive sem o outro. Isso vem à tona de maneira inusitada pela *escritura* e pela *linguagem*, isto é, pela Hermenêutica ético-talmúdica praticada pelo filósofo judeu (Lévinas 1982: 51-70) na medida em que a “consciência extrema” (Lévinas 1982: 64) aparece associada ao Eis-me (no acusativo) dado pela

proximidade do outro. Graças a essa proximidade patética a *(ob)audiência* ao mandamento [de amar] do Outro, diz o Talmude, "cai sob nossas mãos" como Desejo. Nesse caso, é impossível livrar-se da lei do amor (ética) a outrem. E não nos resta senão realizá-los até a perfeição do amor (ir até o fim) nessa encarnação do amor ao próximo como expropriação de si que, se por um lado, se faz amor no corpo-signo para além do bem e do mal (Lévinas 1982: 66), por outro, deve ser *visibilizado* na vida pública na forma de Justiça social, mesmo que ao preço da *(des)obediência* política contra a Lei que, em sua "formalidade injusta, se vê conivente com a (Bio)política contemporânea" (Timm 2020a:37).

O mote da política de segregação social se calca na ideologia do autodesprezo dos corpos humanos. Segundo a Necropolítica contemporânea, os próprios corpos se reconhecem *impotentes* e incapazes e, portanto, "*incompetentes* para se incluírem na lógica da economia de mercado" sobre a qual se assenta as democracias representativas ocidentais (Timm 2020b:150), . Logo, os sujeitos obedecendo aos seus corpos subalternos, proclamam por sua própria boca a auto exclusão da vida social e da política, sem que se possa responsabilizar o Estado e o Direito por essa vulnerabilidade cidadã. Disso sucede que, contra a barbárie do excesso de mal na Política do absurdo da indiferença dessa indiferença do *deixar-morrer*, não há linguagem ontológica gramaticalmente estruturada para ética que não seja a linguagem *assignada* pelo Bem para além do Ser como o revela a escritura e a hermenêutica talmúdica levinasiana. E essa supõe logicamente a carnalidade do Bem do corpo-ético (as)sujeitado como sujeito-assignado que se declina diante do rosto e se responsabiliza pela mortalidade de outrem. Em contraste com a justiça liberal que campeia nossas democracias, se está a exigir sempre mais da vida ética um amor a exceder-se na justiça, isto é, uma obra que se traduza em Justiça social e que seja igualmente expressão radical do amor à bondade do outro. Portanto, a carnalidade ética terá que justificar-se na vida pública porque sem a Política e o Direito de outrem corre-se sempre o risco de o amor e o corpo-para outrem serem interpretados como sendo da mera ordem da intencionalidade da sensibilidade ou de um altruísmo irracional.

Nessa ótica, se é verdade que para o filósofo judeu franco-lituano, é a bondade, a profética e não a estética e a poética que salvarão o mundo, segundo a

maneira de dar-se na pele a outrem qual oferenda agradável para o bem da vida do Bem que é outrem, essas supõem o banimento da violência e da injustiça segundo a lógica e o cumprimento da Justiça social da vida política. Isso significa que se o amor me (nos) faz desinteressar-nos da [minha] morte graças a “um corpo sempre marcado pela juventude anárquica que habita nas cidades das sociedades ocidentais”, por outro lado, se não houver um corpo *visivelmente* político capaz de insuflar nos cidadãos a *desobediência* à violência da Lei que teima em excluir os rostos da vida social por sua classe, etnia, gênero, religião, etc., não se terá começado o *reino* dos céus, que é ético. E mais, se esses corpos, profeticamente vividos estão a anunciar um por vir de uma sociedade utópica que se antecipa na ética, por outro lado, o reino da justiça do amor e do amor à justiça como um adeus à usurpação e à violência contra os direitos do outro, pressupõe um corpo social e político no qual as desigualdades estejam em vias de serem banidas das relações públicas. Afinal, sem a Justiça social, o amor é como címbalo que tinge sem ter sido ouvido em algum *lugar* visível onde se possa perceber vestígios tangíveis de que todos somos responsáveis por todos na Polis que se deixa inspirar pelo sopro de outrem.

Nela, se vive e se expressa a *sabedoria da carne* em sua dimensão eminentemente política antes mesmo que a filosofia política possa se ocupar de pensar, conceptualizar e de tematizar o sentido da vida social. Ora, a própria duração do instante do tempo daquilo que é sentido (sensível) e do socialmente vivido entre os homens na vida pública já está a revelar um saber absoluto do *ser* da política destinado a exceder-se no amor à mera igualdade da lei. Diante desse excesso do Bem para além do Ser, a filosofia política está sempre em atraso pois via de regra ela se vê tentada a entregar-se a um saber sobre a justiça fundado na adequação entre o pensar e o sentido daquilo que está para além do tempo de outrem.

Referências

Cohen, Hermann. 1990. *La religion dans les limites de la philosophie*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Cohen, Hermann. 2004. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Henry, Michel. 2014. *Encarnação*. Uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações.

Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, Emmanuel. 1979. *Le Temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, Emmanuel. 1982. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit.

Lévinas, Emmanuel. 1987. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, Emmanuel. 1988a. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.

Lévinas, Emmanuel. 1988b. *Autrement que savoir*. Paris: Editions Osiris.

Lévinas, Emmanuel. 1997a. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes.

Lévinas, Emmanuel. 1997b. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lévinas, Emmanuel. 2003. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva.

Lévinas, Emmanuel. 2009. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.

Lévinas, Emmanuel. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Sinais*. Lisboa: DINA Livros Ltada.

Merleau-Ponty, Maurice. 2009. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.

Ribeiro Jr., Nilo. 2008. *Sabedoria da Paz*. Ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola.

Ribeiro Jr., Nilo. 2019. *Sabedoria da carne*. Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola.

Rosenzweig, Franz. 2003. *L'Étoile de la rédemption*. Paris: Seuil.

Souza, Ricardo Timm de. 2020a. *Critica da Razão idolátrica*. Porto Alegre: Souk.

Souza, Ricardo Timm de. 2020b. Timm de Souza, Ricardo; Freitas de, Isis; Pontel, Evandro; Taucher, Jair; Perius, Oneide. *A tentação ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. Porto Alegre: Fundação Fênix.

24. Homem, humana, homo sapiens sapiens: Da antropologia estrutural à crítica indígena



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-24>

Norman R. Madarasz¹

Ao Amigo, Ricardo.

No auge da Antiguidade grega, encontra-se nosso homólogo, o pesquisador Protágoras. Por muito tempo, esta figura que viveu no século 5 antes do Cristo na cidade de Abdera na Trácia, e visitante frequente de Atenas, era conhecido, em decorrência de uma frase comentada por Platão no seu livro epônimo, como um dos primeiros humanistas: *Homo Mensura* (ἄνθρωπος μέτρον). "O Homem é a medida de todas as coisas". Em que sentido entender esta equação ou oração?

O que significa, já que provinha de uma terra ainda longe de ser europeia, aquela Europa, cuja cultura científica se proporcionou e se enriqueceu pela extração de commodities, a doutrinação colonialista e a exploração, quando não da escravização, da mão de obra distribuída nos demais continentes, ilhas e arquipélagos.

Pergunta-se sobretudo o que ainda *vale* esta afirmação frente às catástrofes que *iniciarem* o fortalecimento desta cultura, catástrofes cuja definição determina, ao menos parcialmente, o que são as tarefas atuais do humanismo?

Quase mil anos depois, quando o humanismo europeu moderno fora despertado pelos renascentistas italianos, Francesco Petrarca e seus contemporâneos, a ideia de *medida* ingressava o âmbito do questionamento qualificado. Petrarca indagara: para que serve os saberes adquiridos, se você ainda não **se** conhece? Por saberes adquiridos, situamos, no palco da contemporaneidade, os saberes da medida e da medição que se chamam "ciência", e cujo campo se denomina as exatas da genética, da medicina, do direito mercantil, da economia e da

¹ Professor Adjunto nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Letras. PUCRS.

computação, entre outros. Deixando de lado a questão da medida das qualidades, além de a das quantidades, volumes e magnitudes, entende-se que esse conhecimento de se *conhecer* não se mede, literalmente.

Infere-se, portanto, que o humanismo oferece definições além da medição e além das divisões em variadas subdisciplinas. Estas divisões, como outras, convergem formalmente em uma série de práticas indistinguíveis da pesquisa, do ensino e da extensão. Significa que o humanismo representa o fundamento da instituição milenar denominada Universidade. Suas divisões propiciam definições, em uma partilha de textos, tanto quanto erguem a escala arquitetônica dos prédios que compõem sua comunidade e seu mundo. Cidade dentro da cidade, as portas da Universidade permanecem abertas, embora os poderes obscurantistas alegam que se abrem ao caos.

Ao lembrar Protágoras como fonte, cabe notar-se como a origem do humanismo não se compartilha com a filosofia ou a matemática enquanto tais, mas com a *sofística*. Os filósofos da época clássica de Atenas – Sócrates, Platão, Aristóteles, Demócrito e Epicuro – consideravam que um ser humano seria capaz e capacitado a governar eticamente uma cidade assim que for demonstra sua capacidade de se reconhecer como líder. Em suma, a liderança faria o Homem, o particular elevado a seu ideal – e saliente o gênero. *Este* homem poderá aprender a geometria, se sensibilizar em como libertar o saber absoluto contido na alma dos seus sujeitos e rivais, construir exemplos de arquitetura monumental, templos com interiores ornados por estátuas de deuses a quem expressariam culto e adoração em troca de proteção e prosperidade.

Enquanto isto, para este homem, os *filósofos* não atribuíram a propriedade que serviria de *medida* a todas as coisas. Para eles, os filósofos, entendia-se que se o homem fosse dotado das capacidades da *poiesis* (ou da produção) e da *tecknè* (ou da criação), era por decorrência do seu *habitus* espiritual, da sua alma, pela qual seu corpo almejava finalidades justas. De criação divina, acreditava-se que esta alma, quando liberada do corpo, voltaria para um mundo de ideias puras, como se fosse para se reciclar de verdades após ter circulado entre tantas falsificações fabricadas aqui na Terra.

Quando a filosofia considerar que o sentido último desta caminhada for a verdade, e sua prática a de distinguir o verdadeiro da opinião pessoal e do falso, sua arte lança as bases da *ciência*. Quando for o belo e que seu objetivo for extrair formas novas e não aparentes, como nas grafias realizadas pelo artista gaúcho, Renan Santos para a Escola de Humanidades da PUCRS, formas embutidas no fluxo das sensações e do significado, então seu trabalho faz da *arte* seu objetivo. Quando for o *bem* e a exigência for a de calibrar a relação entre os meios e os fins, a filosofia reconhece que a igualdade e o desafio de distribuí-la às vivências que diversificam o planeta, então fazem da *política* a finalidade da sua prática.

Sendo assim, o filósofo sempre engaja com aquilo que vincula suas capacidades a alcançar o que os gregos denominavam o *apeiron*, o sem-limite, conceito que se tornará o termo pelo qual denominar o in-finito, o *Unendlich*, o sem-medida. Contudo, já há tempo disto. De fato, é mais correto dizer que o termo apenas costumava se denominar infinito, pois hoje nem o sem-limite escapa da fineza da medida, com consequências emancipadoras imensas. A força multiplicadora dos infinitos atravessa escalas e grandezas para provar que mesmo o aparentemente inumerável seria suscetível de medida e de aritmética.

Decerto, a filosofia sempre superava, mesmo na Antiguidade, a medida do homem e das coisas. Por sua parte, ao considerar o homem primeiro, a *sofística* prioriza algo muito mais leve e humilde, algo oscilatório e em rotação. Ao enfatizar a produção coletiva do conhecimento, salienta o aprimoramento das interrelações entre os humanos. Reforça que a teoria não é um dom individual, seja de um gênio ou ídolo, mas fruto de um verdadeiro trabalho coletivo, organizado por uma comunidade bem financiada, por exemplo esta comunidade de leitores aqui presente composta por pesquisadoras e pesquisadores, cuja vocação a transmitir a verdade, o bem e o belo se entrecruza com a diversidade dos seres pensantes para criar novas experiências de subjetividade e de subjetivação.

Quando se joga neste campo, a filosofia não tem como discordar da proposta sofística, concordância de outra forma bem ilustrada nos diálogos de Platão. Pois, foram os sofistas que prepararam a maneira de discorrer, persuadir e convencer no âmbito da sabedoria: pela lógica, pela argumentação, pelo respeito à dignidade do

falante e pela admiração da qualidade argumentativa do rival. Admiração esta que transforma o rival em amigo.

O sociólogo Pierre Bourdieu criticava as instituições contemporâneas de ensino superior por pressupor a existência ilimitada de *skholè*, ou seja, a temporalidade liberta das supostas impropriedades existenciais necessárias para produzir artigos, dar conferências, formar doutores². Sem dúvida, em nossa conjuntura atual, deveríamos considerar esta temporalidade na forma de uma *conquista* – alimentada, enriquecida, pela colaboração das secretárias, dos técnicos e do pessoal de limpeza, cuja separação do campo do saber não pode deixar imune a organização hierárquica própria da pesquisa e sua capacidade a alcançar a verdade. Nada de nossa Escola de Humanidades funcionaria com tanto sucesso sem esta circulação singular, especialmente quando apoiada por princípios de gestão responsável e ética, segurança salarial e liberdade de pensamento. Fica ainda longe de ser suficientemente distribuído entre as diferentes camadas de nossa sociedade estritamente hierarquizada. Ademais, que este espírito de conquista doutoral nos põe em conflito direto com os generais das forças armadas não muda nada sobre a hegemonia que almejamos ocupar em nossa sociedade.

A disfuncionalidade da mesma sociedade, quando livrado às visões obscurantistas e exclusionistas, nunca escondeu por muito tempo como os generais tomam por si a proteção da forma sacralizada da propriedade privada. Desvendar a verdade pode não deixar as ciências humanas fora da dinâmica da privatização ou do sufoco financeiro. Assegurar-se, ao menos, a vocação para aperfeiçoar a compreensão – além de qualquer medida. A luta travada agora determinará se as ideias possam sobreviver à privatização extrema, ideias, entendemos, com a força para mergulhar até às raízes estruturais de nossas convicções científicas e culturais.

Portanto, as ciências da medida do homem, não tendo a transcendência sempre como objetivo, projetam meios, instrumentos e metodologias para que possamos ir além dos limites. Destacam-se quando a medida se perpetua principalmente para se manter na função de contabilizar, atrelada desta forma e proveitosamente a computar modos para exponenciar o crescimento da riqueza. A

² BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, coll. « Liber », 1997.

filosofia não tendo sempre preservada sozinha o saber das suas indesejadas consequências, a tarefa de superar a medida se torna porventura uma competência que cabe melhor ainda ao historiador.

O espírito do historiador entende que no planeta, como dizia Aristóteles ele mesmo, os ciclos passam por geração e declínio. Foram os historiadores gregos, romanos e árabes antes dos de nossa era, que entenderam que civilizações surgem e somem, se transformando, por mudanças nas relações de parentesco ou de classe, em novas configurações nacionais, sociais e econômicas. Este sucesso transformador, precisa fala-la, não deixe de permanecer bastante variável, se olhamos apenas para a Eritreia de hoje, sede antigamente de uma das maiores civilizações da Antiguidade, o Reinado Africano de Cuxe e de Meroé, e parte de uma configuração nacional com a Etiópia, cuja proeza junto com a China, é de ser sido o único país a derrotar um ou vários países europeus nas suas ambições de invasão colonial³.

Para uma filosofia que se tornou sensível aos modos de descobrimento e de transformação, foi justamente o espírito da história estruturalista que identificou, por meio da monumental *exposé* realizado por Michel Foucault no livro *As Palavras e as Coisas*, que o humanismo não deixava de se transformar também⁴. Foucault falava do humanismo epistemológico, embora as consequências das mudanças que derrubavam seu chão se sentiam também no humanismo ético e moral. O filósofo e historiador francês escrevia numa época em que as ciências humanas, para usar um termo na moda hoje, era campo de inovação. Foram tais inovações que alteraram o humanismo profundamente, o delimitando não apenas no seu tempo, mas também no seu continente e dentro das suas fronteiras.

Quais são algumas destas inovações? Nada menos que as noções teóricas que mudaram a maneira em que entendemos quem somos nós: noções como a de inconsciente, a de mercadoria, a de trabalho e a de luta de classes, de valorização financeira, da teoria dos conjuntos, de estruturas sintáticas e de faculdade da linguagem gerativa e de habitus. Sem esquecer a de performatividade do gênero e a

³ GATES, Henry Louis (executive producer, writer, and presenter), *Africa's Great Civilizations*, PBS, *February-March 2017* (six part series)

⁴ FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966.

materialidade dos corpos. Inovações e rupturas. Trata-se dos mais impactantes descobrimentos realizados pelas ciências humanas, tão impactantes que mudaram o perfil da pesquisa humanística ao passo de ultrapassá-la.

O que se percebe é como estas noções variadas surgiram de maneira relacional e subjacente à categoria clássica do humanismo, a de homem. Consequentemente, exigia-se, em nosso tempo, prescrever quão importante é atualizar criticamente esta categoria, de se indagar sobre maneira da sua pretensa à unidade. Invés de Homem, fora o *humano*, o *ser humano*, que se tornou o novo foco de um *pós-humanismo contemporâneo*. Afinal, na perspectiva das realizações da filosofia e das ciências feministas, por exemplo, é categoricamente incoerente perpetuar uma posição teórica centralizadora que, durante séculos, promovia e reproduzia o simultâneo rebaixamento, e quiçá falsificação, do que é ser mulher.

As inovações teóricas a partir das quais foi possível aprofundar e substanciar a reivindicação da igualdade jurídica e econômica para as mulheres no espaço de trabalho, e nas universidades em particular, tanto como docentes quanto discentes, pressionaram a noção de Homem. Demonstraram porque uma ideia mais inclusivista pela qual praticar o humanismo deve ser aplicada.

Durante algumas décadas, o termo “ser humano” se estabeleceu enquanto alternativo adequado às exigências das normas teóricas vigentes. Por eventuais ondulações comunicativas, os fatos sociais e as diversas hipóteses da biologia convocaram a comunidade a ampliar mais ainda o campo para sensibilizá-lo à ideia da natureza com a qual as ciências contemporâneas trabalham. Ao seguir na busca de uma compreensão melhor da medida, juntaram-se à área da arqueologia histórica agora as da geografia, da geologia, da biologia, dos serviços sociais, da psicologia e da teologia.

Por esta interdisciplinaridade, faz-se importante repentinamente relativizar as pretensões academicistas que fazem da filosofia a mãe ou matriz de todas as ciências. Constata-se uma rotação inversa, apesar do fato de que a filosofia, ou aquilo que se denomina tal, percorre as ideias específicas à esta panóplia de teorias, algumas delas fundacionais. Entretanto, observa-se que, ao contrário de parir ciências, o que a filosofia costuma realizar é *anexar* a ela mesma outras ciências na forma de suplementações. Com a dissolução das tradicionais fronteiras teóricas, a

partir das quais se assegurava a coerência do conceito de Homem, se colocam conseqüentemente ao escrutínio as relações humanas e *não humanas*.

Indo ainda mais longe, em um texto impactante sobre o tempo do planeta, o historiador, Dipesh Chakrabarty, vai até defender a ideia segundo a qual a distinção acadêmica clássica entre *história cultural* e *história natural* se mudou⁵. A tarefa para os pesquisadores agora seria a de dar conta de uma época inusitada para as ciências históricas e exatas, na qual as tecnologias humanas estariam tendo efeitos imprevisíveis e frequentemente caóticos sobre as regularidades climáticas. Pesquisadores debaterão se o nome *Antropoceno* seja mais adequado para designar este período, ou se for necessário apontar o sistema econômico como causa de um *Capitaloceno*, ou ainda se for uma dimensão telúrica detrás de um *Chthuluceno*⁶. O que interessa para nossa discussão valorativa do humanismo é a conclusão de Chakrabarty, segundo a qual nossa história deve se afastar das ideias de nação, dos "grandes homens", das civilizações gloriosas e superiores, pretensamente por ter passado pelo descobrimento da agricultura. Na forma que esta tese foi reivindicada remete principalmente a teóricos vinculados à Europa da apropriação colonialista. O novo passo teórico para a ciência histórica visa integrar e se modelar a partir da categoria de *espécie humana*.

Pensar a história não mais como a apenas dos humanos, sequer do homem, implica que esta história humanista contemporânea seja reestruturada pelo conhecimento arqueológico, o que inclui o geológico. A meta seria a de se focar na muita longa duração do *homo sapiens sapiens*. Chega-se a esta constatação menos por dedução transcendental, tampouco pela teoria da evolução por seleção natural, que pelo aprofundamento dos desafios postos no âmbito mesmo da construção teórica.

Decerto, Chakrabarty defende já há tempo a necessidade de *provincializar* a estrutura e finalidade da dominação europeia na teoria. As fontes europeias brancas convergem para naturalizar a progressão cultural como se fosse um processo linear

⁵ LATOUR, Bruno and Dipesh CHAKRABARTY. "Conflicts of planetary proportions – a conversation", in the special issue "Historical Thinking and the Human", *Journal of the Philosophy of History* 14 (3), 2020, eds. Marek Tamm and Zoltán Boldizsár Simon.

⁶ HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. New York: Duke University Press, 2016.

inevitável. As catástrofes provocadas por europeus durante os séculos de colonialismo e escravatura se apresentam, por sua vez, como se fosse algo reparável apenas por um ajuste de orientação. O foco teórico se deslocaria da missão civilizatória, justificada pela doutrina da guerra justa contra “os infiéis”, ao ideal da justiça entre as culturas. No entanto, tal deslocamento realiza simplesmente a relativização da medida, esvaziada agora do seu valor monetário referente ao custo das catástrofes perpetradas por europeus nas Américas, justificado pelo pretexto do inevitável avanço da civilização.

Poucas orientações teóricas correspondem à esta visão nitidamente pós-colonial quanto a designada pelo termo *crítica indígena*. Provincializar as ciências e o humanismo europeus resulta em perceber que a evidencia da terra na qual andamos nada mais é que uma tapeçaria movente, como se fosse pela integração no processo crítico da ferramenta tecnológica óptica chamada LiDAR⁷. Nossa cultura europeia apaga as camadas de organização teórica, de planejamento, de construção e de tomada de decisões das nações, comunidades e povos indígenas, os quais, por sinal, estamos convencidos de conhecer por sua incomparável inferioridade. Apaga algo mais ainda: seus debates sobre o que está acontecendo ao redor.

Criar a história da espécie *pressupõe* que processos de emancipação sejam vivenciados por dentro da teoria, em engajamento com as formas pelas quais teorias se estruturam. Também, *exige* que as ciências indígenas sejam resgatadas da atitude colonial que as destina ainda, e talvez mais ainda hoje do que nunca, ao esquecimento. *Resgata*-las passa pelo redescobrimto dos seus textos, seus escritos, suas figurações e suas construções arquitetônicas⁸. A tecnologia LiDAR não só propõe para a arqueologia um instrumento que quebra o apagamento do passado das civilizações indígenas; ela revoluciona estruturalmente a história. A

⁷ Trata-se de uma tecnologia usada na arqueologia que opera por detecção remota a partir de projeções de laser das quais se obtêm informações em forma de imagens sobre a distância de determinados conjuntos de objetos, como estradas, monumentos ou configurações urbanas abandonadas e esquecidas, seja por florestas, seja por destruição humana. Algumas das grandes reconstruções logradas por LiDAR são as cidades de Cahokia e Poverty Point, duas cidades da cultura indígena dos Mississipianos, assim como as conglomerações urbanas na floresta Amazônica.

⁸ DUNBAR-ORTIZ, ROXANNE *An Indigenous Peoples' History of the United States*. 2015. DUNBAR-ORTIZ, ROXANNE, DINA GILIO-WHITAKER, “All the Real Indians Died off” and Twenty Other Myths about Native Americans. New York: Beacon Press, 2016. DESCOLA, Philipp.e Par- delà nature et culture. Paris : Gallimard, 2005.

catástrofe não se propulsa em nossa frente, mas entre as linhas que escrevemos e nas antigas estradas percorrendo as Américas, condenadas à nossa despreza por terem sido recobertas.

De lá vem a embate e, porventura, a lição que representa a teoria da evolução por seleção natural de Charles Darwin quanto a determinação do termo *homo sapiens sapiens*. Do seu conteúdo, enquadra o fim do humanismo por suas intenções subjacentes, suas aplicações racistas, mas sobretudo na sua quebra de dogmas sobre a idade do planeta e das vidas que o povoam. Em decorrência do elemento crítico inscrito na versão da "síntese moderna", assim como nas ciências alicerçadas pelo registro cosmológico, a arqueologia e a história conseguiram aprofundar a existência da espécie por centenas de milhares de anos.

Pela vista dos descobrimentos logrados pela arqueologia e das modelizações criadas pela antropologia, é impressionante ver a ampliação do conhecimento acerca da espécie *homo sapiens sapiens*. Este conhecimento arredonda a família taxinômica dos hominídeos e amplia expressivamente o conhecimento sobre homo, além do que se sabe sobre os gêneros pongo, pan e gorilla. De fato, é possível constatar que numa curta janela de tempo, entre 120.000 e 70.000 anos antes de nossa era, *homo sapiens sapiens* coexistiu com pelo menos quatro demais espécies homo, além do próprio *homo sapiens*: o *homo neandertalenses*, o *homo erectus*, o *homo denisovensis* e o *homo floresiensis*. Este período, vale ressaltar, corresponde a um em que todos os sapiens eram negros.⁹ Mais ainda, as espécies neandertal, denisoviano, floresiensis e sapiens descenderiam todos do recém *homo bodoensis*, cuja modelização e classificação data apenas de outubro de 2021.

A nova espécie substitua, em tese, hipótese e datação, as prematuramente consolidadas *homo heidelbergensis* e *homo rhodesiensis*, dois hominínios entre os *Hominina*, compondo um subtribo de primatas hominídeos, cujo único sobrevivente é a espécie humana. Os homos supramencionados descenderiam do *australopiteco* -- enquanto os dois últimos, *heidelbergensis* e *rhodesiensis*, não descendem de nada, já que não tenham saído do estágio hipotético de classificação. Seu destino encontra a lixeira dos computadores do mundo, extintos na teoria antes mesmo de

⁹ PIRULA e Reinaldo José LOPES. *Darwin sem Frescura: como a ciência evolutiva ajuda explicar algumas polêmicas da atualidade*. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2019.

ter sido recriados¹⁰. Constata-se, portanto, que a teoria é uma entidade viva, quiçá viral. Enquanto organismo, ela manifesta suas regularidades corretivas a partir de uma dinâmica que se aperfeiçoe pela força adaptativa da exatidão, cujo nome subjacente é ética.

O DNA do *homo sapiens sapiens*, sabemos hoje, conta traços de uma amizade e da *intimidade* entre grupos de sapiens com o neandertal e o denisoviano, Este redescobrimento faz com que o sofista tenha razão: somos no fundo seres da medida entendida como limite, mesmo se fora a medida que nos estrutura. Ao aplicá-la com sabedoria prática, esta medida poderia simultaneamente liberta-nos das ilusões da pureza e da superioridade de nossa espécie, quiçá de nossa civilização, já que a natureza se entrecruza por encontros e se singulariza por dispersões.

Tais descobrimentos têm impacto também sobre como se receba hoje os primeiros povos e nações. As nações indígenas não podem ser mais relegadas apenas a narrar seu passado, mas a *explica-lo*, no tempo que lhes convém, conforme o desejo e o gosto deles – quando *tiver tempo*. Já passou o tempo europeu que resta para escutá-los.

Nas ciências humanas, temos contribuídos a apagar as ciências indígenas, suas teorias e seus autores, as tratá-las de “mitos” até em nossa instabilidade disciplinar fragmentada, quando não repetimos a condenação à extinção cometida por nossos ancestrais contra os deles. Participamos até por nossas críticas à cegueira europeia colonialista a não os ver e nunca os ouvir, ainda mais quando resistam e existem em nosso redor. Apesar da presença em nossa Escola de tal prestigioso curso de Arqueologia, literalmente a base de sustentação do Museu da Ciência e da Tecnologia, tanto a Ciência quanto a Tecnologia negam a existência da densidade populacional indígena existente nas Américas. Baniram aos “estudos antropológicos” a geometria cosmológica indígena, conforme suas seis dimensões, que vibrava antes das invasões e das guerras europeias no segundo momento do colonialismo nas Américas, as que visaram a cometer um dos maiores atos de extermínio da história. Até dividiram o continente para lhes derrubar uma vasta

¹⁰ ROKSANDIC M, RADOVIC P, WU X-J, BAE CJ. Resolving the “muddle in the middle”: The case for *Homo bodoensis* sp. nov. *Evolutionary Anthropology*. 2021;1–10. <https://doi.org/10.1002/evan.21929>

estrutura comunicativa comum.

A ameaça de extinção, quer seja por guerras, violências, escravidão ou por epidemias, faz com que o humanismo sempre tenha adotado a prudência como modo de agir, diga-se na teoria. Afirma a importância de seguir uma organização social racional que favorece um objetivo duplo e não sempre simultâneo: por vezes a inclusão universal, por outras a busca da exceção, senão da eleição. Esta sensibilidade a favor da inclusão de populações humanas por uma política repleta de contradições está presente no humanismo em alternância com o espírito da busca e da eleição. Desde os inícios do humanismo, os dois estão presentes, mas raramente na forma de uma oscilação e principalmente na da contradição.

A forma *oscilatória* pela qual relacionar teorias ainda está impedida pela parcialidade de um universalismo que tenta exterminar seu contraditório, pela refutação tanto quanto pelas armas. Graças ao contraditório ainda há filosofia. Cabe ao leitor aprender o que nem os contraditores clássicos e contemporâneos, como Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, ou Karl Marx, Sigmund Freud, e mais recentemente, Judith Butler, Eduardo Viveiros de Castro e Donna Haraway, conseguem densificar no processo suavemente expresso por vozes tais como as de Roxanne Dunbar-Ortiz, Ailton Krenak e Davi Kopenawa Yanomami. Estes últimos nomes se pronunciam com menos frequência na Escola de Humanidades, mais na forma de sombras e assombrações que de corpos vivos. Seus passos desmedidos atravessam ainda com vagar o portão meio aberto do campus.

Decerto, as sombras parecem ser as da sua escolha, da sua decisão e da sua consciência. Ao lê-las, são as dos seus povos e das nações que os nossos não param de calar, quando não pelo fúsil e por epidemias, então pela teoria. No silêncio das suas vozes protetoras do indiscernível, encontra-se a verdade irrefutável de que a cultura e a ciência não necessitam de agricultura intensiva, nem de cidades permanentes, para produzir e criar ciências. Menos ainda requerem formas de Estado para prosperar, pois estes tem servido até hoje apenas a sacralizar a posse de propriedade pelos setores dominantes que monopolizam pela lei a violência cometida em seu nome. Ao falar, a voz dos contraditores arrisca perder a oscilação à contradição. Nesta luta, o silêncio poderia se apresentar como opção, se não participasse da matança do outro.

Por fora do âmbito da pesquisa e da teoria, os desafios a derrubar a hegemonia teórica europeia são expressivos. Por dentro, o caminho e sua medida se esclarecem. Vale contemplar algumas linhas reivindicativas que organizam a contradição da Crítica Indígena:

1. A crítica indígena tem como força teórica a recepção de novos dados e nova evidência arqueológicos e conseqüentemente o recuo de postulações sobre civilizações não europeias como dependente de "mitos" ou de "magia", para nada dizer de "ritos" e "sacrifícios". As autoras ameríndias, Roxanne Dunbar-Ortiz e Dina Gilio Whitaker (2016) levam a ideia de mito justamente até seu sentido mais concreta, enquanto mentira, ao expor as representações reproduzidas pelas universidades e a cultura geral sobre os povos e as nações Indígenas. Entre os vinte-e-um levantados, o mito mais flagrante pode ser, para nossa discussão, o decimo-sétimo: "Os Índios são contra a ciência". O recurso a um conceito filosófico do enigma para afastar a tarefa de entender o pensamento indígena em sua multiplicidade deve ser vista como uma rendição à ignorância. Por outro lado, a concentração sobre informações arqueológicas torna o "local" o nexos de processos de produção de conhecimento suscetíveis a serem universalizados.

2. A crítica aos investimentos institucionais nas teorias do contrato social é retomada e levada a suas últimas conseqüências, cuja conclusão mais pungente é a seguinte: após talvez séculos, a tradição europeia da arqueologia se junta à crítica indígena da cultura europeia para concordar como o conceito europeu de liberdade tem suas raízes no pensamento social indígena. A crítica indígena argumenta que o conceito, desconhecido pelos exploradores europeus do século quinze e dezessete, foi apropriado e importado, como tantos outros bens dos Americanos nativos. Graeber e Wengrow (2022) recordem a tradição de pesquisa sobre esta conexão ao evocar a história das sociedades indígenas de América setentrional na qual uma das fontes registradas e publicadas na França no início do Esclarecimento era a do chefe Wendat, Kondiaronk (ca. 1649-1701), um dos arquitetos da Grande Paz de Montréal (1701). Além de o conceito indígena de liberdade ter sido estruturante para a organização social e intelectual da nação Wendat, fora também para as Anishinaabeg e Haudenosaunee do vale do São Lourenço. Nas décadas seguintes, o conceito será exportado pela cultura europeia ao mundo em prol à colonização, na

forma de uma mercadoria intelectual com sua autoria original, mesmo que coletiva, apagada. Não é difícil entender como a noção de liberdade era desconhecida, em termos sociais, políticos e criativos, pelos administradores, comerciantes e religiosos europeus em missão nas terras americanas. O objetivo dos Europeus, declarado oficial e explicitamente, era o de reproduzir a tradicional estrutura tripartite social, com rígida hierarquia de classes, que dominava na França como na Europa na época das monarquias cristãs feudais.

3. A matemática que dispuseram várias civilizações e nações ameríndias era tão sofisticada que servia na construção planejada de cidades monumentais, com a capacidade de acolher aglomerações urbanas maiores que as existentes na Europa. As orientações celestiais dos solstícios solar e lunar eram integradas na construção até das maiores cidades, como a de Teotihuacán. A meticulosidade matemática da estrutura destas cidades salienta o grau de organização da mão de obra necessária para construir os monumentos cosmológicos estes centros urbanos, tais como as pirâmides, tanto na Mesoamérica, como nas civilizações Anasazi e Mississipiana ao norte. De toda evidencia, as maiores cidades como Teotihuacán e Cahokia serviam como centros espirituais, reunindo e hospedando plausivelmente grandes massas multiculturais de visitantes, se for contemplada a sofisticação e extensão da rede de estradas que lhes dava acesso. Descola (2005) ressalta a necessidade de multiplicar o que ele denomina as ontologias para valorizar toda a complexidade das práticas científicas presentes aqui no continente tanto antes quanto depois das invasões e colonizações europeias. Massivas pelo tamanho das suas populações, estas cidades eram também diversificadas por sua arquitetura, inovando até na construção de prédios habitacionais com múltiplos andares. Sempre na luta entre realidade indígena e ciência europeia, a estrutura dos mais esquecidos desses sítios, quer seja nas baixas terras amazônicas ou no vale do Mississipi, a Cahokia ou Poverty Point (neste caso conglomeração urbana criada por caçadores-coletores), além de Chaco Canyon no Sudoeste e possivelmente Hochelaga ao norte, não deixa dúvida que a elas cabe a denominação *cidade*.

4. Com exceção das civilizações Anasazi e Mississipiana tardia, as nações ameríndias do território setentrional do continente, ainda hoje descritas como nômadas ou caçadores no ensino fundamental e reproduzido pela cultura geral,

tiveram, em muitos casos, formas duplas de organização social. O registro arqueológico aponta a uma oscilação de configurações sociais, que variavam entre agrícolas sedentárias e caçadores, conforme as estações e períodos cosmológicos, às densamente urbanizadas antes de se dispersar em vilarejos menores. A existência da escravatura tribal viria confirmar, entretanto, como o mapeamento da passagem entre paleolítico ao neolítico, isto é, de um período no qual dominavam caçadores-coletores que se transforma irreversivelmente em culturas agrícolas, não há nada de universal. A escravatura ameríndia, quando considerado a partir de povoadamentos de tamanho menor, parecem apontar a configurações em que caçadores delegavam as tarefas da cultura justamente as pessoas escravizadas, cuja condição surgiu em decorrência principalmente por conta de conflitos belicosos. Graeber e Wengrow (2022) ressaltam, a partir de novos achados, que a existência da escravatura, ao menos no litoral do atual pacífico do atual América do Norte também era sazonal. Desta forma, derrubaria a universalidade sustentada por pesquisadores europeus sobre a sequência irreversível das etapas do neolítico e do paleolítico conforme as características e propriedades de formas sociais humanas.

5. O "*chief*" das nações do território setentrional do continente não se reduzia necessariamente às funções de manutenção da ordem ou às de um líder guerreiro, mas assegurava a permanência e qualidade da vida cultural e espiritual, como as do debate intelectual nas respectivas sociedades.

6. As mulheres eram politicamente ativas na administração da vida social na sua forma oscilante e sazonal. Esta tese argumenta a favor da existência de sociedades denominadas "matrifocais", mesmo que de certo modo diverge com as projeções, baseadas em poucos dados, da existência da forma matriarcal em antigas organizações sociais. Medir o papel real exercitado por mulheres em determinadas teorias, até nas de aparência mais progressistas, poderia ser experimentado por seletas inversões ou deslocamentos focais. Por exemplo, ao invés de pôr a agricultura e a domesticação como acontecimentos marcantes na evolução cultural e econômica dos caçadores-coletores, focar-se na botânica e na jardinagem. Desta maneira, o "problema de pesquisa" não é tanto a das "civilizações complexas" quanto a de como estava planejado o aprimoramento das florestas, particularmente nas Américas, para atender às necessidades de povos cujo ritmo de vida não era linear,

tampouco cuja estrutura social era forçosamente hierarquizada. A partir do registro arqueológico, o desenvolvimento destas ciências indígenas da botânica e da jardinagem, fundamentais para assegurar a segurança alimentar e sanitária de uma sociedade, proviriam sobretudo da inovação e sabedoria das mulheres.

7. Em regra geral, a propriedade privada nas culturas e civilizações ameríndias existia para grupos e subconjuntos de comunidades, embora não para indivíduos. A racionalidade que organiza a relação conceitual ao enriquecimento, ao acúmulo de terras e ao excedente de alimentos permanece um incógnito, independentemente da natureza do sistema de escritura que existia. Entretanto, que era oscilante parece ser reforçado pelo fato que a maioria das nações indígenas no território setentrional do continente optara por não se sedentarizar de forma permanente.

8. A natureza era organizada durante séculos por diferentes estruturas sociais indígenas, já lançando dúvida sobre a coerência da pretensão universalisante do binômio europeu de natureza/cultura no que diz respeito às Américas.

9. Inexistia em uma forma homogênea a desigualdade socioeconômica hierarquizada.

Ademais, a partir dos caminhos (re)encontrados pela crítica indígena, uma história da espécie no fundo da emergência climática se ampararia contra mais uma abstração teórica. Tal ciência, mesclando história, arqueologia e geologia posicionar-se-ia a favor da dissolução das fronteiras nas Humanidades, tal como propiciada pela crítica indígena. Filtrá-las-ia em uma nova ciência de ponto cuja finalidade rompe com a onda de privatizações. A relação causal que liga desflorestamento e produção de riqueza não é um segredo para ninguém. Entre as manobras envolvidas para privatizar a transformação dos recursos naturais, investir para prejudicar a reputação das universidades e obstruir a produção científica é a mais nociva. Seu resultado, quer seja intencional ou acidental, é o empobrecimento econômico e cultural da população.

O que poderia surpreender são os descobrimentos que resultam ao examinar a emergência climática a partir da Índia, ou da China, pois suas consequências são diametralmente opostas às das Américas e da Europa. Embora uma medida complexa, ao considerar indicadores econômicos que quantificam a desigualdade nestas últimas três décadas, é possível ver que mais de *um bilhão* de pessoas saíram

da pobreza extrema entre 1990 e 2015, conforme dados do Projeto dos Objetivos do Desenvolvimento do Milênio da ONU, uma redução pela metade. Se estes dados possam impressionar em tempos de desigualdade crescente tanto nos EUA quanto no Brasil, é provavelmente porque nesta bilhão, oito centos milhões são de nacionalidade chinesa, conforme o Banco Mundial. Ademais, no final de 2020, a China afirmava ter erradico a pobreza extrema no seu território (ou seja, o inferno de viver com menos de \$US 1,90 por dia). De acordo com o Presidente Xi Jinping, "A China é o país que tirou o maior número de pessoas da pobreza no mundo e o primeiro a concretizar os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio da ONU"¹¹. Enquanto isto, nos EUA e no Brasil, houve *aumento* da pobreza, fazendo dos EUA o país mais desigual no grupo dos mais ricos e aprofunda mais ainda o Brasil nos países mais desiguais do mundo¹².

Portanto, faz-se crucial atuar na pesquisa e na teoria de tal maneira para que o estudo das ciências humanas não se deixe diminuir pelo mesmo mecanismo sociopolítico que empobreça. O pressuposto transcendental de base não deve buscar a se adequar a um ideal abstrato de superioridade de um sistema de governo sobre outros. Além de desconhecidos em seu modo concreto de funcionamento, sistemas políticos voltados a erradicar a pobreza econômica são desfigurados sistematicamente, até nos seus processos deliberativos e legislativos livres, quando não pela mídia privada então por intelectuais cujo compromisso com o liberalismo se distingue mal de um dogma. O discurso que justifica excluir outros países do concerto das nações assim que a liberdade for condicionada à igualdade econômica tem apenas um nome: terror ideológico. A partir deste discurso, legitima-se qualquer injustiça, inclusive a de um governo mobilizar as forças armadas contra seu próprio povo.

O cruzamento de dados, entre crise climática e desigualdade arrepiante, implica grande incerteza para o futuro próximo do Brasil. Os indicadores apontam consequências que são de fato muito diferentes se forem consideradas a partir das visões da China. O desejo coletivo de manter o crescimento em rumo à maior

¹¹ JINPING, Xi. *A Governança da China*, tomo II, Editora de Línguas Estrangeiras, Primeira edição 2018, p. 9.

¹² ROSS, John. *La gran ruta de China Lecciones para la teoría marxista y las prácticas socialistas Artículos 2010-2021*.

igualdade econômica na China estimula a pesquisa nos níveis mais altos do Estado em métodos de preservação da biodiversidade, quando não para barrar o crescimento de bilionários, cujo enriquecimento não deixa de agravar a emergência climática. Enquanto isto, o Ocidente apoia suspender e até negar a ciência quando oportuna. Intensifica-se nesta sombra a concentração de riqueza no 0,1 por cento das famílias e a da propriedade privada apenas em 5. Fora de toda medida, o excesso deste tipo acaba destruindo uma nação. No entanto, e para retomar um artigo que publiquei alhures, uma luz brilha para o Brasil, brilha a partir da Ásia¹³.

Eis um retrato curto da longa história das lutas às quais os humanismos moderno e contemporâneo tiveram que se confrontar. Entretanto, é útil de se lembrar que a ciência não foi criada apenas em um lar. Por mais importante que seja o nosso, a produção científica se conduzia anteriormente nos campos, nas aldeias e nas cidades dos Americanos nativos, cujos resultados aguardam a serem aplicados novamente. A grandeza destas civilizações se expressa de modo inversamente proporcional ao desprezo cego que nós projetamos no seu lugar. Sendo assim, para parafrasear o matemático David Hilbert, quando se pronunciara perante o descobrimento das multiplicidades na matemática, aquelas que fizeram do infinito único um espiral oscilante no qual o todo e a parte deixam de se opor: nada nos expulsará deste paraíso de descobertos e de inovações realizados pelas ciências indígenas, em relação a qual a crítica indígena convoca a uma redefinição dos objetivos das ciências humanas europeias.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, coll. « Liber », 1997.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.

DUNBAR-ORTIZ, ROXANNE. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. 2015.

¹³ MADARASZ, Norman. A SPECTRAL BELT AND ROAD BEYOND THE BACKYARD AND BRICS: A light for Brazilians glimmers from Asia. Brazzil, Fort Collins, Colorado, USA, p. 1 - 1, 11 ago. 2021

DUNBAR-ORTIZ, ROXANNE, DINA GILIO-WHITAKER, *"All the Real Indians Died off" and Twenty Other Myths about Native Americans*. New York: Beacon Press, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

GATES, Henry Louis (executive producer, writer, and presenter), *Africa's Great Civilizations*, PBS, February-March 2017 (six part series)

GRAEBER, David and David WENGROW, *The Dawn of Everything: a new History of Humanity*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2021.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. New York: Duke University Press, 2016.

