
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 37

VARIA E DOSSIÊ ESPECIAL

III JORNADA DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA: OS FINS DA POLÍTICA

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 37 - São Paulo - 2º semestre de 2020

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, André Manoel do Nascimento, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovani Valério Graciano Borges, Joézer Carvalho de Castro, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *A Confusão das línguas*, Gustave Doré, 1865-1868. *Coleção Particular*.

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Antonio Carlos Hernandez

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Paulo Martins

Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Oliver Tolle

Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de rapidez e qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

DOSSIÊ III JORNADA DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA: OS FINS DA POLÍTICA

Apresentação do dossiê *III Jornada de Ética e Filosofia Política: os fins da política*

Maria das Graças de Souza.....06

Os fins da política?

Patrícia Fontoura Aranovich.....08

Arbitrio e os fins da política: reflexões à luz do republicanismo de Philip Pettit

Rodrigo Ribeiro de Sousa.....13

O fim da política ou a política como fim? Uma interpretação a partir do estoicismo

Taynam Santos Luz Bueno.....24

O conceito de democracia e experiência política da antiga Atenas

Silvana de Souza Ramos.....37

Um tópico de aproximação ao pensamento político grego: fins e meios na democracia ateniense do século V a. C.

Patrício Tierno.....53

ARTIGOS

Soberano e Estado de Exceção: ressalvas a Agamben

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.....63

O si mesmo e o outro: a noção de identidade na antropologia de Rousseau

Leonardo Canuto de Barros.....72

A influência do nominalismo nas concepções de causalidade e justiça em Hume

Ivo Fernando da Costa.....89

A responsividade do corpo próprio e a racionalidade prática do *eu posso*

Josiana Hadlich de Oliveira.....104

O trabalho para a vida e a vida para o trabalho: uma confluência entre Nietzsche e Foucault acerca do homem moderno

Guilherme de Freitas Leal.....117

O papel das paixões tristes na formação da multidão em Espinosa

Matheus Romero de Morais.....133

A “questão feminina” e uma questão feminista: identidade

Tessa Moura Lacerda.....147

A política nos limites do juízo meramente reflexionante: Arendt, leitora de Kant

Antonio Ianni Segatto.....161

ENTREVISTA

O atrevimento da filosofia: entrevista com Renato Janine Ribeiro

Anderson A. Lima da Silva.....176

TRADUÇÕES

Hegel e Marx, de Carl Schmitt

Thiago de Souza Salvio e Carlos Eduardo N. Facirolli.....187

Foucault, regimes de verdade e a construção do sujeito, de Daniele Lorenzini

Marcos N. Beccari.....192

Uma leitura operarista da história. Apresentação do texto *John Maynard Keynes e a Teoria Capitalista do Estado em 29*, de Antonio Negri

Jefferson Viel.....205

John M. Keynes e a Teoria Capitalista do Estado em 1929, de Antonio Negri

Jefferson Viel e Homero Santiago.....221

RESENHAS

As Três Fontes das Filosofias da História (1764-1798), de Bertrand Binoche

José Nicolao Julião.....249

Políticas da Inimizade, de Achille Mbembe

Diego dos Santos Reis.....252

Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno, de Vladimir Safatle

Moisés João Rech.....257

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ *III JORNADA DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA: OS FINS DA POLÍTICA*

Maria das Graças de Souza¹

Este número especial dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* publica os trabalhos que foram apresentados na jornada intitulada *Os fins da política*, a terceira organizada pela equipe de editores. O encontro teve dois objetivos.

O primeiro, uma comemoração dos vinte anos da revista. O número inaugural dos *Cadernos* foi publicado em 1999. São vinte anos de trabalhos realizados por equipes sucessivas de jovens editores, alunos e alunas do nosso programa de pós-graduação; não podendo aqui nomear um por um, dirijo-me a todos que participaram da revista, dos primeiros integrantes até aos atuais. Quero parabenizar aos membros destas equipes que, desde o início, trabalharam com responsabilidade, num espírito realmente democrático, e com muita amizade e alegria, superando os momentos mais difíceis, para contribuir, por meio de seu trabalho, para o debate acadêmico, para a formação dos alunos mais jovens, para a qualidade da nossa pós-graduação e para o debate político em geral.

O segundo objetivo está ligado a uma das ideias que orienta a revista, a da relação entre reflexão e intervenção. Estamos vivendo, atônitos, em nosso país, um fortalecimento de uma onda anti-intelectualista, cujas manifestações insultam os conhecimentos científicos, desprezam a cultura, proclamam o retorno do teológico político, transformam a política em negociata dos interesses de grupos, tudo isto acompanhado de um conservadorismo moral inaceitável, de um retrocesso em relação aos direitos humanos, de intolerância em relação às diferenças e à diversidade, de elogios a torturas e ditaduras. Isso sem mencionarmos o linguajar rude que perpassa os pronunciamentos oficiais. Estas manifestações não se limitam a discursos, mas também se estendem a violências contra pessoas, não apenas por parte da polícia, mas também por cidadãos vestidos com a bandeira nacional.