JINPING, Xi. *A Governança da China*, tomo II, Editora de Línguas Estrangeiras, Primeira edição 2018.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi e Bruce ALBERT, *A Queda do Céu: palavras de um Xamã Yanomami*. Com um prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. Tradução por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOURE, Bruno and Dipesh CHAKRABARTY. "Conflicts of planetary proportions – a conversation", in the special issue "Historical Thinking and the Human", *Journal of the Philosophy of History* 14 (3), 2020, eds. Marek Tamm and Zoltán Boldizsár Simon.

MADARASZ, Norman. A SPECTRAL BELT AND ROAD BEYOND THE BACKYARD AND BRICS: A light for Brazilians glimmers from Asia. Brazil, Fort Collins, Colorado, USA, p. 1 - 1, 11 ago. 2021

PIRULA e Reinaldo José LOPES. *Darwin sem Frescura: como a ciência evolutiva ajuda explicar algumas polêmicas da atualidade*. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2019.

ROKSANDIC M, RADOVIC P, WU X-J, BAE CJ. Resolving the "muddle in the middle": The case for *Homo bodoensis* sp. nov. *Evolutionary Anthropology*. 2021; 1–10. <https://doi.org/10.1002/evan.21929>

ROSS, John. La gran ruta de China Lecciones para la teoría marxista y las prácticas socialistas
Artículos 2010-2021.

FILMES

A Última floresta. Direção: Luiz Bolognesi. Escrito por Davi Kopenawa Yanomami. Gullane e Buriti Filmes, 2021.

Guerras do Brasil.doc. Episódio 1: "Guerras da Conquista" (26 min.): Direção: Luiz Bolognesi. Ilustrações: Mauricio Negro. Roteiro: Felipe Milanez e Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. (Cinco episódios), Netflix Documentários, 2020.

25. Difficile Tolérance: La critique de la raison idolâtre chez Spinoza et Levinas¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-25>

Nythamar de Oliveira²

1 Introduction

Dans mon interlocution philosophique en cours avec mon ami et collègue Ricardo Timm de Souza, je voudrais souligner trois axes majeurs qui ont servi à guider nos points d'accord et de désaccord concernant la critique de la raison idolâtre, à savoir : le problème philosophique de Dieu, le déficit normatif de l'altérité de l'Autre, et la nature même de l'idolâtrie. Depuis que le Professeur Timm de Souza s'est mis à développer systématiquement son programme de recherche en réponse à la magnifique philosophie de l'altérité d'Emmanuel Levinas, j'ai eu au moins à deux reprises exprimé ma gratitude pour ses contributions fondatrices à une philosophie originale qui aborde ces trois problèmes, comme je le récapitule ci-dessous.³ Pour cette communication, partant d'une relecture de la critique de Spinoza par Levinas dans *Difficile liberté*, je propose de montrer en quel sens une conception spinoziste de la tolérance, corrélée à l'idée même d'une telle liberté "aussi difficile que rare"⁴, peut nous aider à problématiser la critique de la raison idolâtre chez Levinas.

Dans un premier essai sur la lecture de Levinas par Derrida, que j'ai dédié à mon ami Ricardo, j'ai cherché à rendre justice à la fois aux approches très originales des ces deux auteurs du problème philosophique de Dieu dans le judaïsme et aux défis normatifs de leurs efforts pour rendre compte de l'altérité de l'Autre sans tomber dans un piège métaphysique des conceptions pré-kantiennes et pré-

¹ Ceci est une version préliminaire d'un papier présenté dans le Séminaire Spinoza à Paris 8, le 10 mars 2022, à l'invitation du Professeur Charles Ramond.

² (PUCRS, Porto Alegre - CNPq).

³ DE SOUZA, Ricardo Timm. *Crítica da Razão Idolátrica. Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

⁴ SPINOZA, Baruch de. *Éthique*. Part V Proposition 42 Scolie. Trad. Robert Misrahi. Paris: Editions de L'Éclat, 2005, p. 401. Je me sers aussi du texte latin établi par Carl Gebhardt, dans la version bilingue, *Éthique*. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Editions du Seuil, 2010.

heideggériennes de Dieu et de l'Autre, respectivement.⁵ Il s'agissait donc de reformuler la question de savoir comment dire « adieu » pour faire de l'« à-Dieu » de Levinas le récit plausible d'une nouvelle façon de dire le nom de « Dieu » sans réduire son altérité radicale à un simple dit (par opposition, comme le soupçonne Derrida, au non dit). Je proposait ainsi l'utilisation du mot portugais *adeus* comme ce qui pourrait être l'une des manières les plus heureuses de rendre justice à la subversion radicale de Levinas de l'onto-théo-logie. Au début, il semblait qu'*adeus* se contente de traduire l'adieu français en portugais, et dans un premier moment c'est effectivement le cas. Cependant, contrairement à d'autres équivalents possibles dans d'autres langues européennes, comme *au revoir*, *Lebewohl*, *adios*, et autres, le terme à trait d'union (*a-deus*) permet également une ambiguïté importante, au-delà de sa propre polysémie et des jeux de mots, à savoir, que non seulement on peut penser à la fonction équivalente d'adresser le Tout-Autre (à Dieu) et sa négation par le biais d'un *alpha* privatif (*a-Dieu*) mais aussi d'un « *il y a* » tacite en portugais, *há*, dont le h muet fonctionne comme l'hébreu *aleph*, pour désigner ce qui ne se prononce pas (comme le nom de Dieu) et pourtant c'est là, justement que le terme levinasien *il y a* opère une véritable déconstruction du *es gibt* heideggérien:

Une analyse qui feint la disparition de tout existant – et même du cogito qui le pense – est envahie par le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est une existence sans existant et qu'aucune négation n'arrive à surmonter. *Il y a* – impersonnellement – comme *il pleut* ou *il fait nuit*. Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de *es gibt* ne correspondant à *il y a* ne s'y manifestait entre 1933 et 1945. Il faut que cela soit dit ! La lumière et le sens ne naissent qu'avec le surgissement et la position d'existants dans cette horrible neutralité de *il y a*. Ils sont sur la voie qui mène de l'existence à l'existant et de l'existant à autrui – voie qui dessine le temps lui-même.⁶

Ce passage autant profond que dense, en plus d'attester de la compréhension

⁵ DE OLIVEIRA, N. "Adeus: A epifania do Outro segundo Levinas" (*Adieu: L'Épiphanie de l'Autre selon Levinas*). Ce texte a été présenté lors d'un colloque avec Ricardo Timm de Souza à la PUC-Rio le 8 novembre 2005 et a été publié dans la Revue *Filosofazer* 28 (2006): p. 11-21.

⁶ LEVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Troisième édition revue et corrigée. Paris: Alban Michel, 1976, p. 435s.

approfondie de Levinas de la différence ontico-ontologique chez Heidegger, souligne également la critique très originale du premier de l'ontologisme trompeur du second. Et Levinas d'ajouter, sur le ton d'une véritable critique de la raison idolâtre : "Le temps ne doit pas être vu comme « image » et approximation d'une éternité immobile, comme mode déficient de la plénitude ontologique. Il articule un mode d'existence où tout est toujours révoquant, où rien n'est définitif, mais est à venir."⁷ Cela place par ailleurs le double refus de Levinas "des principes neutres et impersonnels" et "de la totalité hégélienne et de la politique" dans l'horizon intersubjectif et historique de la réflexivité, qui manque à l'ontologie fondamentale de Heidegger et à partir duquel la subjectivité humaine doit agir et juger de manière responsable les activités humaines - *theoria, praxis, poiesis*, c'est-à-dire, le théoriser, l'agir en tant que faire des actions et le faire de la fabrication d'artefacts, de poésie, de musique, de l'art et de la *techne* en général. La justice rendu à l'autre, par l'âme *coram deo*, qui s'élève à Dieu, est celle qui mène à Dieu toutes les voies qui mènent vers les êtres humains et à l'éducation de soi.⁸ L'*à-dieu* levinassien porte aussi le sens profond de l'altérité, sa verticalité, outre ses dimensions horizontales et diagonales, dans la mesure où l'idolâtrie se manifeste comme « la destruction des relations verticales »⁹ de tout ce qui nous est donné (*Gegebenheit*, la donation et l'étant donné de la donation) dans la rencontre immédiate, antéprédicative et préthéorique avec l'Autre et entre nous, dans le monde des expériences vécues (*Erlebnisse, Lebenswelt*)¹⁰ antérieures à notre individuation et co-constitutives de ce moi qui s'ouvre à l'altérité comme « vecteur de mystère et de révérence ». Certes, le mot portugais *adeus*, tout comme le français *adieu*, découle évidemment de la formule latine *ad deus*, et son usage originel pour saluer ou dire adieu à quelqu'un est certainement une interjection qui trouve des termes équivalents non seulement dans n'importe quel autre langue mais même d'autres manières d'exprimer plus ou moins le même sentiment ou la même idée de salutation, d'adieu, de rencontre, de séparation ou de salut (par exemple, *bonjour, salut, cheers,*

⁷ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 436.

⁸ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 38.

⁹ STEINBOCK, Anthony. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 17.

¹⁰ MARION, J-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991; MARION, J-L. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

Grüße, ciao, shalom). D'autre part, l'*adeus* portugais laisse jouer un effet derridien de *différance* d'une certaine manière anticipée par Levinas, dans sa radicalisation subversive de la différence ontologique de Heidegger, à savoir dans l'oubli de l'Autre de l'être, non pas tant la *Seinsvergessenheit* comme oubli de l'altérité, voie éthique qu'on ne retrouve dans aucun mode d'être (*Seinsart*) en tant qu'il est toujours déjà autrement qu'être. Ainsi le *il y a* de Levinas subvertit radicalement le *es gibt* de Heidegger, pour permettre une nouvelle façon de dire le nom de Dieu (*Deus*) sans le nommer ou même éviter de le dire ou de l'écrire (*D-us, G-d, Ha-Shem*), au-delà de l'essence, par le biais de la rencontre avec l'Autre dans le retrait même (*a-deus*) des dieux (*deuses*), et sans recourir à une théologie négative ou à des artifices du mysticisme sémantique. Levinas et Derrida diraient tous deux adieu aux conceptions réifiantes, juridiques et formelles de la tolérance et préféreraient saluer davantage l'hospitalité dans la même *khora* consistant à dire adieu. Par contre, comme l'a si bien dit John Caputo, il y a au moins trois points de divergence entre les adieux de Levinas et Derrida en ce qui concerne l'éthique de l'hospitalité, à savoir : (1) la notion de Dieu fonctionne chez Levinas comme une sorte d'*ordo ordinans*, un fond ou fondement supérieur qui m'ordonne au voisin ou à l'étranger, tandis que pour Derrida, l'hospitalité répond directement et immédiatement à la singularité de l'Autre, de sorte que tout autre est tout Autre, et qu'il n'y a pas de mouvement de déviation du Bien vers le voisin; (2) alors que Levinas dénonce toujours le narcissisme du Même, la notion déconstructive de l'hospitalité de Derrida montre qu'il y a toujours un narcissisme résiduel, puisqu'il n'y a qu'un seul narcissisme, mais des degrés divers ; (3) Derrida pousse plus radicalement que Levinas le paradoxe politique de l'hospitalité, selon Caputo, il le pousse avec d'autant plus d'insistance à traduire cette éthique de l'hospitalité en politique, à ouvrir les portes de cette éthique aux exigences de l'hospitalité politique, notamment en ce qui concerne l'État moderne d'Israël.¹¹ Comme le soupçonnait Ze'ev Levy, Levinas semble osciller entre faire trop peu (vis-à-vis de l'Autre) et trop de tolérance, presque au point d'idéaliser la tolérance, disons,

¹¹ CAPUTO, John. "Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas." In: *The face of the Other and the trace of God: Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*. Edited by Jeffrey Bloechl. New York: Fordham University Press, 2000, p. 308 s.

dans son évaluation de Spinoza et du judaïsme.¹² Cela pourrait en fait être dit de toutes les opinions positives religieuses sur la tolérance, par opposition à leurs pratiques réelles.

Dans un autre texte, j'ai essayé d'explorer le sens métaphorique du terme "constellations", utilisé par Benjamin, Adorno, Habermas et des penseurs de la soi-disant école de Francfort comme références pour cartographier ce qui devient une théorie critique de la raison idolâtre, plus ou moins comme Deleuze et Guattari ont utilisé les cartographies pour articuler une logique empiriste de « relations externes » et une pratique de la connaissance non représentationnelle, d'un devenir continu des objets mêmes à thématiser dans leur recherche – pour en faire ressortir le sens ambigu (des constellations pour l'astrologie en tant qu'ancienne croyance selon laquelle étoiles et planètes influencent nos vies et nos destins ainsi que pour l'astronomie en tant que pratique de recherche sans idolâtrie).¹³ Il ne s'agissait pas de proposer un discours iconoclaste ou d'une raison anti-idolâtre, bien qu'on puisse reconnaître une telle possibilité. En un sens, je ne faisais que suivre une orientation critique que l'on retrouve aussi dans l'épistémologie analytique pour faire allusion à l'impossibilité d'une métanormativité archimédienne capable de renvoyer des points de vue métanormatifs aux problèmes soulevés par la critique de la raison idolâtre. Ici, il est devenu clair qu'il y aurait différentes conceptions de l'idolâtrie, à la fois dans le sens de la pensée métaphysique depuis Platon et dans le sens levinassien de la critique de l'idolâtrie ontologiste de Heidegger. En effet, Levinas évoque Platon dans sa critique de l'idolâtrie qui, après *Totalité et Infini*, montre que le rapport à l'Infini est irréductible à la "thématisation", l'Infini restant toujours une "troisième personne - Il, ou devrions-nous dire *Elle*, malgré le *Tu* dont le visage me concerne" :

L'Infini affecte le Moi sans que le Moi puisse le dominer, sans que le Moi puisse assumer à travers l'arché du Logos la démesure de l'Infini affectant ainsi le Moi

¹² LEVY, Ze'ev. *From Spinoza to Levinas: hermeneutical, ethical, and political issues in modern and contemporary Jewish philosophy*. Edited by Yudit Kornberg Greenberg. New York: Peter Lang, 2009.

¹³ DE OLIVEIRA, N. "Teoria crítica da razão idólatra: Constelações, reificação, libertação." In: *A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. SOUZA, R. T.; FREITAS, I. H., PONTEL, E.; TAUCHEN, J.; PERIUS, O. (Orgs). Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 337-376.

anarchiquement, s'imprimant comme trace dans la passivité absolue – antérieure à toute liberté – se montrant comme « Responsabilité-pour-Autruï » que cette affection suscite.¹⁴

2 Levinas et la critique de la raison idolâtre

La tentation de cultiver et d'adorer des idoles tend à remplacer la primauté platonicienne du *paradeigma* en effaçant le lien platonicien unissant l'image à son modèle et en séparant d'une manière irrémédiable l'*eidolon*. Comme l'a soutenu Jean Brun, dans le débat du *logos* et de la *praxis*, nous tournons en rond : "Le *logos* rouvre la séparation qu'il demande à la *praxis* de combler."¹⁵ Ainsi, la séparation idolâtre se manifeste comme ce que l'homme ne peut exorciser, car un langage de détresse se substitue au langage technique: "Le langage traduit une séparation sur le fond de laquelle il se détache, mais ce n'est que dans et par le langage que cette séparation vient à l'homme, elle n'est pas ce que le langage trahit, elle est ce que le langage révèle."¹⁶ On connaît trop bien l'odyssée prométhéenne de la *technè*, des systèmes techniciens et des technologies humaines à travers les processus historiques et civilisationnels, depuis les anciens peuples d'Égypte, de Grèce et de Rome jusqu'à la glorification moderne des machines de guerre et de la raison algorithmique : ils sont tous traversés par la raison idolâtre. Contrairement à l'évolution religieuse de la foi dans le progrès (comme chez Hegel) par l'enthousiasme et le sacré, pour Levinas, au contraire, "le judaïsme reste étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie".¹⁷ Telle est la vocation éthique du judaïsme, dans le cadre de ce qu'il appelle une religion d'adultes, dont l'universalisme est conditionné par son particularisme (surtout pour la révélation, l'élection et l'identité juives).¹⁸

Outre l'enseignement biblique et rabbinique contre l'idolâtrie en tant que perversion morale, indifférence culturelle, éloignement de Dieu par l'orgueil,

¹⁴ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 440.

¹⁵ BRUN, J. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris, P.U.F., 1961, p. 254.

¹⁶ BRUN, J. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, op. cit., p. 281.

¹⁷ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 32.

¹⁸ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 43 s.

l'aliénation ou l'objectivation (en particulier l'argent, *mammon*, l'erreur, le péché ou le mal radical, qui est précisément ce qu'est l'idolâtrie), Levinas a également parlé de l'idolâtrie de résister à la conversion (*teshuvah*) pour embrasser le Messie ou de ne pas croire dans notre désespoir (*Textes messianiques*)¹⁹. Dans un court texte sur "Religion et tolérance", Levinas affirme que l'idolâtrie n'est pas combattue à cause de ses erreurs, mais à cause de la dégénérescence morale qui l'accompagne : "Selon les paroles de Rab Yehudah (*Sanhédrin* 63b), l'absurdité de l'idolâtrie est frappante, mais les gens s'adonnent parce qu'« il justifie la débauche publique »."²⁰

Dans cette communication, je me borne à esquisser ce que serait une critique immanente de la raison idolâtre, suivant un programme de recherche que je suis en train de développer en reconstruction normative, portant sur les problèmes du naturalisme et de la normativité à la lumière d'une hypothèse de travail appelée le « déficit phénoménologique » de la théorie critique.²¹ J'ai proposé d'utiliser les termes interchangeables « idolâtre » et « idolâtrique » pour adjectiver les actions, états et phénomènes respectivement associés au monde de la vie (*Lebenswelt*) et aux systèmes (*Systeme*) qui façonnent la réalité sociale humaine. Si l'on pense aux constellations théologico-philosophiques chez Spinoza et la réception française (y compris Levinas, Deleuze, Derrida, Marion et tous ceux qui peuvent nous guider dans cette reconstruction normative d'une pensée métaphysique moniste, naturaliste, rationaliste et moderne) guidant la critique de la raison idolâtre à travers la déconstruction des concepts-clefs comme la subjectivité, la transcendance, l'aliénation, la réification, le colonialisme et la libération, le concept de tolérance n'y se trouve que par des lectures intersectionnelles, au contraire des penseurs du procéduralisme kantien tels Habermas, Rawls et Forst, mais c'est notamment dans les manifestations du racisme, sexisme, homophobie et antisémitisme structureaux aujourd'hui que l'on peut déceler une convergence pour en faire le point. On peut rappeler en passant que l'agir communicationnel chez Habermas, en effet, tente de combler le déficit normatif de la première génération de théorie critique (on pense

¹⁹ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 95-149.

²⁰ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 262.

²¹ DE OLIVEIRA, N. "Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory," *Civitas* 9/3 (2009): 369-385.

surtout aux contributions d'Adorno, Horkheimer et Marcuse). C'est ici, dans cet enjeu pragmatique, que l'on peut situer une problématique empirico-transcendantale de la tolérance, dans ses aspects descriptifs et normatifs. Ainsi, dans l'Introduction de *L'Idole et la distance* (1977), Marion a pu remarquer pour situer sa pensée dans une certaine alliance avec Levinas, par sa critique de l'ontologisme heideggérien pour conjuguer l'approche transcendantale phénoménologique avec une pensée empiriste et pragmatiste, visant à penser Dieu (*Autrui*) au-delà de la différence ontologique:

Si l'on tient que la distance reste radicalement autre que la question de l'Être (d'une altérité elle-même encore impensée), elle se trouve, un temps, en alliance avec la double instance critique qu'Emmanuel Levinas (au nom d'Autrui) et Jacques Derrida (par la différence) entent sur la différence ontologique. Pour un temps seulement, puisque la distance exige plus encore qu'une inversion ou qu'une banalisation de la différence ontologique.²²

Bien que je n'aie pas l'intention ici d'approfondir les questions ontologiques-systématiques et sémantico-structurelles, comme Lorenz Puntel lui-même et plusieurs autres ont cherché à le faire dans de grandes propositions qui revisitent la métaphysique traditionnelle et les problèmes contemporains de la philosophie analytique et continentale, notamment autour des réceptions de Kant et de Hegel,²³ ma modeste approche phénoménologique de la philosophie sociale et politique en tant que « philosophie première » (dans ce sens, fort inspirée de Spinoza et Levinas) n'a pas hésité à se heurter aux questions classiques d'ontologie, d'épistémologie et de philosophie de l'esprit et du langage, comme en témoigne une trilogie de traités autour des réceptions contemporaines de l'*ethos* moderne, dont Spinoza demeure le prophète d'un tournant radical.²⁴

²² MARION, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Bernard Grasset, 1977, p. 12s.

²³ PUNTEL, L.B. *Struktur und Sein*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006; "Transzendentaler und absoluter Idealismus", in: HENRICH, D. Hg. *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Stuttgart, 1983, p. 198-229; UTZ, Konrad. "Logischer Raum und logische Zeit. Variation über Hegels, „Sein-Nichts-Werden“." *Veritas* 63/1 (2018): p. 262-291.

²⁴ DE OLIVEIRA, N. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999; *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016; *Tractatus politico-theologicus*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

En effet, Puntel a eu le mérite de chercher à reformuler la relation entre Heidegger, Levinas et Marion en termes logico-sémantiques, suivant une orientation de la philosophie analytique du langage, notamment dans un de ses derniers livres.²⁵ Puntel soutient que Heidegger, dont les œuvres présentent à plusieurs reprises une caricature profondément trompeuse mais largement influente de la tradition métaphysique, n'a pas réussi à justifier telle différence ontico-ontologique et que le problème peut être traité de manière rationnelle et argumentative - en un mot, avec une rigueur théorique. À mon avis, Puntel échoue de manière flagrante, lui aussi, à justifier pourquoi une approche théorique est plus fondamentale ou plus convaincante qu'une approche pratique, comme les respectives approches de Levinas et de Marion (rappelant la primauté de la raison pratique sur la raison théorique chez Kant). Bien qu'ambitieux, ce travail laisse à désirer dans son intention première, en présupposant dans une attitude dogmatique que le concept wittgensteinien d'espace logique (*logischer Raum*) va de soi ou n'est pas lui-même le résultat d'une analyse historico-culturelle, d'un processus de conceptualisation: il y a donc un certain fétichisme conceptuel (*Begriffsfetischismus*), pour paraphraser Adorno, ou une certaine "immaculée conception" (*Begriff des Begriffs*), pour paraphraser Derrida.²⁶ Cette hypothèse se retrouve en effet chez plusieurs auteurs de la philosophie analytique, tout comme dans le champ continental nous avons plusieurs appropriations dogmatiques de Hegel et Heidegger, qui échouent dans leur propre tentative de justifier le fondement ultime de leurs systèmes totalisants. Levinas, comme Derrida et Marion, cherchait précisément à questionner cette antériorité primordiale (*Ursprünglichkeit*) de l'être ou de la pensée par rapport au Tout, chez ces auteurs, autrement concevable en termes d'altérité, d'éthique primordiale ou d'un rapport au Tout-Autre (*das Ganz Andere, the Wholly Other*), selon la tradition judéo-chrétienne. Bien entendu, c'est de cette conception judéo-chrétienne de Dieu que Spinoza a entrepris un réexamen selon une méthode historico-critique des Écritures. On peut dire aujourd'hui que si Dieu n'est pas réductible, en termes heideggériens, à un être ou à un étant, il ne saurait non plus être

²⁵ PUNTEL, L.B. *Sein und Gott: Ein Systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

²⁶ DE OLIVEIRA, N. *Tractatus practico-theoreticus*, op. cit., p. 115.

pensé à partir d'aucun espace d'extériorité : dans la conception kabbaliste de l'*Ein sof* (sans fin, infini et indéterminé), Spinoza a pu trouver un point de départ pour éviter les antinomies kantienne et les apories des lectures totalisantes, mais cela ne pouvait être pensé qu'en termes métaphysiques à travers son formule « *deus sive natura* ». C'est dans ce sens plus fondamental que j'ai essayé de repenser la critique de la raison idolâtre, à partir de l'autorévélation de Dieu dans *Shemot* (deuxième livre de la Torah, Exode) puisque le Moi du Nom, "*anochi*", précède le deuxième commandement (contre l'idolâtrie, au sens littéral, mais aussi aux sens historico-religieux et métaphoriques), repensant la relation entre Levinas et Spinoza en termes théorico-critiques de la libération.²⁷

3 Levinas, Spinoza et l'enjeu de la tolérance

Comme l'a bien montré Suzanne Holland, d'après Levinas, le discours de la tolérance en tant que discours de domestication appartient au domaine du Dit et non pas du Dire. Certes, il y a un sens plus faible, presque passif ou inconscient, du mot "tolérance" par opposition au sens réfléchi de respect, dont nous pouvons ébaucher une véritable grammaire morale de la tolérance. Puisque la tolérance n'exige pas un décentrement de mon égoïsme, elle permet au contraire à moi d'être la seule mesure de la valeur de l'autre.²⁸ En d'autres termes, je juge que quelqu'un vaut la peine d'être toléré. Pour Levinas, c'est précisément ce geste qui thématise et qui est à l'origine de la violence contre l'altérité de l'autre. C'est ainsi que Levinas a pu retrouver le sens original et vertical de la transcendance dans la relation d'immanence aux autres, configurée par des dimensions diagonales et horizontales (nous, vous, elle/il, ils, collectifs), dans une innovation phénoménologique des traditions juives telles que les rabbiniques, talmudiques et kabbalistiques – concernant ces dernières, il remarque que "hassidisme et kabbale n'ont droit de cité dans l'âme juive que si elle est pleine de science talmudique".²⁹ Ces mots peuvent aussi nous aider à mieux comprendre les lectures que Levinas a fait de Platon, Aristote et Spinoza pour l'idée

²⁷ DE OLIVEIRA, N. "Teoria crítica da razão idólatra", art. cit., p. 365 ss.

²⁸ HOLLAND, S. "Levinas and Otherwise-than-Being (Tolerant): Homosexuality and the Discourse of Tolerance". *JAC* 23.1 (2003): p. 165-189.

²⁹ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 19 s.

même de métaphysique et philosophie morale, tout en gardant les dialogues du judaïsme avec le christianisme et la philosophie occidentale. C'est dans ce sens là qu'on doit comprendre cette notion de transcendance:

La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. Nous rencontrons ainsi, à notre façon, l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'Être. Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique.³⁰

Bien que le mot latin «*tolerantia*» soit un *hapax legomenon* dans le *Tractatus theologico-politicus* (en fait, dans tout le *corpus* spinozien, où l'on peut encore compter quatre occurrences de l'adjectif "tolérable") et qu'il n'y ait pas de consensus parmi les commentateurs s'il y avait, en fait, une théorie de la tolérance chez Spinoza, surtout dans ses écrits éthico-politiques, il ne fait aucun doute que sa défense systématique de la liberté de pensée et des croyances peut être considérée comme une critique cinglante de l'intolérance religieuse de son temps et donc comme une préfiguration des théories démocratiques de la tolérance libérale, comme le formuleraient plus explicitement Bayle, Locke, Voltaire et Montesquieu. Certes, Spinoza n'a pas encore explicitement articulé un rapprochement des idéaux libéraux modernes, tels que les libertés fondamentales et l'idée même de tolérance, avec les concepts républicains de participation et de souveraineté populaire. En effet, le plus gros problème de la philosophie spinozienne de la tolérance consiste précisément à l'insérer dans sa reformulation du corps politique et du souverain face aux libertés individuelles. Dans cette communication, je propose une lecture minimaliste de la tolérance chez Spinoza, basée sur son appropriation critique des conceptions médiévales et de la Renaissance qui n'incluaient pas encore l'idée de tolérance religieuse, montrant que cela aurait été l'une des innovations de la pensée politique de Spinoza, comme l'a bien reconnu Levinas. En effet, inspiré par une lecture critique de Maïmonide, Crescas, Gersonide et des kabbalistes ibériques, Spinoza défendait un universalisme moral beaucoup plus radical que ceux offerts par des interprétations

³⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Alban Michel, 1976, p. 326.

orthodoxes et conservatrices du judaïsme et du christianisme. Contrairement au mythe populaire selon lequel la tolérance est un sous-produit de la modernité, je propose qu'elle s'avère être l'inverse, car les idéaux modernes, libéraux et révolutionnaires de liberté, d'égalité et de solidarité civique, ainsi que l'émancipation de l'État souverain, combiné avec le droit naturel, la doctrine des deux royaumes et une morale de la réciprocité, sont tous redevables au changement progressif et radical provoqué par la tolérance jusqu'à ce qu'elle soit plus largement adoptée par la société aux XVIIe et XVIIIe siècles. En ce sens, il y a bien un problème historique, sémantique au-delà des interprétations révisionnistes et des anachronismes, que j'ai baptisé « la grammaire morale de la tolérance » renvoyant, en dernière analyse, au problème philosophique du progrès moral. Bien qu'il ne mentionne généralement pas Crescas par son nom, comme beaucoup de philosophes avec lesquels il est d'accord, on sait à quel point Spinoza s'est servi des critiques de la tradition juive médiévale. Selon Warren Zev Harvey, Gersonide n'était pas le premier philosophe juif qui est allé au-delà du *Guide des égarés (Moré Névoukhim)*, et a attribué un amour passionné à Dieu, mais il était le plus significatif. Après Gersonide, de nombreux philosophes juifs l'ont fait, et certains d'entre eux, comme le rabbin Hasdai Crescas (c. 1340-1410/11), qui a rejeté le concept d'amour intellectuel, et Leon Ebreo (c. 1465-après 1523), qui l'a accepté, ont eu une influence distincte sur la théorie de l'*amor Dei intellectualis* de Spinoza.³¹ Parce que nous pensons généralement à la tolérance lorsqu'il s'agit de différences sociales, culturelles, raciales, de genre et religieuses (y compris l'enracinement pour différentes équipes de football !), nous avons tendance à penser à la diversité des croyances personnelles et des états émotionnels. Elaine Costa da Silva a montré qu'à partir de l'affectivité se développe la réflexivité, dans la mesure où le *conatus* renforcé, la joie et le désir qui en découlent préparent et nous aident à la réflexivité, ce qui permet de comprendre l'importance de l'accord et de la tolérance:

Du point de vue affectif, l'intolérance n'implique pas seulement un affect, c'est-à-dire que, bien qu'elle dérive de la tristesse, elle est structurée en combinaisons

³¹ HARVEY, W.Z. "Ishq, esheq, and *amor Dei intellectualis*." In: *Spinoza and medieval Jewish philosophy*. Edited by Steven Nadler. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 104.

affectives tristes qui impliquent la rancune, le mépris, la peur, la haine, entre autres et qui n'expriment pas la état émotionnel et physique de l'autre, mais du sujet intolérant lui-même qui, face à la différence ou au différent et affecté, « déstabilise ». En d'autres termes, le sujet intolérant éprouve une variation de son pouvoir d'agir et de penser, qui se traduit dans ce cas par une diminution ou un affaiblissement du *conatus*... si, tout en étant passionnés, nous ne sommes pas étrangers aux conflits, à l'intolérance et aux affections tristes, comment pouvons-nous les minimiser et, ainsi, permettre la réalisation de relations de tolérance ?³²

Ce sens plus fort, réfléchi, de *tolerantia* contraste avec celui plus faible de "supporter", par exemple, dans l'épître de Paul aux Colossiens (3:13, "Supportez-vous les uns les autres et, si l'un de vous a une raison de se plaindre d'un autre, pardonnez-vous réciproquement. Tout comme Christ vous a pardonné, pardonnez-vous aussi", d'après la traduction de Louis Second), mais qui va certes dans le sens d'une coexistence harmonieuse dans l'unité, comme dans l'*ecclesia* primitive. Ainsi que Hobbes, Spinoza a utilisé cette métaphore organique du corps du Christ pour l'Église, où la tête, correspondant au souverain, et les membres permettent à un circuit d'affects de faire circuler le pouvoir de cohésion, qui sera plus tard évoqué dans l'étude classique par Ernst Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, de 1957. Or, nous savons que Spinoza lui-même s'est fortement inspiré de Jean Calvin dans ses approches de l'*affectus* et de la nécessité de cohésion organique du "corps de Christ". Parmi les 159 ouvrages de sa bibliothèque personnelle, Spinoza avait aussi les quatre volumes de l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Calvin (non pas la version latine originale de 1536 ou la traduction du propre auteur au français, de 1541, mais la version espagnole de 1597) et il les connaissait bien, comme l'attestent plusieurs de ses écrits, surtout le *Court Traité (Korte Verhandeling)* et le *Tractatus theologico-politicus*. Ainsi, Spinoza s'est en quelque sorte tourné vers Calvin pour réfuter et s'opposer aux versions dominantes du calvinisme, ou de l'orthodoxie réformée. Une fois de plus, ces versions dominantes

³² COSTA DA SILVA, E. *Afetividade e Reflexividade: A possibilidade de realização das relações de tolerância a partir de uma leitura da filosofia de Benedictus de Spinoza*. Porto Alegre: Editora Fênix, 2020, p. 23.

font suite à la victoire décisive des Contre-Remonstrants au Synode de Dort (1618-19), calvinistes qui exercèrent une influence significative aux Pays-Bas du milieu du XVIIe siècle et qui furent responsables de la législation sur l'hérésie en vertu de laquelle Spinoza et d'autres Collégiants et philosophes furent persécuté. Les collégiens ont commencé à se rassembler après le synode de Dort, où la tolérance et la liberté de religion étaient restreintes dans les Provinces-Unies. Ce qui a réuni les participants n'était pas nécessairement des croyances religieuses partagées, mais plutôt une communauté de ressources intellectuelles et spirituelles et une culture d'étude et de débat. Il faut bien garder à l'esprit qu'en tant que marrane, le jeune Bento de Spinoza aurait connu différents degrés de tolérance à Amsterdam et qu'au sein de la communauté juive portugaise de son époque, cette origine séfarade n'était pas exactement celle de l'orthodoxie rabbinique. Yirmyahu Yovel a remarqué avec perspicacité que les principaux modèles d'expérience marrane qui pouvaient être discernés chez Spinoza sont : (1) l'hétérodoxie et la transcendance de la religion révélée ; (2) une compétence pour l'équivoque et le double langage ; (3) une double vie intérieure et extérieure ; (4) une double carrière avec une pause ; (5) la tolérance contre l'Inquisition ; (6) un zèle pour le salut, à gagner par des moyens alternatifs à celui de la tradition, et couplé avec cela – la mondanité, la laïcité et le déni de la transcendance. Toutes ces caractéristiques marranes peuvent être retrouvées chez Spinoza, même sous une forme quelque peu différente. Ils se reflètent non seulement dans sa pensée mais encore plus dans sa vie ou dans son cas existentiel.³³

Pour Frédéric Lordon, les sociétés sont essentiellement des circuits d'affects. En tant que système de reproduction matérielle de formes de vie hégémoniques, les sociétés dotent ces formes de force d'adhésion en produisant en permanence des affections (émotions et sentiments partagés dans la société, en particulier la peur et l'espoir, à la suite des intuitions de Spinoza), qui nous incitent à assumer certaines formes de vie (*Lebensformen*) au détriment des autres. Nous devons toujours garder à l'esprit que certaines formes de vie sont basées sur des affections spécifiques, c'est-à-dire qu'elles ont besoin de telles affections pour continuer à se répéter, pour imposer leurs modes d'ordonnement, définissant ainsi le champ des possibles. Selon

³³ YOVEL, Y. *Spinoza and Other Heretics*, vol. 1: *The Marrano of Reason*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, p. 28.

Lordon, il s'agit certes d'une adhésion sociale construite à travers les affections, même s'il n'y a pas de sentiments moraux ou sens d'injustice donnés.³⁴ A partir de la troisième partie de *l'Éthique*, "De l'origine et de la nature des affects", où Spinoza affirme que les êtres humains suivent l'ordre de la nature, car ils ont une nature causale similaire à celle d'autres objets ordinaires (d'autres "modes finis"), on peut montrer que, pour Spinoza ainsi que pour les neurosciences, la psychologie humaine est à l'origine des concepts moraux (y compris les concepts de bien, de mal, de vertu et de perfection), des effets qui se fondent sur une physique du corps humain, conçu en tant qu'individu complexe. Suivant le tournant neuroscientifique de la philosophie de l'esprit et de la psychologie sociale, je propose de refondre la théorie des affects de Spinoza afin de rendre compte du rôle des émotions et des sentiments sociaux dans la philosophie politique aujourd'hui. Antonio Damasio a été frappé, lui aussi, par cette phrase de Spinoza: "Le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre... et le bonheur consiste pour l'homme à vouloir conserver son être." Selon Damasio, "Spinoza a eu une intuition biologique de la nature de l'homme."³⁵ Cela, comme j'ai essayé de le soutenir dans notre séminaire Spinoza en novembre 2019, est tout à fait d'accord avec ce que les neuroscientifiques aujourd'hui appellent naturalisme. Selon Damasio, l'échec des expériences d'ingénierie sociale passées est dû à la folie pure des plans ou à la corruption de leur exécution, d'où leur échec peut-être dû aussi aux idées erronées de l'esprit humain qui ont éclairé les idées fausses ayant entraîné une demande pour des sacrifices humains que la plupart des humains trouvent difficile ou impossible à réaliser, dans un mépris ignorant des aspects de la régulation biologique qui deviennent maintenant scientifiquement transparents et que Spinoza a intuitivement perçus dans le *conatus* et dans un aveuglement du côté sombre des émotions sociales qui trouvent leur expression dans le tribalisme, le racisme, la tyrannie et le fanatisme religieux. Par conséquent, nous pouvons comprendre aujourd'hui que la raison humaine dépend de plusieurs systèmes cérébraux, travaillant de concert à plusieurs niveaux d'organisation neuronale, plutôt que sur un seul centre du cerveau. Les sentiments, associés aux

³⁴ LORDON, F. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Seuil, 2013.

³⁵ DAMASIO, A. *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2003.

émotions et compris dans le contexte somatique et moniste des affects de Spinoza, nous permettent de comprendre les mécanismes cognitifs et neuronaux qui sous-tendent le raisonnement et la prise de décision, de sorte que les émotions puissent expliquer les caractéristiques à la fois cognitives et non cognitives qui contribuent à une culture de tolérance et des relations sociales civilisées et coopératives.

D'après Levinas, "on naît juif, on ne le devient pas", dans la mesure où l'identité juive s'insère dans des cultures et civilisations dominantes sans s'y assimiler : on peut certes tolérer le pluralisme des grandes civilisations et même comprendre pourquoi elles ne peuvent fusionner: "La nature même de la vérité explique pourquoi cela est impossible", dans la mesure que l'on pense à un nombre énorme de possibilités humaines et, à travers elles, à toute une gamme d'histoires, de traditions et d'approches possibles.³⁶ Le problème de la tolérance peut être aussi situé dans le cadre d'un programme de recherche autour de ce que j'appelle une théorie critique décoloniale de la libération, à la fois une théorie de la justice sociale et une théorie critique de la raison métisse ou parde. La question de la tolérance chez Spinoza relève aussi d'une théorie critique de la raison idolâtre, dans ce qu'on appelle ici l'enjeu de la tolérance. Avishai Margalit s'est posé la question directrice de cet enjeu, à savoir: est-ce que le judaïsme, le christianisme et l'islam peuvent-ils être pluralistes ? "La question n'est pas de savoir s'ils peuvent se tolérer, mais s'ils peuvent accepter l'idée que les autres religions ont une valeur religieuse intrinsèque." Les chrétiens, disait Goethe, veulent être acceptés, pas tolérés. C'est vraisemblablement aussi vrai pour les juifs et les musulmans. La tradition des discussions sur le pluralisme religieux s'accompagne de la parabole des trois anneaux, une histoire rendue célèbre par Lessing dans sa pièce *Nathan le Sage* (*Nathan der Weise*, 1779). Cette histoire a de nombreux ancêtres médiévaux différents, mais elle revient à ce roi qui laisse un héritage de trois anneaux à ses trois fils. Un seul des anneaux est réel et son propriétaire est l'héritier légitime du roi. Mais le père a pitié de ses autres enfants et leur donne des fausses bagues qui ressemblent aux vraies. L'analogie est claire. Le roi est le Père céleste, qui est le roi de l'univers, et les trois fils sont Moïse, Jésus et Muhammad. La vraie bague est la vraie révélation. L'histoire du seul vrai anneau est

³⁶ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 86.

une histoire antipluraliste. Il n'y a qu'une seule vraie religion (*de vera religione*) et toutes les autres sont fausses.³⁷

4 Tolérer l'intolérant: Spinoza comme arbitre entre Popper et Rawls

Dans mon programme de recherche en cours, afin de rendre compte de la signification normative des émotions, des sentiments, des passions et des affects en politique, j'ai aussi plaidé en faveur de la primauté du social (*das Soziale*) sur le politique (*das Politische*), à la lumière des découvertes neurobiologiques évolutives reliant les émotions fondamentales aux sentiments sociaux, moraux et à l'évolution sociale. La normativité sociale apparaît donc comme co-constitutive de l'agence morale, dans la mesure où les caractéristiques des pratiques préthéoriques et des relations sociales dans le monde concret sont antérieures aux arrangements institutionnels et systémiques tels que l'État, les structures gouvernementales, juridiques et politiques. Il s'agit donc de reconstruire les liaisons entre l'imaginaire politique et les émotions sociales au niveau même des actions sociétales libres, tout en suivant Spinoza, dans la mesure où les affections, y compris les émotions et les sentiments, se prêtent à l'établissement d'un tel lien entre la politique et les pouvoirs de l'imagination, permettant ainsi des perspectives émancipatrices de l'imaginaire et de l'affirmation publique de la liberté. Il s'agit, en effet, de revisiter le problème normatif dans les apports récents de la théorie critique, en maintenant la perspective de la critique immanente et de la reconstruction normative, mais en se concentrant désormais sur ses formulations les plus récentes dans la soi-disant quatrième génération (en particulier Forst, Jaeggi, Allen, Saar, Rosa), notamment dans leurs respectives innovations théorico-conceptuelles au sens de proposer de nouvelles approches de la socialité (par exemple, *Lebensformen* et la résonance pour rendre compte de l'aliénation et de la réification, respectivement, chez Jaeggi et Rosa) et la réflexivité (par la réappropriation généalogico-critique de l'imaginaire chez Spinoza et par la critique généalogico-décolonisatrice des modèles téléologiques du progrès

³⁷ MARGALIT, A. "The Ring: On religious pluralism." In: *Tolerance: An elusive virtue*. Edited by David Heyd. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, p. 146-157.

moral et de l'historicité, respectivement, chez Saar et Allen), examinant en quel sens elles peuvent encore être intégrées dans les apports d'action communicative, de reconnaissance et de justification qui furent paradigmatiques des programmes de recherche de la seconde (Habermas), de la troisième (Honneth, Fraser, Benhabib) et quatrième (Forst et *alii*) générations.³⁸ C'est ainsi que la critique de la raison idolâtre poursuit cette problématique du naturalisme et du normatif dans les apports récents de la théorie critique en dialogue avec les neurosciences (neurophénoménologie, philosophie analytique des neurosciences et épistémologie sociale) et avec la philosophie continentale la plus récente, la philosophie de la décolonialité, les études culturelles, le féminisme et la philosophie afro-diasporique (Amy Allen, Eduardo Mendieta, Rahel Jaeggi, Achille Mbembe).³⁹

Tout le débat autour de la lecture de Spinoza par Levinas et du problème de la tolérance ouvre la voie à une autre vision du soi-disant paradoxe de la tolérance, à la suite de la lecture de Karl Popper par John Rawls. Le paradoxe de la tolérance stipule que si une société est tolérante sans limite, sa capacité à être tolérante est finalement saisie ou détruite par l'intolérant.⁴⁰ Popper l'a décrit comme l'idée apparemment paradoxale selon laquelle, pour maintenir une société tolérante, la société doit conserver le droit d'être intolérante à l'égard de l'intolérance. Popper dit qu'il s'opposait ainsi à l'idée de Platon d'un despotisme bienveillant, qui serait ressuscité pendant les Lumières européennes, car les absolutistes éclairés pourraient exercer leur pouvoir politique basé sur les principes des Lumières d'une manière plutôt non démocratique et autoritaire. Adorno et Horkheimer pouvaient bien voir ici la ruse de la raison dialectique à l'œuvre. Dans notre propre histoire luso-brésilienne, le marquis de Pombal, premier ministre du Portugal, a utilisé les idées et les pratiques des Lumières non seulement pour réaliser des réformes, mais aussi pour renforcer

³⁸ SAAR, Martin. *The Immanence of Power: From Spinoza to 'Radical Democracy'*. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* No. 106. Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2014; *Die Immanenz der Macht: Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp 2013; "Genealogy and Subjectivity." *European Journal of Philosophy* 10/2 (2002): p. 231-245.

³⁹ DE OLIVEIRA, N. et ZUBARAN, M.A. "The Phenomenological Deficit of Critical Theory: Recasting Afro-Brazilian Diasporic Identity in Postcolonial Perspectives". *Etudes phénoménologiques - Phenomenological Studies*, v. 5 (2021): p. 59-86.

⁴⁰ POPPER, K. *The Open Society and Its Enemies*, 2 volumes. London: Routledge, 1945; RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

l'autocratie, écraser l'opposition, réprimer la critique, faire progresser l'exploitation économique coloniale et consolider contrôle personnel et profit – sans compter qu'il a expulsé du Brésil les religieux (Jésuites) qui étaient les seuls à se soucier de l'éducation et de l'épanouissement humain sous les tristes tropiques. Partant de ses études sur Rawls et les contextes de la justice, Rainer Forst a poursuivi en soulignant qu'il existe deux frontières impliquées dans l'interprétation contemporaine du concept de tolérance, permettant trois domaines normatifs dans un contexte de tolérance, à savoir : le premier se situe entre (1) le domaine normatif des pratiques et des croyances avec lesquelles on est d'accord et (2) le domaine des pratiques et des croyances que l'on trouve mauvaises mais que l'on peut encore tolérer ; la deuxième frontière se situe entre ce dernier domaine et (3) le domaine de l'intolérable qui est strictement rejeté.⁴¹

Quoique son articulation originaire d'une théorie de la justice comme équité (*justice as fairness*) aie été révisée et remaniée au cours de son élaboration du libéralisme politique, Rawls est resté fidèle à son dessein programmatique, qui était de justifier la sociabilité par le moyen d'un modèle procédural d'inspiration kantienne, surtout pour répondre aux questions fondamentales de la tolérance politique, à savoir: "Comment tolérer l'intolérant?"⁴² Comment réconcilier des intérêts incompatibles grâce à une conception publique du bien commun? Sa thèse centrale est que le libéralisme politique ne peut être soutenu indépendamment de l'égalitarisme, dans la mesure où il articule les libertés fondamentales et le principe libéral de la tolérance dans une version libérale du républicanisme démocratique, conjuguant volonté générale et égalité politique. C'est ainsi que Rawls va jusqu'à affirmer, sur le ton d'une simple constatation, que l'origine historique du libéralisme politique et du libéralisme en général se trouve dans la Réforme et ses conséquences, avec les longues controverses autour de la tolérance religieuse aux seizième et dix-septième siècles.⁴³ Selon Rawls, chez les modernes, le bien se prêtait à faire l'objet

⁴¹ FORST, R. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003; "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>>; BROWN, W. and FORST, R., *The Power of Tolerance. A Debate*. New York: Columbia University Press, 2014.

⁴² RAWLS, J. *A Theory of Justice*, op. cit., §§ 34, 35.

⁴³ RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1999, p. xxvi.

d'une connaissance dans et par la religion, alors que de profondes divisions ne permettaient pas d'envisager la réalisation d'une société viable et juste. C'est pourquoi les différenciations des sphères du politique, du social et de l'économique suivent de façon pour ainsi dire organique la séparation post-luthérienne entre la sphère ecclésiastique et la sphère civile. Les principes libéraux de justice, ainsi que le principe de la tolérance et les règles du jeu démocratique, sont avalisés au fur et à mesure comme *modus vivendi*, dès le moment où ils sont adoptés par une constitution et se mettent à influencer sur les doctrines des citoyens vers un pluralisme raisonnable. Rawls croit, en effet, que de telles doctrines – comme d'ailleurs ce qu'on peut appeler l'*ethos* démocratique moderne – permettent la création d'un espace pour le développement d'une adhésion indépendante à la conception politique, ce qui aboutit à l'émergence d'un consensus. Le grand problème de positions intransigeantes (par exemple, celles des intégristes, « fondamentalistes » et autres radicaux) c'est de ne pas permettre l'émergence d'un tel consensus, essentiel pour tout processus démocratique. La raison publique rend ainsi possible, au moyen et de la tolérance et de la réciprocité, la coexistence entre toutes les sociétés démocratiques et les peuples non-libéraux (y compris les musulmans et les groupes islamiques qui adhèrent à la *jihad*, du moins tant qu'elle est interprétée dans un sens non-militaire), dès l'instant où tous les « peuples bien ordonnés » – terme que Rawls emprunte à l'idée de « république bien ordonnée » chez Jean Bodin (1576) – avalisent les principes internationaux de la paix entre les peuples, en tant que limite établie pour le pluralisme raisonnable parmi les peuples. Rawls n'hésite pas non plus à rattacher l'Holocauste nazi à l'antisémitisme chrétien pour montrer que le problème des guerres de l'intolérance, reproduit actuellement en Irlande du Nord et dans les conflits entre palestiniens et israéliens, demeure aujourd'hui le plus gros défi pour la normativité éthico-politique, à savoir, comment arriver à la coexistence pacifique entre différentes doctrines compréhensives (religieuses, morales, idéologiques, culturelles) incompatibles entre elles ? Rawls a pu remarqué de manière assez instructive que Luther et Calvin étaient aussi dogmatiques et intolérants que l'Église catholique romaine l'avait été avant eux, malgré sa reconnaissance de la Réforme du XVI^e siècle comme le plus important mouvement qui a définitivement inauguré le pluralisme religieux dans le monde occidental moderne. Si les Grecs, ainsi que les

religions polythéistes en général, étaient beaucoup plus tolérants que les peuples qui adhéraient aux religions monothéistes, en particulier le christianisme après la conversion de Constantin, ce n'est qu'avec la Réforme que se matérialisa le problème du libéralisme politique, à savoir, "Comment est-il possible qu'il existe dans le temps une société stable et juste de citoyens libres et égaux profondément divisés par des doctrines religieuses, philosophiques et morales raisonnables ?" Selon Rawls, la liberté des anciens diffère de celle des modernes non seulement par l'émergence d'un nouveau paradigme de la subjectivité (l'individu politique, ses droits civiques et ses libertés fondamentales) mais encore – et plus fondamentalement – par l'introduction de ce « choc entre religions salutistes, doctrinales et expansionnistes » et par l'intériorisation de un tel conflit « latent et irréconciliable ». ⁴⁴ Rawls note qu'avant la pratique pacifique et réussie de la tolérance dans les sociétés dotées d'institutions libérales, il n'y avait aucun moyen de connaître l'existence de la possibilité d'une société pluraliste stable et raisonnablement harmonieuse. C'est pourquoi l'intolérance a été acceptée pendant tant de décennies, même après la Réforme, comme condition de l'ordre et de la stabilité sociale. Certes, la sécularisation – et c'est un processus qui s'est développé progressivement à partir des conceptions libérales dans les milieux théologiques – couronnerait une fois pour toutes la spécificité du libéralisme politique, auto-différencié du problème du bien suprême. C'est ainsi qu'on peut comprendre les contextes de la tolérance chez Spinoza:

Le temple même a dégénéré en théâtre, où l'on écoutait non plus des docteurs de l'Eglise mais des orateurs, qui, tous, avaient le désir non d'instruire le peuple mais de le subjuguier d'admiration pour eux [*sed eundem in admirationem sui rapiendi*], de reprendre publiquement ceux qui ne partageaient pas leurs opinions et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, ce que le vulgaire admirerait le plus [*vulgus maxime admiraretur*]. C'est de là qu'ont pu tirer naissance de grandes controverses, l'envie, la haine, que le passage des années fut impuissant à calmer... Ils ne mettraient pas tant d'hostilité à poursuivre ceux qui ne pensent pas comme eux, ils en prendraient plutôt pitié, si du moins c'était

⁴⁴ DE OLIVEIRA, N. "Justice globale et démocratisation selon John Rawls". In: Jean-François MATTÉI et Denis ROSENFELD (eds.), *Civilisation et Barbarie*. Paris: PUF, 2002, p. 211-229.

pour le salut de ceux-là qu'ils éprouvaient des craintes et non point pour leur propre fortune.⁴⁵

Spinoza a bien perçu que les ecclésiastiques, transformés en orateurs, cherchent à exciter l'émerveillement par de nouvelles doctrines pour se transformer en objets d'émerveillement, et tout cela explique pourquoi la superstition conduit à l'intolérance. Autrement dit, la pratique religieuse est un moyen adéquat pour conduire les gens vers le Bien Suprême dans la mesure où elle agit sur les conditions extérieures qui empêchent habituellement les individus de développer naturellement leurs facultés intellectuelles. Selon Spinoza, "un Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse"⁴⁶ car le "Désir [*Cupiditas*] est l'essence même de l'homme (par la Déf. 1 des Affects), c'est-à-dire (par la Prop. 7, Part. III) un effort [*conatus*] par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être."

Comme le remarque Robert Misrahi, Spinoza énonce explicitement la conséquence des analyses précédentes centrées sur la critique de la notion traditionnelle de morale, sur la critique de l'intellectualisme et des libérations illusoire qu'il préconise, sur la critique enfin de l'imagination.⁴⁷ Voici cette conséquence : la servitude n'a pas pour origine le Désir, mais certaines formes imaginatives du Désir ; la libération ne consistera donc pas à lutter contre le Désir, mais à le connaître et à le diriger; la force affective indispensable à cette libération sera issue du Désir lui-même, quand il est un désir de la Joie – c'est cette dernière conséquence qui fait l'objet de la Proposition 18:

Un Désir qui naît de la Joie est donc (par la Déf. de la Joie, qu'on verra au Scol. de la Prop. 11, Part. III) secondé ou accru par cet affect même de Joie ; au contraire, celui qui naît de la Tristesse est réduit ou réprimé par cet affect même de Tristesse (par le même Scol.) ; aussi la force du Désir qui naît de la Joie doit-elle être définie à la fois par la puissance de l'homme et par celle de la cause

⁴⁵ SPINOZA, B. *Traité théologico-politique*. Edition bilingue. Traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999, p. 65 s.

⁴⁶ SPINOZA, B. *Éthique* IV: Proposition 18.

⁴⁷ SPINOZA, B. *Éthique*, op. cit., p. 425 n. 22.

extérieure, tandis que celle qui, au contraire, naît de la Tristesse, doit être définie par la seule puissance de l'homme ; c'est pourquoi le premier Désir est plus fort que le second. (C.Q.F.D.)

6. En guise de conclusion

Je suis tout à fait d'accord avec Timm de Souza dans son analyse du phénomène de l'idolâtrie matérielle dans le contexte du capitalisme tardif (que j'ai moi-même connu par la critique de la libération des années 1980 à travers les écrits d'Assmann et de Hinkelammert), accentué par la mondialisation libérale et le phénomène complexe du néolibéralisme.⁴⁸ Tout comme Rubem Alves et Enrique Dussel anticipaient déjà pendant les années 1960 et 1970 un rapprochement intéressant entre une théologie latino-américaine de la libération et Benjamin, Fromm, Marcuse et la première génération de l'École de Francfort, et entre Heidegger, Levinas et Marx dans une critique systématique de la raison idolâtre, d'autres auteurs peuvent alors être évoqués pour tenter de chercher une troisième voie entre l'impérialisme économique-culturel de la *pax americana* et le totalitarisme soviétique, parmi lesquels Karl Polanyi et John Dewey, plus connus à l'époque par les ouvrages de Francisco de Oliveira et Paulo Freire, respectivement, dans leurs efforts de suivre la pensée néo-marxiste à la lumière des économistes brésiliens tels que Celso Furtado et Caio Prado Júnior.⁴⁹ Je suis d'accord et souscris au diagnostic de Timm de Souza concernant le narcissisme de la mort inhérent au capitalisme néolibéral tardif et que « le vrai visage de Mammon est la Totalité, c'est-à-dire la mort ».⁵⁰

Cependant, je maintiens mes interrogations quant aux processus adéquats de libération de ces processus totalisants idolâtres, dans la mesure où toutes les idéologies, doctrines compréhensives (au sens rawlsien de doctrines compréhensives, "*comprehensive doctrines*") et récits politiques messianiques (dont le marxisme, le judaïsme et le christianisme) tendent à persister sous des formes

⁴⁸ DE SOUZA, R.T. *Crítica da Razão Idolátrica*, op. cit., p. 103 s.

⁴⁹ OLIVEIRA, F. de. *A Economia Brasileira: Crítica à Razão Dualista*. São Paulo: Novos Estudos do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), 1972; FREIRE, P. *Pédagogie des opprimés*. Paris: Maspéro, 1974.

⁵⁰ DE SOUZA, R.T. *Crítica da Razão Idolátrica*, op. cit., p. 125.

subtiles d'idolâtrie et de totalité. Lorsque j'ai commencé ma propre *teshuvah* (conversion) par la lectures des textes de Spinoza, j'ai pris de plus en plus conscience de cette aporie dans les propositions libérationnistes et je crois que la question de la tolérance peut nous aider à comprendre dans quel sens nous pouvons rapprocher Marx de Spinoza pour réussir à une philosophie décoloniale de la libération, dans la mesure où nous ne pouvons entreprendre une critique du capitalisme à partir d'une extériorité idéalisée, mais il faut le faire de manière immanente et, dans la mesure du possible, de manière reconstructive-normative. Une pédagogie libératrice enfin qui fait de l'oppression et de ses causes un objet de réflexion des opprimés d'où résultera nécessairement leur engagement dans une lutte pour leur libération, à travers laquelle cette pédagogie s'exercera et se renouvellera. Nous avons vu que Levinas a consacré plusieurs articles et études à Spinoza, et que ces lectures ressortent en raison de leur ton critique et polémique, puisque Levinas accepte même le verdict sommaire de Jacob Corbin : « Il existe une trahison de Spinoza ». Il donne comme raison principale le fait que Spinoza ait cherché à surmonter le judaïsme par le christianisme, puis le christianisme par une sagesse philosophique censée représenter l'amour de Dieu au sens propre, c'est-à-dire, intellectuel. Ainsi, Spinoza n'assigne plus qu'un rôle transitoire au judaïsme dans l'économie générale de l'être, tout en conservant un rôle quasi permanent à la « religion [*religio*] », plus précisément à la piété, sous forme d'obéissance et de charité.⁵¹

Si je disais que la critique de l'anthropomorphisme peut être réexaminée à partir de la triade Maïmonide, Crescas et Spinoza, c'est que je crois qu'à partir du troisième on puisse saisir le sens que je me proposais de développer dans une théorie critique de la raison idolâtre. Mon hypothèse de travail est que non seulement il y a une critique de la raison idolâtre dans les écrits de l'école de Francfort, notamment dans ceux traitant du judaïsme, du capitalisme et de la philosophie de l'histoire dans une perspective politique, mais que l'on retrouve cette même théorie critique de l'idolâtrie dans l'une des appropriations les plus importantes de ce leitmotiv en Amérique latine, qui était (et l'est encore aujourd'hui) la théologie et la philosophie de la libération, non pas tant comme théologie confessionnelle (juive, catholique,

⁵¹ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, op. cit., p. 167 s.

protestante ou de toute autre confession religieuse) mais surtout comme objet d'un traité politico-théologique, comme sous-domaine de la métaphysique, de la philosophie de la religion et de la philosophie tout court. La critique de la raison idolâtre peut donc nous aider à mieux comprendre l'usage des catégories métaphysiques dans la philosophie des penseurs comme Spinoza et Levinas, ainsi que dans la pensée post-métaphysique qui suit des recherches sur l'imaginaire politique et l'imaginaire de la démocratie, dans une théorie critique de l'idolâtrie des constellations messianiques de nos jours. Comme l'a bien observé Jonathan Israel, tous les chercheurs modernes qui étudient le *cercle spinoziste* lient le phénomène de ce groupe, l'émergence du cadre des Lumières radicales dans sa première manifestation, au fait que les Provinces-Unies étaient républicaines et non monarchiques, étaient religieusement pluriformes et non uniformes, manquaient d'une église d'État forte, et étaient une société où la censure était relativement faible. À cela, Israel peut encore ajouter que l'oligarchie au pouvoir manquait de références véritablement aristocratiques et était principalement une oligarchie rentière informelle. Les Lumières radicales se définissent donc comme une tendance intellectuelle combinant deux composantes fondamentales : "le rejet de l'autorité religieuse du droit, de la politique et de l'éducation, d'une part, et la démocratisation des programmes sociaux et politiques républicains, d'autre part".⁵² Il faut partant noter que la tolérance devient plus globale à mesure que la démocratie devient de plus en plus inclusive et représentative des groupes minoritaires (un cas très instructif est la question dite juive ou l'émancipation des juifs aux USA et dans plusieurs pays européens après les révolutions américaine et française, ainsi que les mouvements féministes, noirs, de libération et des luttes LGBTQIA+), donc à mesure que les droits humains sont étendus à un nombre croissant de groupes sociaux et d'individus. Il y a donc chez Spinoza une problématique liberté-libération qui s'avère très importante, comme l'a bien repéré Pierre Marcherey, pour la compréhension de

⁵² ISRAEL, J. "Spinoza's Formulation of the Radical Enlightenment's Two Foundational Concepts: How Much did he Owe to the Dutch Golden Age Political-Theological Context?" In: *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. Edited by Jack STETTER and Charles RAMOND. New York: Bloomsbury, 2019, p. 335.

ce phénomène de tolérance, aussi dynamique que changeant.⁵³ C'est dans ce sens d'une démocratie radicale qu'on doit situer la question de la tolérance chez Spinoza. Comme l'a formulé de façon remarquable Charles Ramond,

Seul l'habile (ou le sage, pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de « justification » extérieure, religieuse ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique (ou du moral) et du politique. En ce sens, l'obéissance sceptique aux lois démocratiques, c'est-à-dire l'obéissance à la loi du compte, nous libère et nous émancipe en ce qu'elle nous délivre de toute transcendance. Pour toutes ces raisons, il me semble que nos démocraties contemporaines, tellement attirées par les « valeurs » républicaines et leur dimension transcendante, ont encore beaucoup de chemin à faire avant d'aboutir à la démocratie immanente et formelle que Spinoza appelait «le régime absolu», ou «*imperium absolutum*».⁵⁴

⁵³ MARCHÉREY, P. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie: Les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.

⁵⁴ RAMOND, Charles. "Spinoza dans la modernité: Du règne de la quantité à la refondation immanente de la démocratie". *Veritas* v. 66 (2021): p. 1-13.

26. A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-26>

Olmario Paulo Mass¹

Evandro Pontel²

O presente artigo tem como objeto refletir e tematizar a compreensão da obra de arte e sua potencialidade crítica a partir de Theodor Adorno e Giorgio Agamben, fortemente influenciados pelo pensamento de G. W. Hegel. A partir do pensador de Jena, buscar-se-á situar, inicialmente, a posição do pensador frankfurthiano e, em seguida, explicitar a concepção crítica acerca da obra de arte, explicitada pelo pensador italiano, em vista de analisar em que medida tais concepções permitem a elaboração de uma (re)leitura crítica do presente, diante de um paradigma necropolítico crescentemente disseminado enquanto modelo de condução da política nos tempos que correm³. Assim, por meio de uma análise relacionada às especificidades de cada uma das teorizações sobre o *estatuto da obra de arte*, explicitaremos em que medida a racionalidade dialética permite construir um pensamento crítico do presente, a partir do caráter de *negatividade* inerente a obra de arte.

Para Hegel a arte compreende um estágio fundamental no decorrer da história e do pensamento dialético, visto que em seu sistema ocupa um lugar essencial, porque indica a automanifestação do espírito, juntamente com a religião e com a filosofia. Em Adorno, por seu turno, a arte autêntica expressa ainda a possibilidade

¹ Pós-doutor em Filosofia – Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos). Mestre (PUCRS) e Doutor (UNISINOS) Pesquisador da Escola de Frankfurt.

² Pós-doutorando (Bolsista PNPd/CAPES) e Professor colaborador – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: epontel@hotmail.com. Publicado em uma primeira versão em: MASS, O. P. ; PONTEL, E. . A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben. In: Agemir Bavaresco; Evandro Pontel; Jair Inácio Tauchen. (Org.). *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*. 1ed. Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2019, v. 1, p. 481-499.

³ Ver: SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020; MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Mata Lança. Lisboa: Antígona, 2017; MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

um pensamento crítico-dialético que está além dos parâmetros da racionalidade instrumental, pois é o lugar da experiência enigmática das condições de reflexividade daquilo que foi reprimido. Sua autonomia e resistência em relação às ideologias modernas se caracterizam como condição para trazer à tona a negatividade como potencial crítico diante do estabelecido. Agamben, em sua obra primigênia [O homem sem conteúdo], retoma Hegel e elabora uma *análítica do paradigma estético na obra de arte*, enquanto crítica do presente, condição de possibilidade de uma leitura da metafísica ocidental desde suas raízes, por meio de uma genealogia da construção da arte no decurso do desenvolvimento da história humana.

Para Hegel, a história está ligada intrinsecamente às transições históricas, nas quais se mostra o autodesenvolvimento da razão, que neste exercício complexo de prospecção é no fundo um processo lógico em que os pensamentos por meio de conexões estão ligados uns aos outros. Na dialética, enquanto método em movimento, inexistente separação dualista entre pensamento e realidade. O próprio movimento dialético possui uma finalidade específica, ou seja, a reconciliação das oposições, das contradições e a síntese dos opostos, na medida em que a história vai sendo desvelada na trajetória de todas as etapas, por seus diversos estágios em sua natureza e do vir-a-ser.

A partir da teorização do pensador de Jena se torna evidenciado o problema da identidade viva do artista com a sua matéria, e a consciência cisão entre o criador da obra de arte e a obra, visto que já não há mais identificação imediata da subjetividade do artista com o conteúdo. Na obra de arte não há mais a original ligação entre a atividade do homem – do artista com o mundo, com o mundo divino, com a criação, aquilo que era peculiar no surgimento da arte, no mundo grego, no qual a arte detinha o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer à presença do ser em suas obras, capaz de *produzir* o ser e o mundo na obra.

Em cada época, a arte se caracteriza de uma forma específica, por meio de suas expressões artísticas e de seus procedimentos e peculiaridades que encerram em si seu caráter artístico e de manifestação cultural. Desde a antiguidade até nossos dias, em cada época histórica, a arte expressa o espírito de determinada cultura, porém, a partir da modernidade, passa a se situar em um contexto complexo, pois na concepção de Adorno, é compreendida como um contraponto ao

conhecimento instrumentalizado, mesmo que seja aparentemente *muda*, e não goze mais do prestígio e do *status* que até então lhe era conferida e atribuída. O próprio conceito de arte é demarcado pela dificuldade de demarcação, delimitação e em termos reconhecido. Disso também decorre a complexidade para realizar uma reflexão filosófica sobre a filosofia da arte, como é possível perceber de acordo com Adorno:

Tal como um cata-vento gira a cada pé de vento filosófico, cultural, teórico-científico, voltando-se ora para a metafísica, ora para o empirismo, normativa um dia e descritiva outro, vista agora a partir do artista e logo a partir do amador; hoje, ela vê o centro da estética na arte para o qual o belo natural se deve interpretar apenas como um primeiro grau, e amanhã encontra no belo artístico unicamente um belo natural de segunda mão (ADORNO, 1970, p. 365).

Nessa perspectiva, Adorno faz uma crítica direta a Kant e a Hegel, pensadores em que a obra de arte estaria orientada por princípios filosóficos definidos, por normas globais, estruturantes e por conceitos preestabelecidos e amplamente reconhecidos na sociedade e nos meios intelectuais. Ambos teriam conseguido desenvolver uma grande estética sem nada compreender sobre a importância da obra de arte como produção de um conhecimento crítico. Numa visão tradicional, a característica principal e particular da arte tem por finalidade expressar beleza, gosto, ou ser uma representação da realidade sensível por meio de um sistema filosófico que já determinava sua condição de ser, segundo a compreensão de Hegel. Na concepção de Adorno, não há mais necessidade da correspondência entre conteúdo e forma como se dava na tradição. Assim, a arte autônoma é aquela que não está ainda tão acessível às massas e, por isso, ela resiste à instrumentalização e à comercialização, ou seja, a ser entendida e situada como uma mercadoria industrializada.

Tendo em vista que a proposta filosófica de Adorno está estritamente ligada ao pensamento hegeliano, é imprescindível referenciar, mesmo que de forma tangencial, a crítica que faz à filosofia do pensador de Jena. Aliás, para esse último, a dialética se compreende como movimento do 'subterfúgio' do não-idêntico em

contraposição ao da *Aufhebung* [tais como o devir, a efetividade ou a ideia – determinação basilar que individualiza todo o movimento racional e lógico em direção ao real]. Essa exposição acaba por captar o real, efetivando-o como conhecimento interiorizado, pois é o movimento histórico enquanto enriquecimento de um pensamento que se põe em direção à sua própria superação. Assim, o movimento dialético se caracteriza e possui um objetivo específico, mas necessária é a reconciliação das oposições, das contradições e das sínteses dos opostos, em vista de todas as etapas e estágios em sua natureza e do vir a ser. Reporta-se ao texto de Marcuse ao comentar Hegel: “A negatividade é a mais interna fonte de toda atividade, do autodesenvolvimento vital e espiritual. A negatividade que se encontra em todas as coisas é o prelúdio necessário à realidade delas” (MARCUSE, 2004, p. 68).

O conceito não se dá mais por meio da imposição de um pensamento previamente determinado, mas na relação e determinação no instante em que está inserido na realidade e em suas diferentes manifestações críticas e criativas frente a uma racionalidade instrumentalizada que carrega em si um conteúdo não crítico que visa fazer uma releitura da realidade. Nesse sentido, a efetividade do conceito é o seu automovimento que, na medida em que se coloca em relação torna manifesta a sua insuficiência ao tomar a totalidade como pressuposto de necessidade.

A partir da leitura de Hegel, Adorno destaca que os elementos que compõem o exercício e a exposição à luz do sistema e de sua dialética devem reconhecer uma força constitutiva de instância prévia que não é meramente uma relação subjetiva, isto é, de um sujeito que determina em si mesmo uma verdade mediatizada, entendido simplesmente como um espírito que abstrai do mundo seu conteúdo. O pensar dialético, do ponto de vista adorniano tem por finalidade entender que a identidade é o lugar da insuficiência da consciência que carrega as fraturas, ambiguidades e contradições não reveladas da sociedade pela inadequação entre realidade e razão dos esquemas conceptuais. A realidade que está mediada pelo pensamento possibilita uma interação não de dependência e de submissão, mas de permanente retorno e de avaliação como possibilidade de uma potencialidade crítica.

Aqui se encontra o núcleo central da filosofia adorniana sobre sua compreensão de que seja uma obra autêntica e sobre sua potencialidade e o modo de como ela se manifesta na realidade numa linguagem ainda crítica, que potencializa a negatividade do pensamento pré-estabelecido. Nela se encontra a possibilidade de existir uma linguagem e uma racionalidade para além da estrutura instrumental hegemônica, mesmo que sejam aparentemente *mudas*, como contraponto à racionalidade instrumental. O pensamento construído para compreender a realidade não pode se fechar em si mesmo como suficiente, mas necessita estar em posição de abertura, de potencialidade crítica permanente, sem abandonar o rigor em sua exposição.

Nessa acepção, ao analisar o pensamento adorniano, de um modo peculiar na obra *Sobre a atualidade da Estética de Adorno*, Wellmer afirma que “[...] a crítica não era algo externo ao pensar e ao filosofar, porém a própria essência do pensar” (WELLMER, 2003, p. 27). Isto é, dito de outro modo: a arte não tem como finalidade e função criticar diretamente a filosofia e sua racionalidade, mas, conforme destaca Marcia Tiburi, “[...] a arte representa a experiência do abismamento, o lugar do estranho [...] o conhecimento não intencional, sem uma consciência de ser conhecimento. A arte não existe porque a filosofia precisa ser criticada, embora a filosofia possa ser criticada através da arte” (TIBURI, 1995, p. 80).

Enquanto o conhecimento da racionalidade científico-instrumental impõe a força pelas normas estratégico-finalistas a todos os objetos, a arte aspira, por si, a sua identidade, com conceitos não definidos que possibilitam uma reflexão crítica. O conteúdo da arte não está totalmente exposto na obra, permitindo, com isso, que ela seja interpretada de forma espontânea. A arte é a aceitação do provisório, do não-idêntico, do desprendimento filosófico da *Dialética Negativa*, que, segundo Souza, é “[...] a consciência da preeminência do não-idêntico frente ao idêntico – uma racionalidade do não-idêntico” (SOUZA, 2004, p. 96). O sujeito se depara, olha e queda estupefato, mas também abismado, incapaz de compreender o que ela quer realmente dizer, pois fala uma linguagem que não é a da racionalidade hegemônica. Ao buscar compreender a obra de arte é possível identificar uma racionalidade crítica, não-idêntica à racionalidade instrumental.

No decorrer da obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita em conjunto com Horkheimer é possível visualizar referências sobre a possibilidade e a condição das obras de arte autênticas, enquanto mediadoras e favoráveis à elaboração de um conhecimento crítico que não se deixe abarcar pela lógica da racionalidade instrumental. Para Adorno e Horkheimer, "[...] com o progresso do esclarecimento, só as obras de arte autênticas conseguiriam escapar à mera imitação" (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 26). Na *Teoria Estética*, entretanto, Adorno, sustenta que "O lugar da arte tornou-se nela incerto [...] Foi abalada, à medida que a sociedade se tornava menos humana" (ADORNO, 1970, p. 11), pois, conforme aduz Gerson Trombetta, "[...] sua natureza é uma natureza que fala e que produz sentido histórico, que cria uma relação diferente, não instrumental, frente à sociedade" (TROMBETTA, 1995, p. 78). Denominada como capacidade *muda* de conhecimento que possui sua própria racionalidade, que não fala em si mesma, não se deixa reificar pela lógica formal em função do processo técnico-instrumental, a arte não é oculta da realidade, mas procura resgatar o que, de certa forma, a racionalidade normalmente reprime.

Em relação ao caráter empírico inerente à obra de arte, Adorno reconhece a aproximação com o mundo das coisas, o dado empírico. O paradoxo da duplicidade da arte como autônoma enquanto produto social requer que se reconheça seu status diante da dominação e da potência inerente a si por meio de seu caráter crítico. Ou, ainda, como bem observa e ilustra Jayme Paviani:

A arte assume uma dimensão política, quando, sem deixar de ser uma forma típica de racionalidade e de imaginação, através de sua expressão, mostra a verdade oculta e reprimida do homem concreto [...] Conquistando uma nova racionalidade e uma nova sensibilidade, a arte desperta o homem e a sociedade de seu sono ideológico, da situação consciente ou inconsciente que o cerca (PAVIANI, 1996, p. 40).

Na concretude da obra de arte está contida uma racionalidade que expressa um determinado contexto social. Na particularidade de cada obra estão os elementos necessários para realizarmos uma reflexão crítica sobre a sociedade. Em cada obra estão presentes aspectos que se manifestam de forma implícita, que carregam em

si uma realidade: “o processo de repulsa deve continuamente renovar-se. Cada obra de arte é um instante; cada obra conseguida é equilíbrio, uma pausa momentânea do processo, tal como ele se manifesta ao olhar atento” (ADORNO, 1970, p. 15). Ainda nessa acepção, de acordo com Adorno, a arte carrega em si os antagonismos não resolvidos e os coloca numa perspectiva de transformação porque seu conteúdo não é neutro ou inseparável da realidade da sociedade na qual ela se dá. Nas palavras de Souza:

A realidade presente na arte é a realidade que não pode ser real na não-arte da facticidade histórica do preponderante e do hegemônico. A arte é a testemunha viva de uma realidade diferente. Uma realidade que não é, que não teve tempo para ser, paradoxo do no seio do ocidente: o Não-ente, aqui entendido em seu máximo conteúdo de realidade. Não a impossibilidade afirmada do para-além-do-possível na dinâmica da totalidade auto-suficiente, mas a possibilidade do possível que, à revelia de postulados autônomos de sentido, vibra excentricamente em relação ao hábito ocidental de dotação de sentido: o não-ser (SOUZA, 2010, p. 101).

Frente a essa compreensão acerca da arte, cabe indagar: como a filosofia pode alcançar a verdade, ou o conhecimento crítico da realidade, visto que ela, por sua vez, encontra-se em um estranhamento perturbador em relação ao real? O papel da filosofia não é de neutralidade, mas de mediação reflexiva. Ou seja, enquanto atividade intelectual, a filosofia tem a capacidade de refletir e interpretar o caráter enigmático e o conteúdo de verdade da obra de arte. A arte não tem, conforme destacado, a pretensão de ocupar o espaço da filosofia, porém de acordo com Adorno, *a arte necessita da filosofia que a interpreta, para dizer o que esta não pode dizer, enquanto somente através da arte pode ser dito, ao não dizê-lo*, numa linguagem muda e discreta, pois a filosofia, ao realizar a sua autocrítica, restabelece e restitui sua natureza, sua práxis com a sociedade – neste caso, pela medição da concretude da obra. Seu conteúdo se desvincula do colapso da razão totalizante e se liga, segundo Adorno, à natureza reprimida da mimesis.

Nesse sentido, sendo a mimesis proveniente de um processo histórico que precisa reencontrar a sua reconciliação na filosofia da arte, esta se contrapõe à racionalidade das finalidades específicas do fulcro da modernidade. Conforme a leitura de Freitas sobre a arte em Adorno: “[...] as obras de arte não são apenas um mero aparecer, como se sua essência se esgotasse na materialidade daquilo que se mostra” (FREITAS, 2003, p. 49), mas realizam um contínuo processo de repulsa, de resistência e de autonomia ante a linguagem processual e dominadora da racionalidade instrumental. Exposto à reflexão, segundo Adorno, “o processo de repulsa deve continuamente renovar-se. Cada obra de arte é um instante” (ADORNO, 1970, p. 18), que desencadeia o que nela foi reprimido enquanto expressão artística.

Desse modo, diante do explicitado, emergem algumas questões centrais, quais sejam: É possível a partir da arte uma racionalidade que supera os limites da razão para uma racionalidade mimética? É possível pensar uma racionalidade autêntica e crítica na mediação dialética entre pensamento e realidade? A verdade da obra de arte se aproxima à da razão? Frente a essas indagações, para Tiburi “A arte será um modo de saber – enquanto saber originário – diverso do conhecimento científico ou da racionalidade tradicional” (TIBURI, 1995, p. 19). Na sua *Teoria Estética*, a arte é ainda o único lugar de uma verdade possível, dada a sua característica peculiar de intangibilidade e insuficiência, incompreensível ao conhecimento conceitual.

Conforme exposto, é a convicção de que por possuir um conteúdo próprio que se expressa como autonomia estética, a obra de arte tem um grande potencial crítico. Por esse motivo, a arte participa “do movimento real da história” (ADORNO, 1970, p. 138), em que a sociedade aparece, numa linguagem adorniana, como um pressuposto necessário. A arte participa do processo histórico o que representa que está no campo da *imaginação dialética*, como afirmam os principais estudiosos e intérpretes do pensamento adorniano. Ou, ainda, em outros termos, tal tensão que caracteriza o desenvolvimento dialético entre mimesis e racionalidade, que possibilita uma crítica imanente é assim posicionada por Rodrigo Duarte:

Para tanto, deve-se antes de tudo ressaltar a ambiguidade do conceito do domínio estético da natureza. Ela preserva, por um lado, os traços principais do

seu correlato, i.é, do domínio real, econômico, da natureza. Por outro lado, ele se situa num ponto de vista crítico e este último, em virtude da presença do movimento estético imanente (DUARTE, 1993, p. 133).

Ao preservar a sua identidade a arte é inabalável e irreduzível à racionalidade. O caráter enigmático da obra de arte não é neutro nem está desligado ou mesmo alheio à história. A obra de arte continua sendo enigmática porque a história concreta não se expressa e nem esta contida ou mesmo resolvida em algum mero conceito, haja vista que, segundo Adorno, a própria história também é um grande enigma que revela sua racionalidade e seus mistérios: por se tornar outrora enigma e por permanecer ligada à história, a "arte é refúgio do comportamento mimético. Nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis de sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado" (ADORNO, 1970, p. 68). A arte quer ser o lugar da experiência enigmática e da experiência que traz à tona a autocrítica da razão.

Na obra de arte autêntica, está expresso de modo *sui generis* o contexto social. Pela mimesis a linguagem da arte cria a possibilidade de penetrar com conceitos o que é não conceitual, com a intenção de recuperar a reflexividade da racionalidade autêntica reprimida no interior de uma sociedade, nas relações sociais. A arte possui um duplo caráter. De um lado, o de ser parte inerente ao mundo da vida, à realidade do mundo e expressar o mundo; por outro, o de evidenciar seu distanciamento pelo fato de possuir uma linguagem própria. Por isso ela reivindica a necessidade da filosofia que a interpreta e comunica sua autonomia. Na arte autêntica o seu conteúdo se torna estranho aos conceitos formulados e predeterminados pela racionalidade instrumental. A verdade da arte não aparece explicitamente na sua forma, pois se apresenta como um espaço a rigor incontestável pela razão. Segundo Duarte, "[...] na arte a presença do momento mimético atua, de modo imunizante, contra a sedução do tornar-se dominador" (DUARTE, 1993, p. 135) ao manifestar a sua potencialidade.

Nessa direção, em vista de uma relação dialética de movimento, fundamentação para o pensamento adorniano, o impulso mimético da arte autêntica cria a possibilidade de ser mediadora de uma verdade existente em si mesma. Portanto, o espírito alienado encontra uma relação adequada em favor do caráter

enigmático, que possibilita a expressão de uma linguagem própria. A mediação do conteúdo da verdade da arte, segundo Adorno, constitui um conhecimento seguro para a filosofia. Diante disso, surge a seguinte questão: Qual é a natureza da mimesis e como esta se expressa na arte?

É inevitável identificar, antes de tudo, que a mimesis, enquanto expressão artística não é neutra. Sua natureza remete ainda além das relações de dominação e busca o que foi reprimido e submetido diante das relações sociais. A obra de arte relaciona-se com a sociedade em seu caráter instrumental, mas não se identifica com esta, de modo que há uma relação de interdependência entre elas. Assim, a mimesis não é mais identificada como uma simples cópia ou reprodução da realidade, mas como aquela que designa um conceito estético de expressão que possibilita impulsionar o que está reprimido pelo contexto social em que está inserida. Ela expressa uma racionalidade. "A racionalidade é, na obra de arte, o momento criador de unidade e organizador, não sem relação com o que impera no exterior, mas não copia a sua ordem categorial" (ADORNO, 1970, p. 70), mas ao ser percebido se oculta, distanciando-se para retornar com um espírito novo.

O que está intrínseco na obra de arte em sua constitutividade e em sua denominação é seu caráter enigmático, aquilo que está posto e é inabarcável conceitualmente. "O caráter enigmático das obras de arte permanece intimamente ligado à história. Por ela continua a sê-lo" (ADORNO, 1970, p. 140), como possibilidade de conhecimento, expressando sua condição de ser, pelo que representa. O lado autêntico da arte se caracteriza de forma enigmática e, ao mesmo tempo, compreensível ao buscar se demonstrar, construir caminhos, fazer memória histórica, ler a realidade. O enigma, entretanto, além de não ter solução definitiva, somente parcial, acaba renovando e compondo novamente o seu conteúdo de verdade. Jayme Paviani assevera que

[...] as obras de arte são realizações de uma linguagem aparentemente muda, mas de uma mudez que fala. A expressão artística, afirma Adorno, tem um caráter dialético: ao mesmo tempo que fala, volta constantemente à sua mudez, e ao caráter enigmático: ao mesmo tempo que procura dizer o real, acaba ocultando-se (ADORNO, 1987, p. 26-27).

Desse modo, na esteira do exposto por Adorno, é possível perceber que a racionalidade instrumental baseada na ciência e na técnica, em seu caráter técnico – enquanto racionalidade predominante no conhecimento moderno científico –, é apenas uma das formas de linguagem que predomina e determina a sociedade, as formas de vida e as ações do ser humano nas mais variadas configurações sociais e contextos. Frente a este panorama, a arte configura-se como uma forma de saber, uma linguagem em relação à emancipação da razão na perspectiva de *denúncia*, pois possui uma potencialidade crítica diante do estabelecido e da racionalidade instrumentalizada que permeia as formas de vida no interior das sociedades tardo-capitalistas.

O pensador frankfurtiano ao aludir à dialética enquanto método que possibilita pôr em movimento o pensamento em direção à realidade, renuncia à pretensão de explicar a dinamicidade da totalidade do real que persiste sempre como negatividade. A efetivação da identidade imediata que conduz o processo de realização da ideia, que numa perspectiva e leitura hegeliana, tem o seu momento de interrelação e reconciliação da realidade, é colocada sob suspeita por Adorno. Adorno pretende pensar a partir da potência dialética de Hegel, mas ao criticá-lo, em seu sistema, através da *positivação do negativo*, aborda a potência crítica e reflexiva que permite pensar as contradições da realidade, não reconciliadas.

No que tange à tese que afirma que o *efetivo é o racional*, o elemento hegeliano tem suporte na elevação do pensamento positivo, da positividade que fortalece a ideia de que a autodeterminação do real tem seu ponto de referência necessariamente no espírito absoluto, e seu desejo na realização da liberdade nos indivíduos. “Se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar; expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identifica-lo” (ADORNO, 2003, p.19). Nessa acepção, a dialética caracteriza-se como um esforço contínuo que reconhece a insuficiência do conceito, o não-idêntico presente no exercício de formulação conceitual. No que concerne à indiferença e à complexidade do conceito como expressão, caminho referencial enquanto processo a ser edificado, não se opõe de modo algum ao rigor filosófico, aspecto fulcral para o exercício da filosofia enquanto resistência ao pensamento objetivado e tecnificado.

É na senda dessa leitura crítica da Escola de Frankfurt, que Giorgio Agamben desenvolve seu primeiro livro ainda em sua juventude, no qual aborda o estatuto da arte e desenvolve uma analítica do paradigma estético na obra de arte – que pode ser visto como uma leitura marginal acerca da arte – enquanto uma crítica ao presente. O pensador italiano compreende a arte como exercício da produção humana na qual está imbricada uma ausência, isto é, uma ausência de conteúdo por parte do artista, daí o título da obra, *o homem sem conteúdo*, pois, “O artista permanece ainda aquém da sua essência, porque de agora em diante perdeu definitivamente o seu conteúdo (AGAMBEN, 2013, p. 17).

Em *O homem sem conteúdo*⁴ escrito aos vinte e oito anos de idade, Giorgio Agamben articula uma série de temáticas que indicam um núcleo central – a arte e a sociedade, tendo por eixo a elaboração de uma *analítica do paradigma estético na obra de arte*⁵ – no qual são apresentadas algumas questões centrais do projeto *homo sacer* – e as bases para se entender o pensamento ocidental. Carlo Salzani observa que nessa obra primigênia, é elaborado um método que mais tarde será explicitado de modo mais consistente:

A crítica do presente se constitui em uma pesquisa (que mais tarde colocará o nome de “genealogia”) de suas raízes conceituais ou ideológicas, por sua vez, sendo investigado em um nível semântico e etimológico. Além disso, a crítica de fenômenos aparentemente circunscritos (aqui a estética) se insere dentro de uma crítica mais ampla da “metafísica” ocidental, isto é, da evolução da civilização ocidental pensada desde suas origens (SALZANI, 2013, p. 12)⁶

⁴ Para Paula Fleisner, a presente obra se situa em um debate sobre o destino nihilista da metafísica ocidental: “Dicho brevemente, una cierta vocación nihilista, en efecto, se abrió paso tras la crisis de la razón clásica y la disolución de la dialéctica hegeliano-marxiana en la filosofía italiana contemporánea. La nada, arrojada por la diosa de Parménides a un camino inviable para el hombre en el gesto fundacional de la metafísica de Occidente, emerge como cuestión, dando lugar a las posturas (teóricas, éticas, estéticas y políticas) más diversas, en una lucha que se muestra también como la disputa por la correcta interpretación de la herencia nietzscheana y heideggeriana” (FLEISNER, 2010, p. 114).

⁵ De acordo com Gilson Iannini, “Um dos eixos fundamentais do livro é a crítica do paradigma estético, ou melhor, a “crítica” do regime estético da obra de arte, ou se quisermos ser ainda mais precisos: uma analítica da época estética da obra de arte” (IANNINI, 2013, p. 9).

⁶ [Tradução nossa].