Esse foi o contexto no qual a equipe decidiu propor *Os fins da política* como tema da *III Jornada de Ética e Filosofia Política*. Fim como *término*: diagnóstico de nosso tempo; se a ação política é aquela que se dá no espaço público, na pluralidade dos homens, como diz Hannah Arendt, entre nós não há mais política, acabou. Assim, nossas atividades aqui são entendidas como intervenção e resistência, tal como diz o título da nossa jornada anterior. Mas também fim como *finalidade, propósito*.

¹ Professora Titular Sênior da Universidade de São Paulo. É atualmente presidente da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII) e membro do *Diversitas – Núcleo de estudos sobre diversidades, intolerâncias e conflitos*, da USP.

Cadernos de Ética e Filosofia Política: 20 anos de publicação

Desde o primeiro número a equipe de editores é formada por alunos e alunas de pós-graduação. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são executados por todos, coletivamente, democraticamente e de modo autônomo. Trata-se de uma equipe absolutamente competente.

Como o grupo de editores é formado por alunos, a equipe precisa ser periodicamente renovada, pois há o momento em que algum doutorando vai para o exterior; em que os recém-doutores passam em concursos docentes e vão para outras universidades; em que outros, ainda, precisam de tempo para se dedicar a escrever o final da tese e se afastam um pouco até o depósito, para em seguida voltar à revista. Alguns se tornam professores e continuam na equipe até que os mais novos tenham aprendido os expedientes envolvidos no processo editorial. Considero que esta forma de agir demonstra muito companheirismo, responsabilidade e generosidade.

As apresentações publicadas nos números sucessivos desde sua criação merecem algumas observações. Primeira, sobre os autores cujos artigos são acolhidos pelos *Cadernos*. Na publicação de número 1, afirma-se que a revista foi pensada para publicar os resultados das pesquisas dos alunos de pós-graduação da área, embora este número já contenha artigos de professores. No número 5, não se diz mais que a revista se dirige a alunos, mas a pesquisadores. E é verdade que, progressivamente, o número de docentes que publica nos *Cadernos* é cada vez maior, de todo lado do país.

A segunda observação diz respeito a outra alteração introduzida no número 5: dos números 1 ao 4, ao definir a iniciativa de editar os *Cadernos*, lê-se que a iniciativa é modesta, mas não acanhada. Isto desaparece no número seguinte. Há ainda uma outra alteração na apresentação: ao indicar a área em que a revista se inscreve, os editores dizem que se trata de um campo “híbrido”. Mas depois, no número 6, o adjetivo híbrido dá lugar à expressão “caráter multifacetado” da *Ética e Filosofia Política*, lembrando o vínculo necessário da área com as outras ciências humanas. Estas alterações, que poderiam ser vistas como simples detalhes, na verdade mostram o amadurecimento da equipe, o fortalecimento da revista e seu alcance atual.

Por fim, uma última observação sobre as apresentações: desde o primeiro número, aparece a expressão “cenário de intervenção”, o que pode ser entendido seja como intervenção no meio acadêmico, mas também como intervenção no sentido político mais amplo.

Todo o processo de consolidação da revista na realização de seus propósitos se manifesta neste número atual, que colige, junto com o dossiê da *III Jornada*, publicações sobre temas concernentes à área de ética e filosofia política. Recorrendo à tradição da história da filosofia política e a autores contemporâneos, os artigos estimulam a reflexão dos leitores para as questões políticas cruciais de nosso tempo, tais como os desafios das democracias contemporâneas, o papel da ação política, a retração da liberdade nos regimes políticos atuais, os desafios da soberania, as questões colocadas pelas noções de identidade e diferença no horizonte das relações político-sociais. Desejamos a todos uma experiência de leitura agradável e frutífera.

OS FINS DA POLÍTICA?

*Patrícia Fontoura Aranovich*²

Resumo: O texto pretende comentar, de modo não estritamente acadêmico, à luz do pensamento de Maquiavel, as (im)possibilidades da política no momento de retração da liberdade.

Palavras-chave: Maquiavel – Corrupção – Liberdade – Tirania – Participação popular

Diante da proposta do tema, resolvi adotar, para entender a ideia de fim, o sentido de finitude, de mortalidade, por julgá-lo mais adequado ao momento. Na última *Jornada*, falamos de resistência, que não ocorreu³, então hoje podemos falar com propriedade da sua consequência natural.

Penso que se pode afirmar que a política termina. Que ela perece. Não apenas no sentido do fim da civilidade formal, mas da vivacidade do povo. Os grandes não se cansam do negócio público, eles nunca se afastam realmente, apenas fingem que o fazem. Que vão embora. Que querem viver desenraizados. Como se pudessem se nutrir de algo mais do que daquilo que conseguem extrair por suas raízes.

O povo sim, ele pode ensurdecer, ele pode emudecer, ele pode cegar-se, e se afasta completamente. Para uns, pelo medo e pela urgência dos assuntos imediatos. Para outros, pela alienação ensimesmada, autocentrada e narcisista da impotência real ou imaginária, e frequentemente de ambas, quando o velamento dos sentidos traz a hipersensibilidade dos corpos.

Em todos os casos, há o retorno brutal à privacidade. Para a caridade própria. E, sempre que as condições sociais permitem, para a autoindulgência. Para a generosidade para consigo mesmo. Para uma ética sem objeto externo. Para um imediatismo cego, surdo, mudo. O esquecimento de si e dos outros. O abandono completo da ideia de gratidão e, ao fim e ao cabo, da morte do próprio amor de si, que não sobrevive em tamanha aridez. Mas essa morte é suave, é cômoda, é autoindulgente; essa morte respeita meus limites e desejos imediatos. É preciso admitir que a ideia de “zona de conforto” é bastante adequada para

² Professora adjunta do Departamento de Filosofia da EFLCH-UNIFESP. E-mail: patricia.aranovich@unifesp.br

³ A II *Jornada de Filosofia Política dos Cadernos de Ética: Intervenção e Resistência* ocorreu em 2016, em um quadro de aprofundamento da crise política que se inicia em 2013.

descrever isso. Uma zona de conforto política, ainda que não necessariamente socioeconômica, mas, por vezes, isso também⁴.

Podemos pensar os fins da política como uma multiplicidade de finitudes. Mesmo que, poderíamos dizer tecnicamente, a política só se encerre, definitivamente, com a exclusão de toda civilidade, isto é, de todo resquício de legalidade e legitimidade, entretanto, bem antes disso, ela pode ir se esvaindo, mais ou menos suavemente, até o ponto que dela só reste uma carapaça com uma transparência que deixa até mesmo que os mais cegos entrevejam a brutalidade das ações que movem o que resta da república. Ações essas que já não mais podem ser denominadas políticas por visarem sua destruição, até que já não mais reste *res publica*. Eles permanecerão, ou melhor, nós permaneceremos surdos e mudos, pois convencidos de que não há nada a fazer exceto reclamar por vezes. A suavidade da dissolução da civilidade, por sua vez, é relativa, visto que nos embrutecemos tanto em nossa imersão na vida privada que aquilo que antes seria impensável e insuperável se torna mais do mesmo.

Para pensar o fim da política, ou qualquer outra coisa, preciso retornar a Maquiavel, que, como meu *maître à penser*, me ensinou a esperar e a desesperar da política, da cidade, da república e do povo. Assim como ele perguntava aos antigos, eu pergunto a ele que, não tão gentilmente como aqueles, me responde.

A leitura dos *Discorsi* nos coloca inicialmente em um estado de entusiasmo com as possibilidades da política, pelo elogio da desarmonia e da liberdade que se implicam mutuamente, de entusiasmo com a vitalidade da república. Mas, ao prosseguir a leitura nós somos confrontados aqui e ali com a fragilidade da vida política, ou melhor, com as suas fraquezas congênitas ou adquiridas ao longo do tempo e pelas doenças, além dos maus médicos e dos péssimos remédios. Isso geralmente ocorre quando Maquiavel analisa, contra o espelho de Roma, o reflexo distorcido da sua cidade. A cidade que deveria ser Roma, mas cujos fundamentos não permitiam que fosse.

É na *História de Florença* que nos defrontaremos com a inversão do discurso tradicional do elogio das cidades e onde, mesmo que em muitos momentos tente enaltecer a grandeza de Florença, de seus cidadãos e de seus feitos, Maquiavel nos apresentará a uma narrativa em que sobressai uma consciência retroativamente formada da experiência do fracasso. O fracasso da cidade que nasce da servidão e que nunca alcançará a liberdade e a grandeza, que estará sempre aprisionada pela pequenez daqueles grandes que tão poucas vezes transcendem, em suas ações, a utilidade própria. Esse fracasso é o que Maquiavel chamará de corrupção. O passo seguinte, talvez o único que reste, é verificar quais as possibilidades desta república corrompida, visto que este é o caminho quando todas as terapêuticas de renovação foram infrutíferas.