O ponto de partida situa-se em uma passagem presente na *Genealogia da Moral*⁷, de Nietzsche, em que é explicitada a oposição da experiência de uma arte para artistas à concepção kantiana, a qual define a beleza como meio de possibilitar ao espectador um prazer desinteressado⁸. De acordo com a tese central, a partir do nascimento da estética como ciência da arte ocorreu a separação de sua essência e do seu meio natural, que compreende o próprio habitar do homem na terra. Ou seja, a partir desse emergir da ciência da arte se dá o divórcio entre a arte e seu conteúdo enquanto expressão mais íntima do mundo da vida do artista, de tal forma que a arte já não produz e não comunica mais a presença do ser no mundo e aquilo que lhe é inerente em sua existencialidade.

Nessa perspectiva, a experiência da arte de acordo com Agamben, não indica uma estética, posto que busca purificar o conceito de beleza – da beleza do espectador para considerá-la do ponto de vista do seu criador. Isso se dá por meio “[...] de uma inversão da perspectiva tradicional sobre a obra de arte: a dimensão da esteticidade – a apreensão sensível do objeto belo pelo espectador – cede o lugar à experiência criativa do artista [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 18). Edgardo Castro ao comentar a posição do pensador italiano observa que seu foco é mostrar como “[...] o estatuto da obra de arte na época da estética assinala ao homem o seu lugar na história. Pois na estética, de fato, não se trata só de uma troca de perspectiva [...], mas fundamentalmente uma modificação do estatuto mesmo da obra de arte e de todo o fazer do homem.” (CASTRO, 2012, p. 16).

Um evento demarcador na história da arte ocorreu em torno da metade do século XVII com o surgimento do *homem de gosto* – que está estreitamente ligado à mudança do estatuto da arte, ao ingresso da obra de arte na época da estética, o que coloca em xeque também o estatuto próprio da arte. O *homem de gosto*, que é dotado de uma particular sensibilidade a ponto de captar a perfeição da obra de arte, mas,

⁷ Cf. (NIETZSCHE, 1998).

⁸ Sueli Cavendish destaca que a porta de entrada da obra deveria ser o sexto capítulo, *Um nada que nadifica a si mesmo* - “[...] onde se encontra a semente da qual parece o livro germinar [...] em [...] um movimento de autonegação que é contraditoriamente também de infinita auto-reprodução [...]”. (CAVENDISH, 2008, p. 8). Nessa direção, tratar-se de tomar como ponto de partida a análise acerca do que Hegel teria definido e proclamado como a continuação indefinida da arte enquanto um modo auto-anulador, ao invés da morte da arte, como se convencionava a definir. Assim, ao tomar esse caminho busca-se precisar esta auto-anulação e suas consequências históricas e estéticas, o nascimento da estética moderna, o que marca e configura esse processo.

ao mesmo tempo, é incapaz de produzi-la, por incorporar em si o *protótipo de homem estético ocidental*, a figura do que melhor conhece a arte, mas paradoxalmente, seja incapaz criar arte, pois é mero *espectador* imbuído pelo mistério da sensibilidade moderna – que é o *juízo estético* – a partir do qual se passa a olhar a obra de arte como ocupação exclusiva do artista.

Na exposição do pensador italiano, as *lições de estética* de Hegel (1999) ocupam um importante espaço, por situarem com precisão a consciência do problema da identidade viva do artista com a sua matéria e a consciente cisão entre o criador da obra de arte e a obra, visto que já *não há mais identificação imediata da subjetividade do artista com a matéria*. Na obra de arte inexistente a original ligação entre a atividade do homem – do artista com o mundo, com o mundo divino, com a criação, aquilo que era peculiar no surgimento da arte, no mundo grego: “o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de *produzir*, o ser e o mundo na obra” (AGAMBEN, 2013, p. 96).

Com esse processo de imersão da obra de arte na época da estética, a subjetividade do artista que outrora se identificava imediatamente com a sua matéria, a expressão da verdade mais íntima de sua consciência, que expressava o *poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de produzir o ser e o mundo na obra*, se perde, e a arte se torna um valor em si mesmo, o espectador pode julgá-la, por meio de uma participação estética, “[...] pois a arte é, agora, a absoluta liberdade que busca em si mesma o próprio fim e o próprio fundamento, e não tem necessidade – em sentido substancial de nenhum conteúdo, porque se pode medir apenas com a vertigem do seu próprio abismo” (AGAMBEN, 2013, p. 68)⁹.

Nesse processo, por conseguinte, o artista descobre que nenhum conteúdo se identifica mais imediatamente com sua consciência, visto que “[...] perdeu definitivamente o seu conteúdo [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 97) é um *homem sem conteúdo*, pois de um lado, se encontra o juízo estético e, de outro, encontra-se a

⁹ De acordo com Edgardo Castro, nessa passagem em que a arte adentra no terreno da estética, constituem-se “Dois espaços diferentes da arte. O espaço do museu, de fato, assinala o momento no qual a arte começa a constituir-se como uma esfera autônoma, com uma identidade específica, e as obras de arte convertem-se em objetos de coleção que, afastando-se, distanciam-se das outras coisas e retiram-se do espaço comum a todos os homens. Antes, nesse espaço comum, artistas e não artistas encontravam-se imersos em uma mesma unidade vivente”. (CASTRO, 2012, p. 19).

subjetividade do artista, puro princípio criativo, rompendo a autêntica unidade que existia originalmente na obra de arte.

Após tratar da questão da arte – que pode ser compreendida como um *nada que se nadaifica a si mesmo* – comumente caracterizada enquanto ‘morte da arte’ [Hegel] – o pensador italiano analisa a situação da arte na época da estética¹⁰ e do homem na modernidade, que indica a crise da *poíesis* que precisa ser entendida a partir do pensamento grego, “[...] a quem devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda” (AGAMBEN, 2013, p. 117), e a questão da *práxis* – que também indicará a questão do fazer humano, da experiência [*ir através da ação na ação*] humana na obra de arte, entre originalidade/reprodutibilidade com a separação da arte e da técnica na era moderna, tornando-a produto de *consumo* – o que a distancia de seu próprio princípio – fazendo com que não possua mais em sua própria forma o seu próprio fim.

A *poíesis*, nessa perspectiva, é entendida como a passagem do não ser ao ser, a *produção da presença*, enquanto a *práxis* indica a ideia da vontade que se expressa de modo imediato na ação, no homem como animal, ser vivente. Assim, se a *poíesis* constrói o espaço da liberdade do homem com o seu fazer – a sua duração na ação, “[...] o pressuposto do trabalho [*práxis*] é, ao contrário, a nua existência biológica, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho” (AGAMBEN, 2013, p. 97). Ou seja, a produção da vida material do homem, que se constitui como necessidade vital. Logo, se a *poíesis* se constituía em um espaço de liberdade para o homem, expressão de sua consciência – a *pro-dução na presença* – no centro da compreensão de *práxis* está à vontade entendida como princípio do movimento “(a vontade entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida” (AGAMBEN, 2013, p. 118).¹¹

¹⁰ Nesse sentido, “O ponto de chegada da estética ocidental é uma metafísica da vontade, isto é, da vida entendida como energia e impulso criador” (AGAMBEN, 2013, p. 122).

¹¹ “Aquilo que para os gregos se entendia como *poíesis* para os latinos é compreendido como um *agere*, quer dizer, um agir que põe o ser em obra, um *operari* – tornam para os romanos *actus* e *actualitas*, são transpostos para o plano do *agere*, da produção voluntária de um efeito. Todo esse processo no interior da teologia cristã que, ao pensar o Ser supremo como *actus purus*, lega à metafísica ocidental a interpretação do ser como efetividade, operatividade e efetualidade” (AGAMBEN, 2013, p. 119). [Grifos no original].

Essa dinâmica que se cumpre na modernidade, em que a obra de arte ingressa no terreno da estética se dá, precisamente, na medida em que a arte abandona a esfera da *poíesis* e entra no campo da *práxis*. O fazer do homem, portanto, determinado como ação produtora de um efeito real, expressão ímpar de sua vontade que nele se explicita e torna “[...] impossível qualquer possibilidade de distinguir entre *poíesis* e *práxis*, produção e ação” (AGAMBEN, 2013, p. 119). Em decorrência disso, o que na *poíesis* se constituía como produção na presença, acaba por ceder lugar ao como, ao processo pelo qual se produz um determinado objeto, gerando, assim, um deslocamento daquilo que era para os gregos a essência da obra – *o vir a ser de algo a partir do não ser* – para as peculiaridades e características do processo artístico, – expressão do gênio criativo.

Nesse ínterim, o *juízo estético* se tornou, nas palavras do pensador italiano, o órgão essencial da sensibilidade diante da obra de arte – que fez emergir a figura do crítico moderno – cuja existência se deve e se justifica pelo único e exclusivo ofício de exercer um juízo de tal natureza, como tarefa estética que, ao julgá-la [a arte], torna-a, por seu exercício reflexivo não arte, trazendo à tona o não ser da arte, uma espécie de sombra, o que torna impossível distinguir arte de não arte. A partir da distinção da arte e de sua sombra, da autenticidade/inautenticidade, que nos foi legada pelo juízo estético, a experiência nos coloca frente a um panorama embaraçoso no qual nas mais originais emoções estéticas não decorrem da não arte, pois “[...] torna-se, ela mesma, o *logos* da arte e da sua sombra, isto é, reflexão crítica sobre a arte, arte.” (AGAMBEN, 2013, p. 89).

Nessa senda, Giorgio Agamben observa que se deu o esgotamento da transmissão de conteúdos, a partir do momento em que a obra de arte adentra no campo da estética, a própria relação do homem com a arte a partir da estética como instância mediadora fez com que se perdesse a relação entre a existencialidade da vida do homem por meio da arte. O homem perdeu a tradição; o seu passado tornou-se intransmissível enquanto cultura vivente – na figura benjaminiana do homem que perdeu a ligação ao passado – e não consegue reencontrar-se a si mesmo na história, nem ter a capacidade para fazer experiências e produzir narrativas que expressem de fato vivências dignas de serem expressas pela linguagem.

Entretanto, frente à crítica elaborada na obra primigênia, mais tarde o pensador italiano retornaria ao tema na obra *Gosto* [que seria publicada em 1979 na Itália e, posteriormente, em 2015 no Brasil] na qual se dá uma mudança fundamental em relação ao olhar sobre a temática posta na origem. Por meio da *de uma genealogia da categoria gosto* entendida como eixo articulador para se lidar com a obra de arte, o pensador italiano retoma sua formulação, pois o *gosto* representa uma forma especial de saber, aquele que goza do objeto belo, e uma forma especial de prazer, aquele que julga a beleza, em uma espécie de saber que goza (Cf. OLIVEIRA, 2017, p. 75-90)¹², em que o gozo não é sinônimo somente de um modo de fruir de algo, mas que implica em conhece-lo, no qual mais além do sujeito do saber, se coloca a possibilidade de se articular beleza e prazer, isto é, de se pensar as condições para um saber que goza e um prazer que conhece.

Posteriormente, no ano de 2017 é publicada a obra *Creazione e anarchia. L'opem nell'età della religione capitalista*¹³ na qual o tema da obra de arte é retomado. Nela, o pensador italiano realiza uma arqueologia da obra de arte, colocando em xeque o próprio sintagma *obra de arte*, visto que compreende dois conceitos, [obra e arte], em que a questão central reside em explicitar se o elemento decisivo é a obra, ou a arte, ou ainda, se depende da mescla de ambos elementos, de um possível mútuo acordo, ou mesmo, se mais bem, residiria entre ambos uma relação conflituosa, posto que a em sua concepção a obra parece estar passando por uma crise decisiva, pois esta passou a ser substituída pela *performance*, uma espécie de atividade criativa desenvolvida pelo artista, que passou a substituir a obra¹⁴.

Destarte, embora diante desse diagnóstico crítico acerca da obra de arte, por conseguinte, permanece a potencialidade da arte por meio de uma racionalidade ética que possibilita uma permanente releitura da realidade em suas múltiplas

¹² Ver: (AGAMBEN, 2017).

¹³ AGAMBEN, 2019.

¹⁴ Ver: (AGAMBEN, 2019, p. 9-26). Nessa direção, pontua: "La acción del artista se emancipa de su tradicional fin productivo o reproductivo y se convierte en una *performance* absoluta, en una pura "liturgia" que coincide con la propia celebración y es eficaz *ex opere operato* y no por las cualidades intelectuales o morales del artista. (AGAMBEN, 2019, p. 23). Enfim, o que está posto em questão parece ser a relação do artista com sua prática por meio da qual busca constituir sua vida como uma forma de vida: isto é, tal como o pintor por meio de sua prática intenta vivenciá-la como uma forma-de-vida, na qual e por meio da qual o que está posto em xeque, em última instância, é a sua própria felicidade

dimensionalidades, um ler a história a contrapelo, em fazer uma arqueologia dos arquivos, reler a própria história enquanto descontinuidade, contra o maciço de ruínas que o anjo da história benjaminiano tem diante de si, em que os restos, os rastros e os vestígios da própria história sejam visibilizados, isto é, em elaborar um conceito de história a partir dos estilhaços sob o prisma da criticidade presente na arte, exercício reflexivo de *anamnese*, possibilidade propriamente dita de se fazer memória e se (re)construir uma percepção crítica das estruturas opressoras nas sociedades e nas instituições. É nessa direção que Souza assevera:

A arte não serve para celebrar os vencedores, ou para reproduzir a dinâmica fática do desenrolar da história ocidental como totalidade [...] pelo contrário, a arte é umas das poucas realidades anti-totalitárias que tem, de uma forma ou de outra, ainda podido respirar, ainda que manietada em galerias assépticas de concertos pedantes. A arte é uma instância de legitimação do não-ser, do não-ser contaminado a priori pelo seu definidor. A arte é uma das mais reiteradas tentativas de, de uma forma fraca, mimética, impotente – mas sincera – tentar salvar aquilo que a Totalidade vem destinando aos esgotos da história (SOUZA, 2010, p.102).

Em suma, frente ao exposto, podemos inferir que ao se tematizar o caráter enigmático na racionalidade da arte autêntica há que se destacar que isso indica e remete essencialmente ao próprio papel da filosofia na história. Em suma, se a arte é entendida como uma das fontes de saber, como um espaço em que se torna possível encontrar ainda um conteúdo de verdade, esta guarda em si a apologia da negatividade da ilustração moderna. Em decorrência dessa posição, a arte é, paradoxalmente, a afirmação e a negação de si mesma. Isto é, ao mesmo tempo em que se legitima para poder existir, também se configura como expressão silenciosa, anti-totalitária, que coloca em questão o estatuído e aquilo que em sua opacidade parece ofuscar qualquer potencialidade de pensamento crítico.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Tradução Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Tradução e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Creación y anarquía: la obra en la época de la religión capitalista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2019.

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2003.

CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008.

DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade. A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

FLEISNER, Paula. Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el L'uomo senza contenuto. *Revista Viso*. Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética, Universidade de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina, n. 8, jan-jun/2010.

FREITAS, Verlaine. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

IANNINI, Gilson. *Prefácio*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Tradução Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Tradução Marco Aurélio Werle. Edusp: São Paulo, 1999.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

MARCUSE, Hebert. *Razão e evolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MASS, O. P. ; PONTEL, E. . A condição da obra de arte e a possibilidade de um pensamento crítico do presente: um diálogo entre Adorno e Agamben. In: BAVARESCO, Agemir; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair. (Orgs.). *De Kant a Hegel: Leituras e atualizações*. 1ed.Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2019, v. 1, p. 481-499.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Mata Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

NIESTZSCHE, Friederich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Cláudio. *Posfácio*. Do gosto, da arte e do belo ou dos conceitos de estética em Giorgio Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Tradução e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PAVIANI, Jayme. *A arte na esfera da indústria cultural*. Porto Alegre: Pyr, 1987.

PAVIANI, Jayme. *Estética mínima: notas sobre arte e literatura*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. Adorno e a razão do não-idêntico. In: *Razões plurais*. Itinerário da racionalidade no século XX: Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: Ifibe, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de T.W. Adorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

TROMBETTA, Gerson Luiz. A racionalidade artística como comportamento instrumental. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo: Ediupf, ano 11, n. 1, p. 77-103, jan./jul., 1995.

TROMBETTA, Gerson Luiz. A relação entre arte e filosofia: um problema, várias abordagens. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo: Ediupf, ano 17, n. 1, p. 95-104, jan./jul. 2001.

WELLMER, Albrecht. Acerca da negatividade e autonomia da arte. Sobre a atualidade da estética de Adorno. Adorno: 100 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 155, p. 27-54, out./dez. 2003.

27. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-27>

Oneide Perius²

Introdução

"A fragmentação (*Zerplitterung*) do pensamento da totalidade estabelece, sem dúvida, o ponto central da revolução filosófica de Franz Rosenzweig." (MOSÈS, 2003, p.12). Essa afirmação de Stéphane Mosès, eminente filósofo judeu falecido em 2007, sobre a obra de Franz Rosenzweig, contém elementos muito interessantes que convergem com o que pretendemos apresentar neste estudo. Em primeiro lugar, observa-se certa ênfase posta no termo fragmentação (*Zerplitterung*). Isto, certamente, é bastante compreensível. O próprio autor de *A Estrela da Redenção* evidencia isso em uma sentença que já se tornou célebre: "Nós destroçamos o Todo. Cada uma das partes é, agora, um Todo para si." (ROSENZWEIG, F. 2002, p.28). Assim, a totalidade e sua fragmentação parece mesmo ser uma das chaves, senão a chave mestra, que pode nos levar ao núcleo do sistema proposto pelo filósofo de Kassel. No entanto, ainda na citação de Stéphane Mosès, podemos dirigir a atenção à expressão "revolução filosófica". Qual seria exatamente esta revolução filosófica? Como esta suposta revolução se vincula, conceitualmente, com a fragmentação desta categoria de totalidade? Quais são, neste contexto, as novas categorias que emergem? Seria esta revolução o caminho para o novo pensamento que Franz Rosenzweig nos promete?

Este conjunto de questões apontadas exigiu que fizéssemos uma cuidadosa análise de algumas categorias que são magistralmente desenvolvidas ao longo da

¹ Artigo originalmente publicado na revista TRANS/FORM/AÇÃO. Seguem os dados da publicação original: Perius, O. (2021). A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 43(4), 255–270. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.15.p255>

² Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia na UFT (Universidade Federal do Tocantins). Email: oneideperius@mail.uft.edu.br. Orcid ID: [HTTPS://orcid.org/0000-0002-0298-9727](https://orcid.org/0000-0002-0298-9727)

obra do filósofo. Propomos esta leitura, no entanto, não simplesmente para satisfazer algum desejo de elucubração filosófica. O que está em questão é a percepção de que a obra deste filósofo judeu do início do século XX, tão pouco frequentada entre nós, se impõe como uma forma extremamente lúcida e desafiadora de nos fazer perceber a importância e a centralidade de certas questões que, em plena aurora do século XXI, ainda não foram colocadas na ordem do dia.

Segundo Franz Rosenzweig (1979, p.140), sua filosofia “não pretende produzir algo como uma mera ‘revolução copernicana’ do pensamento, segundo a qual quem a acompanhou veja todas as coisas ao contrário, mas somente veja as mesmas coisas que já via antes. Ao invés disso, pretende uma renovação total de seu próprio pensamento.” Vemos assim, que o que se anuncia desde o início desta obra é algo extremamente ousado e exigente. Este novo pensamento, além de promover um profundo diálogo com a tradição filosófica e suas categorias, pretende apresentar uma realidade renovada, uma realidade outra, adequada à filosofia que reeducou seu olhar. Neste contexto é que as categorias de totalidade e fragmentação, bem como as categorias de multiplicidade originária e novo pensamento podem adquirir sentido.

É preciso ainda, nestas palavras introdutórias, frisar outro ponto. Franz Rosenzweig (1886-1929) escreveu a sua grande obra, ou pelo menos grande parte dela, em pleno *front* de batalha. Foi soldado na primeira grande guerra do século passado e, ao longo desta traumática experiência, foi dando forma a seu livro *A Estrela da Redenção*. Escrevia postais para a família com os fragmentos que viriam a compor a sua grande obra. Este material viria a ser publicado em 1921. O fato de a obra ter sido escrita no *front*, certamente, diz muito sobre sua filosofia. É uma obra que emerge do mergulho no que há mais brutal na ação e na tecnologia criadas pelos seres humanos: a guerra. A marca inconfundível desta realidade se faz presente em cada palavra. No entanto, mesmo essa proximidade absoluta com o horror não a torna uma obra pessimista ou resignada. Muito pelo contrário, trata-se uma filosofia carregada de uma “urgência esperançosa.” (SOUZA, 1999, p.41). A lógica da totalidade leva, no limite, à aniquilação do outro. Esta é a lógica da guerra. A realidade, em sua multiplicidade irreduzível, precisa ser apresentada. A lógica da guerra não pode ser a lógica da filosofia. Resta ao filósofo mostrar, assim, o plano

concreto da experiência como ponto de fuga da paranoia totalitária do pensamento.

O presente estudo, desse modo, pretende explicitar o novo pensamento de Franz Rosenzweig e as implicações de se pensar uma multiplicidade originária e irreduzível a qualquer programa de totalização. Pretende-se, assim, destacar a profundidade e pertinência de sua obra no que concerne às questões éticas e políticas com as quais o ocidente se depara nos anos posteriores a sua morte. Vale ressaltar que a intenção de Franz Rosenzweig, nessa obra, como já foi dito, é sistemática (o que é bem diferente de sistêmica). Ou seja, sua obra acompanha a constituição do conceito de totalidade como conceito central da filosofia e o movimento de redução do múltiplo ao uno como característica própria desse pensamento. A multiplicidade originária será, assim, o conceito que revelará os pressupostos não confessados do pensamento totalitário, ao mesmo tempo em que, com sua originalidade, destrói qualquer pretensão de totalização que possa restar ao pensamento. Deus, Mundo e Homem, os três vértices do triângulo, só podem ser tematizados a partir da relação que os constitui. Nenhum destes elementos é mais antigo que o outro. Na origem, assim, está a multiplicidade irreduzível. Este estudo pretende apresentar estes elementos e conceitos ao mesmo tempo em que constitui o esforço de pensar suas consequências para o pensamento filosófico.

1 O pensamento e a totalidade

A preocupação filosófica em fazer uma *genealogia* da vocação totalitária da concepção de racionalidade que se moldou ao longo da história ocidental, não é algo novo. Especialmente depois dos totalitarismos concretos vivenciados ao longo do século XX e, mais enfaticamente, depois do extermínio sistemático de pessoas em campos de concentração ao longo do século passado, esta questão se impôs. A insuficiência das abordagens tradicionais, que viam o terror totalitário em pleno coração da Europa civilizada como um brusco eclipse da razão, tornou necessárias estas perspectivas distintas de análise. Um estudo mais profundo, que quebra a espessa camada ideológica dos discursos de legitimação da razão, põe em questão a própria razão. A suspeita é que esta vocação totalitária seja própria da razão e não simplesmente um sintoma de sua ausência.

Assim nasce, no século XX, um movimento muito profundo que tenta revolver as bases sobre as quais está edificada a razão no ocidente. Desde a associação, na aurora da modernidade, entre saber e poder, caminha-se na direção do próprio momento inaugural da filosofia. A angústia mítica diante do desconhecido já seria, neste caso, um índice da paranoia racional da ciência moderna onde tudo precisa ser identificado e conhecido. O conhecimento, se observarmos bem, desde a aurora da filosofia, pretende-se total, quer ser conhecimento do Todo. Desde os pré-socráticos verifica-se a busca de um princípio que torne inteligível a totalidade. Há, dessa maneira, um vastíssimo conjunto de argumentos que podem ajudar a corroborar esta tese nas obras dos filósofos da chamada "Escola de Frankfurt". Reagindo à exigência histórica de elucidar as razões dos totalitarismos, este conjunto de pensadores se pôs perscrutar a constituição desta racionalidade no ocidente. Conseguiram mostrar, a partir disso, que os totalitarismos vivenciados em pleno século XX não constituíam pontos fora da curva, mas estavam em consonância com a possível tradução política de modelos metafísicos.

Outro autor, porém, antes mesmo do ápice destes movimentos totalitários e genocidas no século XX, já se preocupava com a vocação totalitária do pensamento ocidental. Franz Rosenzweig escreveu uma obra com pretensões sistemáticas em 1921, intitulada *A Estrela da Redenção*. Nesta obra aborda essa questão e tenta, a partir dela, pensar uma alternativa a esse modelo. Essa proposta, o autor nomeará de *novo pensamento*. Nessa perspectiva, se pensa um conceito que é antípoda do pensamento totalitário: *a multiplicidade originária*. Vejamos, primeiramente, em mais detalhe, a caracterização e alcance deste conceito de totalidade.

Segundo o filósofo, é "pela morte, pelo medo da morte, que se inicia o conhecimento do Todo." (ROSENZWEIG, 2002, p.3). O medo da morte e a angústia que esse medo causa, provocam a necessidade de construir um "escudo" que possa livrar-nos de sua constante ameaça. O conhecimento do Todo promete, assim, um conhecimento pleno de todos os elementos e de todas as leis que o compõem. Uma vez de posse do conhecimento e da necessidade que guia o Todo, nada mais poderia nos causar angústia, pois esta é, de certa maneira, uma fraqueza e ao mesmo tempo demonstração da fragilidade humana num ambiente incerto e ameaçador. O conhecimento do todo, portanto, se mostra eficiente ao apontar a "natureza" ou

"essência" de cada um de seus elementos. Estes, portanto, no momento em que veem seu espaço de ação delimitado por um conhecimento que lhes determina as leis de ação e composição, tornam-se presas desta concepção de totalidade. O conhecimento do todo, assim, como força reativa em relação a um medo atávico da morte, realiza um fechamento da realidade ao apontar a cada um dos elementos que a constituem uma lógica e uma necessidade próprias. Uma vez realizada esta tarefa, já não estaremos mais lidando com a realidade em sua imprevisibilidade, mas sim com uma caricatura onde a imprevisibilidade dará lugar às certezas. Ou então, em outras palavras, com as denominadas *essências*.

A realidade ou, para dizê-lo de outro modo, a estrutura fundamental da realidade que se torna legível desde esse esforço do conhecimento do todo é, dessa maneira, uma realidade *fechada*. A antropologia pôde denominar "sociedades fechadas" aquelas sociedades que não conheciam a história, ou seja, que não entendiam a realidade como dinâmica e criadora do novo. Viam, ao invés disso, uma realidade fechada em um círculo de repetição cíclica de arquétipos intemporais. O mais interessante, no entanto, é o fato de que a estrutura da realidade, tal como a apresenta o conhecimento filosófico do todo, é da mesma natureza da compreensão mítica descrita. Isto é, uma vez determinada a essência de cada um dos elementos que compõem a realidade, delimita-se para cada um destes um campo de ação possível. Ele jamais poderá fazer o que não é de sua estrita natureza. A realidade se torna, assim, o palco da repetição ou do eterno retorno do mesmo, para usar uma conhecida fórmula da filosofia.

Podemos ver também, de imediato, a consequência dessa visão para a crítica da filosofia. Uma filosofia que compartilha tal visão de conhecimento do todo está, ela mesma, repetindo uma visão de mundo mítica sob uma roupagem de saber esclarecido. Com isso, vê-se que a famosa tese do livro de Theodor Adorno e Max Horkheimer de que "do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia." (ADORNO; HORKHEIMER, 1980, p. 28) já é anunciada e muito bem desenvolvida na obra de Franz Rosenzweig.

Dessa maneira, o autor de *A Estrela da Redenção* toma para si a tarefa de delinear a estrutura que assume, na história da filosofia, essa obsessão em conhecer

o todo. Mais uma vez neste ponto, o filósofo deixa fluir sua verve polemista e anuncia como ponto de partida uma ousada tese: essa estrutura *fechada* da realidade, que se edifica como reação ao medo da morte, é a mesma estrutura que se repete “de Jônia até Iena.” (ROSENZWEIG, 2002, p.13). Ou seja, desde os antigos filósofos pré-socráticos até a Iena de Hegel, estaria sendo compartilhada a mesma estrutura de conhecimento da realidade. Certamente, tal tese desconcertante precisa ser amplamente explicada para que possa ser minimamente aceita. Franz Rosenzweig, porém, não se furta a essa exigência e, durante um longo trecho de seu livro, expõe e justifica esta sua tese.

Certamente, há diferenças substanciais que marcam as filosofias ao longo desse amplo espaço de tempo compreendido entre Jônia e Iena. Franz Rosenzweig não o ignorava. Não se trata, simplesmente, de jogar fora uma tradição inteira de pensamento em nome de uma nova visão de mundo “mais correta” que possa substituí-la. Não é essa a intenção do autor aqui analisado. Ao invés disso, o que Rosenzweig quer nos mostrar é quais são os pressupostos sistemáticos de uma filosofia que se propõe a conhecer a realidade, e conhecê-la em sua totalidade. O primeiro destes pressupostos é o de que se acredita na potência do pensamento em sua tarefa de conhecer esta realidade. O pensamento seria capaz de perscrutar os mais íntimos segredos e as mais profundas estruturas do que existe, conseguindo assim sistematizar, numa figura, a dinâmica do real. Por consequência, está pressuposta a anterioridade lógica do pensamento em relação à própria realidade. Isto é, o pensamento é retirado, como que por um passe de mágica, do fluxo da realidade e passa a fundar, num ato contínuo, a si mesmo e a seu outro: a realidade que quer conhecer. O pressuposto de que o mundo seja pensável ou inteligível (*Denkbarkeit der Welt*) está na raiz destas figuras do saber do todo. (ROSENZWEIG, 2002, p.12)

A partir desse movimento argumentativo vai se esboçando, lentamente, um conjunto de características que podem vir a justificar a polêmica tese de nosso filósofo de que haveria *uma* filosofia de “Jônia até Iena”. A característica fundamental desse conjunto de filosofias reunidas sob esta rubrica – da qual, inclusive, o pressuposto de um pensamento anterior e fundante do real não é mais do que um sintoma – é a sistemática redução da pluralidade ou multiplicidade ao

Uno. A história da metafísica é apresentada, neste sentido, como história desse movimento de redução da multiplicidade da realidade à unidade de um princípio hierarquicamente superior, do qual a pluralidade de manifestações não seria outra coisa senão uma aparência que o pensamento, em sua potência de síntese, remeteria novamente ao “cosmos ordenado” dos princípios.

O caos da multiplicidade sempre foi o conceito filosófico limite, no sentido de apontar para uma potência de desintegração ou desagregação. A metafísica (ou metafísicas) tinha(m) o objetivo de ordenar o real, encontrar sua legibilidade profunda por trás do aparente “sem sentido” dos acontecimentos concretos. O caos, assim, é um conceito limite por ameaçar as determinações e identidades estabelecidas pelo pensamento ordenador. O esboço de uma “figura ordenada” da realidade emerge, desse modo, como resultado das mais diversas filosofias de “Jônia até Iena”. É certo que os modelos e as figuras são distintas e até mesmo – a julgar pela lógica própria de cada uma delas – contrárias ou contraditórias. No entanto, Franz Rosenzweig utiliza a sutileza da análise para encontrar um movimento comum e concordante por trás das aparentes contradições entre os diferentes modelos filosóficos que se perfilavam na história do ocidente.

Três foram, em síntese, segundo o filósofo, as figuras da filosofia de “Jônia até Iena”: “a antiguidade cosmológica, a idade média teológica e a modernidade antropológica.” (ROSENZWEIG, 1979, p.143). Como dissemos acima, o interesse de Franz Rosenzweig é sistemático, ou seja, não se trata simplesmente de propor uma visão de mundo alternativa àquelas que estão sendo criticadas e, muito menos, opor um argumento de fundo histórico aos conceitos da tradicional filosofia. A intenção sistemática se mostra quando nosso autor parte da estruturação da realidade pela filosofia e, a partir de seus próprios elementos e composição, desvela a lógica e os pressupostos dogmáticos que circulam no fundo desses modelos. Assim, a escolha desses diferentes elementos que ao longo da história serviram de fundamento ao exercício teórico de reduzir a multiplicidade do real à unidade de um princípio, não foi feita ao acaso. A própria linguagem corrente da experiência humana, ao longo da história, nos coloca em contato com tais elementos.

No mundo grego o princípio é o *Cosmos*. Esta cosmologia inclui um capítulo onde se define o espaço de atuação dos deuses e outro capítulo onde suas leis

implacáveis são impostas ao homem (na figura do herói trágico, por exemplo) enquanto destino. A legibilidade e pensabilidade (*Denkbarkeit*) da realidade, nesse modelo, é garantida pela lógica do *Cosmos*. Mesmo a ação humana ou ação dos deuses é pensável dentro desse registro. A história, porém, segue seu curso e nela experimentam-se pequenas revoluções que subvertem a lógica do ordenamento anterior. Emerge, no que segue, outra composição: a idade média teológica.

O curioso é que essa nova composição, mesmo alterando a posição dos termos da relação, não modifica a sua estrutura fundamental. No medievo, dessa maneira, o mundo e o homem são pensáveis ou legíveis por serem "criaturas divinas." Deus assume o papel de princípio fundador da realidade. Ontologicamente, portanto, o "ser" do humano ou o que "é" o mundo são dádivas divinas. Há um único princípio que possui a potência ontológica de constituir o ser e, por conseguinte, os diferentes elementos da realidade adquirem sua inteligibilidade no conhecimento desse princípio. Dessa maneira, ainda que diferentes perspectivas se apresentem nesta realidade, todos os elementos remetem à instância que não os deixa dispersar.

A modernidade, por sua vez, apresenta-se como ruptura profunda para com a figura do saber medieval. A perspectiva antropológica trazida pela modernidade subverte, uma vez mais, os termos dessa relação. Na origem estaria, de acordo com a nova figura, a consciência. O sentido do que seja o mundo ou do que seja Deus é estabelecido pela consciência do sujeito pensante. O princípio que unifica a pluralidade da realidade e a manifestação de seus múltiplos elementos é, assim, a consciência. No limite, essas figuras do saber moderno – já assumindo aqui o perigo que significa fazer uma síntese entre os vários modelos de filosofia na modernidade – conduzem à ideia de Deus como projeção antropológica e a uma concepção do mundo como algo que somente existe e adquire sentido para o homem. A ideia de uma natureza totalmente esvaziada de valor e que encontraria seu sentido apenas servindo ao ser humano e seus caprichos tem, assim, uma justificação metafísica nestes modelos da filosofia moderna.

Porém, alguém poderia perguntar: mas a modernidade não é a emergência do pensamento antimetafísico por excelência? Este é outro ponto onde a argumentação de Rosenzweig nos conduz para longe do entendimento estabelecido pelo senso comum filosófico. De acordo com filósofo, a modernidade apenas modifica, assim

como foi o caso anteriormente citado da Idade Média, os termos da relação. A estrutura e, o que é mais importante, a dinâmica desse modelo de pensamento moderno repete, uma vez mais, a dinâmica e estrutura dos modelos anteriores. A lógica reducionista de remeter a multiplicidade do real a um princípio ontologicamente ordenador e "primeiro" em relação aos outros, é a manifestação do eterno retorno do mesmo. As mesmas estruturas se repetem e a mesma visão de mundo se repete. O que se modifica são os termos e os nomes, sendo que as funções relacionais dentro do sistema permanecem as mesmas. O que se modifica, apenas, é a ênfase em determinado elemento desta relação.

É evidente, logo se percebe, que tal compreensão põe radicalmente em cheque a autocompreensão da modernidade como tempo novo (*Neuzeit*). A legitimação pretendida pelo discurso filosófico da modernidade como ruptura profunda para com as figuras do saber anteriores, sempre foi uma de suas marcas fundamentais. Essa leitura é agora radicalmente posta em questão. O tempo novo guarda, como bem o mostra Rosenzweig, um parentesco estrutural com as concepções que se estava suplantando. Percebe-se também, imediatamente, em relação a esta compreensão da modernidade, a influência desta concepção – provavelmente via Walter Benjamin – no conceito de modernidade elaborado pelo grupo de filósofos da Teoria Crítica.

No entanto, como se poderá romper com estes modelos estáticos e, ao mesmo tempo, pretensiosos de pensamento? Será possível desmentir, desde a lógica própria destes modelos, a inevitabilidade deste modo de fazer filosofia?

2 Para além – ou aquém – da Totalidade

Como havíamos dito, uma consideração sistemática de nosso filósofo em sua *opus magnum* acerca dos elementos que a linguagem da filosofia articulou em modelos e sistemas, irá nos levar, a partir da potência inscrita em cada um deles, para além de qualquer sistema. Isto é, os próprios elementos que em certo momento foram capturados para compor uma totalidade, têm a potencialidade de explodir esta totalidade. Mostrar-se-á, assim, insuficiente qualquer perspectiva que pretenda encerrar esses elementos em uma lógica restritiva e a serviço de uma unidade fundamental do Todo. É nesse sentido que podemos abordar a proposta de Franz

Rosenzweig de uma nova filosofia. Trata-se de modificar o entendimento da lógica e da dinâmica da realidade, remetendo os elementos que a compõem à experiência sempre renovada. A palavrinha "e" (*das Wörtchen Und*) é o signo intransponível dessa multiplicidade constitutiva da realidade. Ao invés de uma realidade ordenada desde um princípio uno, uma consideração mais aguçada do mundo da experiência onde estamos desde sempre mergulhados, mostra a constituição plural desta mesma realidade. Deus e Mundo e Homem. (ROSENZWEIG, 1979, p.158). Como bem ressalta Stéphane Mosès (2003, p.12), "O pensamento da Totalidade, de forma paradoxal, deixa algo fora de si." Porém, como isso é possível? Para responder a esta questão se faz necessário reconstruir, ainda que brevemente, os primeiros movimentos argumentativos da grande obra do filósofo de Kassel.

A primeira das três partes que compõem *A Estrela da Redenção* aborda os elementos que, de acordo com o filósofo, são dados em qualquer experiência possível da realidade. Tendo em vista a brevidade do estudo ora empreendido, dedicaremos uma atenção especial a esta exposição inicial da obra. O título completo desta primeira parte é, neste sentido, bastante instigante: *Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*. Seguindo a sugestão de Ricardo Timm de Souza (1999, p.60) traduzimos esse título da seguinte forma: Os Elementos ou o perpétuo proto-mundo. O que Franz Rosenzweig pretende mostrar, neste momento de sua obra, é a impossibilidade de, através do pensamento, mergulhar na origem. Estes elementos não podem ser reduzidos ou reconduzidos a algo mais originário em um movimento do pensamento que pudesse estabelecer sua genealogia. Ao invés disso, estes elementos são as primeiras coisas que podemos destacar do fundo obscuro do mundo (ROSENZWEIG, 2002, p.5). De acordo com Stéphane Mosès (1985, p.56), trata-se "daquilo que é inapreensível ao pensamento. É o impensável, mas não, de todo modo, o irreal." Deste modo, existe uma crença como um modo de primeira manifestação do conhecimento. Ao mesmo tempo é ela que marca o seu limite. O pensamento não pode penetrá-la, pode apenas pensar a partir disso.

O autor de *A Estrela da Redenção*, assim, falará em "elementos fáticos do todo." (ROSENZWEIG, 2002, p.127). Esses elementos são irredutíveis uns aos outros, pois têm a mesma idade e antiguidade na linguagem. Este modo de entender a relação desses elementos guarda uma diferença fundamental para com uma

terminologia que se tornará usual na filosofia a partir de uma obra imediatamente posterior, qual seja, *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Este, como é sabido, falará de uma *ontologia da facticidade*. É importante não cair aqui na tentação de confundir essas duas filosofias pela aparente proximidade linguística de seus termos. Franz Rosenzweig jamais poderia falar de uma ontologia da facticidade, pois não há, e é isso o quer mostrar a sua obra, ser (horizonte de identidade) na raiz dessa facticidade múltipla.

A multiplicidade, no caso específico da obra do filósofo de Kassel, não é aquela, simplesmente, de um registro numérico infinito de elementos e figuras. Antes disso, é a inscrição de uma abertura fundamental e de uma potência diferidora na própria realidade de cada um desses elementos. O que está em jogo fundamentalmente é romper com a clausura do mundo mítico, onde a Deus se prescreve uma lógica e um espaço de ação, ao mundo se impõe uma natureza estática e arquetípica que não pode senão se repetir e, ao humano, se limita com uma essência que precisa se realizar. Ao contrário disso, segundo Rosenzweig, o mundo da experiência, na qual estamos desde sempre imersos, e de onde emergem o pensamento, a linguagem, os elementos e as ações, é o mundo do múltiplo, o mundo sob o registro do devir e o devir inscrito em cada um de seus elementos.

O que torna impossível uma identidade estática dos elementos é o fato de eles não estarem prontos para, após isso, acidentalmente, estabelecer relações. Contrariamente, as relações são a manifestação plena da realidade. Deus só se constitui como tal no ato de criação e na sempre renovada revelação ao ser humano. Não é mais, pois, um Deus mítico. O ser humano, por sua vez, rompe com sua clausura através da abertura fundamental à revelação divina e através da ação redentora em relação ao mundo. Este, por sua vez, não será uma figura estática, mas sim aberto à ação dos seres humanos que continuam a tarefa da criação. O que Rosenzweig passa a enfatizar, dessa forma, depois da primeira parte de *A Estrela* onde tematiza os elementos, é a sua constituição numa rede relacional. A segunda parte do livro, deste modo, com o sugestivo título *Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt* (O caminho ou o mundo sempre renovado), trata não mais dos elementos isolados, coisa que em última análise é uma abstração, mas do conjunto de relações

que os constituem. Deus, Homem e Mundo são apresentados através das categorias relacionais da Criação, Revelação e Redenção.

Neste momento é que a fragmentação de qualquer totalidade fica ainda mais visível. Qualquer relação só acontece no tempo e, potencialmente, marca profundamente os envolvidos. As relações tem o potencial transformador de renovar a realidade a todo o momento. O tempo passa a ser uma categoria central. A filosofia, ao pretender responder a pergunta *o que é?* – pergunta esta que na tradição filosófica somente aceita como resposta uma essência que não desaparece no curso do tempo – assume a ariscada atitude de retirar a realidade do fluxo da vida e do tempo. A impaciência do filósofo, que não pode esperar as coisas mostrar no seu fluxo aquilo que elas são, o obriga a isolá-las para, mentalmente e de modo abstrato, construir uma identidade que na realidade apenas se manifesta de modo difuso no tempo. A paralisia que o filósofo impõe ao seu objeto recai, no entanto, sobre a própria filosofia. O seu conhecimento não é mais um conhecimento da realidade profundamente dinâmica do fluxo da vida, mas conhecimento estático de uma totalidade pensada. A própria filosofia se petrifica. O tempo, no entanto, se levado a sério, tem o potencial de explodir qualquer totalidade, tendo em vista que nem tudo, ainda, aconteceu.

Portanto, vemos que Franz Rosenzweig demonstra o equívoco do procedimento tradicional da filosofia. Com a fina ironia que lhe é característica, escreve:

Toda filosofia perguntou pela "essência". É esta pergunta que a diferencia do pensamento não-filosófico do senso comum. Este não pergunta, com efeito, o que é propriamente uma coisa. Basta-lhe saber que uma cadeira é uma cadeira; e não se questiona se a cadeira seria em realidade algo totalmente diferente dela. É isso que pergunta a filosofia quando pergunta pela essência. O mundo não pode de modo algum ser mundo, Deus não pode de modo algum ser Deus, o ser humano de forma alguma o ser humano, mas todos têm de, "propriamente", ser algo totalmente distinto. Se não fossem algo diferente, mas apenas o que realmente são, a filosofia (Deus nos livre!) resultaria ao fim supérflua. (ROSENZWEIG, 1979, p.143).

A filosofia de Rosenzweig, portanto, não descreve instâncias ontológicas estáticas, mas parte de sua evidente existência na linguagem da filosofia bem como na linguagem comum. A partir disso, constrói um *sistema de filosofia narrativo*, pois sua intenção não é estabelecer conceitos adequados que correspondam a cada um destes elementos, mas sim narrar a história de suas relações. Como vimos, exatamente nestas relações é que estes elementos se constituem. A categoria de experiência (*Erfahrung*) é o *locus* fundamental deste novo pensamento. A experiência do ser humano em sua relação com o mundo, com Deus e consigo mesmo, é o ponto de partida, enquanto evidência absoluta. Ou seja, não se trata de perguntar pela essência ou pela origem. Como vimos, permanecer em tal questão condenaria a própria filosofia.