Uma das análises mais importantes deste caso é feita por Maquiavel em um conjunto de três capítulos do livro I dos *Discorsi*. Embora tratem de casos diferentes, são todos pertinentes ao tema. Os capítulos 16 e 17 tratam do caso dos principados que se tornam repúblicas. O 16 se intitula: “O povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe, se por algum acontecimento se torna livre, dificilmente mantém a liberdade”. O título do capítulo 17 nos enche de esperança: “Um povo corrompido que se torne livre com enorme dificuldade se mantém livre”. Por fim, o capítulo 18, trata do caso da república: “De que

⁴ Outro nome, menos cínico, seria indiferença.

modo, nas cidades corrompidas, se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista”. Estes capítulos se comunicam, fazendo equivaler liberdade e ausência de corrupção.

Neste último capítulo, Maquiavel indica a possibilidade de graus de corrupção e escolhe como objeto de análise o caso extremo:

E pressuporei uma cidade extremamente corrompida, a fim de aumentar ainda mais tal dificuldade; porque não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada [*universale*]. Porque, assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes.⁵

Desta maneira, a corrupção que afeta as leis e ordenações⁶ e as torna ineficazes é precisamente a submissão da república aos poderosos, como podemos ver nas passagens seguintes, no caso da ordenação que concerne ao modo de candidatar-se:

Depois, no entanto, na cidade corrompida, esse modo tornou-se perniciosíssimo; porque as magistraturas não eram pleiteadas pelos que tinham mais *virtù*, e sim pelos que tinham mais poder; e os não-poderosos, ainda que virtuosos, abstinham-se de pleiteá-las, por medo.⁷

No caso da proposição das leis se dá o mesmo:

Mas, depois que os cidadãos se tornaram maus, a ordenação tornou-se péssima, porque só os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles: de tal modo que o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína.⁸

Portanto, a corrupção coincide com o aumento da autoridade dos grandes e poderosos, com o medo e a consequente retração da participação dos demais, o que leva imediatamente à retração da liberdade comum. A tirania invade a república não na forma do

⁵ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 72.

⁶ “A ordenação do estado era a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis. Essas ordenações pouco ou nada variaram nos acontecimentos. Variaram as leis que refreavam os cidadãos – tal como a lei dos adúlteros, a lei suntuária, a lei da ambição e muitas outras –, à medida que os cidadãos se iam corrompendo. Mas, mantendo-se as ordenações do estado, que nos tempos de corrupção já não eram boas, tais leis, que se iam renovando, não bastavam para fazer que os homens continuassem sendo bons; no entanto, de muito valeriam se, com a sua inovação, também fossem reformadas as ordenações” (Cf. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII).

⁷ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 73.

⁸ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 74.

nome do um, mas da dos muitos tiranos, pois a tirania é o outro nome do medo. Este é o caminho que leva ao fim da república ou à impossibilidade de reordená-la.

Passando então às possibilidades de solução, Maquiavel propõe inicialmente a via da reforma e a via da violência que se poderia pensar revolucionária, apenas para, ato contínuo, descartá-las:

Mas tais ordenações ou devem ser renovadas todas de uma só vez, tão logo se descubra que não são mais boas, ou aos poucos, antes que todos percebam seu inconveniente; digo que ambas as coisas são quase impossíveis.⁹

Ambas as possibilidades repousam na esperança de que surja um homem prudente, no caso da reforma, ou, no caso da renovação violenta, um homem bom disposto a fazer bem o mal, ou um homem mau disposto a fazer o bem¹⁰.

Das duas possibilidades, Maquiavel, como seria de se esperar, pensa ser mais efetiva a violência:

De tudo o que dissemos acima provém a dificuldade, ou a impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república. Mas, em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia¹¹.

No caso da reforma, Maquiavel afirma:

para que elas sejam renovadas aos poucos, é preciso que isso seja promovido por um homem prudente, que perceba o inconveniente de antemão, quando ele nasce. Desse tipo de homem é fácil que nunca surja nenhum em dada cidade: e, mesmo que surgisse, pode ser que nunca persuadissem os outros daquilo que pretendesse.¹²

A esse acúmulo de improbabilidades, se acresce a fragilidade de confiar a república a um só homem — mesmo que excelente, mesmo que prudente, mesmo que esta seja a melhor possibilidade — hipótese que logo demonstra seus limites. A dependência da cidade de um homem se choca com a fragilidade própria da condição humana, pois, como ele afirma na

⁹ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 75.

¹⁰ A verdade é que só quando ocorre (o que é raro), para boa fortuna da cidade, o surgimento de algum cidadão sábio, bom e poderoso, que ordene leis capazes de aquietar os humores dos nobres e do povo ou de impedi-los de agir mal, é possível considerar livre tal cidade e estável e firme o seu estado; porque, depois de fundado em boas leis e boas ordenações, não necessitará, para manter-se, da *virtù* de um só homem, como os outros.

¹¹ Mesmo vocabulário utilizado no episódio de Rimiro de Orco, no capítulo 7 do *Príncipe*. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 76.

¹² MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, XVIII, p. 75.

História de Florença, em uma análise semelhante¹³, os regimes corrompidos como a licença e a tirania apenas podem se manter “pela *virtù* e fortuna de um homem, que por morte pode vir a faltar, ou por fadiga pode tornar-se inútil”.

Assim, da perspectiva de Maquiavel, nenhuma república pode manter-se sem que dela se ocupe o universal, e é por isso que ele julga que a corrupção extrema — que se efetiva quando à retração dos muitos se segue a investida dos poucos, de cuja grandeza só resta o nome — é um estado irremediável.

THE ENDS OF POLITICS?

Abstract: the text intends to comment, in a not strictly academic way, in the light of Machiavelli's thought, the (im) possibilities of politics at the moment of retraction of freedom.

Keywords: Machiavelli – Corruption – Freedom – Tyranny – Popular participation

Referências bibliográficas

MACHIAVELLI, N. *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*. Milano: Rizzoli, 1984.

_____. *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1992.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *História de Florença*. São Paulo: Musa Editora, 1994.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹³ A incapacidade de Florença em ordenar-se faz com que ela não seja verdadeiramente uma república, mas apenas seja administrada “sob o nome de república”. O estado de servidão, que é chamado tirânico, e o estado de licença são incapazes de se manter estáveis “porque um não agrada aos homens bons, o outro desagrade aos sábios; um pode fazer mal facilmente, o outro pode fazer o bem com dificuldade; em um têm demasiado autoridade os homens insolentes, no outro os tolos”. MAQUIAVEL, *História de Florença*, Livro IV, I.

ARBÍTRIO E OS FINS DA POLÍTICA: REFLEXÕES À LUZ DO REPUBLICANISMO DE PHILIP PETTIT

Rodrigo Ribeiro de Sousa¹

Resumo: Situando-se entre a liberdade positiva, de fundamento aristotélico, e a liberdade como ausência de impedimentos, que remonta à tradição liberal, o ideal de não-dominação, a partir do qual Philip Pettit estrutura o seu conceito de liberdade, empreende uma recuperação de elementos de diferentes matrizes do pensamento republicano, em especial a noção de não-arbitrariedade. Partindo da teoria política estruturada por Pettit e de seu diálogo com autores da tradição liberal, o propósito do presente artigo é o de apresentar elementos que permitam investigar a existência de conexões, nas democracias contemporâneas, entre a crescente limitação do espaço público e a instauração de práticas e governos arbitrários, que resultam na total negação do ideal republicano de liberdade.

Palavras-chave: Philip Pettit – liberdade – republicanismo – arbitrariedade – espaço público

A noção republicana de liberdade é descrita por Philip Pettit a partir da ideia de não-dominação². Embora mantenha a compreensão sobre o caráter negativo da liberdade, a formulação do autor está intimamente ligada à noção de não-arbitrariedade, devendo ser compreendida como uma exigência normativa para a ausência de práticas arbitrárias, e não apenas como a mera ausência de impedimentos, tal qual resulta da formulação liberal. Pettit dedica-se, nesse sentido, a enunciar uma teoria do governo e da justiça que assegure o ideal de liberdade como não-dominação e que se apresente como alternativa ao comunitarismo e ao liberalismo contemporâneos.

¹ Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

² Em que pese seja apresentado a partir de perspectivas distintas ao longo da extensa obra política do autor, o conceito de liberdade formulado por Pettit pode ser consolidado em torno do ideal de não-dominação. Não obstante possa ser claramente identificada uma ampliação conceitual nas obras publicadas pelo autor a partir de 2006, o conceito de liberdade de Pettit será tratado neste artigo a partir da noção central de não-dominação, que perpassa todas as formulações, sem prejuízo da explicitação dos contornos apresentados em cada um dos textos em particular.

Situando-se entre a liberdade positiva, de fundamento aristotélico, e a liberdade como ausência de impedimentos, que remonta a Thomas Hobbes, Pettit postula, de modo semelhante à formulação de Quentin Skinner, que o humanismo cívico italiano logrou restaurar a noção de liberdade vigente na república romana, a *libertas*, caracterizada pelo estatuto do homem livre, o qual, em contraposição ao servo, é aquele que não sofre interferência arbitrária, concreta ou em potencial:

Existe uma associação tradicional e vigorosa entre ser livre e não ser dominado, ou subjugado, por alguém: não estar sob o jugo do poder de outrem, não estar suscetível e sem defesa à interferência de uma outra pessoa. O contrário da pessoa liber, ou livre, no uso republicano romano, era o servus, ou escravo, e até pelo menos o começo do século passado a conotação dominante de liberdade, enfatizada na longa tradição republicana, era não ter de se viver em servidão a outrem: não estar sujeito ao poder arbitrário de uma outra pessoa³.