3 A multiplicidade originária

A *multiplicidade originária*, desse modo – para alcançar o objetivo do presente estudo e lançar luz sobre esse conceito – não pode ser simplesmente uma multiplicidade de funções que possamos continuar identificando desde nossa filosofia e de seu esforço de constituir identidades. Trata-se, como já dissemos acima, de uma multiplicidade originária e irreduzível. Cada um destes elementos possui igual *antiguidade* e, portanto, não há genealogia ou arqueologia que consiga reduzir, uma vez mais, um ao outro. Quando começamos a pensar, tal multiplicidade originária já está atuando. E, no tempo, a multiplicidade irreduzível apenas se reforça.

Mais do que, portanto, uma multiplicidade identificada por um *novo pensamento* e uma *nova filosofia*, trata-se aqui de uma multiplicidade constitutiva do pensamento. Neste sentido, a própria vida do pensamento é tornada possível pela lógica diferidora dessa estrutura relacional múltipla que, por sua vez, não cessa de mostrar como cada perspectiva – o divino, o mundano, o humano – são instâncias relacionais num perpétuo jogo de metaestabilidade. A fórmula que se poderia usar aqui como adequada é a do “eterno retorno do diferente.” O mundo não está acabado. Deus não acabou de se revelar e, o ser humano, por sua vez, está constituindo sua humanidade no tempo dessas relações.

Não resta, portanto, solidez ontológica no fundo destes termos. O que está em jogo aqui, não é mostrar *o que Deus é* ou *o que o Mundo é* ou ainda *o que o ser humano é*. Eles, estes elementos, nunca são outra coisa que eles mesmos. Deus é divino; o mundo é mundano; e o homem é sempre humano. A obsessão pela identidade tem, assim, um fundo tautológico. Além disso, essa obsessão pelo “ser” revela-se a marca característica de um pensamento que quer reduzir a realidade a um fundo estável e plenamente apreensível pelo pensamento, para fugir da angústia mítica ante a sombra que envolve a misteriosa origem (*die dunkeln Schatten des Geheimnisses*). (ROZENSWEIG, 2002, p.291). Cada um desses elementos, no entanto, só se torna *algo* quando se abre em relação aos outros elementos constitutivos da realidade. A abertura e não a clausura é, assim, a sua característica originária.

A multiplicidade originária é, dessa forma, a nova figura deste novo pensamento. Assim, se Rosenzweig continua usando o conceito de totalidade, é numa perspectiva completamente diversa daquela que usualmente este conceito aparecia na filosofia. Não é uma totalidade enquanto identidade, mas a totalidade da perspectiva eterna do Reino onde, portanto, cada um dos elementos da realidade não cessa de, eternamente, se relacionar e se constituir, através de uma abertura constitutiva, com os outros elementos na experiência concreta do mundo da vida.

Considerações Finais

Certamente, cada um dos importantes conceitos apresentados neste estudo mereceria aprofundamento. Ainda assim, como foi destacado, Franz Rosenzweig não é, entre nós leitores brasileiros, um autor muito conhecido. Justifica-se, assim, a perspectiva mais geral e mesmo pedagógica de uma análise introdutória da obra. Isto não nos exime, no entanto, da exigência de acompanhar o desenvolvimento e de pensar as consequências deste *novo pensamento* a partir das categorias que consideramos centrais para a realização desta tarefa, em especial a categoria da multiplicidade originária. Desse modo, pretendemos ter conduzido a argumentação de forma clara o suficiente para que o núcleo desta nova filosofia tenha se tornado legível. Como vimos, não se trata de um novo pensamento que, uma vez mais, se propõe articular novos conceitos e uma nova visão de mundo. Ao invés disso, Franz

Rosenzweig leva a sério a exigência ética de renovar o pensamento quando a própria realidade o exige. A multiplicidade real implode os conceitos que pretendiam tê-la eliminado. Ou seja, quando os grandes sistemas pretendiam ter dissolvido os enigmas e explicado a realidade, o filósofo de Kassel nos mostra que a realidade *não* é, simplesmente. Muito pelo contrário, a realidade *continua sendo*. Na origem está o verbo e não o ser, a relação e não a identidade.

No entanto, se Franz Rosenzweig não é um filósofo ainda muito conhecido entre nós, isso não é o caso quando acompanhamos o amplo desenvolvimento da filosofia no século XX. Autores de peso como Walter Benjamin, Jacques Derrida e Emmanuel Levinas, para citar alguns de maior destaque, perceberam imediatamente a potencialidade e importância de sua obra. Até mesmo o amplo desenvolvimento das chamadas *filosofias da diferença* – ainda que, em muitos casos, não tenham relação direta com o pensador aqui apresentado – nos mostra como, já na aurora do século XX, este instigante pensador colocava para si questões que seriam decisivas e marcariam profundamente todo o pensamento filosófico do século XX.

O presente estudo, dessa forma, é um convite à leitura. Mas não simplesmente pelo fato de ser mais um pensador com uma visão de mundo diferente entre as quais poderíamos escolher no amplo mercado contemporâneo das ideias. O convite à leitura da obra de Franz Rosenzweig se dá por outro motivo. Percebe-se que em sua obra são apontadas questões que a filosofia, de modo geral, ainda não levou suficientemente a sério. Mesmo agora, na aurora do século XXI, a tradição filosófica em que o autor se inscreve continua sendo uma tradição marginal. Ainda assim, desde estas margens da filosofia ecoam vozes potentes que soam como desafios ao pensamento, ainda que em muitos casos os ouvidos ainda não estejam educados para escutá-las.

Referências

ADORNO, Theodor. W; HORKHEIMER, Max. Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente. In: ADORNO, Theodor. W; HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

MOSÈS, Stéphane. *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1985.

MOSÈS, Stéphane. Vorwort. In: SCHWARTZ, Michal. *Metapher und Offenbarung: Zur Sprache Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Nexus Druck, 2003.

ROSENZWEIG, Franz. Das neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung." In: ROSENZWEIG, Franz. *Gesammelte Schriften, Band 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. (Herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer). Den Haag, 1979.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Universitätsbibliothek, 2002.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig: Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg/München: Alber, 1991.

SCHWARTZ, Michal. *Metapher und Offenbarung: Zur Sprache Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*. Vorwort von Stéphane Mosès. Frankfurt am Main: Nexus Druck, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

WIEHL, Reiner. La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig. In: *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, p.81-119, 1989.

28. Educação e dever de memória: as possibilidades de emancipação na sociedade administrada¹

*Education and duty of memory: the possibilities of emancipation in the
administered society*

*Educación y deber de memoria: las posibilidades de emancipación en la sociedad
administrada*



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-28>

Pedro Savi Neto

Resumo

O presente artigo, fundamentado em uma pesquisa teórica, tem como objetivo analisar algumas consequências do direcionamento cada vez mais explícito e intenso da educação para o atendimento de interesses econômicos, a partir do ferramental teórico da *Teoria Crítica da Sociedade*, em especial do *Novo Imperativo Categórico* de Theodor W. Adorno. Partindo desse relacionamento cada vez mais íntimo, pretende-se pensar as possibilidades de emancipação do sujeito pela educação no interior de um mundo administrado por interesses econômicos. Em contraposição a isso, será tensionada a tarefa fundamental da educação com o *dever de memória*, tal qual tematizado por Reyes Mate.

Palavras-chave: Emancipação; Dever de memória; Theodor W. Adorno.

Abstract

This article, based on theoretical research, aims to analyze some consequences of the increasingly explicit and intense direction of education for the attendance of economic interests, based on the theoretical tool of the Critical Theory of Society,

¹ Este artigo é parte modificada da tese de doutoramento do autor e já foi publicado, com singelas diferenças (Savi Neto, 2019). Meu agradecimento especial ao prof. Ricardo Timm de Souza por ter me apresentado e conduzido na obra de Theodor W. Adorno.

especially the New Categorical Imperative by Theodor W. Adorno. Starting from this increasingly intimate relationship, we intend to think about the possibilities of emancipation of the subject by education within a world managed by economic interests. In contrast, the fundamental task of education with the duty of memory, as thematized by Reyes Mate, will be stressed.

Keywords: Emancipation; Duty of memory; Theodor W. Adorno.

Resumen

El presente artículo, fundamentado en una investigación teórica, tiene como objetivo analizar algunas consecuencias del direccionamiento cada vez más explícito e intenso de la educación para la atención de intereses económicos, a partir del instrumento teórico de la Teoría Crítica de la Sociedad, en especial del Nuevo Imperativo Categórico de Theodor W. Adorno. A partir de esa relación cada vez más íntima, se pretende pensar las posibilidades de emancipación del sujeto por la educación en el interior de un mundo administrado por intereses económicos. En contraposición a ello, se tensionará la tarea fundamental de la educación con el deber de memoria, tal cual tematizado por Reyes Mate.

Palabras clave: Emancipación; Deber de memoria; Theodor W. Adorno.

Apresentação: Theodor W. Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade

O presente artigo tem como objetivo analisar algumas consequências do direcionamento cada vez mais explícito e intenso da educação para o atendimento de interesses econômicos, a partir do ferramental teórico da *Teoria Crítica da Sociedade*, em especial do *Novo Imperativo Categórico* (doravante NIC) de Theodor W. Adorno. Partindo desse relacionamento cada vez mais íntimo, pretende-se pensar as possibilidades de emancipação do sujeito pela educação no interior de um mundo administrado por interesses econômicos. Em contraposição a isso, será tensionada a tarefa fundamental da educação com o *dever de memória*, tal qual tematizado por Reyes Mate.

Theodor W. Adorno (11/09/1903 – 06/08/1969), filósofo alemão de origem judaica, foi um dos principais integrantes da primeira geração da chamada *Escola de Frankfurt*, grupo de pensadores marxistas não-ortodoxos que se reuniu nos anos da década de 1920 em torno de um objetivo em comum: promover uma crítica abrangente da sociedade na qual viviam. No momento da formação do grupo, o objeto da reflexão crítica foi a Europa, especialmente a Alemanha do período anterior à Segunda Guerra Mundial; depois, em um exílio forçado, as análises, especialmente de Adorno e Horkheimer, tiveram como principal referência a sociedade americana. Contudo, e nessa medida justifica-se a pertinência das referidas análises para servirem de base à presente reflexão, os estudos realizados se aplicam perfeitamente à sociedade contemporânea, marcada pelo *capitalismo tardio*², na qual os interesses do capital vêm avançando por cada vez mais por instâncias de interesse público.

Para além de propriamente uma Escola (de Frankfurt), é possível identificar a chamada *Teoria Crítica da Sociedade*, como forma de expressão filosófica caracterizada por pesquisas e intervenções teóricas sobre questões filosóficas, sociológicas, econômicas, sociais, culturais, estéticas e sua relação com o capitalismo (WIGGERSHAUS, 2002). Eles entendiam que, diante da sociedade burguesa que começava a mostrar com maior clareza seu caráter injusto na Alemanha dos anos da década de 1920, a crítica não se tratava de mera opção teórica, mas de um caminho inevitavelmente necessário. Essa crítica filosófica à chamada *Teoria Tradicional* estava radicalmente comprometida a pensar a injustiça social e as suas causas. De acordo com Souza (1996):

[...] cada um a seu modo, cada pensador deixa transparecer o que constitui a medula e o foco gerador de sua particular discursividade, o que dá sentido aos seus esforços discursivos, sua básica motivação. Trata-se de uma *inquietação*

² Adorno denomina o período posterior à Segunda Guerra Mundial com a expressão capitalismo tardio no lugar de "sociedade industrial" por entender que aquele termo abarca melhor a noção de "[...] forma social que [...] se caracteriza pela conversão progressiva de ciência e tecnologia em forças produtivas" (MAAR, 1995, p. 19). Período marcado pela crescente burocratização, administração, de todas as esferas da vida pela lógica do capital. Adorno prossegue na crítica de Marx ao capitalismo, contudo com abordagem própria e distinta, com ênfase ao caráter fetichista da mercadoria que passa a contaminar todas as relações sociais na sociedade, inclusive as relações educacionais.

ética radical, tão profunda quanto descontente com as reais condições do universo que a sensibilidade particular deste grupo de filósofos conseguia captar (p. 34).

A referida *sensibilidade particular* do grupo pode ser entendida, em parte, porque os pensadores da chamada primeira geração eram judeus; o que significa dizer que, por maior reconhecimento intelectual e entrada na burguesia que pudessem eventualmente obter, permaneceram sempre não-assimilados à sociedade alemã. Para eles, a marginalidade não era um conceito, mas uma condição de vida a partir da qual estruturaram as suas obras, conforme esclarece Wiggershaus (2002):

A sua maneira, os judeus deviam ter também, não menos que os proletários, um sentimento aguçado de alienação e de inautenticidade da vida na sociedade burguesa capitalista. Mesmo que os judeus fossem em grande parte privilegiados em relação aos proletários, nem por isso até os judeus privilegiados escapavam ao seu judaísmo. Os trabalhadores privilegiados, em contrapartida, deixavam de ser trabalhadores, quando muito na segunda geração. Mas era mais difícil, para eles, atingir a condição de privilegiados. A experiência da tenacidade da alienação social que tinham os judeus criava uma certa semelhança com a experiência da tenacidade da alienação social, regra geral para os trabalhadores. Isso não implicava obrigatoriamente uma atitude de solidariedade em meio aos trabalhadores. Mas conduzia, em todo caso, frequentemente, a uma crítica radical da sociedade, que correspondia aos interesses objetivos dos trabalhadores (p. 37).

Contudo, o referido grupo de pensadores soube transcender a sua condição pessoal de marginalidade na análise da opressão e da dominação exercida no âmbito da sociedade burguesa sobre outros grupos igualmente vulneráveis e sobre as possibilidades de emancipação desses grupos em uma sociedade dominada por interesses econômicos. Tal como esclareceu Max Horkheimer, no artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, a *Teoria Crítica da Sociedade* está fundamentada em dois princípios básicos da teoria social: "o comportamento crítico

e a orientação para a emancipação" (GOMES, 2015, p. 145). Jorge Coelho Soares, no prefácio à edição brasileira da obra *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política* (WIGGERSHAUS, 2002, p.11), chama a atenção para as preocupações centrais desse grupo de pensadores frankfurtianos.

Produziram, assim, um conjunto de reflexões, objetivado em inúmeros livros e artigos, que tentou dar conta, de forma tensional, dos grandes dilemas de nossa vida no momento histórico de radicalidade de uma modernidade que se apresenta como a Esfinge de nosso tempo. E entre os dois pólos – o de emancipação e o de exploração – que essa modernidade nos colocou como seu principal enigma, a Escola sempre optou por apostar na ênfase da contradição e na negatividade, como exercício cotidiano de lucidez.

A percepção da injustiça a partir da visão do marginal e a necessidade de dar vazão a isso filosoficamente fez com que os pensadores frankfurtianos se obrigassem a mudar, inclusive, a forma de expressão filosófica, argumentando criticamente contra as filosofias de caráter idealista que estavam na base da constituição da sociedade burguesa. Não faria sentido uma crítica que pretendesse romper com a lógica vigente na sociedade burguesa, mas que se valesse das mesmas ferramentas que serviram de base para a construção e fundamentação da sociedade objeto da crítica (BUCK-MORSS, 1991, p. 130). Assim, sob a influência da dialética de Hegel, construíram uma filosofia que se propunha a explorar as contradições da realidade; contudo, diferentemente da dialética hegeliana, tratava-se de uma dialética negativa, que não se resolvia em sínteses:

Como en Hegel, la contradicción, con la negación como su principio lógico, dotó a su pensamiento de estructura dinámica y proporcionó la fuerza motora para la reflexión crítica. Pero mientras Hegel veía en la negatividad el movimiento del concepto hacia su "otro", sólo un momento dentro de un proceso mayor hacia la consumación sistemática, Adorno no veía posibilidad alguna de que una argumentación se detuviera en la síntesis inequívoca. Hizo de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón y realidad no coincidían (BUCK-MORSS, 1991, p. 139).

Merece registro que, embora o pensamento crítico caracterize a forma de expressão geral dos autores da *Teoria Crítica*, Adorno foi aquele que levou mais longe o desdobramento do conceito de *dialética negativa* como ferramenta filosófica de crítica para pensar a possibilidade de emancipação.

Além dos elementos já referidos, a urgência e a atualidade do tema são fundamentadas pela continuidade das pesquisas em *Teoria Crítica* na Universidade de Frankfurt, especialmente pela chamada *Teoria Crítica da Educação*, com protagonismo de Andreas Gruschka, com ênfase na chamada *frieza burguesa* (conceito utilizado por Adorno e desenvolvido por Gruschka) decorrente do manifesto e atual avanço dos interesses econômicos sobre a educação na Alemanha:

Trata-se, conforme a análise de Gruschka (2014 e 2008), de uma espécie de "imperativo econômico", com sofisticados mecanismos de integração social, que se apropria da escola e induz a mediação estratégica de uma lógica própria e sistêmica. Nessa lógica funcional e calculista, conforme a dinâmica e as exigências do mercado, o conteúdo da formação e da ciência desloca-se sob a regência dos imperativos de consumo, isso exige a renúncia do conteúdo da formação cuja mediação pode ser observada inclusive na escola, por intermédio de sofisticados mecanismos de integração social, como a aula (GOMES, 2015, pp. 152-153).

O progressivo avanço dos interesses econômicos sobre a educação é uma questão grave e de interesse mundial. Sob o falacioso argumento da erradicação da pobreza, os organismos financeiros internacionais abrem as portas dos sistemas educacionais nacionais para o capital especulativo internacional, retirando a educação do âmbito dos direitos públicos fundamentais e de responsabilidade do Estado (enquanto interesse de todos) e a transformando em um serviço³. Tudo isso pressupõe uma série de orientações exclusivamente econômicas que se distanciam, especialmente, da concepção histórica humanista da educação como um direito ou

³ Em 1995, a OMC incluiu na definição de serviço, constante do chamado Acordo geral sobre comércio de serviços, cultura, saúde e educação.

bem público, comprometida com a emancipação do sujeito, submetendo-a de forma absoluta à lógica capitalista e à necessidade de lucro.

Educação e a sociedade administrada

O tema da emancipação é recorrente na obra de Adorno, tratado de forma articulada com a educação: "...a ideia da emancipação [...] precisa ser inserida no pensamento e também na prática educacional". (ADORNO, 1995, p. 143). Adorno aborda os temas da formação, da educação e da emancipação em diversas passagens e em alguns textos específicos da sua obra evidenciando (i) a centralidade de tal preocupação para ele e (ii) o seu protagonismo dentre os demais representantes da *Teoria Crítica da Sociedade* no desenvolvimento de uma teoria crítica da educação (GOMES, 2015, p. 146).

Para a compreensão adequada da questão proposta pelo presente texto em sua relação com a obra adorniana, faz-se necessário referir a existência de um forte entrelaçamento dos conceitos de educação (*Erziehung*), emancipação (*Mündigkeit*) e formação (*Bildung* - que pode ser entendida como formação cultural), a ponto de Zuin et alii (2000, p. 117) afirmar que "[p]ara o frankfurtiano, educação é o mesmo que emancipação". O "...que os gregos chamaram de paidéia; os alemães denominaram *Bildung* e nós designamos formação" (GOERGEN, 2009, p. 26). Com relação à escolha da palavra emancipação, Vilela (2007, pp. 235-236) esclarece que:

Para entender o Theodor Adorno desse conjunto de textos [referindo-se à obra *Educação e emancipação*], parece-nos fundamental esclarecer o termo alemão, utilizado por ele, para indicar seu pensamento sobre a escola e a Educação, pois o vocábulo português "emancipação" não revela o sentido pleno tomado pelo teórico. Ao escolher a palavra, Adorno procurou, com ela, revelar a essência do seu pensamento: a educação e o processo social de dominação apresentam uma mesma raiz. *Mund* significa "boca". *Mundigkeit* significa a capacidade de falar pela própria boca, falar por si mesmo; mas, para essa condição, o sujeito precisa ser capaz de pensar por si mesmo. Entretanto, o processo social de dominação retirou do homem a capacidade de pensar por conta própria, retirou dele a capacidade de autonomia das suas ações, de falar e de agir por si mesmo.

Em Adorno, a formação é a relação dialética que se estabelece entre sujeito e sociedade e, sendo a educação formal determinada pelas normas da sociedade – mesmo que distintas em essência, educação, educação formal e formação estão sujeitas ao mesmo campo de forças. Pode-se entender a educação formal como parte do processo de educação que, por sua vez, é parte do processo de formação; e todos esses processos tensionam a relação entre sujeito e sociedade. Para Maar (1995, pp. 14-15):

A íntima vinculação entre a questão educacional e formativa e a reflexão teórica social, política e filosófica constitui a manifestação mais direta do núcleo temático essencial ao conjunto da chamada Escola de Frankfurt: a relação entre teoria e prática. Em Adorno, a teoria social é na realidade uma abordagem formativa, e a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política.

Tanto é verdade que *Educação e emancipação* foi o nome atribuído por Gerd Kadelbach a uma série de conversas havidas entre Adorno e Helmut Becker⁴ e transmitidas pela rádio *Hessen* entre 1960 e 1969 (CUNHA, 2007, p. 95). O núcleo desse compilado de textos pode ser resumido, de acordo com o prefácio à edição brasileira de Maar (1995, p. 11), da seguinte maneira: “Após Auschwitz, é preciso elaborar o passado e criticar o presente prejudicado, evitando que este se perdue e, assim, que aquele se repita”. Os textos cronologicamente estruturados, mas sem uma organização linear, serviram de base para a construção da frase retrocitada de Maar: *O que significa elaborar o passado* (“Após Auschwitz, é preciso elaborar o passado...”); *A filosofia e os professores, Televisão e formação e Tabus acerca do magistério* (“...e criticar o presente prejudicado...”); *Educação após Auschwitz e Educação – para que?* (“...evitando que este se perdue...”); *Educação contra a barbárie e Educação e Emancipação* (“...e, assim, que aquele se repita.”).

Mesmo sem ter a pretensão de esboçar um projeto educacional, Adorno realizou as suas análises vinculando a educação emancipatória com a desbarbarização da humanidade. Educar quer dizer, para Adorno, resistir à barbárie,

⁴ Diretor do Instituto de Pesquisas Educacionais da Sociedade Max Planck em Berlim.

preocupação central presente em toda a sua filosofia moral e elevada à condição de *novo imperativo categórico* (NIC) formulado após a Segunda Guerra Mundial: "...instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça" (ADORNO, 2009, p. 303)⁵. A construção kantiana original é "age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (KANT, 2004, p. 51).

O imperativo categórico é uma construção kantiana da qual Adorno se apropria mudando o conteúdo. Em Kant esse conceito é um momento da razão prática, quer dizer, da ética. Em Adorno, no entanto, faz parte da metafísica na secção que traz como título *Metafísica depois de Auschwitz*. O mal no mundo não convoca apenas o indivíduo, mas a metafísica, porque o que está em jogo não é só o ser bom, mas o ser homem. (MATE, 2005, p. 125).

A possibilidade de aplicação de um imperativo categórico passa por duas dimensões fundamentais e interdependentes: indivíduo e sociedade ⁶. A compreensão das possibilidades de construção de uma educação comprometida com o dever de memória depende da compreensão anterior da caracterização adorniana da sociedade moderna, pois "[...] não há emancipação possível sem a emancipação da sociedade." (ADORNO, 1993, p. 164).

Adorno concorda com Kant no sentido de que a emancipação é o objetivo da educação; eles, contudo, divergem sobre a sociedade burguesa ser ou não uma organização social favorável à emancipação. Para Kant, a sociedade iluminista

⁵ "O nome Auschwitz utilizado como sinédoque para referir-se ao genocídio judeu, é preferível a outros termos como Holocausto (carregado de significação teológica), *Shoah* (caracterização como catástrofe incomparável dentro da história do povo judeu) ou *Jurban* (continuidade do genocídio com outras catástrofes de tal história)" (YOUNG citado por ZAMORA, 2008, p. 26).

⁶ "A psicologia social indica a relação entre o indivíduo e a sociedade; deve ter a sua especificidade que não coincida nem com a psicologia, nem com a sociologia. Adorno entende essa relação de maneira a não restringir esse objeto a uma mera 'interação simétrica' entre dois fenômenos. Primeiro, porque critica a sociologia pensada sem indivíduos e a psicologia voltada unicamente ao seu objeto, por desconhecer que esse se desenvolve socialmente e que é a sociedade e a cultura que lhe permitem se constituir como indivíduo; segundo, porque essa relação é histórica e, assim, a possibilidade do indivíduo ser mais ou menos diferenciado depende da configuração social e de sua necessidade de reprodução (não é casual que o autor enfatize que a sociedade produz os homens que necessita para se manter tal como é); terceiro, porque a sociedade não determina externamente a formação do indivíduo, mas de forma imanente; e por fim, porque na atualidade a sociedade tem primazia acerca da determinação do comportamento individual." (CROCHÍK, 2008, pp. 297-298).

nascente, ou do *esclarecimento*⁷, oferecia as condições necessárias para a saída do sujeito de sua minoridade; para Adorno, entretanto, além de não oferecer as condições necessárias, ela foi (como continua sendo) uma das principais responsáveis pela manutenção do estado de minoridade do sujeito. Suas divergências nascem, especialmente (mas não somente), do local e do tempo de fala de cada um: enquanto Kant viveu o nascimento do *esclarecimento* e compartilhou do otimismo da razão que se acreditava libertadora⁸, Adorno sofreu na carne a potencialização da barbárie viabilizada por essa mesma razão.

No ensaio que citei no início, referente à pergunta “vivemos atualmente em uma época esclarecida”. Kant respondeu: “Não, mas certamente em uma época de esclarecimento”. Nestes termos ele determinou a emancipação de um modo inteiramente conseqüente, não como uma categoria estática, mas como uma categoria dinâmica, como um vir a ser e não um ser. Se atualmente ainda podemos afirmar que vivemos numa época de esclarecimento, isto tornou-se muito questionável em face da pressão inimaginável exercida sobre as pessoas, seja pela própria organização do mundo, seja num sentido mais amplo, pelo controle planejado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural. Se não quisermos aplicar a palavra “emancipação” num sentido meramente

⁷ Guido A. de Almeida, tradutor da *Dialética do esclarecimento*, faz as seguintes observações sobre o termo esclarecimento: “A tradução de *Aufklärung* por esclarecimento requer uma explicação: por que não recorremos ao termo iluminismo, ou ilustração, que são expressões mais usuais entre nós para designar aquilo que também conhecemos como a Época ou a Filosofia das Luzes? Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, por uma questão de maior fidelidade: a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa esclarecimento, por exemplo em contextos como: *sexuelle Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou *politische Aufklärung* (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc.) (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 7, grifos do autor).

⁸ “Se for feita então a pergunta: ‘vivemos agora em uma época esclarecida [*aufgeklärt*]?’ a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [*aufklärung*]’. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [*aufklärung*] geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [*aufklärung*] ou o século de Frederico.” (KANT, 2005, pp. 69-70).

retórico, ele próprio tão vazio como o discurso dos compromissos que as outras senhorias empunham em frente à emancipação, então por certo é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização de mundo (ADORNO, 1995, p. 181).

Na citação, percebe-se que Adorno aponta duas formas de dominação do sujeito que obliteram a sua emancipação e mantêm a barbárie: a própria forma de organização do mundo e o controle planejado exercido pela indústria cultural que impede a formação cultural. A primeira das formas de dominação nasce com a razão e se estabelece na relação entre natureza e cultura; a segunda nasce com o estado burguês e reside na administração do mundo pelos interesses econômicos⁹. Ambas afetam diretamente o processo de formação humana e prejudicam a emancipação do sujeito, no contexto de não-liberdade da sociedade administrada pelos interesses burgueses:

[...] é que a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência. É claro que isto chega até às instituições, até à discussão acerca da educação política e outras questões semelhantes. O problema propriamente dito da emancipação hoje é se e como a gente – e quem é a 'gente', eis uma grande questão a mais – pode enfrentá-lo. (ADORNO, 1995, p. 181-182).

Tal forma de tratamento do tema demonstra a convicção de Adorno no sentido de que moralidade e educabilidade são duas dimensões humanas indissociavelmente vinculadas. Adorno teve o cuidado de relacionar seu NIC com a sua preocupação com a

⁹ Segundo Crochík (2008, pp. 300-301): "Os objetos principais dos estudos contidos nessa obra [referindo-se à DE] não são somente o fascismo e o anti-semitismo, mas o que os gera: a transformação da sociedade liberal para a administrada, isto é, um sistema político fascista como consequência inevitável do capitalismo de monopólios, o que não os impediu de fazer uma teoria da dominação baseada na relação natureza-cultura, isto é, entender a dominação como algo transcendente à própria economia, ainda que, como salientado antes, se expresse também por ela."

educação: "A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação" (ADORNO, 1995, p. 119). Portanto, é fundamental refletir sobre qual tipo de contexto social, qual tipo de educação, participa (por ação e omissão) da formação de sujeitos moralmente fracos a ponto de dissolverem-se no coletivo e serem capazes de participação em um projeto de aniquilação de outros seres humanos. O referido enfraquecimento do sujeito, especialmente da sua moralidade, deve ser compreendido a partir de uma racionalidade de dominação social engajada em tornar invisível a injustiça, o sofrimento e as próprias vítimas. Nesse ponto, reside a importância fundamental do NIC em sua relação com a educação: além de inserir o sujeito no fluxo histórico, deve, também e fundamentalmente, revelar sobre quais processos de esquecimento a sociedade está construída e as consequências disso para o presente.

Dever de memória

Para que a concepção de emancipação na filosofia de Adorno adquira a materialidade pretendida por ele como resposta às filosofias idealistas não se pode mirar Auschwitz isoladamente, como um acontecimento pontual, regional e temporalmente inserido em um contexto único na história, mas deve compreender-se a sua relação com a racionalidade que prometeu promover a civilização, mas promoveu barbárie. De todas as representações possíveis e terríveis de Auschwitz, o caráter exemplar que Adorno confere ao referido evento guarda relação com o fato de que se tratou de um projeto de esquecimento como nenhum outro: "Deve-se levar em consideração, com efeito, que Auschwitz não foi apenas uma gigantesca fábrica de morte, mas também um projeto de esquecimento." (MATE, 2005, p. 7). Auschwitz representou a assunção explícita do caráter de exclusão (eliminação) da diferença; do extermínio daqueles que não interessa(va)m à sociedade regida pelo *capitalismo tardio*.

Nesse aspecto, o holocausto somente se diferenciou da lógica da sociedade regida pelos interesses burgueses no tocante à intensidade da exclusão (eliminação); contudo, em essência, somente repetiu a lógica da sociedade cada vez mais contaminada pelos interesses econômicos, na qual tudo aquilo que não pode

ser capturado pela racionalidade esclarecida é excluído e relegado ao esquecimento: "...a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional." (ADORNO, 1995, p. 33).

Adorno elabora seu NIC fundado no dever de memória como forma de não repetir a barbárie, ou seja, na responsabilidade ética do sujeito para com as gerações anteriores que sofreram e que perderam a vida em nome do presente. O NIC tem como objetivo interromper a constante "...incurción de la humanidad en inhumanidad..." (TIEDEMANN, 2007. p. 16), contrapondo a onda de violência que acompanha o ser humano ao longo de toda sua história¹⁰. Na missão de evitar a repetição da barbárie, a educação adquire protagonismo, pois se trata da dimensão fundamental para colocar em relação o conteúdo do passado (no pensamento de Adorno, especialmente a barbárie passada) como aprendizado para o presente visando a evitar que no futuro se repita. Essa ligação das gerações humanas ao longo do fluxo histórico é fundamental à educação: fazer conversar passado, presente e futuro. Tal questão é exemplarmente resgatada por Hannah Arendt (2007):

O que nos diz respeito a todos e, conseqüentemente, não pode ser confiado à pedagogia enquanto ciência especializada, é a relação entre adultos e crianças em geral ou, em termos ainda mais gerais e exatos, a nossa relação com o facto da natalidade: o facto de que todos chegamos ao mundo pelo nascimento e que é pelo nascimento que este mundo constantemente se renova. A educação é assim o ponto em que se decide se se ama suficientemente o mundo para assumir responsabilidade por ele e, mais ainda, para o salvar da ruína que seria inevitável sem a renovação, sem a chegada dos novos e dos jovens. A educação é também o lugar em que se decide se se amam suficientemente as nossas crianças para não as expulsar do nosso mundo deixando-as entregues a si próprias, para não lhes retirar a possibilidade de realizar qualquer coisa de novo, qualquer coisa que não tínhamos previsto, para, ao invés, antecipadamente as preparar para a tarefa de renovação de um mundo comum (p. 247).

¹⁰ A presença da violência ao longo de toda a história é demonstrada na obra *Violência na história*, de Regina Bustamante Moura (2009).

A relação entre as gerações no pensamento de Arendt pressupõe uma questão moral: a assunção da responsabilidade pelo mundo e pelas gerações futuras. Essa ligação entre as gerações, engendra o fundamento central da questão política enquanto aquilo que diz respeito a todos (inclusive com relação aos mortos e aos que ainda não nasceram). A partir disso, a educação não pode ser despida de um caráter político moralmente determinado (essa ligação é fundamental para Adorno). Esse *não pode* tem viés duplo: *não pode* como *não deve* e *não pode* na medida em que a educação é indissociável de seu caráter político (a desvinculação de educação e política é, por si, uma medida de cunho político¹¹ – das mais perigosas).

As ciências da educação, no entanto, não podem se restringir a uma visão técnica, pois a educação tem um papel político que transcende seus objetivos estritamente científico-pedagógicos. Toda educação escolar é projeto político. Além disso, seria total ingenuidade imaginar que os conhecimentos científicos estejam livres dos condicionamentos éticos e ideológicos. Se as categorias do ser e do dever ser são dimensões fundamentais do ato educativo, as funções da educação escolar adquirem um caráter mais político do que científico. (PAVIANI, 1983, p. 34).

A crise que atinge a educação, especialmente a educação formal, está diretamente relacionada com a destruição de seu caráter político-público (GOERGEN, 2005). A educação é cada vez menos identificada como uma instância de resguardo de questões fundamentais ao ser humano e à vida do planeta e cada vez mais contaminada pela lógica do *capitalismo tardio*, que reduz a sua tarefa à mera preparação para o mercado de trabalho:

¹¹ No Brasil, tem causado bastante controvérsia o chamado Projeto Escola Sem Partido, composto das propostas de lei n. 193/2016, 1411/2015 e 867/2015: "A ideia central do projeto é de que seria possível e desejável uma desvinculação entre os conhecimentos científicos e os posicionamentos ideológicos, políticos e culturais. O que faz, porém, é delimitar, a partir de um único ponto de vista, o que é considerado ideológico e o que é válido como conhecimento científico, ignorando que todo conhecimento é fruto de uma elaboração que atende às perspectivas sócio-histórico-político-culturais. Todo conhecimento, portanto, é ideológico!" (DUTRA; MORENO, 2016). Na linha do que afirma Foucault (1996, p. 44): "Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo".

[...] desde o Iluminismo a educação escolar é considerada a instância primeira para praticar-se o moralmente desejável, para auxiliar a emancipação do indivíduo; porém, as promessas e as metas do Iluminismo demandam algo impossível à/na escola da sociedade burguesa, fundamentada no princípio da troca. O processo educacional aspira ao desenvolvimento da solidariedade, da justiça social nos estudantes; porém, as normatizações que presidem o desenrolar do ambiente formativo no interior da escola se deixam guiar pelos princípios da sociedade burguesa, em que os interesses individuais prevalecem sobre os interesses coletivos. Essa é a razão por que a educação, mais que qualquer outro campo comprometido com o esclarecimento, não consegue através dos tempos desenvolver seu potencial libertador e formativo. “[...] a moral da pedagogia está atrelada totalmente à imoralidade vigente nas estruturas da sociedade.” (PUCCI, 2014, p. XIX)

O contato desde muito cedo por parte das novas gerações com o individualismo, com a competição e com outras estruturas inerentes à sociedade capitalista, por um lado; a falta de oportunidade para exercitar o espírito coletivo, a gratuidade das ações, dentre outras características fundamentais para a emancipação do sujeito para além do mercado de trabalho, por outro, determinam que o sujeito não encontra oportunidade de desenvolver um comportamento ético. A escola ao invés de afirmar-se como um espaço de constituição de um sujeito ético (comprometido com os outros, com a história e com a natureza), funciona simplesmente como uma fábrica de trabalhadores para o mercado de trabalho. Nesse sentido, é fundamental que seja exercida a crítica devidamente fundamentada na identificação das artimanhas da racionalidade contaminada por razões econômicas, pois ainda mais grave do que a transformação da educação em mera preparação para o mercado de trabalho é a aura de moralidade que a torna ideologicamente mais perigosa.

No caso da escola, por exemplo, certamente não há diretor, nem orientador ou professor que não se digam comprometidos com a relevância da ética para o agir educativo. Mesmo assim, ao primeiro olhar sobre a estrutura curricular e o cotidiano escolar, constatamos que a ética ocupa um lugar bastante singelo,

muitas vezes restrito a um recorte disciplinar ou, quando muito, a uma atividade transversal. (GOERGEN, 2005, pp. 984-985)

Diante desse quadro de crise da formação humana, a dimensão pedagógica de Auschwitz advém da compreensão de que tanto o projeto educacional de emancipação concebido a partir do esclarecimento quanto o sofrimento do povo judeu na Segunda Guerra Mundial são produtos da mesma racionalidade e somente foram possíveis por sua causa. Ambos são movimentos de reprodução da mesma lógica do projeto da modernidade e, nessa medida, convocam a buscar identificar quais são os elementos sociais de obliteração da verdadeira emancipação racional e a procurar compreender a pressão que o todo social é capaz de exercer sobre o sujeito, impedindo a sua saída do estado de menoridade e provocando a manutenção da sociedade na barbárie:

A barbárie não é a filha bastarda do capitalismo burguês e sim geração permanente das entranhas de seu desenvolvimento. Na conferência radiofônica de abril de 1965, "Educação após Auschwitz", [Adorno] chama por Freud para expressar esse princípio norteador: a civilização produz a anticivilização e a reforça progressivamente. As condições objetivas que produziram a recaída na barbárie de Auschwitz, de Nagasaki, substancialmente permaneceram, sua maldição não foi ainda exorcizada. A dizimação, pela guerra e pela fome, de nações africanas, as mutilação/mortes cotidianas de pessoas inocentes no Rio e em São Paulo, vítimas das gangues das drogas e da violência urbana generalizada, são apenas alguns exemplos da trágica atualidade das análises adornianas sobre a permanência das condições objetivas que geram a barbárie. (PUCCI, 1997, p. 14).

Com isso, compreende-se a atualidade e a pertinência de continuar pensando sobre e resistindo contra as causas que determinam a manutenção do ser humano em um estado de racionalidade estéril e da importância (e possibilidades) da educação nesse processo. Ainda que pareça óbvio que o evitamento da barbárie é uma preocupação imperativa, existe ofuscamento acerca do tratamento adequado do potencial pedagógico da memória. Confunde-se (propositalmente) o dever de

memória, por exemplo, com a simples mudança no nome de ruas, logradouros, praças etc. O dever de memória não se trata de "...apelo a comemorações solenes; é, muito mais, uma exigência de análise esclarecedora que deveria permitir – e isso é decisivo – fornecer instrumentos de análise para melhor esclarecer o presente" (GAGNEBIN, 2003, p. 41).

O ofuscamento deliberado da importância do conceito de dever de memória pode ser compreendido a partir de, ao menos, duas ordens de resistência à sua consideração como fundamento político-educacional: existem aqueles que são sabedores do que significa contar a história e encarar a realidade a partir dessa perspectiva e temem as consequências emancipatórias do dever de memória; e, outros, que se declaram preocupados com um suposto processo de vingança ou revanchismo que decorreria desse movimento de justiça histórica.

Com relação aos primeiros, não se trata de uma questão argumentativa ou de convencimento, trata-se de uma posição política consciente com o objetivo de manutenção do *status quo*. É o caso da posição dos países europeus com relação à exigência de visto para os moradores de suas colônias do passado. Reyes Mate ilustra essa afirmação mediante a análise da carta escrita por um grupo de intelectuais colombianos, encabeçados por García Márquez em 2000, dirigida aos espanhóis com relação à exigência de visto para os sul-americanos ingressarem na Europa:

Somos filhos, ou se não filhos, netos ou bisnetos da Espanha. E quando não nos une um nexo de sangue, nos une uma dívida de serviço; somos os filhos ou os netos dos escravos e os servos injustamente submetidos pela Espanha. Não nos poderemos somar em um instante para ressaltar a importância de nossa língua e de nossa cultura, e logo depois sobrarmos quando for conveniente para a Europa. Explicai aos vossos sócios europeus que todos vós tendes conosco uma obrigação e um compromisso históricos aos quais não podem dar as costas (MÁRQUEZ citado por MATE, 2005, p. 8).

Com relação aos que temem um processo de vingança ou revanchismo que surgiria do reposicionamento da memória do sofrimento como fundamento ético

para se (re)pensar a história, há uma expressiva quantidade de produção científica, em diversas das ciências sociais e nas artes (literatura, cinema, fotografia etc.), que desautorizam essa maneira de pensar. O dever de memória não visa a vingança, mas, sim, a justiça necessária (i) para prestar algum significado ao sofrimento das vítimas da história e (ii) para possibilitar às gerações presente e futura o aprendizado necessário para que o sofrimento (fruto da injustiça) não se repita. A produção intelectual sobre a questão pode ser entendida a partir da expressiva quantidade de eventos de barbárie ocorridos no século passado, que forçaram o ser humano a se questionar sobre a necessidade do estabelecimento de uma memória coletiva com força imperativa para invadir e cobrar do presente a responsabilidade histórica.

Desde iniciativas individuais, da sociedade civil, até políticas institucionalizadas têm se mobilizado em torno da necessidade do estabelecimento de uma memória histórica como processo de justiça¹². Em nível estatal, muitas decisões judiciais (e condenações) foram proferidas em processos que, pela regra ordinária dos procedimentos jurisdicionais, seriam considerados prescritos: legislações¹³, instauração de comissões, órgãos estatais, preocupados com a

¹² Possivelmente por ter sofrido com uma das ditaduras mais violentas e cruéis da América do Sul, a Argentina se destaca como o país que conta com um maior número de iniciativas comprometidas com a justiça histórica: "Con la transición a la democracia se liberó en la Argentina todo un conjunto de movimientos sociales y políticos (algunos ya existentes, muchos reprimidos), que pretendieron hacer justicia de los crímenes de su pasado reciente llevando a los tribunales a los responsables de la violencia originada durante el régimen anterior. Entre las asociaciones de defensa de los derechos humanos -en Argentina- destacan las Madres de Plaza de Mayo, las Abuelas de Plaza de Mayo, el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), el Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH), H.I.J.O.S., etc." (Miguel, 2008, p. 10).

¹³ O primeiro grande movimento jurídico no sentido de relacionar memória e aplicação da lei foi a definição do que são os crimes contra a humanidade e determinar o seu caráter imprescritível: "O art. 7o do Tribunal Penal Internacional define como Crime contra a Humanidade as seguintes condutas: a) homicídio; b) extermínio; c) escravidão; d) deportação ou transferência forçada de populações; e) encarceramento ou outra provação grave da liberdade física, em violação às normas fundamentais do direito internacional; f) tortura; g) estupro, escravidão sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou outros abusos sexuais de gravidade comparável; h) perseguição de um grupo ou coletividade com identidade própria, fundada em motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos, de gênero, como definido no parágrafo 3o, ou outros motivos universalmente reconhecidos como inaceitáveis conforme o direito internacional, em conexão com qualquer ato mencionado no presente parágrafo ou com qualquer crime da jurisdição deste Tribunal; i) desaparecimento forçado de pessoas; j) o crime de 'apartheid'; k) outro atos desumanos de caráter similar que causem intencionalmente grande sofrimento ou atentem gravemente contra a integridade física ou a saúde mental ou física, desde que praticados 'no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque'." (TAQUARY et al., 2010).

verdade histórica etc.¹⁴

Ganham bastante repercussão social, também, iniciativas relativas a datas, museus, memoriais, nomes de ruas, monumentos. Iniciativas que, na maioria das vezes, causam as mais díspares manifestações tanto em nível científico quanto em termos de opinião popular. Essa disparidade decorre justamente da ausência do tratamento adequado do dever de memória na estruturação da formação humana.