A concepção republicana de liberdade de Pettit destaca-se, assim, por estabelecer, por um viés jurídico-político, um afastamento tanto do pensamento comunitarista – que concebe na noção de bem comum o único caminho para a expressão da liberdade –, quanto da tradição liberal – que associa a liberdade à total ausência de impedimentos. Conquanto não se confunda com nenhuma dessas tradições do pensamento político contemporâneo, o republicanismo de Pettit estabelece, por outro lado, um diálogo com ambas, ao partilhar com o liberalismo a ideia de liberdade como fim (enfatizando a possibilidade do indivíduo de escolher seus próprios fins), e ao compartilhar com o comunitarismo os mesmos meios para a obtenção de tal fim, a saber, a participação política e a ampliação do espaço público, ideias amplamente exploradas por autores das diferentes matrizes do pensamento republicano.

Partindo do referencial teórico de Philip Pettit, o propósito deste artigo é apresentar elementos que permitam investigar a existência de conexões, nas democracias contemporâneas, entre a crescente limitação do espaço público e a adoção de práticas arbitrárias, que resultam na total negação do ideal republicano de liberdade.

*

De fato, conforme destaca Alberto R. G. de Barros⁴, ainda que o pensamento republicano não possa ser identificado a partir da obra de um único pensador, sendo por isso mais adequado falar-se em “matrizes republicanas”, tornou-se consenso entre os historiadores – principalmente após os trabalhos de Pocock e Skinner – que o republicanismo moderno possui dois pilares: o republicanismo renascentista e o republicanismo inglês. Embora muito já se tenha estudado o republicanismo renascentista – especialmente a sua enunciação na obra de Maquiavel –, pouco se tem investigado no Brasil o republicanismo inglês, em suas diferentes matrizes.

³ PETTIT, *Liberdade como antipoder*, pp. 11-12.

⁴ Cf. BARROS, “Republicanism”. In: *Manual de Filosofia Política*.

De acordo com Pocock, as matrizes republicanas na Inglaterra foram recebidas a partir do século XVI, com a propagação do ideário humanista na Inglaterra, especialmente pelas obras de Leonardo Bruni, Girolamo Savonarola, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti. Apenas a partir das primeiras décadas do século XVII, porém, a partir do contexto político propiciado pelas guerras civis, os princípios republicanos passaram a ser mais notáveis na Inglaterra, com a publicação de diversos panfletos e tratados que passaram a atacar a dinastia dos Stuart e suas práticas arbitrárias. Em tais ataques, diferentes autores apropriaram-se do ideário republicano, utilizando-se de suas matrizes teóricas para o embasamento de suas críticas ao governo arbitrário.

Assim, por exemplo, filósofos e historiadores da antiguidade clássica como Cícero e Políbio, além de autores do renascimento italiano, entre os quais se destacam Bruni e Savonarola e, de forma especial, Maquiavel, passaram a ser invocados por teóricos ingleses empenhados em intervir nas constantes controvérsias entre o rei e o parlamento, que marcaram o contexto político da Inglaterra sob a dinastia dos Stuart.

Essa transposição teórica, tão bem analisada por Pocock em *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*, lançou as bases para o desenvolvimento do republicanismo inglês, às quais se somaram elementos próprios à Reforma protestante, além de noções como as de direitos naturais, representação política e contrato social⁵, que conferiram ao republicanismo inglês seus traços peculiares, em um processo a que Pocock denomina “anglicização da república”⁶.

Desse modo, ao propor uma teoria republicana de liberdade e da justiça, Pettit empreende, na contemporaneidade, uma recuperação de noções formuladas no âmbito do republicanismo moderno, em especial da matriz inglesa, além de estabelecer um debate aberto com o liberalismo igualitário de John Rawls, que procura compatibilizar a liberdade com outros valores. Além disso, como destaca Frank Lovett, o republicanismo de Pettit surge da necessidade de uma doutrina política progressista, capaz de formular uma teoria da justiça republicana apta a articular políticas redistributivas de combate à pobreza extrema e à desigualdade, afastando as limitações do liberalismo e combatendo a radicalização do pensamento liberal, que culminou na formação de um “libertarianismo do senso comum”⁷.