Para Primo Levi, a memória é um dever (LEVI, 2000, p. 43). É imperativo que se conte a todos os seres humanos o que alguns seres humanos foram capazes de realizar com outros; é um dever para com as vítimas que sua história seja contada e mantida viva. Para outros autores, em contrapartida, a memória coletiva, na medida em que trata de experiências traumáticas, deve ser retirada da circulação pública como forma de encerrar um ciclo de violência. Nesse sentido, há o posicionamento de David Rieff, manifestado em seu livro *Contra la memoria* (2012, pp. 13-14),

La gente, sin duda, los estadounidenses y, supongo, los australianos de mi clase e intereses, se inclina a dedicar demasiado tiempo a lamentar la ignorancia indiferente, la actitud adoptada por defecto de tantos ciudadanos, sobre todo de los jóvenes, respecto del pasado. Deberíamos ser más prudentes con nuestros deseos. La rememoración enardeció las guerras de sucesión de Yugoslavia; sobre todo, la rememoración de la derrota serbia en Kosovo Polje en 1389. En las colinas de Bosnia aprendí a detestar, pero sobre todo a temer, la memoria histórica colectiva. Al apropiarse de la historia, mi pasión perdurable y mi refugio desde la infancia, la memoria colectiva lograba que la propia historia no pareciera sino un arsenal de armas necesarias para continuar las guerras o para mantener una paz endeble y fría. Lo que presencié en Bosnia, en Ruanda, en Kosovo, en Israel-Palestina y en Irak no me ha dado razón alguna para cambiar de parecer.

¹⁴ No caso da ditadura civil-militar brasileira, há a "Comissão Nacional da Verdade, instaurada pela Lei n. 12.528 em junho de 2012 com o objetivo de apurar as violações aos direitos humanos praticadas por agentes públicos, pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado, no período compreendido entre 18 de setembro de 1946 até 05 de outubro de 1988. [...] As Comissões da Verdade são mecanismos de apuração de abusos e violações de Direitos Humanos, sendo utilizadas como uma forma de esclarecer um passado arbitrário (normalmente aplicadas em países emergentes de períodos de exceção ou de guerras civis). Seu funcionamento se dá com um registro apurado do passado por meio da oitiva de vítimas e familiares de vítimas de arbitrariedades cometidas, assim como dos perpetradores dessas violências; ainda, pela análise de documentos oficiais e de arquivos ainda não conhecidos." (Oliveira, 2012).

De tudo isso, o posicionamento da memória do sofrimento acumulado na história como fundamento educacional deve servir como uma oportunidade para a sociedade reconhecer os seus erros, suas barbáries, e promover a única justiça verdadeiramente possível depois do cometimento da injustiça que é a justiça histórica (a justiça na história). Essa é a tese central de Reyes Mate, especialmente desenvolvida em seu *Tratado de la injusticia*:

Sin memoria no hay injusticia. Esto lo entendió bien Horkheimer cuando decía que el crimen es evidente a quien lo comete y a quien lo sufre, pero, si éstos desaparecen, sólo será accesible a las generaciones siguientes si hay alguien que los recuerda. Sin esa memoria es como si la injusticia no hubiera ocurrido nunca y el mundo pudiera organizarse como si la barbarie no hubiera tenido lugar. Si el proyecto nazi sobre los judíos hubiera triunfado, hoy los jóvenes de Oswiecim jugarían tan felices a fútbol sobre los campos de Auschwitz, como si nada hubiera ocurrido. Se entenderá por qué el vencedor, es decir, el que comete la injusticia, no da por terminada la faena con la perpetración del acto. Sabe que tiene que afanarse también en que los demás olviden. Y es que en el mismo crimen no con un burdo negacionista, sino privando de significado al crimen. La cultura occidental ha sido maestra en la invisibilización del crimen. [...] **Sin memoria, tampoco hay justicia.** Sin memoria no hay, pues, injusticia, pero tampoco justicia. Eso plantea un colosal problema porque lo que se está queriendo decir es que sin memoria de todas las injusticias no hay teoría posible de la justicia ya que la idea de teoría conlleva la de universalidad. [...] Reconocer la deuda con el pasado y hacer duelo por los sufrimientos sobre los que está construido nuestro bienestar. Es desde luego una forma muy modesta de justicia pero es fundamental. Si renunciáramos a ella, estaríamos diciendo que la justicia si mide por el verdugo, por su capacidad de reparación o por el castigo que se le puede infligir, y no por los daños causados a las víctimas. Por eso es importante la memoria de la injusticia, porque aunque no conlleve reparación material del daño, reconoce la vigencia del derecho de las víctimas a pedir justicia." (MATE, 2011, pp. 291-292, grifos do autor).

Nesse sentido, por óbvio, mas ainda assim importante registrar, o NIC não é uma tentativa de defender o povo judeu da repetição de uma nova chacina; trata-se

de um chamado à reflexão sobre a capacidade da civilização de produzir barbárie. Por conta disso, Adorno afirma, em diversas passagens da obra *Educação e emancipação*, que a desbarbarização é um dos mais importantes objetivos da educação, e a escola é uma instituição fundamental nessa tarefa. A desbarbarização é fundamental, inclusive, como forma de garantir a sobrevivência da humanidade. Em função disso, o dever de memória é apontado como o caminho para colocar em contato as novas gerações com a barbárie produzida; mais do que simplesmente contar a história, formar a responsabilidade para com a história, especialmente para com o sofrimento das vítimas do movimento de progresso. Contudo, para atingir esse objetivo central para a sobrevivência da humanidade é imperioso que a sociedade esteja formada e comprometida com a criação e a manutenção das condições favoráveis ao evitamento da barbárie. Preocupação que não se verifica na lógica de lucro a qualquer custo do *capitalismo tardio*.

Considerações finais

De todo o exposto, o interesse na vinculação entre dever de memória e emancipação, proposta no presente artigo, tem como fundamento a compreensão adequada do dever de memória a partir da elaboração do passado decorrente do NIC no projeto de desbarbarização da educação e da sociedade, pois, conforme afirma Reyes Mate: "Se a barbárie voltou a ocupar lugar, pode ser devido, segundo a tese de Adorno, porque não soubemos recordar." (MATE, 2005, p. 138). Nesse sentido, a relação entre dever de memória e emancipação para o evitamento da permanência da barbárie na sociedade esclarecida.

Para tanto é necessário identificar e compreender quais as formas pelas quais a sociedade burguesa se apropria e reforça a lógica de esquecimento daquilo que não se enquadra dentre as prioridades econômicas e administra a sociedade a partir de interesses econômicos, impondo obstáculos às possibilidades do "saber recordar" necessário à emancipação. A partir disso, a memória do sofrimento surge como comprometimento político necessário para pensar-se em justiça: "sin memoria no hay justicia" (MATE, 2013, p. 150). A humanização do humano, entendida como objetivo principal do processo educacional, somente se dá, entenda-se como

comprometida com a justiça, quando a memória do sofrimento está na base de sua estruturação.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BUCK- MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo Veintiuno, 1981.

CROCHÍK, José Leon. T.W. Adorno e a psicologia social. **Psicologia & Sociedade**; v. 20, n. 2, pp. 297-305, 2008

CUNHA, Renata Cristina da. **Linguagens, Educação e Sociedade**. Teresina, Ano 12, n. 17, jul./dez. 2007.

DUTRA, Cláudia; MORENO, Camila. **Escola Sem Partido: estratégia golpista para calar a educação**. Carta Maior. São Paulo, 08 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/educacao/escola-sem-partido-estrategia-golpista-para-calar-a-educacao>>. Acesso em 28 dez. 2016.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O que significa elaborar o passado? PUCCI, Bruno et al. (Orgs.) **Tecnologia, cultura e formação... ainda Auschwitz**. São Paulo: Cortez, 2003.

GOERGEN, Pedro. Educação e valores no mundo contemporâneo. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 983-1011, Especial - Out. 2005.

GOMES, Luiz Roberto. Teoria crítica da educação: experiências atuais de pesquisa no Brasil e na Alemanha. **Comunicações**, Piracicaba, ano 22, n. 3, pp. 145-154, 2015.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento (*Aufklärung*)? KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi del Re. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

MAAR, Wolfgang Leo. À Guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995, pp 11-28.

MATE, Reyes. **La piedra desechada**. Madrid: Trotta, 2013.

MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MATE, Reyes. **Tratado de la injusticia**. Barcelona: Anthropos, 2011.

MIGUEL, Aitor Manuel Bolaños de. **Políticas de la memoria, lucha contra la impunidad y derechos humanos en la Argentina post dictadura**. Buenos Aires: UNED, 2008. Disponível em: < <https://www.ucm.es/data/cont/docs/297-2013-07-29-3-08.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

MOURA, Regina Bustamante. **Violência na história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

OLIVEIRA, Gabriela Goergen de. **Comissão Nacional da Verdade: a busca pela concretização da justiça de transição no Brasil**, 2012. Disponível em <http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2012_2/gabriela_oliveira.pdf>. Acesso em 12 dez 2016.

PAVIANI, Jayme. **Problemas de filosofia da educação**. Caxias do Sul: Educs, 1983.

PUCCI, Bruno. Filosofia Negativa e Educação: Adorno. **Filosofia, Sociedade e Educação**. Marília: UNESP, ano 1, n° 1, 1997.

PUCCI, Bruno. Na educação escolar a frieza concretiza-se de forma especial. In: GRUSCHKA, Andreas. **Frieza burguesa e educação**: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação. Campinas, SP: Autores Associados, 2014, pp. XV-XXX.

RIEFF, David. **Contra la memoria**. Editorial Debate. Barcelona, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

SAVI NETO, P. Educação e dever de memória: as possibilidades de emancipação na sociedade de mercado. **Revista da FAEEDBA - Educação e Contemporaneidade**, v. 28, n. 54, p. 111-124, 30 abr. 2019.

TAQUARY, Eneida Orbage de Britto; TAQUARY, Catharina Orbage de Britto. **Crimes contra a Humanidade: o olhar da Corte Interamericana de Direitos Humanos**, 2010. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=84464b3e226fd6b2>>. Acesso em 12 dez 2016.

TIEDMANN, Rolf. ¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno. In **El pensamiento de Th. W. Adorno**. Balance y perspectivas. Espanha, UIB, 2007.

VILELA, Rita Amélia Teixeira. Críticas e possibilidades da educação e da escola na contemporaneidade: lições de Theodor Adorno para o currículo. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 45. p. 223-248. jun. 2007.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZAMORA, Jose A. Educação depois de Auschwitz. In: **Adorno: educação e religião**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Editora Vozes: Petrópolis, 2000.

29. Pós-história e Neo-Iluminismo -

Notas sobre a correspondência entre Vilém Flusser e Sérgio Paulo Rouanet¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-29>

Rodrigo Duarte

Como é amplamente sabido, Vilém Flusser sempre foi um missivista quase compulsivo, tendo redigido, ao longo de sua vida, provavelmente, alguns milhares de cartas de diferentes tamanhos e formatos, dirigidas a uma infinidade de correspondentes. Ao lado de textos curtos que, muitas vezes continham apenas rápidas comunicações e notícias, há cartas de Flusser que podem ser consideradas verdadeiros tratados, nas quais ele discorre – com grande liberdade, sem sacrificar a precisão e a profundidade – sobre os mesmos temas que comparecem aos seus ensaios teóricos, tais como, a pós-história e todo o conjunto de conceitos a ela relacionado (tecnoimagens, aparelhos, funcionários etc).

Uma característica marcante desse imenso acervo é o fato de ele se limitar amplamente à correspondência emitida por Flusser, com grande deficit no tocante às respostas por ele obtidas, levando-se em conta a documentação posta à disposição do pesquisador pelo Vilém Flusser Archiv, instalado na *Universität de Künste* (UdK) em Berlim. Mesmo levando-se em conta essa característica, registra-se que, no tocante ao tema da pós-história, destaca-se um vigoroso conjunto de cartas de Flusser, dirigidas a Milton Vargas, Dora Ferreira da Silva e e Alex Bloch, dentre outro(a)s, sendo que, em relação a esse último, houve, em 2000, uma publicação em alemão da correspondência ativa do filósofo tcheco-brasileiro.

Em termos do material missivo tanto publicado quanto inédito, há, entretanto, uma importante exceção, que é a correspondência de Vilém Flusser com Sérgio Paulo Rouanet, a qual foi lançada em forma de livro, em 2014, a partir de um competente trabalho de edição que contou também com o indispensável apoio das famílias dos

¹ Uma versão preliminar e drasticamente reduzida deste texto foi apresentada no evento "VILÉM FLUSSER: Pós-História e a Crítica da Idolatria", organizado por Ricardo Timm de Souza (e equipe), nos dias 29 e 30 de outubro de 2015, realizado na PUCRS.

correspondentes e apresentou um material de valor inestimável inclusive sobre o tema da pós-história – central na obra de Flusser –, com o contraponto crítico da posição de Rouanet, a qual denomina-se, aqui, “neo-iluminista”.

A posição de Rouanet sobre o livro *Pós-história*

Logo depois de terminar o seu manuscrito sobre a “pós-história”, Flusser escreveu a Milton Vargas, um dos seus principais correspondentes brasileiros, solicitando-lhe tanto uma opinião sobre o texto quanto que encaminhe o original para a Editora Duas Cidades, que, de fato, publicaria o livro cerca de dois anos depois:

Tudo isto procuro articular em parte do meu ensaio Pos-história que anexo a esta carta. Faço o seguinte apelo à amizade que nos une: Leia a coisa com cuidado. Critique impiedosamente, e me mande tua crítica o mais depressa possível. Submeta a Duas Cidades, (ou outra editora), para que seja publicado. E, finalmente, procure publicar os ensaios individuais em revistas ou jornais competentes. Sei que tais exigências minhas são invasões do teu tempo, da tua energia, e da tua maneira de ver as coisas. (...)².

Também em carta de Flusser dirigida a Alex Bloch, há informações importantes sobre esse período de fechamento da redação do livro sobre a “pós-história”, como, por exemplo, as existentes na carta de 7 de março de 1981:

De volta a Londres (depois de atravessarmos a Champagne com os vilarejos indescritivelmente ricos), a Edith foi para São Paulo, enquanto eu planejava me dedicar à escrita da “pós-história” (...). Ao mesmo tempo terminei “Pós-história” em alemão e português. Enviei o manuscrito, através do Vargas à Duas Cidades, que o editará. Na Alemanha nenhuma resposta (e nenhum bom sinal). Eu traduzo agora para o francês³.

² Carta de Flusser a Milton Vargas, de 12/01/1981 (Fonte: Vilém Flusser Archiv, Berlim).

³ Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch*, Göttingen, European Photography, 2000, p. 138 et seq.

No que concerne à correspondência de Flusser com Rouanet, há solicitação semelhante algumas semanas antes das citadas acima, na carta de 16/12/80: "Acabei a versão portuguesa de *Pós-história* e anexo o manuscrito. Peço-te a fazer fotocópia e devolvê-la. Ainda não mandei para Duas Cidades, para ter tua crítica preliminar e adaptar a coisa a isto. Para isso é que os amigos existem, de forma que não peço desculpas por tal sem-vergonhice."⁴

Depois de algumas semanas sem ter obtido resposta, Flusser escreve novamente a Rouanet, em 23/01/81, queixando-se da ausência de reação do seu interlocutor: "Meu caro amigo, desafortunadamente não recebi resposta à minha carta de 16/12, que continha o manuscrito da 'pós-história'. Será que a carta se perdeu?"⁵

Em carta de 28 de janeiro de 1981, Rouanet finalmente reage ao conteúdo apresentado por Flusser, indicando que, provavelmente, a demora na resposta esteve ligada a uma leitura minuciosa do manuscrito e à redação de uma longa e densa carta. De qualquer modo, Rouanet externou uma forte impressão sobre o texto, ainda que, como se verá adiante, não tenha se eximido de submetê-lo a uma implacável crítica – algo que, ao que tudo indica, não aconteceu por parte dos dois outros correspondentes do filósofo mencionados acima. Na resposta de Rouanet consta:

Há muito que não lia texto tão impressionante como o que Você intitulou "Pós-História". Cada um dos seus vinte instantâneos poderia dar margem a vinte volumes de comentários. Espero ter a contenção necessária para impedir que minha carta se transforme em coisa tão torrencial assim. A primeira condição para isso é tentar sistematizar de alguma forma a minha reação, dividindo-a em tópicos.⁶

O primeiro desses tópicos é o "método", que, Segundo o comentário de Rouanet é uma descrição da "realidade aparelhística usando uma linguagem aparelhística"⁷. Com isso, Rouanet quis dizer que a crítica de Flusser não se encontra

⁴ Vilém Flusser & Sergio P. Rouanet, *Correspondência*, São Paulo, Annablume, 2014, p. 125.

⁵ *Ibidem*, p. 133.

⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁷ *Ibidem*, p. 140.

num ponto arquiédico situado fora da realidade “sistêmica”, mas no seu interior, como uma espécie de “anticorpo que tem a mesma estrutura celular que o corpo ao qual adere”, significando algo não periférico, mas microorganismo que, como num cancer, é “demônio roedor que devora vísceras, confundindo-se com elas”⁸. Nisso, segundo Rouanet, Flusser adota um peculiar tipo de crítica imanente, distanciando-se do modelo transcendente, desmistificador, bem exemplificado pelos “aparelhos ideológicos de Estado”, de Althusser, ou pelos “aparelhos hegemônicos”, de Gramsci.

De acordo com Rouanet, a crítica imanente de Flusser é “mimética”, na medida em que, por meio dela, ele imitaria o existente, com o objetivo de “quebrar a espinha do existente”. Ainda Segundo Rouanet, mesmo que esse seja, provavelmente, o único recurso possível, é um caminho perigoso, uma vez que a mimesis tanto pode ser perversa quanto libertadora:

Uma é a *mimesis* de *Anpasser* [aquele que se adapta/rd], e outra, a de *Soldado Schweik*, que se adapta tão completamente às estruturas da realidade que elas acabam estalando, vencidas por uma imitação demasiadamente violenta. São as duas vertentes da identificação, em Freud. Pela identificação, o sujeito imita um modelo, e chega a dois desfechos possíveis: ou se perde no modelo imitado, ou adquire pela imitação a capacidade de aniquilar o modelo. Pela identificação, o sujeito alcança a autonomia ou a heteronomia. Nos dois casos o pai é devorado, mas num caso ele ressuscita sob a forma de uma normatividade despótica, que continua regendo postumamente o destino do devorador, e no outro ele morre definitivamente, expulso por aquela mesma capacidade de crítica e de negação que ele transmitiu ao filho, ao ser devorado.⁹

Rouanet, no entanto, expressa dúvidas sobre a inclusão perfeita do procedimento flusseriano no âmbito da mimesis desfuncionalizadora – libertadora – à moda do soldado Schweik¹⁰, levantando contra o interlocutor a pesada acusação

⁸ Idem.

⁹ Ibidem, p. 141.

¹⁰ Trata-se do personagem de Jaroslav Hasek: um soldado raso que, ao encenar (não se sabe até que ponto conscientemente ou não) uma obediência cega aos seus superiores, acaba sempre por causar enormes confusões num complicado cenário bélico da Primeira Guerra Mundial. Cf. Jaroslav Hasek. *Die Abenteuer des braven Soldaten Schwejk* (2 volumes). Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 36a edição, 2001.

de "identificação com o agressor", de acordo com a qual o agredido mimetiza a linguagem e o comportamento daquele que perpetra a agressão. Para Rouanet, em alguns momentos, inclusive do livro sobre a pós-história, Flusser compra a apoliticidade inclusa na autocompreensão dos aparelhos enquanto "agentes de uma racionalidade meramente administrativa, escamoteando, com isso, sua essência política". Ele menciona explicitamente o seguinte trecho do "instantâneo" "Nosso saber" como exemplo desse procedimento:

Ao traduzir proposições imperativas e optativas para proposições epistemológicas, a ciência revela tratar-se, nas proposições traduzidas, de proposições defeituosas. A proposição *não matarás* é defeituosa porque se trata de relação que suprime um dos relatados (*serás preso*). A proposição *que belo!* é defeituosa a ponto de carecer de significado. Destarte, a ciência demonstra que todo saber valorativo é pseudosaber, ideologia. Ao desmascarar todo saber extracientífico como ideológico, a ciência se põe como única autoridade em matéria de saber atualmente¹¹.

A crítica de Rouanet sugere que não é exatamente a ciência que declara serem essas preposições defeituosas, mas uma determinada filosofia da ciência, vinculada ao que veio a consolidar como a filosofia analítica da linguagem. Essa seria, segundo Rouanet, a essência de sua "mil vezes repetida" crítica à posição de Flusser, que confundiria a ciência *tout court* com a sua autocompreensão positivista, especialmente voltada para as ciências chamadas "duras". Desse modo, Rouanet prossegue a sua crítica, escrevendo a Flusser:

Você sente, intuitivamente, que essa autocompreensão positivista é uma das responsáveis pela "crise" que você deplora, pelo esvaziamento do nosso mundo, pela evacuação de nosso horizonte teórico, de todas as questões humanamente importantes, e em vez de rejeitar essa visão como ideológica, considera ideológicas as proposições articuladas em torno dessas questões. É a identificação com o agressor: um tornar-se semelhante ao que se odeia. O

¹¹ Vilém Flusser, *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo, Annablume, 2011, p. 59.

positivismo é a epistemologia dos aparelhos, a visão do mundo como sistêmico é a ontologia dos aparelhos, a teoria dos jogos é o brinquedo dos aparelhos, o Hudson Institute é a igreja dos aparelhos, a entropia é o *Deus absconditus* dos aparelhos, a funcionalidade é a teologia dos aparelhos, o funcionário é o seu clero. Você se move nesse mesmo universo – e o faz explodir por dentro. Schweik da cibernética, você imita o mundo aparelhístico, e de tanto imitar, mata.¹²

Nessa mesma direção, Rouanet retoma o tema da mimesis nas suas duas versões (opressora e libertadora), para dizer que a encarnação, em Flusser, do espírito do personagem de Jaroslav Hasek não é “clássica”: ele seria um “Schweik de segundo grau”, na medida em que parece ser um adepto da *mimesis* conservadora, reprodutora das estruturas do existente, quando, na verdade, não o é: “Sua *mimesis*, crítica, imita a *mimesis* não crítica”. Para Rouanet, enquanto o Schweik ingênuo finge que se submete ao existente, Flusser, enquanto “meta-Schweik” simplesmente finge que não é Schweik. Sobre isso, Rouanet declara:

Nossa diferença é que você aceita “*at face value*” a autodefinição dos aparelhos, e dentro dela articula sua resistência. É por isso que sua *mi- mesis* é devastadoramente dialética, mas não é consciente. Você não tem, literalmente, a teoria de sua práxis. Meta-Schweik, você é mais sutil que Schweik; mas este sabia que era Schweik, e você não sabe que é meta-Schweik. Console-se: sua crítica é mais eficiente¹³.

No que diz respeito ao outro tópico de sua avaliação, à crítica da cultura, Rouanet afirma que Flusser – mesmo negando a sua vinculação a ela – desconstrói, a partir de dentro, o universo em que a cultura contemporânea, tributária do ambiente pós-histórico, se pensa a si mesma, e no qual ela gostaria de ser vista de modo a criar um espaço de mascaramento ideológico.

¹² Vilém Flusser & Sergio P. Rouanet, op.cit., p. 143.

¹³ Ibidem, p. 144.

A cultura diz: "eis como quero ser vista – superfície sem essência, presente sem história, realização inevitável, dentro dos jogos do acaso e da necessidade, de um dos possíveis contidos em meu programa, rede sistêmica manipulada por programadores programados, funcionamento sem intencionalidade, estrutura sem sujeito. É nesse espaço que quero ser vista, e só nele que posso ser vista, fora dele, sou invisível".¹⁴

Para Rouanet, enquanto a crítica tradicional da cultura recusaria essa autocompreensão, tentando abordar a cultura de um lugar exterior ao campo ético que ela procura impor, a posição de Flusser identifica essa autodefinição como uma espécie de alibi e esse ponto de vista como uma ilusão (socialmente necessária) de ótica: "ela [a cultura/rd] está em outro lugar, e esse lugar em que ela diz estar é o lugar (vazio) da ideologia"¹⁵. A cultura se declararia pós-história, para escapar às vicissitudes da história, que poderiam engendrar até mesmo a abolição do sistema social existente, dizendo-se programa para incluir previamente quaisquer movimentos contestatórios no rol das virtualidades contidas no programa, o qual não pode ser transcendido, uma vez que o projeto de sua superação também faz parte do programa.

O caminho de Flusser, segundo Rouanet, seria outro: ele preferiria pensar que a cultura não mente, sendo o que diz ser e, sendo assim, será em função dessa afirmação tomada como verdadeira, que os interessados em subverter o sistema têm que preparar sua resistência, "não fora dos muros da cidade, mas dentro dela".¹⁶ A resistência encarnada por Flusser, segundo Rouanet, seria contra um adversário no qual a mentira assume a última de suas máscaras, que é a da própria verdade. Dito isso, aparentemente superada a desconfiança de Rouanet de que, no ponto de vista de Flusser prevaleceria a "identificação com o agressor", ele chama a atenção para as inegáveis semelhanças desse com posições da chamada "Escola de Frankfurt":

O que é surpreendente é que o lugar de sua crítica sendo o oposto do lugar de onde fala a crítica marxista – não fora do sistema, mas dentro dele – você chega

¹⁴ Ibidem, p. 145.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p. 146.

a um diagnóstico que coincide, em muitos pontos essenciais, com o marxista. Em grandes traços, é o diagnóstico dos frankfurteanos: Adorno e Horkheimer, mas também Benjamin. Frankfurteana, sua descrição da indústria cultural, programando os indivíduos para necessitarem dos objetos, e para não perceberem a estupidez desses objetos (artigo *Nosso Receio*, nº XV), e submetendo os indivíduos à lei do Mesmo (as tecnoimagens, como as imagens arcaicas, se fundam na recusa do tempo linear); sua descrição do papel dos *media*, criando a ilusão do diálogo, na verdade abolindo todo diálogo (o discurso anfiteatral substituindo o discurso teatral, um discurso que supõe responsabilidade – perguntas e respostas – por um discurso que supõe *feedback*– inquéritos de opinião); sua descrição de “totalitarismo multicolorido”, numa sociedade unidimensional que não é mais gerida a partir da opressão, e sim a partir da liberdade administrada, do pluralismo aparente, da estetização (areia colorida) da heteronomia; sua descrição de uma sociedade que não esconde mais nada, mas que proclama tudo (a ideologia é hoje em dia a realidade enquanto aparência) da mesma forma que a moda proclama imediatamente a identidade de seu usuário, em vez de escondê-la atrás de um vestuário padronizado; sua descrição de antirrevolucionarismo necessário, como única atitude humanamente digna, numa sociedade em que progresso é sinônimo de aniquilamento, da retirada do mundo, como única forma possível de engajamento, a fim, não de construir o futuro, mas de salvar o passado; sua utilização, muito marcuseana, da linguagem freudiana para descrever a sociedade de consumo – boca e ânus, pulsão anal e pulsão oral, *putsch* perverso das pulsões pré-genitais contra a hegemonia da genitalidade.¹⁷

Rouanet não deixa de chamar a atenção para um aspecto surpreendente dessa semelhança de Flusser com os “frankfurteanos”, a saber, que suas premissas são aparentemente opostas: enquanto aquele parte do princípio de que o positivismo em suas diversas versões são pontos de vista científicos, os teóricos críticos o consideram como ideologia apta a ocultar “todos os momentos capazes de transcender o universo existente do discurso”.¹⁸ De acordo com Rouanet, enquanto Flusser teria se apropriado da orientação sistêmico-cibernética, os frankfurteanos

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibidem, p. 147-8.

veem nessa orientação um resultado do projeto tecnocrático de dominação, o qual elimina as variáveis externas, corrige as disfunções e aceita as perturbações do equilíbrio apenas como método para assegurar um novo equilíbrio num nível mais elevado de racionalidade sistêmica. Prosseguindo na comparação entre Flusser e os “frankfurteanos”, Rouanet declara que:

Simplificando muito, podemos dizer que você tem em comum com os frankfurteanos, a condenação da sociedade aparelhística — para ambos, ela é cretinizante, manipuladora, desumana. Mas, para os frankfurteanos, ela é a unidade de uma falsa teoria e de uma falsa práxis — a falsa práxis da dominação pelo consenso, e a falsa teoria de que justifica essa dominação e esse consenso —, uma epistemologia que considera metafísicas todas as proposições capazes de questionar consenso, e um pensamento (sistêmico) que torna invisível a dominação, definindo-a em termos de racionalidade cibernética¹⁹.

Para Rouanet, Flusser parece até mesmo mais dialético, na medida em que, segundo ele, a sociedade aparelhística resulta ser uma unidade mais contraditória, não sendo um conjunto homogêneo composto de falsa práxis e falsa teoria, mas um binômio formado por uma falsa práxis baseada numa teoria verdadeira. Essa sociedade é tanto mais terrível, quanto repousa nessa cisão interna que ocasiona uma prática reificadora que nem precisa se dar ao trabalho de mentir. Sob esse aspecto, Rouanet concorda que estejamos vivendo a pós-história e que, nesse sentido, o enfoque sistêmico possui, sim, o seu teor de verdade. Mais uma vez, comparando o ponto de vista de Flusser com o dos teóricos críticos, Rouanet assevera que o pessimismo daquele,

é tão grande como o dos frankfurteanos, mas é mais trágico; eles tinham ao menos o consolo de que a falsa prática repousava numa falsa teoria, o que implica alguns grânulos de esperança quanto à eficácia da razão — *a contrario sensu*, uma tese desse tipo está dizendo que com uma teoria verdadeira a prática do capitalismo tardio seria menos desumana. Você não tem esse consolo; não

¹⁹ Ibidem, p. 148.

somente Você diz que a sociedade aparelhística é desumana *apesar* de se basear numa teoria verdadeira, como vai mais longe, e quase chega ao ponto de dizer que ela é desumana precisamente por se basear numa teoria verdadeira.²⁰

Rouanet considera a "crítica mimética" de Flusser, mesmo não concordando com ela, mais arrasadora que a marxista, exatamente porque o positivismo tem razão no sentido de que aquilo que nos interessa não pode ser conhecido e que a visão sistêmica é adequada ao que se percebe empiricamente. Retomando ainda uma vez o tema do parentesco do pensamento de Flusser com o dos frankfurteanos, Rouanet reafirma a semelhança dos diagnósticos, em que pese a diferença de premissas, no fato de que ambos veem com desgosto o mundo dos aparelhos e, dirigindo-se àquele, declara: "Adorno olha os aparelhos, com asco, e diz: vocês são uma consequência do falso saber. Isso é terrível. E você olha os aparelhos, com o mesmo asco, e diz: vocês se baseiam no saber verdadeiro, e são esse saber. Isso é mais terrível ainda"²¹.

Quando Rouanet menciona as estratégias de Flusser, afirma que ele "não se resigna ao horror"²², considerando que, mesmo sendo tênues, as esperanças de superação existem, o que se torna claro em cada um dos "instantâneos" do livro sobre a pós-história, no fim dos quais se apontam caminhos que, embora improváveis, não são impossíveis de serem trilhados. Essas saídas possíveis são muito diversificadas, parecendo, às vezes, a recusa de qualquer ação a melhor forma de ação; outras vezes a atitude da sabotagem – jogar areia nas engrenagens – se afigura como tática eficaz de retardamento da realização do programa; outras ainda sugerem ações com vistas à criação de condições dialógicas que possibilitem um novo consenso ou ainda uma conscientização monológica, das estruturas de horror. Rouanet destaca ainda a defesa, por Flusser, da possibilidade de uma ação política, citando o trecho de *Pós-história* em que ele afirma que, "(...) reformular ciência em sentido dialógico implica reformular o tecido comunicológico da sociedade... Mais que tarefa epistemológica, é pois tarefa política... Enquanto não houver espaço para a política, para diálogos circulares não elitários, a crise da ciência se apresenta

²⁰ Ibidem, p. 149.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 150.

insolúvel."²³

A diversidade de natureza das propostas de saídas para a situação desumana posta pela pós-história, tem a ver, segundo Rouanet, com o fato de que, para Flusser, não haveria mais ideologia, embora continue havendo falsa consciência, tornando-se necessária a compreensão, por meio da autorreflexão, das verdadeiras estruturas do mundo aparelhístico, e a comunicação do saber adquirido, de modo que a luta se dê em terreno adequado à situação contemporânea e não no terreno proposto pelas filosofias finalista e causalista, que tem cada vez mais se mostrado impróprio e infrutífero. Segundo Rouanet:

Ora, se minha interpretação é verdadeira e se para você a sociedade aparelhística é a unidade de uma prática desumana e de um discurso verídico, a falsa consciência consiste, hoje em dia, não em acreditar no discurso hegemônico, mas em descreer dele. Desconfiar desse discurso é fazer o jogo dos aparelhos, que dizem a verdade sobre si mesmos, para que os homens desconfiem dessa verdade, e a procurem onde ela não pode estar: no universo arcaico dos fins e das causas²⁴.

Na feliz comparação de Rouanet, a situação se assemelha à narrativa do anedotário *Yiddish*, segundo a qual dois judeus se encontram e, quando o primeiro pergunta ao segundo para onde ele vai, o segundo responde que é para Cracóvia. Então, o primeiro retruca que o segundo diz que vai para Cracóvia apenas para que ele pense que o segundo vai para Lemberg, sendo que o primeiro sabe que o segundo, de fato, vai para Cracóvia. Para Rouanet, o primeiro judeu é o representante acabado do tipo de consciência crítica próprio à sociedade pós-industrial, na medida em que "percebeu que a forma mais refinada de mentira é aquela que se apresenta sob a forma da verdade"²⁵. Torna-se claro, portanto, que o segundo judeu teria dito a verdade para que o primeiro achasse que ele estava mentindo. A semelhança com a posição de Flusser estaria no fato, de que, considerando verídico o discurso da cibernética e do "positivismo", ele não somente estaria jogando o jogo dos aparelhos,

²³ Vilém Flusser, *pós-história*, op. cit., p 78-9.

²⁴ Vilém Flusser & Sergio P. Rouanet, op.cit., p. 151-2.

²⁵ *Ibidem*, p. 152.

mas simultaneamente, desconstruindo-o. Mais uma vez dirigindo-se a Flusser, Rouanet declara:

Ora, para Você a maior parte das pessoas, e isso inclui os intelectuais marxistas, estão mergulhados naquele tipo de consciência ingênua que consiste em descrever da verdade que o sistema proclama. Quem está prisioneiro dessa consciência ingênua vai procurar o adversário em Lemberg, e não o encontra; você sabe que ele está exatamente onde diz estar: em Cracóvia. Donde o paradoxo de que a verdadeira consciência crítica, hoje em dia, recusa o embuste da desmistificação, porque é para essa desmistificação que os aparelhos nos convidam, para que eles assim se tornem invisíveis: invisíveis à força de transparência, por excesso de luz. O poder não mais se esconde, mas se desnuda; não se refugia no escuro, mas na claridade.²⁶

Com isso Rouanet retoma a idéia, advinda do mito da caverna da *República* de Platão, de que uma claridade muito forte pode, antes, ofuscar do que permitir que se veja o que, de outro modo, poderia ser desocultado, reportando-se também à posição, cara à Teoria Crítica, de que a ideologia, hoje, não é escuridão, mas fulguração insuportável que causa ofuscamento: *Verblendung*. Desse modo, a tarefa política que Rouanet atribui a Flusser seria

e elevar todas as vítimas do sistema ao nível de consciência do primeiro judeu, para que eles se defendam sobre o selo da realidade, que é a realidade aparelhística. Somente assim será possível repolitizar a *polis*, uma repolitização em que o privado não se opõe ao público, mas o pressupõe, o privado articulável, o privado que constitui o chão sobre o qual se engendram os símbolos, que exprimem o concreto, e apontam para uma realidade transaparelhística²⁷.

²⁶ Ibidem, p. 152-3.

²⁷ Ibidem, p. 153.

A resposta de Flusser às críticas de Rouanet

A resposta de Flusser a Rouanet se deu numa carta sem datação, a qual foi escrita e enviada, presumivelmente, em fevereiro de 1981. Nela, Flusser afirma que o ponto nodal das ácidas observações de Rouanet é que a crítica da cultura assume uma atitude distanciada dos fenômenos culturais com o objetivo de revelar a realidade escamoteada pelos próprios fenômenos, procurando, desse modo, denunciar as intenções que a cultura tenta disfarçar sob o manto daquilo que aparece. Para Flusser, tanto a crítica marxista em geral quanto a frankfurtiana, em particular, revelam que, atualmente, a cultura cumpre a função de disfarçar as intenções ocultas sob o funcionamento automático dos aparelhos, de modo a tornar invisíveis os interesses aos quais serve. Segundo Flusser, a sua crítica não é distanciada, mas ocorre de dentro da própria cultura, assumindo o risco de ser enganado exatamente pelo aspecto ideológico frequentemente corporificado na cultura. Flusser concorda com Rouanet quanto ao fato de que os seus diagnósticos sejam próximos dos dos "críticos distanciados", assinalando que o que o diferencia deles é o desespero de não poder propor uma terapia, na medida em que assume o logro como verdadeiro. Apesar de concordar parcialmente com a análise de Rouanet, Flusser apresenta-lhe três ressalvas. A primeira delas diz respeito ao presumido caráter ideológico da cultura: "(1) Não creio que a cultura 'disfarce', não importa o que, porque não creio que a cultura tem 'intenções'. Não posso crê-lo, porque para mim a cultura não é um 'sujeito' (um estar-no-mundo), mas um objeto que é assunto de diálogos intersubjetivos. Não antropomorfizo a cultura."²⁸ A segunda ressalva de Flusser relaciona-se com a sua rejeição do ponto de vista, segundo o qual a cultura, antes de tudo, oculta algo: "(2) Não creio que algo se 'esconde' por detrás da cultura, porque não creio que tem sentido falar-se em 'realidade' que transcende os fenômenos, *"Man suche nur nichts hinter den Erscheinungen. Sie selbst sind das Geheime"* (Goethe)²⁹. A terceira ressalva de Flusser concerne à sua crença de que não seja possível uma visão panorâmica do real, a qual leve a uma objetividade plena:

²⁸ Ibidem, p. 156.

²⁹ Idem. A minha tradução do trecho de Goethe citado é: "Só não se busque nada por detrás dos fenômenos. Eles próprios são o segredo."

(3) Por isso não creio que existe guindaste metafísico que possa elevar o crítico por cima do mundo fenomenal, para conhecê-lo "objetivamente". Não creio que podemos "ultrapassar" a cultura. Por contra, creio que é possível mergulhar no fenômeno cultural até as suas raízes (sua "estrutura fundante") e vê-la de baixo. Isso também é "distanciamento", mas em sentido oposto do "transcendente". *"Nicht ueber den Sachverhalten stehn wollen, sondern unter ihnen, um zu sehn, wie sie sich verhalten"* (Wittgenstein). Em suma: o que procurei fazer, não é "crítica da cultura", mas "crítica da existência em cultura"³⁰.

Na sequência, Flusser esclarece que o método implícito na sua posição é o da fenomenologia, porém em confluência com a análise existencial e com a análise de sistemas, o qual, tendo como objeto a intersubjetividade, desconsidera toda e qualquer ontologia, abrindo mão de distinções como a entre "real" e "ficção", entre "real" e "aparente", entre "verdade" e "erro e/ou mentira", procurando ultrapassar todas as ontologias efetivas e possíveis, para descobrir o fundamento existencial do qual elas surgem. Desse modo, dirigindo-se a Rouanet, Flusser declara: "Por isso, quando você diz que o mundo não é 'realmente' sistema, ou mecanismo, ou organismo, mas outra coisa qualquer, isso para mim não tem sentido. O 'mundo' não é um 'algo', mas meta da minha intencionalidade."³¹ Na prática, isso significa, segundo Flusser, que não há realidade no sentido fortemente ontológico do termo, mas o direcionamento de uma dada intencionalidade para com o mundo, a qual pode apresentar uma estrutura tanto sistêmica, quanto organicista, ou ainda mecanicista, de acordo com o caso concreto. Isso implicaria na rejeição total da clássica noção de verdade como concordância entre sujeito e objeto, a fim de abraçar a sua concepção alternativa enquanto clima – *"Stimmung"* – da intencionalidade da qual alguém se constitui como polo. Desse modo, para Flusser, o acerto corresponde ao clima do *"das stimmt"* ("isso concorda"), sem que possa dizer que o "real" tenha sido capturado. Segundo ele, a mentira não é encobrimento do real, mas é um desacordo com o projeto de alguém com relação ao outro, o qual redundava na sua manipulação de modo a evitar o reconhecimento. Com essa reflexão, que possui algo *ad hoc*, no

³⁰ Ibidem, p. 156-7. A minha tradução do trecho de Wittgenstein citado é: "Não querer estar acima dos estados de coisas, mas sob eles, para ver como se comportam."

³¹ Ibidem, p. 157.

sentido de convencimento do seu interlocutor na medida em que se vale de linguagem compatível com a empregada por ele, Flusser se posiciona do seguinte modo em termos gnosiológicos:

Dada tal epistemologia, que nega a possibilidade de toda ontologia, o método que você chama "mimético" ou "svejkiano", é o único possível. O conhecimento é resultado da covibração (empatia), seja ela em acorde (simpatia), seja em discorde (antipatia). O que procurei fazer, durante o trabalho, é entrar em covibração simpática com os outros e antipática com os aparelhos. Você me chama de meta-Svejk, prova de tua capacidade empática. Melhor ainda seria dizer: pós-Kafka. Em todo caso: praguense. Pois o resultado de tal método é que, por necessidade, estou falando na linguagem dos aparelhos: para vibrar com eles, é preciso que se comunique com eles no código para o qual são programados.³²

Sem rejeitar totalmente a qualificação de "meta-Schweick", que lhe foi dada por Rouanet, Flusser justifica-a nos seus próprios termos, declarando que todo meta-discurso sobre os aparelhos, entendido como "discurso que se utilize de código diferente" do que lhes é característico, transforma o fenômeno num "termo teórico", i.e., num conceito distanciado, o qual padece de um grau de abstração que re-institui as desvantagens da concepção de verdade como *adequatio*, distanciando-se do supramencionado tipo de "concordância" não ontológica baseada na intencionalidade. Para Flusser, esse equívoco ocorre no tipo de crítica da cultura consagrado pela "Escola de Frankfurt": "Tais discursos, (como o 'frankfurtiano') teorizam, em função do seu código, o fenômeno que criticam. O que eu procurei fazer é deixá-lo em sua concreticidade vivenciada."³³

Flusser prossegue nas suas ponderações diante de Rouanet, asseverando que as estratégias por ele propostas não deixam de ser contraditórias, mas exatamente por serem estratégias e não "consequências necessárias"³⁴. Flusser avalia positivamente a contradição, tendo em vista a sua íntima conexão com a liberdade,

³² Ibidem, p.158.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

lembrando que o termo alemão "*Widerspruch*", cuja definição de dicionário é "contradição", significa também a resposta antitética dada pelo participante de um diálogo. Além disso, para Flusser, não é que ele tenha se apropriado do pensamento aparelhístico, mas, como todos o(a)s pertencentes à cultura, se encontra possuído por ele, uma vez essa é "a estrutura do nosso estar-no-mundo, que constato quando me analiso e analiso a conversação da qual sou parte. Todo outro tipo de pensamento é atualmente "*da stimmt etwas nicht*". Pois tal pensamento permite diversas estratégias que estão em contradição uma com a outra."³⁵

A resposta de Flusser a Rouanet prossegue em sua carta de 09/05/81, lembrando de sua tese de que todo distanciamento "crítico" não pode mais ser "transcendente", uma vez que o espaço transcendente se fechou, tendo em vista o aporte fenomenológico, assim como o que ele denomina "reversibilidade de metadiscursos", o que ele entende por "*feedback* entre linguagem observacional e teórica"³⁶, pela teoria dos jogos, etc. Para Flusser, isso não implica, no entanto, que não seja possível qualquer forma de distanciamento crítico dos "assuntos", entendidos como "aquilo que é assumido como intenção intersubjetiva". Na continuidade de sua resposta a Rouanet, Flusser assinala, tendo em vista a dificuldade quase intransponível da "crítica transcendente", duas possibilidades do "distanciamento", as quais indicam um relacionamento entre sua abordagem da "pós-história" com a sua "ficção filosófica" exposta na obra *Vampyroteuthis infernalis*:

há duas direções abertas para tal distanciamento: a direção vertical, rumo às "infra-estruturas" (campos relacionais, *Sachverhalte*, *Bewandnisse*), e a direção horizontal, rumo aos "horizontes" (*Grenzsituationen*). Na "Pós-história" procurei enveredar a primeira direção, no *Vampyroteuthis* estou ensaiando a segunda. NB: ambas direções são "imanescentes", próprias do *In-der-Welt-Sein*, são, com efeito, *Daseinsformen*. Ambas são "*da*", nem "*hueben*", nem "*drueben*".³⁷

³⁵ Ibidem, p. 159.

³⁶ Ibidem, p. 168.