Compreendida por Pettit como equivalente à cidadania em uma república e, ao mesmo tempo, como um valor subjetivo distintivo que permita à pessoa dela gozar para ter um senso de segurança psicológica e um status político, a liberdade republicana torna-se acessível, segundo o filósofo, uma vez que dois aspectos são colocados em relevo. O primeiro aspecto é o de que há uma grande diferença entre a interferência obrigatória que se destina ao bem comum – como a interferência da lei – e a interferência arbitrária. O segundo aspecto é o de que há uma grande diferença entre conseguir evitar circunstancialmente a interferência arbitrária e estar efetivamente protegido contra ela⁸. Ao colocar em destaque o primeiro aspecto, Pettit evidencia que, para essa concepção de liberdade, lei e liberdade estão do

⁵ A elaboração desses conceitos no âmbito do pensamento político inglês permitiu também o surgimento da teoria política liberal, conforme se pode observar da constante presença dessas noções em autores que adotam uma perspectiva política predominantemente liberal.

⁶ Cf. POCOCK, *The machiavellian moment*, p. 361.

⁷ LOVETT, *A general theory of domination and justice*, p. 7.

⁸ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. vii.

mesmo lado, e não em polos opostos, na medida em que a única interferência que representa uma violação da liberdade é a interferência arbitrária, e não qualquer espécie de interferência, como é o caso, por exemplo, do comando legal. Ao chamar a atenção para o segundo aspecto, por seu turno, o autor deixa claro que a preservação da liberdade exige um aparato institucional que garanta a efetiva proteção contra a interferência arbitrária, e não apenas a perpetuação de situações em que a interferência arbitrária não ocorre apenas por alguma razão episódica, como no caso do “servo de um bom senhor”⁹, que embora não pratique atos concretos de interferência arbitrária, mantém a condição de assim proceder.

Destacados esses dois aspectos, a liberdade pode ser pensada, segundo Pettit, como um “*status* social de estar relativamente à prova contra a interferência arbitrária por parte dos outros e de ser capaz de gozar de um senso de segurança e de *status* no meio deles”¹⁰. Por meio dessa abordagem, a liberdade como não-dominação é concebida pelo pensador como “a condição sob a qual uma pessoa está mais ou menos imune à interferência em bases arbitrárias”¹¹. Há na concepção de liberdade, nesse sentido, um vínculo indissociável com a ideia de igualdade, que deverão ser garantidas, inicialmente, a partir de práticas inerentes ao constitucionalismo e ao controle do governo, mas também pela adequada compreensão das noções de comunidade e virtude cívica, tão caras à tradição republicana¹².

De fato, para a garantia da liberdade como não-dominação, Pettit destaca, seguindo a formulação de Blandine Kriegel¹³ a necessidade de que sejam estabelecidos controles tanto no âmbito do *dominium* privado quanto no âmbito do *imperium* público. Para tanto, é indispensável o estabelecimento de um governo dotado de um grau elevado de poder e de discricionariedade, mas ao mesmo tempo sujeito a rigorosos controles legais e democráticos, de modo que possa, a um só tempo, reduzir os efeitos dominadores do *dominium* privado e permanecer alerta para o perigo de introdução de uma forma dominante de *imperium* público¹⁴. O ideal de liberdade como não-dominação exige, nesse sentido, um conjunto rico e até mesmo radical de políticas públicas, ao mesmo tempo em que introduz a necessidade de que o poder governamental seja contestável pelos cidadãos, de modo a garantir um funcionamento democrático do Estado¹⁵.

Para a adequada compreensão das ideias políticas de Pettit, para além da necessidade de consideração de diversos conceitos e elementos formulados nos *momentos*¹⁶ anteriores da formação do pensamento republicano, que remontam às diferentes matrizes do republicanismo, tendo-se em conta que o autor estabelece um profícuo diálogo e uma clara contraposição com a obra de John Rawls, faz-se necessário recuperar, também, ainda que

⁹ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 22.

¹⁰ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. vii.

¹¹ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, pp. vii-viii.

¹² PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, pp. vii-ix.

¹³ KRIEDEL, *The State and the Rule of Law*, passim.

¹⁴ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 150.

¹⁵ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 189.

¹⁶ O termo “momento” é aqui empregado no sentido conferido por Pocock para caracterizar o “momento maquiaveliano”, isto é, como um período tematicamente definido em que um conjunto de argumentos pode ser identificado e reunido a partir de uma origem ou formulação comuns.

sumariamente, os aspectos centrais do liberalismo igualitário rawlsiano, a fim de que se possa estabelecer, com maior precisão, as bases da teoria política proposta por Pettit.

Ora, John Rawls é considerado como um autor neocontratualista, cuja teoria seria decorrente de um esforço de atualização e desenvolvimento das teorias do contratualismo moderno, elaboradas nos séculos XVII e XVIII por filósofos como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Em sua busca pelo fundamento de legitimidade das instituições políticas, Rawls depara-se com a ideia de “princípios de justiça”¹⁷, presente na noção de lei natural, tal qual concebida por John Locke, filósofo político apto a ser identificado com a matriz inglesa do republicanismo moderno¹⁸.