³⁷ Idem. Sobre o interrelacionamento entre *Pos-história. Vinte instantâneos e um modo de usar e Vampyroteuthis infernalis*, ver Rodrigo Duarte, "*Vampyroteuthis infernalis*: alegoria da pós-história". In: Gustavo Bernardo (org.), *A filosofia da ficção de Vilém Flusser*. São Paulo, Annablume, 2011, p. 406-28.

A menção ao *Vampyroteuthis* tem grande importância no modo como Flusser se posiciona perante a crítica de Rouanet, associando-se à discussão da questão sobre até que ponto os nossos “modelos de conhecimento, de comportamento, de experiência” são “pré-figurados” por nossa informação genética, até que ponto são “históricos”, e até que ponto são “imprevisíveis”. Para Flusser o problema aqui subjacente é o da própria liberdade. Nesse enfoque, ela surge como um “terreno de interferência de ‘regras de jogo’, como ‘estratégia’”.³⁸ Tal estratégia se consolida no que Flusser denomina uma “posição metalúdica”, significando esse termo um posicionamento que se localize num jogo que, por sua vez, abranja o jogo a ser criticado. Nesse sentido, a relevância do *Vampyroteuthis* estaria em ele se constituir numa estratégia que suplanta a biologia – jogo a ser jogado quando se trata da informação genética humana –, enquanto discurso “teórico”, “objetivador do assunto”, na medida que *dialoga* com ele a respeito da informação genética “de dentro” dela. Levando-se em conta a crise de objetividade por que passam as ciências, para Flusser vale o seguinte imperativo: “É preciso ultrapassar tal teoricidade pela ‘intersubjetividade’”³⁹.

³⁸ Vilém Flusser & Sergio P. Rouanet, op.cit., p. 168.

³⁹ Idem.

30. Erich Fromm e a Crítica à Idolatria da Punição¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-30>

*Salo de Carvalho*²

*Mariana de Assis Brasil e Weigert*³

1. Homenagear Ricardo Timm de Souza, para além de um compromisso acadêmico, é também uma manifestação particular de agradecimento. Compromisso acadêmico porque Ricardo é um dos principais intelectuais brasileiros da atualidade: um pensador denso e de vanguarda que realiza a interdisciplinaridade reivindicada pela teoria crítica em sua plenitude e mais alta sofisticação. As reflexões de Ricardo sobre o imenso vazio ético que experimentamos neste momento de emergência do neofascismo, que em grande medida convergem em seu trabalho mais recente ("Crítica da Razão Idolátrica"), constituem um preciso diagnóstico e, ao mesmo tempo, um sopro de esperança em meio a uma crise que ganha contornos de permanência. Por este motivo, merecem aplausos os organizadores desta justa homenagem, os professores Agemir Bavaresco, Evandro Pontel e Jair Tauchen.

Mas nosso sentimento em relação a Ricardo é muito mais profundo. E a palavra gratidão talvez não seja suficiente para traduzir a responsabilidade de Ricardo em nossa formação intelectual. Ambos fomos alunos de Ricardo na PUCRS – Salo no mestrado e, posteriormente, no pós-doutorado em Filosofia; Mari no mestrado em Ciências Criminais – e, como vários intelectuais que se juntam nessa

¹ Texto elaborado a partir das reflexões apresentadas em Carvalho, Salo. Erich Fromm e a Crítica da Pena: aproximações entre psicanálise e criminologia desde a Teoria Crítica da Sociedade. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 14, n. 3, 2019, pp. 01-39; e atualizado em Carvalho, Salo; Weigert, Mariana Assis Brasil. A Crítica Criminológico-Psicanalítica de Erich Fromm às Teorias da Pena: subsídios para pensar punição e autoritarismo no Brasil contemporâneo. Ferrareza Filho, Paulo; Silas Filho, Paulo (orgs). **Psicanálise, Direito e (Des)enlace Social**. Londrina: Thoth, 2021, pp. 43-58

² Mestre (UFSC) e Doutor (UFPR) em Direito. Professor Adjunto de Direito Penal e Criminologia na Faculdade Nacional de Direito (UFRJ); professor permanente do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito e Sociedade da Unilasalle (RS).

³ Mestre em Criminologia e Execução Penal (UAB/Barcelona) e em Ciências Criminais (PUCRS); Doutora em Psicologia Social (UFRGS); Psicanalista em Formação no Corpo Freudiano do Rio de Janeiro.

homenagem, testemunhamos a profundidade e a delicadeza da sua docência. Ler seus textos, assistir as suas aulas e receber suas orientações são experiências ímpares que concretizam aquilo que há de mais nobre na Academia: *compartilhar o conhecimento*. Escrevemos esta apresentação com uma profunda sensação de nostalgia, exatamente pelo fato de, em razão da distância física, não conseguirmos mais acompanhar suas aulas no curso de Filosofia. Sentimos falta de nos *nutrir* com o seu saber, sempre *transmitido* com carinho e acolhimento.

O texto que escolhemos para saudar Ricardo é um resgate e uma tentativa de atualização de um dos primeiros textos publicados por Erich Fromm. No ensaio, Fromm aborda o fenômeno da punição sob a perspectiva crítica da psicanálise. Pensamos que esta homenagem não poderia ser de outra forma, pois foi com Ricardo que mergulhamos na teoria crítica e fomos introduzidos neste diálogo tão fértil e necessário entre filosofia e psicanálise.

Ricardo, obrigado por tanto. Sempre.

2. No campo das ciências criminais, há uma narrativa relativamente consolidada sobre o impacto da teoria crítica na formação e no desenvolvimento do pensamento criminológico. Embora a Escola de Frankfurt não possa ser tomada como uma unidade, sendo, nos termos propostos por Timm de Souza, um verdadeiro contrassenso pretender extrair um sentido unívoco do pensamento pulsante e extremamente rico e variado dos intelectuais identificados com o Instituto de Pesquisa Social⁴, sua contribuição à criminologia parece estar relativamente estável desde o ponto de vista historiográfico. Com a republicação de “Punição e Estrutura Social” (1939), em 1967, inicia-se o diálogo entre a teoria crítica e a nova criminologia, razão pela qual a maioria dos textos críticos aponta o trabalho de Rushe e Kirchheimer como o seu primeiro influxo.

Apesar de ser inegável a importância de “Punição e Estrutura Social”, notadamente por suas qualidades e inovações teóricas e metodológicas, é sempre possível (e estimulante) visitar as fontes e explorar os trabalhos dos demais autores da Escola de Frankfurt que enfrentam, direta ou indiretamente, temas criminológicos. Se uma das principais motivações dos teóricos críticos – motivação

⁴ Souza, Ricardo Timm. A Escola e Frankfurt e o Contexto do seu Surgimento. In: Souza, Ricardo Timm. **Adorno & Kafka: paradoxos do singular**. Passo Fundo: Ifibe, 2010, pp. 53-54.

que se constitui como uma inquietação ética radical – é a de apresentar o diagnóstico da modernidade a partir do exame minucioso da anatomia da sua crise e dos sintomas do seu colapso, sobretudo nos estudos sobre a edificação do fascismo e a formação das personalidades autoritárias, a abordagem de problemas criminológicos é meramente ocasional.

Ao entendermos (a) ser a criminologia crítica uma teoria crítica aplicada ao campo das ciências criminais; (b) estar a criminologia crítica imersa na perspectiva interdisciplinar que funda a própria ideia de crítica; e (c) ser possível e urgente revisitar as investigações dos pensadores da Escola de Frankfurt que abordam, ainda que lateralmente, temas criminológicos; o presente ensaio se propõe a recuperar o texto “O Estado como Educador: sobre a psicologia da Justiça Criminal”, de Erich Fromm. Publicado originalmente em 1930, na “Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik”, de Viena, o trabalho foi submetido à análise dos editores freudianos Heinrich Meng e Ernst Schneider, e do conselho composto por August Aichhorn, Siegfried Bernfeld, Marie Bonaparte, Sándor Ferenczi, Anna Freud, Fritz Wittels e Jean Piaget.

Na nossa compreensão, a contribuição do texto é duplamente inovadora: enlaça a criminologia à psicanálise e, a partir desta postura interdisciplinar, questiona as funções da pena nas sociedades contemporâneas. Assim, o presente ensaio procura abordar as falácias apresentadas como funções oficiais (declaradas) pelas *teorias da pena* na modernidade desde uma interpretação criminológico-psicanalítica da *punição*.

3. A originalidade de Fromm no estudo sobre a questão punitiva se deve não apenas à inovação no *objeto* – demarcação do problema do delito como um tema social, para além da ênfase positivista no indivíduo ou nos grupos criminosos (microcriminológica) – mas, sobretudo, no *método* – apropriação das categorias do marxismo-freudiano para o estudo do crime, da pena e da punição.

Ao confrontar os discursos oficiais legitimadores da *pena* (funções declaradas) e a realidade empírica da *punição* (funções reais), Fromm parte de um pressuposto que, embora bastante usual na crítica criminológica atual, é extremamente inovador no início da década de 1930: os sistemas de justiça criminal são ineficazes e inadequados para atingir os objetivos a que se propõem. A partir

desta conclusão, indaga: por que a sociedade se apega irracionalmente, embora com tamanha determinação, a medidas comprovadamente estéreis?⁵

O sistema de justiça criminal moderno, na proposição de Fromm, apresenta a si mesmo como uma espécie de *pedagogia* ao renunciar os discursos de vingança (teorias retributivas) e sustentar, como objetivo da pena, a reforma ou a correção do criminoso (teorias utilitárias/preventivas). A reforma ou correção seria alcançada através de uma dupla orientação: *negativa*, como um meio para intimidar e dissuadir os membros do corpo social (prevenção geral negativa); e *positiva*, como um sistema de recompensas e de discursos de elevação moral para educar o infrator para ser uma pessoa socialmente útil (prevenção especial positiva).

Todavia o autor destaca que os dados empíricos sobre a experiência dos sistemas penais modernos não apenas demonstram que os métodos tradicionais de intervenção penal são ineficazes, como evidenciam que são inatingíveis, ou seja, não cumprem e sequer poderiam cumprir as finalidades declaradas. No ponto, Nilo Batista critica os modelos tradicionais de justificação pelo fato de acreditarem em uma função motivadora da lei, pressupondo que “o homem se comporta pavlovianamente segundo a proibição ou o mandado.”⁶

Fromm procura validar sua crítica às funções declaradas da pena a partir da análise e da problematização de dois tipos de delitos: os patrimoniais e os sexuais. Em relação aos crimes patrimoniais, sustenta que a violação da lei decorre, fundamentalmente, de uma situação de carência material (fome e outras necessidades elementares). Nestes casos, portanto, “a única possibilidade [de redução e prevenção do crime] é uma elevação da situação econômica do criminoso ao ponto em que o cometimento do crime para satisfazer necessidades elementares se torne desnecessário.”⁷ Por outro lado, em relação aos delitos sexuais, afirma que as penas teriam uma eficácia limitada, pois a psicanálise já havia demonstrado que

⁵ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 124.

⁶ Batista, Nilo. A Lei como Pai. **Passagens: Revista Internacional de História, Política e Cultura Jurídica**, v. 2, n. 3, 2010, p. 37.

⁷ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 124.

“(...) poucas ações que são em realidade causadas por impulsos inconscientes podem ser prevenidas influenciando as pessoas no nível consciente da sua personalidade.”⁸ A tese da coerção pela via consciente seria aplicável apenas aos neuróticos (criminosos e não-criminosos).

O debate sobre a eficácia preventiva da pena permite que Fromm avance na demonstração de como a realidade empírica e as dinâmicas que envolvem e caracterizam os crimes patrimoniais e sexuais são bastante distintas. Não apenas enfatiza que as circunstâncias de cada delito lhes são próprias, mas que os fatores que impulsionam um sujeito vulnerável à prática do furto são diversos daqueles que motivam (ou determinam) a violação sexual. O impacto produzido pelas penas, portanto, nas condutas futuras destes distintos autores de delitos, seria igualmente diverso.

Assim, é possível concluir, a partir das primeiras problematizações do ensaio de Fromm, que o *delito* não pode ser tomado como um universal, pois a única identidade possível entre o furto e o estupro (e o homicídio e a sonegação fiscal *et coetera*) é o fato de serem condutas adjetivadas (artificial e normativamente) como delitos – o crime, como realidade natural, não existe; o que de fato existem são condutas selecionadas e qualificadas como crime.⁹ E a a *pena*, como resposta jurídica, não possui qualquer capacidade totalizante, ou seja, as funções que a punição efetivamente realiza só podem ser medidas na concretude da situação real, sendo impossível atribuir-lhe uma finalidade abstrata.

Nestas condições, os questionamentos de Fromm adquirem um sentido ainda mais relevante: se é comprovadamente ineficaz para atingir seus fins, quais razões tornam possível compreender o apego do corpo social à pena criminal? Quais funções não declaradas a punição cumpre para a comunidade?¹⁰

⁸ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 124.

⁹ Neste sentido, por todos, conferir Hulsman, Louk. *Criminología Crítica y Concepto de Delito*. In: **Abolicionismo Penal**. Buenos Aires: Ediar, 1989, pp. 87-107.

¹⁰ É comum, sobretudo na literatura do campo criminológico, aproximar a ideia de *funções declaradas* e *funções simbólicas* da pena no sentido de diferenciar os seus impactos concretos (*funções reais*) daqueles marcadamente publicitários ou populistas divulgados nas campanhas de recrudescimento do sistema punitivo (estilo “lei e ordem” ou “tolerância zero”), em particular o que Garland definiu como “ressurgimento de sanções retributivas e da justiça expressiva”.

Assim, as sanções criminais parecem não estar dirigidas aos criminosos, nem mesmo aos delinquentes potenciais, sendo ilusório pensar o sentido da punição a partir dos sujeitos envolvidos em crimes, notadamente porque crime e castigo são fenômenos autônomos, linhas paralelas que não se cruzam. Não apenas a pena não é o resultado natural do delito como o delito não é prevenido através da pena. Por esta razão, Fromm entende que antes de produzir qualquer função interna no sistema de justiça criminal, a punição, como realidade e experiência, realiza uma função psíquica na estabilização da estrutura social, ou seja, atua na produção de uma subjetividade conformista e subordinada aos poderes instituídos.¹¹

4. Para compreender a aporia entre a consciência da incapacidade preventiva e da necessidade da preservação da pena, Fromm recorre à análise psicanalítica

Assim, nas ciências criminais, "função simbólica" está fundamentalmente vinculada ao caráter promocional e retributivo que a pena retomou a partir da década de 80, com a crise do correcionalismo. Neste sentido, a síntese de Garland: "na maior parte do século XX, a manifestação aberta de sentimentos de vingança era virtualmente tabu, ao menos da parte das autoridades públicas. Nos anos recentes, tentativas explícitas de expressar raiva e o ressentimento públicos se tornaram recorrentes para a retórica que acompanha a legislação penal e a tomada das decisões. Os sentimentos das vítimas, das famílias das vítimas ou de um público aviltado e temeroso são agora rotineiramente invocados em apoio às novas leis e políticas penais. Houve uma mudança notável no tom do discurso oficial (...). A linguagem da condenação e da punição voltou ao discurso oficial, e o que se diz representar a 'expressão do sentimento público' tem sido prioritário na análise de especialistas da pena. A aberta aceitação de propósitos anteriormente desacreditados transformou, também, o discurso acadêmico, mais formal, acerca da filosofia da pena. A última onda de teorias normativas salienta os *aspectos simbólicos*, expressivos e publicitários da sanção penal, bem assim os filósofos começam a criar explicações racionais para medidas retributivas, que melhor expressam as crenças culturais e os interesses políticos atualmente orientadores da prática punitiva." (Garland, David. **A Cultura do Controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Revan, 2008, pp. 52-53, grifou-se)

Conforme Garland, embora a pena não realize as suas promessas (funções declaradas e oficiais de prevenção do crime), não se pode desconsiderar que as consequências do discurso: "a retórica política e as representações oficiais acerca do crime e dos criminosos têm um *significado simbólico* e uma eficácia prática que efetivamente geram consequências sociais. Às vezes, o 'discurso' é a 'ação'." (Garland, David. **A Cultura do Controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Revan, 2008, p. 70, grifou-se)

Diverso o sentido psicanalítico de "função simbólica", sobretudo na psicanálise de orientação lacaniana. A partir de 1936, Lacan utiliza o termo "simbólico" para referir um sistema de representação baseado na linguagem, ou seja, um sistema de signos e significações "que determinam o sujeito, à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização" (Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 714).

¹¹ Segundo Fromm, a estabilidade da estrutura social não pode depender apenas das "forças dos instrumentos externos de poder" (exército e polícia, p. ex.), pois tais agências atuam apenas quando há um risco externo de preservação da sociedade, como nos dados de guerra ou revolução. A pena criminal, portanto, adquire o papel de instrumento interno de poder (Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 125).

da atitude psíquica da criança com o pai. O medo da autoridade seria uma das condições para que a criança desenvolvesse sentimentos de admiração e de adoração ao pai. Aliás, em "Autoridade e Família" (1936), o autor irá sustentar, como fato sociológico, que o pai é, desde o início, o representante da autoridade externa – "o pai de família constitui para a criança, em termos cronológicos, o primeiro mediador da autoridade social, mas é, em termos de conteúdo, sua cópia (*Abbild*) e não o seu modelo (*Vorbild*)."¹² Assim, o corpo social, espelhado na relação da criança com a figura paterna, demandaria relações hierarquizadas e de subordinação às instituições, o que significa, em última análise, uma rigorosa renúncia aos instintos (*Triebverzicht*).¹³

Nas palavras de Fromm: "essa atitude psíquica [*seelische Einstellung*] da criança perante o pai é a mesma que o Estado deseja e considera necessária entre a grande massa de cidadãos. O Estado deve usar todos os meios possíveis para apresentar-se às massas como uma figura paterna [*Vaterimago*]."¹⁴ O sistema de justiça criminal, como imagem institucional de autoridade, através da imposição do medo e da exigência de respeito, representaria uma forma de presentificação do pai face à sociedade. Exatamente por esta razão, pouco importariam os efeitos concretos das suas técnicas de controle (no caso, a pena) sobre os criminosos. Como instituição do Estado, a justiça criminal impõe-se como figura paterna no inconsciente das massas. O poder institucional de punir seria o reflexo, em escala social, da renúncia às pulsões¹⁵, representada na ameaça de castração imposta à criança.

¹² Fromm *apud* Rouanet, Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 64.

¹³ Importante observar que Fromm, como um autor freudiano, norteia seu conceito de "pai" no Complexo de Édipo. Em Lacan, porém, a noção de "pai" se insere nos registros Real, Simbólico e Imaginário, indo além da proposição de Freud.

¹⁴ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 125.

¹⁵ O termo utilizado na tradução do texto de Fromm, "The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice" é "instinct" palavra que comumente é usada na psicanálise de língua inglesa como "pulsão". Além disso, em 1905 – vinte e cinco anos antes do trabalho de Fromm – o termo *Trieb* (pulsão) aparece pela primeira vez nos textos freudianos, diferenciando-se de *Instinkt* (comportamento animal, herdado hereditariamente, característico da espécie [Chemama, Roland (org.). **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Larousse/Artes Médicas, 1995, p. 506], motivo pelo qual optamos por traduzir o termo "instinct" do referido texto por "pulsão".

Fromm aponta ainda uma segunda justificativa para a necessidade da pena: a satisfação libidinal das pulsões sadomasoquistas. Se a função paterna poderia indicar modelos mais horizontais e, conseqüentemente, democráticos de exercício do poder, o gozo sadomasoquista caracterizaria as práticas punitivas autoritárias.

Lembra Rouanet que as estruturas sadomasoquistas encontram na família patriarcal pequeno-burguesa suas condições ideais, pois a forma de a criança conseguir evitar a punição e garantir o amor dos pais é através da submissão à autoridade. No entanto, "com o tempo, o medo à punição transforma-se em seu contrário, e o sofrimento se converte em fonte de prazer, na medida em que contribui para minorar os sentimentos de culpa resultantes da hostilidade contra o pai."¹⁶ E foi exatamente essa família patriarcal pequeno-burguesa, atuando como agência psíquica da sociedade, que ocasionou o caráter sadomasoquista necessário para a emergência do nazismo.¹⁷

Não é difícil perceber, portanto, como o sistema de justiça criminal, ao concentrar na pena criminal a exclusividade da resposta aos conflitos sociais, ratifica e legitima o sadomasoquismo que Fromm identifica como característica dos sistemas autoritários: no *plano individual*, como base pulsional da personalidade autoritária; e na *esfera coletiva*, como expressão do caráter social. O culto à autoridade e a crença na legitimidade ética do poder constituem o cimento ideológico que permite a edificação autoritária dos aparelhos formais de controle social (aparelhos repressivos do Estado) e, em consequência, que autoriza o uso da violência extrema como forma de satisfação libidinal, de gozo.

Neste cenário, Fromm afirma que a punição "provê às massas uma forma de gratificação dos seus impulsos sádicos – e é muito importante para os governantes que estes impulsos sejam desviados de si mesmos para outros objetos – e, ao mesmo tempo, compensa o corpo social, com uma certa equivalência, pela renúncia às suas pulsões [instinctual renunciation]."¹⁸ Adverte que aquilo que é vulgarmente

¹⁶ Rouanet, Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 64.

¹⁷ Análise que será desenvolvida, dentre outros, em Fromm, Erich. **A Crise da Psicanálise**: Freud, Marx e a Psicologia Social. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977; Fromm, Erich. **Psicanálise da Sociedade Contemporânea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

¹⁸ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology**: beyond the punitive society. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 126.

identificado como sentimento de justiça das massas nada mais é do que a expressão de impulsos libidinais sádicos.

Em conclusão, sublinha que o significado primordial da justiça criminal, encoberto pelos discursos de proteção da sociedade e da reforma dos criminosos, é o de influenciar psicologicamente o corpo social, satisfazendo seu gozo libidinal. A sociedade necessita do sistema punitivo como um instrumento de "educação" (*Erziehung*) das massas, impondo-lhes artificialmente as condições pelas quais a pessoa é "educada" (*erzogen*): "a condição da criança que reverencia o pai."¹⁹

5. Conforme antecipado, os problemas propostos pelo jovem Fromm, na série de estudos que compreende os textos do final dos anos 1920 até a publicação de "Medo à Liberdade" (1941), são inovadores no campo criminológico em relação ao *objeto* e ao *método*. No que tange ao *objeto*, Fromm realiza o salto qualitativo característico da crítica ao superar a microcriminologia positivista (análise da criminalidade) para inserir o debate no campo macrocriminológico (análise das instituições punitivas). Quanto ao *método*, a adesão à tradição interdisciplinar da Escola de Frankfurt permite a intersecção entre materialismo histórico e psicanálise e seu deslocamento para o campo das ciências criminais.

O estudo de Fromm, porém, não é isolado. Várias investigações, embora não nominadas especificamente como criminológicas, irão enfrentar a tensão entre liberdade e autoridade, pano de fundo da crítica nas ciências criminais.²⁰ A longa investigação coordenada por Theodor Adorno, nos anos 1945 e 1946, nos Estados Unidos, p. ex., enfatiza os mecanismos e o papel da propaganda antidemocrática na formação da personalidade autoritária. As indagações que movem o estudo são similares às proposições de Fromm: "por que as pessoas se enganam tão facilmente?"; "por que aderem ativamente a determinadas ideologias?" No caso do fascismo, como uma ideologia que favorece uma minoria e promove a violência é

¹⁹ Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930) in Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 127.

²⁰ O principal trabalho da maturidade de Fromm, "Medo à Liberdade", tem na dicotomia liberdade *versus* autoridade seu tema central (Fromm, Erich. **Medo à Liberdade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986).

sustentada pela massa que é a destinatária da opressão?²¹

No que diz respeito à punição, a opção de Fromm em buscar o seu sentido não-declarado é, inegavelmente, inovadora. Sobretudo no momento em que o correccionalismo, como discurso utilitário de prevenção, se apresentava como uma alternativa real aos modelos liberais de retribuição e de coerção psicológica e, sobretudo, como uma inovação humanista de inspiração social.²²

Além disso, ao apontar a falácia dos discursos preventivos, Fromm capta e expõe o que sustenta o sistema punitivo: sua *potência autoritária*. Demonstra, em paralelo, o sentido ideológico das teorias do direito penal que criam um discurso humanitário de pena inclusiva (“ressocialização”) para encobrir a realidade violenta e excludente da punição. Nas lições de Ricardo Timm de Souza, resta evidenciado como estes discursos atuam na *justificação do injustificável* – “sua violência é adocicada; justifica o injustificável, legitima o ilegítimo a partir da seiva argumentativa que destila desde a profundidade de seus interesses estratégicos (...); mas sua subsistência depende de sua simultânea habilidade em escamotear tanto suas razões reais quanto suas reais finalidades, ou seja, em escamotear a realidade, aquilo que dá o que pensar: a quantificação violenta do mundo e a anulação do tempo, ou seja, a redução do outro ao mesmo.”²³

As teorias tradicionais da pena, portanto, não apenas são “incapazes de compreender [as] situações-limites” das violências estrutural e institucional (razão moderada²⁴), como, ao cumprir seu papel de racionalização da violência extrema, revelam “a falência que habita desde sempre os nichos intelectuais bem-protegidos da cotidianidade, da norma, da mediania, da razão opaca, proto-tipo no qual tal opacidade é

²¹ Adorno, Theodor W. Estudos sobre a Personalidade Autoritária. In: Adorno, Theodor W. **Obra Completa**: Estudos Sociológicos II, v. 9, n. 1, Madrid: Akal, 2009.

²² Dois trabalhos são exemplares para compreender o contexto histórico em que o correccionalismo se apresenta como uma proposta político-criminal oposta ao liberalismo: a proposição socialista de Pachukanis (Pachukanis, Evgeny. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Acadêmica, 1988, pp. 117-136); e a perspectiva social-democrata de Radbruch (Radbruch, Gustav. **Filosofia do Direito**. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979, pp. 313-40).

²³ Souza, Ricardo Timm. O Nervo Exposto: por uma crítica da razão artilosa desde a racionalidade ética. In: **Anuário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015, p. 352.

²⁴ Souza, Ricardo Timm. **Sobre a Construção do Sentido**: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 70.

rompida – ou i-rompida – pelo horror”²⁵, conclui Timm de Souza na análise de outra patologia/realização da modernidade: Auschwitz. Em síntese, as ciências criminais tradicionais, em seus discursos de legitimação (de justificação do injustificável), apresentam-se sob a máscara frágil de um saber humanista e que, ao validar a intervenção penal, realizam-se, conforme ensina Timm de Souza, como razão opaca²⁶, razão artilosa.²⁷

6. A incorporação e a reprodução de discursos autoritários na sociedade, notadamente os de justificação da punição, são explicadas não apenas pelos fatores situacionais de ordem sociopolítica e econômica. Demonstra Casara que a naturalização do autoritarismo se insere em uma tradição composta por convicções políticas, econômicas e sociais que formam um padrão antidemocrático: “as práticas autoritárias, que, não raro, implicam o uso da violência e da coação, repousam em uma aceitação construída e admitida por pessoas inseridas em uma tradição autoritária.”²⁸

Embora seja um fenômeno transversal na história, é o que se (re)vivencia atualmente em inúmeros países onde uma onda de autoritarismo elegeu candidatos de extrema direita. No Brasil, o fenômeno foi constatado, por inúmeras pesquisas. Em especial a realizada pelo Instituto Datafolha, em 2017. Segundo o veículo, o apoio dos brasileiros à adoção da pena de morte nunca havia sido tão grande: 57% dos entrevistados se disseram a favor desse tipo de punição. Em 2008, data do levantamento anterior, o percentual era de 48%. Os contrários à pena capital caíram, de 46% no último levantamento, para 39% na atual pesquisa. 3% responderam não ter opinião formada sobre o assunto e 1% afirmaram ser indiferentes. Na mesma pesquisa, a maioria dos brasileiros adultos (84%) manifestou-se favorável à redução

²⁵ Souza, Ricardo Timm. **Justiça em seus Termos**: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 15.

²⁶ Souza, Ricardo Timm. **Justiça em seus Termos**: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 37-48.

²⁷ Souza, Ricardo Timm. O Nervo Exposto: por uma crítica da razão artilosa desde a racionalidade ética. In: **Anuário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

²⁸ Casara, Rubens. **Estado Pós-Democrático**: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 87.

da maioria penal de 18 para 16 anos.^{29 30}

Observa-se, portanto, que para entender a questão do gozo punitivo e da idolatria da punição é necessário mergulhar na análise da condição humana. E é justamente aí que a psicanálise e a filosofia se tornam fundamentais como possibilidade de intervenção no campo político (e político-criminal): a *psicanálise* para que o sujeito possa interpretar de forma “menos cega” o mundo na sua dimensão pública³¹; a *filosofia* para “evitar a inércia do pensamento” e promover “o questionamento radical da obviedade das estruturas que se pretendem substituir à vida.”³² Questões estas que se vinculam sobremaneira às indagações e às respostas antecipadas por Fromm, pois processos psíquicos conscientes ou inconscientes interferirão na forma como se compreende o autor do crime e as respostas punitivas que serão exigidas.

Marques Neto chama atenção para o fato de que o que é “penalmente lógico” inevitavelmente varia em função de diferentes pontos de partida: concepção de direito penal; conceito de delito; natureza e modalidades de pena. Ademais, elementos subjetivos e inconscientes provocam inflexões no movimento e na operação desta racionalidade, “fazendo, com frequência, que ela seja atravessada por uma outra lógica, na qual ficam suspensos princípios fundamentais, como os princípios aristotélicos da identidade e da não-contradição (...)”. Assim, conclui que “para a psicanálise o que mais importa é que aquilo que esteja sendo dito pelo sujeito possa significar *outra coisa*.”³³ Se no processo criminal o que está realmente em julgamento é coisa distinta do que está sendo julgado – conforme exposto por Freud

²⁹ “Nesse levantamento realizado nos dias 29 e 30 de novembro de 2017, foram realizadas 2.765 entrevistas presenciais em 192 municípios, com margem de erro máxima de 2 pontos percentuais para mais ou para menos considerando um nível de confiança de 95%. Isto significa que se fossem realizados 100 levantamentos com a mesma metodologia, em 95 os resultados estariam dentro da margem de erro prevista.” (Instituto Datafolha. **Temas Polêmicos**. São Paulo: Datafolha, 2017, p. 02)

³⁰ Instituto Datafolha. **Temas Polêmicos**. São Paulo: Datafolha, 2017, p. 05.

³¹ Miller, Jacques-Alain. Lacan e a Política. In: **Opção Lacaniana**: Revista da Escola Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 40. São Paulo: Edições Eólia, 2004.

³² Souza, Ricardo Timm. **Sobre a Construção do Sentido**: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 74/73.

³³ Marques Neto, Agostinho Ramalho. O Estrangeiro: a Justiça Absurda. In: Coutinho, Jacinto Nelson de Miranda (coord.) **Direito e Psicanálise**: interseções a partir de ‘O Estrangeiro’ de Albert Camus. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006, p. 15.

na distinção entre “conteúdo manifesto” e “conteúdo latente”³⁴ –, em relação à punição, o que interessa, realmente, é o não-dito, aquilo que está encoberto na aparência do discurso.

7. Na proposição de Fromm, a figura paterna, que incorpora a primeira função da pena, está vinculada ao sentimento de medo à autoridade. A subordinação aos poderes institucionais reproduziria, no ambiente social, a relação da criança com o pai e refletiria a renúncia aos instintos pela ameaça de castração.

Ao avançar na hipótese de Fromm, duas questões poderiam ser colocadas sobre a presentificação do pai desempenhada pela instituição penal: (*primeira*) reflete *a priori* a infantilização do corpo social? e (*segunda*) legítima *necessariamente* práticas autoritárias na resolução dos conflitos? A resposta para ambos os questionamentos parece ser negativa em relação ao *a priori* e ao *necessariamente*.

Lacan demonstra que o Édipo em Freud indica a passagem da natureza para a civilização e, “segundo esta perspectiva, o pai exerce uma função essencialmente simbólica: ele nomeia, dá seu nome, e, através desse ato, encarna a Lei.”³⁵ Neste cenário, a função paterna seria o exercício de uma nomeação que permitiria à criança adquirir sua identidade.³⁶ O oposto de um processo de infantilização do sujeito, pois.

Em 1938, em “Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo”, Lacan falará sobre o declínio da função social da imago paterna³⁷ e seus efeitos para o sujeito.³⁸ Ainda que Lacan não desenvolva esta ideia, talvez seja possível pensar, a partir do seu texto, que a falta de crença na autoridade paterna possa fazer com que a Lei não seja mais reivindicada. Com a queda da função da imago do pai, não haveria motivo para se exigir mais severidade de penas ou demandar regimes autoritários de

³⁴ Freud *apud* Marques Neto, Agostinho Ramalho. O Estrangeiro: a Justiça Absurda. In: Coutinho, Jacinto Nelson de Miranda (coord.) **Direito e Psicanálise**: interseções a partir de ‘O Estrangeiro’ de Albert Camus. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006, p. 16.

³⁵ Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 542.

³⁶ Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 542.

³⁷ Termo introduzido por Jung, em 1911, para designar uma representação tal como o pai (imago paterna) ou a mãe (imago materna), cujo registro se fixa no inconsciente e posteriormente orienta sua conduta e seu modo de apreensão do outro. A imago é elaborada em uma relação intersubjetiva podendo ser diferente em relação ao que se dá na realidade [Chemama, Roland (org.). **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Larousse/Artes Médicas, 1995, p.105].

³⁸ Miller, Jacques-Alain. Lacan e a Política. In: **Opção Lacaniana**: Revista da Escola Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 40. São Paulo: Edições Eólia, 2004.

Estado, não haveria razão para se pedir mais de um mecanismo no qual já não se acredita.

Não obstante, o que fica claro na obra de Lacan é que o declínio da imago estimula e agudiza neuroses e os sintomas surgem a fim de reerguê-la. O pai tornou-se um sujeito como outro qualquer, alguém decadente, quase humilhado, que não exerce a função da Lei, passando a ter pouca ou nenhuma função social.

É o que ocorre, por exemplo, no emblemático caso do menino Hans, analisado por Freud³⁹, no qual o pai é alguém que não ocupa um lugar de importância social, sua imago está desgastada, sendo este um dos principais motivos da fobia do garoto por cavalos. Seu medo dos imponentes animais soergue a imagem paterna inclusive para além de seu lugar original, como se o pai passasse a ser poderoso como os cavalos que o aterrorizam.

8. Se trouxermos a discussão para o campo da criminologia, é possível tomar essa hipótese como a lógica psíquica que leva às demandas punitivistas que vivenciamos atualmente em inúmeros países, inclusive no Brasil. O declínio da imago paterna gera ou agudiza neuroses e seus respectivos sintomas, direcionando o alvo aos considerados "indesejados", dentre eles os criminosos.⁴⁰ Como efeito, restabelece-se a imago paterna através de leis e práticas penais severas que elevam o número de presos e de mortos pelo Estado.

Como assinalado por Casara, em épocas de crise do simbólico e de inegável enfraquecimento dos valores democráticos, as demandas de restauração da "lei do pai" reforçam o autoritarismo penal, ou seja, deflagram um poder (paterno) autocrático marcado por práticas extremamente violentas, como as políticas (para)institucionais de extermínio de indesejáveis.⁴¹ Se o enfraquecimento da função paterna em uma sociedade em crise pode significar um aumento da violência no tecido social, a reivindicação autoritária de uma resposta institucional igual ou

³⁹ Freud, Sigmund. O Delírio e os Sonhos na Gradiva: análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos. In: **Obras Completas**, vol. 8. São Paulo: Cia das Letras, pp. 143-332.

⁴⁰ Em "A Lei como Pai", Nilo Batista refere um "pai reciclado em lei," isto é, no sentido que transpassa à lei as qualidades do pai (interdição) (Batista, Nilo. A Lei como Pai. **Passagens**: Revista Internacional de História, Política e Cultura Jurídica, v. 2, n. 3, 2010, p. 32).

⁴¹ Casara, Rubens. O Pai é o Limite: do autoritário à autoridade adequada à Democracia. In: **Processo Penal do Espetáculo**: ensaios sobre o poder penal, a dogmática e o autoritarismo na sociedade brasileira. Florianópolis: Empório do Direito, 2015, pp. 116-117.

superiormente violenta – “(...) que aposta no incremento da repressão e na legitimação do uso da força em nome do Pai, do Estado (ou de razões de Estado, em princípio, ilimitadas) como Pai”⁴² –, conduz, inegavelmente, ao terror de Estado e, em última análise, ao fascismo. Nos termos de Nilo Batista, “a identificação, como se vê, não se realiza, propriamente, na paternidade, mas sim na autoridade investida de poder punitivo, à qual tocaria desempenhar-se como legislador, juiz e verdugo dos próprios filhos. (...) A lei como pai é uma lei muito dura, ao contrário de doces idealizações construídas de costas para a história.”⁴³

Importa dizer, porém, que a transposição da figura paterna aos vínculos entre sociedade e Estado não legitima, em si mesma (*a priori*, necessariamente), relações autoritárias ou democráticas, infantis ou maduras. Inclusive porque o Estado pode presentificar um pai autoritário e violento (“o pai que castiga e cobra obediência”⁴⁴) ou um pai tolerante e acolhedor.

Mas em estruturas sociais sem o enraizamento de uma cultura democrática, nas quais não ocorreram rupturas significativas com práticas institucionais autoritárias – como é o caso da maioria dos países da América Latina –, há uma forte tendência de convergirem demandas sociais punitivistas e exercícios expressivamente violentos de força pelas agências do sistema penal. Neste contexto, a pena se realiza através da imposição de sofrimentos sem quaisquer limites.

Outra variável é ainda relevante: quanto mais imaturos, tutelados e, conseqüentemente, infantilizados, mais vulneráveis ficam o sujeito e o corpo social às falácias dos poderes, à crença fundamentalista nos líderes ou partidos carismáticos, à adesão passiva ou ativa às ideologias, à submissão aos populismos de todas as ordens ou, em última análise, à *idolatria punitiva*. Idolatria tomada no sentido proposto por Timm de Souza: “uma forma geral de funcionamento das

⁴² Casara, Rubens. O Pai é o Limite: do autoritário à autoridade adequada à Democracia. In: **Processo Penal do Espetáculo**: ensaios sobre o poder penal, a dogmática e o autoritarismo na sociedade brasileira. Florianópolis: Empório do Direito, 2015, p. 116.

⁴³ Batista, Nilo. A Lei como Pai. **Passagens**: Revista Internacional de História, Política e Cultura Jurídica, v. 2, n. 3, 2010, p. 37.

⁴⁴ Casara, Rubens. O Pai é o Limite: do autoritário à autoridade adequada à Democracia. In: **Processo Penal do Espetáculo**: ensaios sobre o poder penal, a dogmática e o autoritarismo na sociedade brasileira. Florianópolis: Empório do Direito, 2015, p. 118.

sociedades contemporâneas, em todas as dimensões e níveis da vida social, e com consequências ainda, em boa parte intangíveis, porém indubitavelmente com potencial destrutivo de difícil alcance e previsão."⁴⁵ E é exatamente este o caldo de cultura que aprisiona a sociedade aos dogmatismos, nivela a cultura em seu mais baixo nível, dinamiza a obediência cega à autoridade e reforça a fé messiânica nas virtudes dos poderes (razão de Estado).

Neste cenário, embora assustadoras, não parecem tão espantosas as indagações de Fromm – sobre a necessidade de se acreditar em discursos de justificação da pena (racionalizações) comprovadamente ineficazes –; de Adorno – sobre as razões pelas quais as pessoas se enganam tão facilmente e aceitam passivamente valores autoritários que as oprimem –; e de Timm de Souza – sobre como a razão ardilosa (a esperteza programática e a manipulação do saber) esteriliza o novo e, sempre a serviço do poder e do estatuído, gesta ídolos e administra a idolatria ministrada como mitologia à razão vulgar – idolatria: “a resposta massificada à articulação perfeita entre razão vulgar e razão ardilosa.”^{46 47}

9. A segunda tese apresentada no ensaio de Fromm é a de que a punição também exerce uma função de *gratificação aos impulsos sociais sadomasoquistas*, ou seja, de satisfação do gozo irracional e agressivo das massas. A conclusão de Fromm coloca em cena aquilo que Contardo Calligaris define como “peça chave do quebra-cabeça moderno”: a *erótica do poder* – “o poder assombra a fantasia erótica moderna (...). O exercício do poder é contaminado por modalidades de prazer e de gozo aprendidas na cama, ou seja, por um erotismo violento, sombrio e, em geral,

⁴⁵ Souza, Ricardo Timm. **Crítica da Razão Idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 11.

⁴⁶ Souza, Ricardo Timm. **Crítica da Razão Idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 14.

⁴⁷ Freud, em “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, publicado em 1921, analisa o fenômeno das massas e a sua influência no sujeito, apontando os fatores que levam à manutenção da massa e a forma acrítica como o sujeito adere e permanece nela, seguindo o líder (quando há). Uma das hipóteses levantadas é a de que por influência da massa “o indivíduo experimenta uma mudança frequentemente profunda de sua atividade anímica. Sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processos, apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa; resultado que só pode ser atingido pela supressão das inibições instintivas próprias de cada indivíduo e pela renúncia às peculiares configurações de suas tendências” (Freud, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. In: **Obras Completas**, vol. 15. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2011, p. 39).

envergonhado."⁴⁸

A perversão sádica, na primeira construção freudiana, está vinculada à fantasia sexual e intimamente ligada ao masoquismo. O sadismo seria anterior ao masoquismo e expressaria uma agressividade violenta contra um sujeito transformado em objeto: "do ponto de vista clínico, se a neurose obsessiva se caracteriza pelo fato de que o sujeito impõe a si mesmo o sofrimento de que é vítima, o masoquismo se caracteriza pelo fato de que o sofrimento em questão é infligido em outrem."⁴⁹

A hipótese teórica é relevante para análise dos sistemas penais produzidos em ambientes autoritários, cujas práticas se legitimam através de expectativas e de atitudes igualmente fascistas do corpo social, caracterizando aquilo que a criminologia contemporânea denomina *populismo punitivo* – ou *idolatria punitiva*, como propomos em livre apropriação, a partir da proposição de Timm de Souza. Neste contexto, parece fazer sentido a afirmação de que a pena exerce uma função latente de satisfação do gozo sadomasoquista do público consumidor do sistema punitivo, como uma das dimensões possíveis desta complexa relação entre pena e estrutura social. Casara, ao diagnosticar as subjetividades pós-democráticas, forjadas neste regime igualmente marcado pelo autoritarismo, refere a compulsão pela submissão e pela dominação e o seu reflexo na gestão dos grupos criminalizados: "[o sujeito da pós-democracia] é um masoquista e um sádico, que não hesita em transformar o outro em um mero objeto e goza ao vê-lo sofrer."⁵⁰

No entanto, para além do caráter sadomasoquista vinculado à pulsão de morte, talvez também seja possível identificar no nível das neuroses obsessivas outros mecanismos de sustentação desta instituição marcadamente moderna que é a pena criminal.

Apesar de empiricamente insustentável (ausência de demonstração), conforme marca Fromm ao estabelecer os pontos de partida, a *crença idolátrica* em um *direito penal preventivo*, transmitida pela dogmática bem corportada (razão artilosa) ao público consumidor da punição (razão vulgar), não pode ser algo

⁴⁸ Calligaris, Contardo. Os 120 Dias de Sodoma. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11/05/06, p. 12.

⁴⁹ Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 682.

⁵⁰ Casara, Rubens. **Estado Pós-Democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 89.

simplesmente desprezável. No direito penal, Zaffaroni e Batista demonstram, ao discutir a autonomia da vítima, que a intervenção punitiva alcança um grau intolerável de irracionalidade quando pretende dizer ao sujeito como agir, pretensão própria de um “direito que não respeita a autonomia moral da pessoa e pretende submeter o humano a metas transcendentais de sua humanidade, ou seja, idolátricas (‘civilização ocidental’, ‘raça’, ‘objetivos nacionais’ etc).”⁵¹ Tavares evidencia como o saber dogmático, que insiste em justificar o direito penal como instrumento de proteção de valores tomados como universais (“bens jurídicos”), em realidade opera na pura repressão através de componentes latentes de humilhação autolegitimantes, ou seja, que sustentam a crença na sua própria necessidade.⁵²

No ponto, Agostinho Ramalho Marques Neto indaga no que consiste a prevenção no campo do direito penal e se o direito penal preventivo seria compatível com a democracia. Para além dos discursos justificacionistas (discursos oficiais/funções declaradas), a relação entre pena (consequência jurídica do delito) e prevenção (justificativa da pena) poderia ser encontrada em uma certa posição subjetiva. Assim, a busca compulsiva de controlar os riscos – no caso penal, o controle da prática de delitos futuros pelo delinquente (correcionalismo) ou pelo corpo social (coação psicológica) – está frequentemente associada aos sintomas neuróticos, notadamente o da neurose obsessiva.⁵³

A partir de Freud, a neurose obsessiva passou a ser comparada não apenas ao fenômeno da histeria⁵⁴, mas também ao da paranoia, um delírio que tem “(...) por corolário um sentimento de ódio que é característico da própria constituição do ser humano.”⁵⁵ Neste registro, Marques Neto percebe que “o obsessivo está o tempo

⁵¹ Zaffaroni, Eugenio Raúl; Batista, Nilo. **Direito Penal Brasileiro**. v. II, t. I. Rio de Janeiro: Revan, 2010, p. 237.

⁵² Tavares, Juarez. **Crime: crença e realidade**. Rio de Janeiro: Da Vinci, 2021, p. 83.

⁵³ Marques Neto, Agostinho Ramalho. A Censura da Expressão Linguageira e a Hipertrofia do Direito Penal a Serviço do ‘Politicamente Correto’. In: Vescovi, Renata Conde (coord.) **Psicanálise e Direito: uma abordagem interdisciplinar sobre ética, direito e responsabilidade**. Vitória: ELPV, 2013, p. 63.

⁵⁴ Na psicologia pré-freudiana, a obsessão significava o oposto da histeria. No medievo, ambos os fenômenos estavam relacionados à possessão e à divisão entre corpo e alma: “no caso da histeria, a possessão é mais sonambúlica, passiva, inconsciente e ‘feminina’: é o demônio que se apodera de um corpo de mulher para torturá-lo; na obsessão, ao contrário, ela é ativa e ‘masculina’: é o próprio sujeito que é internamente torturado por uma força diabólica, embora permaneça lúcido quanto ao seu estado.” (Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 538)

⁵⁵ Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 538.

todo se prevenindo, se precavendo, acautelando-se contra possíveis calamidades que poderão atingi-lo no futuro, organizando todo um aparato de autodefesa, cercando-se de uma muralha para prevenir riscos de invasão da sua subjetividade."⁵⁶ Mas no limite extremo da tentativa de controle e de defesa, o sujeito atinge o patamar delirante na estrutura da paranoia: "o paranoico projeta para o outro o perigo que o ameaça a partir de dentro e se reposiciona como aquele que vai eliminar o perigo preventivamente, eliminando o outro."⁵⁷

Não obstante a percepção de Fromm em relação à função de satisfação do gozo sádico realizado pela pena criminal, na atual conjuntura de sobreposição de crises nas democracias ocidentais – no campo político criminal, decorrente da vertiginosa ascensão do populismo punitivo a partir da década de 1990; no campo político, deflagrada pela adesão de inúmeros países às demandas neofascistas –, o direito penal parece igualmente captar um elemento obsessivo extremo que é o do delírio paranoide e, ato contínuo, dinamizá-lo em forma de violência institucional extrema.

10. Fromm, em seus primeiros textos, ao conectar Marx e Freud e colocar em dúvida a aparência discursiva que sustenta a funcionalidade do sistema punitivo, fornece importantes chaves de leitura para a crítica nas ciências criminais. Para além da questão punitiva, permite inclusive decodificar as relações incestuosas entre o positivismo científico (criminológico), o sistema econômico capitalista e os regimes fascistas.

Retornar às fundações; revisitar os clássicos da teoria crítica; compreender o passado para tentar sobreviver ao presente, foram questões que nos motivaram nesta escrita. Mas, acima de tudo, a homenagem a Ricardo Timm de Souza faz renovar a aposta da filosofia como indignação "frente às habilidades do intelecto em tecer teias justificativas para o injustificável."⁵⁸ E, ao fim, marcar uma de suas teses

⁵⁶ Marques Neto, Agostinho Ramalho. A Censura da Expressão Linguageira e a Hipertrofia do Direito Penal a Serviço do 'Politicamente Correto'. In: Vescovi, Renata Conde (coord.) **Psicanálise e Direito: uma abordagem interdisciplinar sobre ética, direito e responsabilidade**. Vitória: ELPV, 2013, p. 63.

⁵⁷ Marques Neto, Agostinho Ramalho. A Censura da Expressão Linguageira e a Hipertrofia do Direito Penal a Serviço do 'Politicamente Correto'. In: Vescovi, Renata Conde (coord.) **Psicanálise e Direito: uma abordagem interdisciplinar sobre ética, direito e responsabilidade**. Vitória: ELPV, 2013, p. 63.

⁵⁸ Souza, Ricardo Timm. **Justiça em seus Termos: dignidade humana, dignidade do mundo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 93.

sobre “Violência versus Alteridade”: “é possível pensar que a desarticulação da racionalidade violenta passe pelo questionamento radical de certos postulados da razão tidos como intocáveis pelo esclarecimento moderno e que, pregando a unidade racional da razão, na verdade acobertam a violência exercida contra outras racionalidades [e existências] possíveis e reais.”⁵⁹

Referências

Adorno, Theodor W. Estudos sobre a Personalidade Autoritária. In: Adorno, Theodor W. **Obra Completa**: Estudos Sociológicos II, v. 9, n. 1, Madrid: Akal, 2009.

Batista, Nilo. A Lei como Pai. **Passagens**: Revista Internacional de História, Política e Cultura Jurídica, v. 2, n. 3, 2010.

Calligaris, Contardo. Os 120 Dias de Sodoma. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11/05/06.

Carvalho, Salo. Erich Fromm e a Crítica da Pena: aproximações entre psicanálise e criminologia desde a Teoria Crítica da Sociedade. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 14, n. 3, 2019.

Casara, Rubens. **Estado Pós-Democrático**: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

Casara, Rubens. O Pai é o Limite: do autoritário à autoridade adequada à Democracia. In: **Processo Penal do Espetáculo**: ensaios sobre o poder penal, a dogmática e o autoritarismo na sociedade brasileira. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

Chemama, Roland (org.). **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Larousse/Artes Médicas, 1995.

Freud, Sigmund. O Delírio e os Sonhos na Gradiva: análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos. In: **Obras Completas**, v. 8. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

Freud, Sigmund. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: **Obras Completas**, v. 15. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2011.

Fromm, Erich. **A Crise da Psicanálise**: Freud, Marx e a Psicologia Social. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

⁵⁹ Souza, Ricardo Timm. **Em Torno à Diferença**: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 33.

Fromm, Erich. **Medo à Liberdade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

Fromm, Erich. **Psicanálise da Sociedade Contemporânea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

Fromm, Erich. *The State as Educator: on the Psychology of Criminal Justice* (1930). In: Anderson, Kevin; Quinney, Richard (eds.). **Erich Fromm and Critical Criminology: beyond the punitive society**. Chicago: University of Illinois Press, 2000.

Garland, David. **A Cultura do Controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

Hulsman, Louk. *Criminología Crítica y Concepto de Delito*. In: **Abolicionismo Penal**. Buenos Aires: Ediar, 1989.

Instituto Datafolha. **Temas Polêmicos**. São Paulo: Datafolha, 2017.

Marques Neto, Agostinho Ramalho. *A Censura da Expressão Linguageira e a Hipertrofia do Direito Penal a Serviço do 'Politicamente Correto'*. In: Vescovi, Renata Conde (coord.) **Psicanálise e Direito: uma abordagem interdisciplinar sobre ética, direito e responsabilidade**. Vitória: ELPV, 2013.

Marques Neto, Agostinho Ramalho. *O Estrangeiro: a Justiça Absurda*. In: Coutinho, Jacinto Nelson de Miranda (coord.) **Direito e Psicanálise: interseções a partir de 'O Estrangeiro' de Albert Camus**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

Miller, Jacques-Alain. *Lacan e a Política*. In: **Opção Lacaniana: Revista da Escola Brasileira Internacional de Psicanálise**, n. 40. São Paulo: Edições Eólia, 2004.

Pachukanis, Evgeny. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

Radbruch, Gustav. **Filosofia do Direito**. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

Rouanet, Sérgio. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

Roudinesco, Elisabeth; Plon, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Souza, Ricardo Timm de. *A Escola e Frankfurt e o Contexto do seu Surgimento*. In: Souza, Ricardo Timm. **Adorno & Kafka: paradoxos do singular**. Passo Fundo: Ifibe, 2010.

Souza, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

Souza, Ricardo Timm de. **Em Torno à Diferença**: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

Souza, Ricardo Timm de. **Justiça em seus Termos**: dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

Souza, Ricardo Timm de. O Nervo Exposto: por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética. In: **Anuário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

Souza, Ricardo Timm de. **Sobre a Construção do Sentido**: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Tavares, Juarez. **Crime**: crença e realidade. Rio de Janeiro: Da Vinci, 2021.

Zaffaroni, Eugenio Raúl; Batista, Nilo. **Direito Penal Brasileiro**. v. II, t. I. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

31. A crítica de Hegel à filosofia moral kantiana depois de Rawls¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110680-31>

Thadeu Weber²

Resumo

O texto visa mostrar que a crítica de Hegel à Filosofia Moral kantiana, a partir a interpretação de Rawls, deve ser revista em alguns aspectos, tais como: a aplicação do imperativo categórico; o problema do formalismo e o próprio construtivismo moral em Kant. Uma reconstrução dos principais aspectos da interpretação rawlsiana da Filosofia prática de Kant é necessária, considerando a crítica hegeliana. Esta é explicitada tendo em vista os avanços que ela representa dentro de uma perspectiva dialética e de possíveis reparos que a ela podem ser feitos.

Palavras-chave: Imperativo categórico; formalismo; procedimento; valor moral; dialética.

Introdução

O debate entre dois clássicos da Filosofia Prática – Kant e Hegel – é conhecido pelas suas diferenças de fundamentação e justificação. A crítica consequencialista de Hegel ataca de frente o chamado formalismo da moral kantiana. Uma análise dessas divergências³ já foi objeto de análise em outra pesquisa. Não se trata, aqui, de fazer uma reconstrução das principais teses da Filosofia Moral de Kant, nem das críticas de Hegel, a não ser enfocá-las a partir de um dos maiores expoentes da Filosofia Prática Contemporânea, o neokantiano J. Rawls. Como ler e entender Kant e a crítica de Hegel, a partir da interpretação e

¹ Texto publicado com pequenas alterações na Revista Textos & Contextos, V. 20, Nº 1, 2021. Porto Alegre. PPG Serviço Social, PUCRS.

² Doutor em Filosofia (UFRGS). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direito (PUCRS). <https://orcid.org/0000-0001-8826-7161>

E-mail: weberth@pucrs.br

³ Ver *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

aplicação do imperativo categórico feitas por Rawls? Como reler a crítica ao formalismo kantiano? Como a dialética rompe com esse formalismo?

O texto, portanto, propõe-se rever algumas das críticas de Hegel a Kant, inspirado, sobretudo, na interpretação de Rawls do imperativo categórico e suas formulações, o que poderíamos chamar de interpretação procedimentalista de Rawls, bem como do construtivismo moral kantiano.

Para tal intento, torna-se necessária uma breve análise das principais contribuições do filósofo americano na explicitação da doutrina moral de Kant. É dada uma ênfase ao tema das aplicações do imperativo categórico, por ser este um dos principais alvos da crítica de Hegel. A acusação de "vazio formalismo" fixa-se em boa medida na primeira formulação do mesmo, embora atinja toda teoria moral do autor. O segundo aspecto é dedicado à análise de alguns elementos da crítica de Hegel à Filosofia Moral do filósofo de Königsberg. *Princípios da Filosofia do Direito* e *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural* são as obras objeto de exame. Em terceiro lugar, é feita uma avaliação dessa crítica hegeliana a partir de alguns aspectos da leitura rawlsiana de Kant. O intuito é propor uma certa reatualização das principais teses da Filosofia Moral kantiana motivada pela crítica de Hegel, dentro de uma perspectiva dialética. A esquerda hegeliana, principalmente Marx, irá se beneficiar enormemente dessa perspectiva.

1 A interpretação rawlsiana da filosofia moral de Kant

Para se avaliar a pertinência ou não da crítica de Hegel à Filosofia Moral de Kant em muito contribui a distinção de Rawls entre lei moral, imperativo categórico e o procedimento do imperativo categórico (cf. Rawls, 2005, p. 192)⁴. A lei moral é uma "ideia da razão"; se aplica a todos os seres razoáveis e racionais, inclusive a Deus (Rawls, 2005, p. 192). O imperativo categórico diz respeito apenas aos "seres finitos e imbuídos de necessidades". Somente seres humanos precisam de imperativos, pois precisam fazer frente às suas paixões. O imperativo categórico

⁴ Sobre o imperativo categórico e suas formulações, ver Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, seção II. Weber, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Capítulo 1. Rawls, J. *História da Filosofia Moral*. Capítulos II a IV. Paton, H. J. *The Categorical Imperative*.

mostra como a lei moral se aplica a eles. O procedimento do imperativo categórico refere-se às circunstâncias em que o imperativo categórico é aplicado e precisa adaptar-se a uma determinada situação. Escreve o autor: "Para que o imperativo categórico se aplique à nossa situação, precisa adaptar-se às nossas circunstâncias na ordem da natureza" (Rawls, 2005, p. 193). Saliente-se que Rawls fala em situação, circunstâncias e leis da natureza. Isso envolve diretamente a primeira formulação e as aplicações do imperativo categórico, embora discuta longamente a segunda formulação – a da dignidade (o homem como fim em si mesmo) – e a terceira – a da autonomia (o reino dos fins).

Diante disso, o que significaria falar em formalismo? Terá Hegel levado em consideração exatamente esses aspectos? Terá levado em conta todas as formulações do imperativo categórico, sobretudo a que se refere ao ser humano como fim em si mesmo e a que diz respeito à autonomia? (Cf. Kant, 1974b, seção II).

Rawls dá ênfase ao procedimento do imperativo categórico e o faz em quatro passos. O intuito é mostrar como ele se aplica à nossa situação levando em conta determinadas circunstâncias.

O primeiro passo trata da máxima do sujeito agente, como princípio subjetivo do querer. Supõe-se que seja racional, considerando a situação do agente e as alternativas disponíveis. Supõe-se também que a máxima seja sincera, ou seja, indique razões reais e bem pensadas por parte do agente. Espera-se que ele tenha considerado as características de suas circunstâncias, com razoabilidade. Assim, temos: "Devo fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z" (Rawls, 2005, p. 194). Tomando o exemplo da promessa enganosa, aplicada ao passo 1 temos: "Devo fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C" (quais sejam: estou em dificuldades financeiras e preciso de dinheiro emprestado, prometo devolvê-lo mesmo sabendo que não terei condições para tal).

O segundo passo refere-se à generalização do primeiro passo. A lei prática é o resultado da máxima que passou pelo teste do procedimento do imperativo categórico. Ela, então, é válida para todo ser racional. Assim reza o passo 2: "Todos devem fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z" (Rawls, 2005, p. 194). Aplicado ao exemplo da promessa enganosa, temos: "Todos devem fazer

uma promessa enganosa nas circunstâncias C" (Rawls, 2005, p. 194). Temos, então, uma lei que vale para todos.

O terceiro passo indica a passagem do preceito universal do passo 2 para uma lei da natureza. "Todos sempre fazem X nas circunstâncias C a fim de realizar Y, como se por uma lei da natureza". No exemplo da mentira temos o correspondente ao passo 3: "Todo fazem (ou tentam fazer) uma promessa enganosa em circunstâncias C, etc. (como por uma lei da natureza) ". Nesse passo a mentira universalizada é elevada ao status de lei da natureza.

O quarto passo associa a lei da natureza resultante do terceiro passo às demais leis da natureza já existentes. Ocorre que uma nova ordem natural resulta do acréscimo da lei originária do passo 3 às outras leis da natureza. Essa nova ordem natural é chamada por Rawls de "mundo social ajustado". A questão é: como se comporta a nova ordem natural com a associação da nova lei? Poderíamos ainda falar em mundo social ajustado? No caso do exemplo da promessa enganosa nesse passo 4 devemos associar a lei da natureza do passo 3 "todos fazem uma promessa enganosa", às demais leis da natureza. A pergunta que devemos fazer é: gostaríamos de fazer parte de um mundo em que a mentira fosse lei universal, junto com as outras leis naturais? Poderíamos querer pertencer a esse mundo?

A resposta de Kant, na interpretação de Rawls, seria essa: se não pudermos querer pertencer a esse mundo onde a promessa enganosa é uma lei, então não podemos agir segundo aquela máxima do passo 1. Ou seja, esse mundo social ajustado é um mundo no qual ninguém pode fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C. Essa nova ordem natural se desajustaria com a mentira universalizada. Se a promessa enganosa viesse a ser uma lei isso se tornaria público e ninguém mais acreditaria em ninguém. Teríamos, então, um mundo social desajustado e desequilibrado. A mentira universalizada não se ajusta às outras leis da natureza.

O ponto aqui é que não podemos desvencilhar a possibilidade da promessa enganosa das circunstâncias C, referidas no primeiro passo. Mas se as circunstâncias fossem outras? Um novo teste de universalização precisa ser feito. Mas então o dever de dizer a verdade não vale aprioristicamente? A interpretação mais difundida de Kant é a de que ele estaria separando forma e conteúdo. A lei moral

valeria independentemente do contexto (conteúdo, circunstâncias). Logo, não poderíamos mentir nunca. Com a crítica de Hegel e a interpretação de Rawls abre-se uma outra perspectiva. Na aplicação do imperativo categórico é dada a ênfase às circunstâncias e, portanto, a crítica ao formalismo deve ser revista. O ideal (o dever-ser) é não mentir nunca, mas na aplicação (no real), tendo em vista as circunstâncias, as vezes é permitido.

O que chama a atenção nessa leitura é a importância dada à distinção entre o imperativo categórico e o procedimento do imperativo categórico e com isso ao destaque às "circunstâncias C". Aqui está um dos pontos centrais: levar ou não em consideração as circunstâncias, no teste da universalização. As circunstâncias são ou não relevantes na avaliação do valor moral das ações? Kant não defendia exatamente que o imperativo categórico valia independentemente das circunstâncias? Afinal, a lei moral se aplica, considerando as circunstâncias ou vale independente delas? A verdade sempre deve ser dita ou em determinadas circunstâncias pode ser evitada? Não deveríamos falar em validade apriorística do princípio segundo o qual "é um dever dizer a verdade"? (Kant, 1986, p. 173). Isso poderia não valer em certas circunstâncias? A mentira contada a um assassino a fim de proteger um inocente, é permissível? A insistência nas circunstâncias indica a fundamental relevância que a aplicação do imperativo categórico tem com relação às situações concretas. Se existirem circunstâncias em que a verdade não precisa ser dita, isso não invalida o princípio de que é um dever dizer a verdade.

Além do mais, não se pode deixar de destacar a interpretação rawlsiana da terceira formulação do imperativo categórico – a do reino dos fins. Ao poder querer que uma máxima se torne lei universal, exercemos a função de legisladores para uma comunidade moral. Portanto, o conteúdo moral – as normas de ação – não são dadas, mas construídas. É o que Rawls chama de construtivismo moral.⁵ Não há, pois, uma mera justificação de normas já existentes, mas uma construção de novas e sua justificação.

Outra questão diz respeito à necessidade de que uma ação moral, na perspectiva kantiana, seja desprovida de interesses. Segundo a interpretação de

⁵ O tema do construtivismo moral de Kant é amplamente abordado, por Rawls, em *História da Filosofia Moral*, capítulo VI; *O Liberalismo Político*, p. 144.

Rawls, para Kant “toda a ação é movida por algum interesse”. Ele “nunca postulou uma ação realizada exclusivamente segundo a razão, se a entendermos como uma ação desprovida de um interesse que a mova” (Rawls, 2005, p. 05). Rawls dá um destaque ao fato de que toda ação tem um “objeto ou objetivo”. Isso a vincula a algum tipo de interesse. Daí a importância de se avaliar a procedência da crítica hegeliana de uma ética formalista e pouco realista. Certamente não são os interesses que conferem valor moral às ações, mas eles certamente estão presentes.

2 A crítica de Hegel à filosofia moral de Kant

Hegel acusa Kant de cair num “vazio formalismo” ou numa “indeterminação abstrata”, pelo fato de não considerar as circunstâncias em que ocorrem as ações e levar em conta, tão somente, a forma da lei (Hegel, 1975, p. 166). Segundo ele, o imperativo categórico não enuncia o que deve ser feito, ou seja, não determina um conteúdo moral, podendo, nesse caso, ser usado tanto para justificar um ato moral como imoral. O teste da universalização é um teste puramente formal. Hegel insiste em dizer que Kant cai numa “indeterminação abstrata”, processo no qual nem sequer se passou pela mediação social. É uma moral do dever pelo dever, portanto, descontextualizada. O critério da não-contradição reduz-se a uma “concordância formal” consigo mesmo. Para ele, o imperativo categórico deveria pressupor determinado conteúdo moral, para que então na sua aplicação pudesse ou não haver contradição. Haver ou não propriedade não implica em nenhuma contradição. Esta somente ocorre se houver um princípio que ordena o respeito à propriedade privada. Violá-la, então, é cair numa contradição. A generalização de que todos podem negar um depósito que ninguém pode provar tem como consequência o desaparecimento dos depósitos. Mas isso só implica em contradição se houver um princípio prévio que prevê o respeito ao respectivo direito fundamental, no caso, o direito de propriedade.

É importante registrar que o critério da não-contradição é adotado e explicitado por Kant quando da primeira formulação do imperativo categórico ou mais especificamente nos exemplos referidos, quando da referência à lei universal da natureza. Cai em contradição quem reconhece a validade da lei moral, mas

subjetivamente abre exceções a seu favor. Para Hegel, a contradição aí referida é apenas formal. Para ele, ocorre uma separação indevida entre forma e matéria da lei moral. Como poder-se-ia cair numa contradição se não houver a determinação de um conteúdo moral? A materialidade da lei é fundamental.

Hegel reconhece a importância da moral do dever pelo dever, a fim de resguardar a autonomia do sujeito agente. Mas trata-se de uma noção abstrata do dever, uma vez que não há definição de um conteúdo particular e um fim determinado. Toda ação exige um conteúdo particular, coisa que o dever pelo dever não faz. Hegel reconhece a importância da autodeterminação da vontade como “a raiz do dever”, mas isso não passa de uma fundamentação subjetiva do dever, ou seja, Kant permanece “no mero ponto de vista da moralidade e não passa para conceito de eticidade” (Hegel, 1975, p. 166). A moralidade kantiana, ao situar-se no plano do dever pelo dever, não trata das determinações objetivas da vontade livre.

Hegel pretende continuar onde Kant parou: a eticidade com suas determinações objetivas da liberdade – as mediações sociais. Para Hegel, o fato de permanecer no “mero ponto de vista moral”, sem passar para o nível da eticidade, reduz a moral do dever pelo dever a um “vazio formalismo”. Se partimos da “determinação do dever como ausência de contradição ou concordância formal consigo mesmo”, caímos numa “indeterminação abstrata”, onde não se pode “passar para a determinação de deveres particulares” (Hegel, 1975, p. 166). Para Hegel, não se age, pura e simplesmente, em cumprimento do dever pelo dever, mas se cumpre um dever por causa de um conteúdo. E como não há a determinação de um conteúdo, o procedimento pode ser usado para justificar qualquer um, ou seja, ora um, ora o seu contrário.

Em *Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural* (1979) Hegel, muito antes da *Filosofia do Direito*, faz uma dura crítica ao formalismo da moral kantiana. “Kant reconhece que a razão prática renuncia a toda a matéria da lei e que só a forma da máxima do livre-arbítrio pode converter-se em lei suprema. A máxima do livre-arbítrio tem um conteúdo e inclui em si uma determinidade” (Hegel, 1979, p. 34). Ou seja, a máxima é o princípio subjetivo da ação. E continua Hegel: “Por outro lado, a vontade pura está livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, sendo a lei a

expressão dessa determinidade assimilada na forma" (Hegel, 1979, p. 34). Para ele, a lei é uma expressão formal de uma máxima (uma determinidade). Ela eleva a matéria (a máxima) à unidade da forma. A lei só diz o que é, ou seja, o que a máxima já dissera. Ela diz que o que é, deve ser. A universalidade formal não vai além da imediatidade da máxima. A lei resultante do teste formal da universalização seria uma mera proposição analítica e, portanto, não diz nada de novo. Ora, é preciso lembrar que Kant insiste na tese de que o imperativo categórico é uma proposição sintética a priori e não uma proposição analítica.

Na crítica hegeliana, o teste formal da universalização só funciona se já for conhecido um determinado conteúdo moral. A devolução de um depósito somente seria uma obrigação se houvesse a vigência de um princípio que prescrevesse essa exigência. Pode-se dizer que o assassinato é um crime somente sob a alegação de que isso não pode ser universalizado? Ou pode-se dizer que a máxima do assassino não pode ser universalizada pelo fato de já sabermos ser o assassinato um crime? Comentado a crítica de Hegel a Kant, afirma Seung: "Nosso julgamento moral desse ato precede o teste formal da universalização" (1994, p. 109). Nesse caso o imperativo categórico se tornaria dispensável. Aqui temos uma questão central: a aplicação do imperativo categórico pressupõe ou não um determinado conteúdo moral? Seu papel é somente justificar o que já é prática vigente?

Para Hegel, nesse teste formal, Kant estaria caindo em proposições tautológicas. Se houver propriedade, então deve haver propriedade. Se não houver o direito de propriedade legitimado, então admite-se a sua violação. Para Hegel, o interesse de Kant com o imperativo categórico é justificar aquilo que já é prática vigente para o "entendimento moral popular" (Kant, 1974a, p. 136). Ocorre que uma comunidade moral pode ter costumes, tradições e prerrogativas morais institucionalizadas de forma bem diferente de outra comunidade. Comunidades morais podem viver em ambientes sociais totalmente diferentes. Nos valeríamos, então, do imperativo categórico para justificar ora um determinado conteúdo, ora outro? Como definir aprioristicamente uma conduta moral? Além do mais, Kant está pressupondo que um mundo com propriedade privada é melhor do que um sem a propriedade privada. Ora, isso precisa ser demonstrado.

Honneth, ao comentar a crítica de Hegel à moralidade kantiana, salienta que uma das únicas formulações apropriadas e que merece ser considerada é a "objeção contra a cegueira em face do contexto" (Honneth, 2007, p. 94). Diz Hegel estar visando com sua crítica: "enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação" (Honneth, 2007, p. 95). Em qualquer ambiente social encontramos princípios, regras e doutrinas institucionalizadas. Honneth tem isso como um fato. Qual seria, então, o papel do imperativo categórico? Apenas justificar o que já é prática vigente? Não estaria Hegel adicionando circunstâncias que diz estarem faltando em Kant?

Honneth, tal como Hegel, esvaziam o papel do imperativo categórico. De fato, se o ambiente social já sempre apresenta pontos de vista morais institucionalizados, o imperativo categórico tornar-se-ia dispensável. Ocorre que Hegel, e Honneth o acompanha, defende o desdobramento objetivo da liberdade em instituições sociais, o que Honneth chama de liberdade social. Isso ocorre na eticidade, que tem a função de propiciar uma "libertação do sofrimento de indeterminação", provocado pelos dois modelos incompletos de liberdade defendidos na modernidade, principalmente por Kant, a liberdade negativa e a liberdade optativa ou reflexiva. As normas de ação são resultado da mediação social. Em última instância, são conquistas da História. Nesse caso, a racionalidade está ligada ao processo de efetivação histórica. A razão perde a sua função de ditar as normas de ação. Haveria, aqui, um avanço em relação à fundamentação subjetiva da vontade livre em Kant? Do ponto de vista da eticidade, sim. A História é a evolução do grau de consciência da liberdade e de sua concretização. Essa é a dialética da História. Marx endossa essa tese.

3 A crítica de Hegel depois de Rawls

É comum a crítica de que Kant ignora as circunstâncias e as consequências das ações que envolvem valor moral. Que sua ética é formalista, apriorista e pouco

realista. Hegel é um dos mais conhecidos desses críticos. Depois da interpretação de Rawls, sobretudo em *História da Filosofia Moral*, essa crítica precisa ser revista. Se as circunstâncias precisam ser consideradas na aplicação do procedimento do imperativo categórico, então a crítica hegeliana ao formalismo da moral kantiana ou de que há uma separação indevida entre forma e conteúdo da lei moral, não é devida. As máximas e as circunstâncias são o conteúdo ao qual o teste de universalização se aplica. As formulações do homem como fim em si mesmo e a da autonomia confirmam isso.

É preciso distinguir, afirma Bertomeu, as condições de inteligibilidade de um ordenamento e as condições de aplicabilidade do mesmo (1988, p. 39). Segundo a autora, Hegel as confunde. Uma coisa é o enunciado da lei moral, outra é a sua aplicação a uma determinada situação. O que deve motivar o sujeito agente é a universalidade da lei e não as possíveis consequências. É claro que estas não são ignoradas na aplicação da lei, mas não são elas que determinam o valor moral das ações. Rawls está se ocupando da aplicabilidade da lei moral, ou seja, ele faz com Kant o que fizera em sua teoria da justiça, isto é, distingue uma teoria ideal de uma teoria não ideal.

Portanto, faz parte da inteligibilidade de um preceito moral, levar em conta as circunstâncias. Por exemplo: a verdade sempre deve ser dita ou pode não ser dita em determinadas circunstâncias? "As condições que Hegel acrescenta ao ordenamento moral são, na verdade, supostos óbvios da inteligibilidade do mesmo" (Bertomeu, 1988, p. 39). O que a prescrição "deves dizer a verdade" diz é que, "se para um ser racional em geral é dever dizer a verdade, em certas circunstâncias, então será dever para todos os seres racionais dizer a verdade em iguais circunstâncias" (1988, p. 39). Se é para proteger a vida de um inocente, aquele princípio pode permitir uma exceção. Nesse caso, o exemplo de Kant no texto *Sobre o suposto direito de mentir por amor a humanidade*, é infeliz. Nessa situação, todos podem abrir uma exceção. Logo, não é mais exceção. Para proteger a vida de um inocente todos podem faltar com a verdade. Trata-se de uma circunstância que pode ser universalizada. O procedimento do imperativo categórico indica como a lei moral se aplica. Uma exceção não invalida a lei. Apenas mostra que ela não é absoluta. Nesse caso, Kant não cai num mero legalismo. É preciso insistir em que apenas o procedimento é dado,

mas o conteúdo moral é construído. Não se cumpre a lei pela lei (seja a lei positiva ou seja a lei moral), mas se cumpre ou não a lei pelo conteúdo por ela enunciado.

A questão é: é um dever devolver um empréstimo nas circunstâncias C, isto é, estou em dificuldades e preciso de dinheiro, prometo devolvê-lo mesmo sabendo que não poderei fazê-lo? Nas circunstâncias citadas, a resposta de Kant é a de que devemos cumprir o prometido. A questão é saber se Kant admitiria situações nas quais é possível faltar com a verdade. Segundo a interpretação de Rawls, essa hipótese deve ser possível, caso contrário não faria sentido falar em circunstâncias C, mas simplesmente dizer que o dever de dizer a verdade vale aprioristicamente.

Se a interpretação de Rawls faz algum sentido, devem existir circunstâncias em que posso mentir, por exemplo, as de proteger a vida de um inocente. Nesse caso, Kant não cairia num mero formalismo. São as circunstâncias que determinam a universalização ou não da máxima. Além do mais, Kant está pressupondo determinado conteúdo moral, tão reivindicado por Hegel: o princípio do dever de dizer a verdade. Logo, não cai num "vazio formalismo". Aplicar o procedimento do imperativo categórico – o teste da universalização – significa especificar as circunstâncias. Um novo conteúdo moral é construído. O procedimento mostra como o imperativo categórico se aplica a nossa situação, ou como diz Rawls: "Esse procedimento especifica o conteúdo da lei moral tal como se aplica a nós enquanto pessoas razoáveis e racionais no mundo natural, dotadas de consciência e sensibilidade moral e afetadas, mas não determinadas, por nossos desejos e inclinações naturais" (Rawls, 2005, p. 189). Revela-se, aqui, a necessidade da distinção entre inteligibilidade e aplicabilidade de um preceito moral, conforme o destaque de Bertomeu.

Para Rawls, Kant, com isso, quer mostrar que a aplicação do procedimento pressupõe "certa sensibilidade moral e uma capacidade de juízo moral" (Rawls, 2005, p. 191). E o que significa ter sensibilidade moral? Significa dar-se conta de que pretender fazer uma promessa enganosa provoca uma questão moral: Pode-se admitir essa promessa?

É claro que Kant deixa explícito que a promessa enganosa não poderia fazer parte do conjunto das leis da natureza que compõem o que Rawls chama de "mundo social ajustado". Se a promessa enganosa se tornasse lei da natureza, o mundo

social seria inviabilizado. No entanto, a interpretação de Rawls mostra que se trata de uma promessa em determinadas circunstâncias, ou as "circunstâncias C". Isso não invalida o princípio de que a verdade deve ser dita. Ela só pode não ser dita em determinadas circunstâncias. No caso da proteção de um inocente, a mentira não se transforma em lei da natureza. O que ocorre é que nessas circunstâncias todos podem faltar com a verdade. E se mudarem as circunstâncias? Certamente vale a máxima que passou pelo teste da universalização e, assim, se transforma em lei. Mentir para proteger um inocente passa pelo teste de universalização, mas mentir para obter dinheiro emprestado não. Nesse caso, fica claro que o teste de universalização é um princípio de justificação. Mas não podemos abstrair as circunstâncias nesta justificação. Isso não invalida o princípio de que devemos dizer a verdade. Que a mentira seja admitida para proteger um inocente não universaliza a promessa enganosa.

O procedimento do imperativo categórico mostra como a lei se aplica a uma situação concreta. Daí a importância da explicitação das circunstâncias. Abrir uma exceção não significa uma relativização do princípio da verdade. É uma questão de inteligibilidade da lei.

Além do mais, considerando a ênfase rawlsiana na distinção entre lei moral e o procedimento do imperativo categórico, na medida em que neste explicita como o imperativo se aplica, tendo em vista determinadas circunstâncias, pode-se perguntar pela maior ou menor procedência da crítica hegeliana referente à "cegueira face ao contexto" da moralidade kantiana (Honneth, 2007, p. 94). Ora, a lei moral se aplica a um determinado contexto, definido pelas circunstâncias das ações. Estará Kant ignorando que já sempre nos movemos em determinado ambiente social onde certos princípios já estão institucionalizados? Mesmo que existam certos princípios já institucionalizados, e eles existem, novas circunstâncias podem requerer nova interpretação. O problema de Kant é um problema de construção e de justificação. O teste de universalização tem essa função. A ética é uma teoria da moral.

Uma crítica consequencialista, como a de Hegel, dirá que Kant também ignora, além das circunstâncias, as consequências das ações. Ora, a posição de Kant é clara: não é o cálculo de possíveis consequências que confere valor moral às ações, mas a motivação das mesmas. Paton diz que "Kant está correto em dizer que a expectativa

das consequências não pode ser o fundamento determinante de uma ação se ela é para ter valor moral" (Paton, 1971, p. 76). O homem bom pergunta se a máxima de sua ação pode ser querida como lei universal. A máxima tem a seguinte forma, na interpretação de Paton: "Se estou em certas circunstâncias, realizarei uma ação provavelmente tendo em vista certas consequências" (Paton, 1971, p. 76) Como poderíamos agir se ignorássemos que toda ação tem consequências? Todavia, não julgamos nossas ações como corretas ou erradas em vista das consequências. Ocorre que estas podem ser necessárias ou totalmente contingentes. Necessárias quando são inerentes à própria ação, contingentes quando são totalmente imprevisíveis. O teste de universalização quer verificar se determinada ação é compatível com a natureza da lei universal. "Um homem bom visa as consequências por causa da lei: ele não obedece a lei simplesmente por causa das consequências" (Paton, 1971, p. 76).

Não há, portanto, em Kant, uma ignorância das consequências ou menosprezo por elas. Elas só não são determinantes na avaliação do mérito moral das ações. Mais importante do que um cálculo de possíveis consequências, o que dá valor moral às ações são as suas motivações. É claro que as melhores motivações podem resultar em consequências indesejáveis. Não há dúvida, no entanto, que, com a crítica de Hegel, verificamos que não basta uma ética das intenções. Precisamos, além disso, examinar os meios usados e as consequências e repercussões das ações. A ênfase de Kant, no entanto, é nas intenções. Na ausência destas, todo juízo moral fica comprometido. Kant está perguntando se o sujeito sabia o que estava fazendo e quis fazer o que fez. Esse é o problema da responsabilidade moral. A análise desse problema precede a avaliação e emissão de um juízo moral sobre as possíveis consequências. Um ato cometido por alguém que não sabia o que estava fazendo não é passível de um juízo moral.

O valor moral das ações precisa repousar naquilo que o sujeito agente realmente quis fazer; naquilo que foi objeto explícito de sua vontade. Consequências não queridas e totalmente imprevisíveis, no mínimo, são atenuantes num julgamento moral e inclusive legal.

Contra a crítica de formalismo por parte de Hegel, deve-se registrar que Kant não cai em proposições tautológicas. A lei resultante do teste de universalização não

é mera proposição analítica. Trata-se da justificação de determinado conteúdo moral. A máxima é subjetiva, a lei é universal. É dito algo de novo. A máxima que passa pelo procedimento do imperativo categórico passa a ter validade e legitimidade. Ela se aplica a todos os seres racionais. O procedimento não é construído, mas as normas morais sim. Por isso que se pode falar em construtivismo moral, tal como Rawls fala em construtivismo político em sua teoria da justiça⁶.

Além do mais, não se pode ignorar a importância da terceira formulação do imperativo categórico: a do reino dos fins. Quando podemos querer que nossa máxima se converta numa lei universal, assumimos a função de legisladores para um "reino dos fins", isto é, para uma comunidade moral. Legislamos para uma comunidade da qual fazemos parte, isto é, legislamos para nós próprios. Isso é autonomia. Respeitamos a lei da qual somos autores. Esse é o fundamento da dignidade e a base da democracia.

Na interpretação de Rawls, esse reino dos fins não está dado previamente e ao qual "nossa ação legisladora" deve harmonizar-se. A nossa ação legisladora "constrói a lei moral pública para um reino dos fins" (Rawls, 2005, p. 234). Ao legislar, nós nos devemos ver como membros de uma comunidade moral da qual fazemos parte. Ora, Hegel parece ter ignorado essa formulação. Ele insiste no argumento da não-contradição, referido nos exemplos da primeira formulação, como sendo meramente um critério formal, mas ignora que ocorre uma construção do conteúdo moral nessa terceira formulação. Hegel parece desconsiderar que o conteúdo moral é construído e que somente o procedimento é dado. O autor parece reduzir sua crítica à primeira formulação do imperativo categórico e não considera as demais formulações. A insistência no construtivismo moral kantiano é um importante legado da leitura rawlsiana.

A crítica à Kant de "vazio formalismo", presente na moral do dever pelo dever, está ligada a isso. O dever deve ser cumprido de forma totalmente desinteressada? Isso é possível?

Com as distinções de Rawls acima referidas e o recurso a outros textos de Kant, além da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão*

⁶ Sobre o construtivismo moral kantiano na interpretação de Rawls, ver *História da Filosofia Moral*, capítulo VI e *O Liberalismo Político*, p. 144.

Prática, tal como *A Paz Perpétua*, temos mais elementos que esclarecem essa posição. O autor reconhece que, de fato, uma ação inteiramente desinteressada não é possível. "Concedo de bom grado que nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de ter cumprido o seu dever de modo inteiramente desinteressado" (Kant, 1986, p. 68).

Mais uma vez é importante distinguir lei moral e o procedimento do imperativo categórico. Se na prática, isto é, na aplicação, não é possível uma ação totalmente desinteressada, o ideal é que seja assim. Caso contrário, não se poderia falar em moralidade ou em valor moral das ações. Ou somos capazes de abrir mão de muitos motivos que concorrem com a "ideia do dever" ou confessamos que nossas ações não têm mérito moral. *Deveríamos* cumprir o dever de forma desinteressada. Trata-se de um dever-ser. Para Kant, "que o homem *deva cumprir* o seu dever de modo totalmente desinteressado e *deva* de todo separar do conceito do dever a sua ânsia de felicidade para ter aquele em toda a sua pureza, disso ele é consciente com a máxima clareza" (Kant, 1986, p. 68).

Kant quer, com isso, destacar o "valor da moralidade", que consiste exatamente nessa busca do dever desinteressado. Ainda que não totalmente possível, esse é um ideal a ser buscado. E é nessa busca que está o valor moral das ações. O ser humano é capaz de agir por dever ou pelo menos ter consciência de que deve "tender" para isso, ou como diz o autor: "a máxima de tender para aquela pureza: disso é ele capaz" (Kant, 1986, p. 69). Aliás, é isso que lhe confere dignidade: a capacidade de exercer a autonomia. Estamos falando de mérito moral e não de ações meramente lícitas.

Considerações finais

A leitura rawlsiana de Kant em muito contribui com o esclarecimento de alguns aspectos objeto de muita divergência no contexto atual. A distinção feita entre lei moral e o procedimento do imperativo categórico esclarece, em muito, o tão debatido formalismo da moral kantiana. Toda discussão sobre o apriorismo fica mais clara. Considerar a filosofia moral do filósofo de Koenigsberg como construtivista é outro aspecto esclarecedor. Falar em "imperativos categóricos

particulares" mostra bem o que exatamente é construído e o que é simplesmente dado.

Merece destaque a importância dada ao procedimento do imperativo categórico e, por conseguinte, ao construtivismo moral. Tal como a posição original, esse procedimento é dado, mas o conteúdo da doutrina moral é construído. O conteúdo da lei moral, enquanto ideia da razão, é especificado pelo procedimento do imperativo categórico. O procedimento é sintético a priori e não é uma proposição analítica, conforme a crítica de Hegel. Pelo teste de universalização algo de novo é dito.

A leitura difundida de Kant é a de que o imperativo categórico vale independentemente das circunstâncias e que, por isso, seria pouco realista. A interpretação rawlsiana é esclarecedora quanto ao equívoco dessa leitura. Ela não distingue o imperativo categórico do procedimento do imperativo. É na sua aplicação que as circunstâncias devem ser consideradas. Não ocorre uma separação entre forma e conteúdo, mas uma distinção entre procedimento (formal) e o conteúdo construído. O preceito moral resultante do teste de universalização não é, portanto, uma proposição analítica.

A explicitação da aplicação do imperativo categórico, com ênfase no procedimento, a interpretação e a apropriação do tema da autonomia e a vinculação desta com a dignidade podem ser consideradas uma reatualização da Filosofia moral kantiana. Isso torna ainda mais enfática a relevância desses temas para os debates atuais na Política, na Ética e na Bioética. Temos, aqui, também, elementos claros para a construção de um marco teórico que deveria pautar todas as nossas atividades pessoais e profissionais. Para quem trabalha diretamente com pessoas, autonomia e dignidade são referenciais para uma atuação efetiva nos conflitos sociais e para uma conduta eticamente correta.

A distinção entre moralidade subjetiva e eticidade (moralidade objetiva) de Hegel, em muito contribuiu para a explicitação da Filosofia Prática de Kant. Uma análise da mediação social da vontade livre, suas repercussões e consequências, mostra bem os elementos subjetivos e os aspectos objetivos das ações a serem consideradas na emissão de um juízo moral. Uma ética das intenções não pode ser desvinculada de uma ética da responsabilidade. Para isso, uma Filosofia das

instituições sociais é indispensável. O Hegel dialético avançou onde Kant parou. Ele foi tão rico que provocou uma direita e uma esquerda. Nesta, Marx é o grande expoente. A construção de um marco teórico para o Serviço Social, a partir de Marx, se torna mais clara e convincente com o desenvolvimento e explicitação da crítica de Hegel a Kant.

Referências

BERTOMEU, M. J. Recepción y vigencia de la ética kantiana em el siglo xix y comienzos del xx. La Plata: 1988 (tese de doutorado).

HEGEL, G. W. F. Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Madrid: Aguilar, 1979.

HEGEL, G. W. F. Grudlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política. Buenos Aires: Editorial Dudamericana, 1975 (Tradução de Juan Luis Vermal).

HONNETH, A. Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

RAWLS, J. O Liberalismo Político. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RAWLS, J. História da Filosofia Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PATON, H. J. The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. Filadelfia: University of Pennsylvania Press. 1971.

KANT, I. Kritik der Praktischen Vernunft. Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1974.

KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main, 1974.

KANT, I. A Paz Perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1986.

SEUNG, T. K. Kant's Platonic Revolution in Moral and Political Philosophy. London: The Hopkins V. Press, 1994.

WEBER, T. Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: VOZES, 2013.