Pela denominação genérica de *contratualismo moderno* pretendemos designar a teoria política elaborada por filósofos de diferentes origens no decorrer dos séculos XVII e XVIII, que compartilharam como fundamento comum de suas teorizações a ideia de que a instituição do Estado seria decorrente de um contrato social ou político estabelecido entre os homens. Para tais autores, que escreveram no alvorecer da modernidade política, a instituição da sociedade política depende de um ato de vontade ou consentimento, pelo qual os homens deixam a condição em que naturalmente se encontram em busca da estruturação de um Estado civil ou político.

John Rawls, por sua vez, procura obter novos modelos de contrato social na tentativa de equacionar a crise de legitimidade do Estado contemporâneo. Em seu esforço crítico, ganha relevância na filosofia rawlsiana a abordagem da posição original em que se encontram os homens no momento da celebração do contrato, o grau de informação das partes e o objeto específico do contrato.

Como aponta José Nedel, o neocontratualismo de Rawls estabelece um “procedimento de argumentação racional acerca dos princípios da justiça, objetivando uma sociedade bem ordenada. Seu propósito foi o de fundamentar contratualmente uma teoria da justiça, superando as inconsistências dos modelos clássicos de contrato social”¹⁹. Nessa toada, Rawls afirma em *Uma teoria da justiça* que seu propósito é o de “apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social, como se lê, digamos, em Locke”²⁰, embora esse contrato original não seja pensado como a instituição de uma forma particular de governo, mas tenha como ideia norteadora que “os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original”²¹.

A ideia de justiça e os princípios morais e valores fundamentais estão, nesse sentido, na base da filosofia política de Rawls. Procurando fixar as bases objetivas da ideia de justiça, Rawls estabelece, por um “artifício da razão”, a igualdade fundamental de valor entre os cidadãos, a fim de tornar possível a celebração do contrato social, que é assim definido pelo filósofo:

¹⁷ RAWLS, *Justiça como Equidade: uma reformulação*, p. 113.

¹⁸ Acerca da inclusão de Locke no pensamento republicano, Cf. SOUSA, *John Locke e a liberdade republicana*.

¹⁹ NEDEL, *A teoria da justiça de John Rawls: um esboço*, p. 482.

²⁰ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 12.

²¹ RAWLS, *Uma teoria da justiça*, p. 12.

Um contrato social é um acordo hipotético a) entre todos, e não apenas entre alguns membros da sociedade, e b) entre todos na condição de membros da sociedade (como cidadãos), e não na condição de indivíduos que nela ocupam uma posição ou desempenham um papel particular. Na versão kantiana dessa doutrina, que denomino “justiça como equidade”, c) consideram-se as partes contratantes como pessoas morais livres e iguais e d) o conteúdo do acordo consiste nos princípios primeiros que devem regular a estrutura básica²².

Da compreensão de contrato social para Rawls, em que as noções de “posição original”²³ e “véu de ignorância” encontram lugar central, emerge, assim, a necessidade de uma base consensual do contrato, bem como a compatibilidade com uma ideia geral de justiça que não permita que os princípios escolhidos pela maioria sejam arbitrários em relação à minoria. Para Rawls, os contratantes não devem partir de nenhum princípio previamente assumido, devendo obter racionalmente os princípios que conduzam à maximização das possibilidades de sucesso de todos os cidadãos. Ao estabelecer a primazia da estipulação racional dos princípios, Rawls não se opõe, contudo, à ideia de distribuição desigual dos bens da sociedade política, entre eles a liberdade, haja vista que o ideal norteador se vincula, para o autor, à maximização das possibilidades de sucesso, e não necessariamente da própria liberdade.

Do ponto de vista da teoria republicana de Pettit, por outro lado, a distribuição desigual da liberdade não se apresenta como uma opção compatível com a ideia de justiça, seja do ponto de vista formal, seja de seu valor, pois isso viola o ideal de não dominação, uma vez que, como ressalta Spitz, uma estrutura básica dessa natureza não estaria levando em consideração os reais interesses dos cidadãos, haja vista que diferenças materiais também acarretam uma influência negativa no *status* de liberdade dos cidadãos²⁴.

Para Pettit, a tradição republicana não ofereceu apenas uma interpretação distinta do que a liberdade compreende, mas atribui à liberdade como não-dominação o papel de valor político supremo, fundando-se no pressuposto de que a única justificativa para o estabelecimento da coerção estatal é que um estado devidamente constituído se presta a assegurar tal valor. A liberdade como não dominação erige-se, assim, como um ideal político²⁵.

Com efeito, de acordo com Pettit, a distribuição desigual da liberdade leva, invariavelmente, à dominação ou subjugação daqueles que possuem menor grau de liberdade, de forma que nem mesmo a simples atribuição de poder aos subjugados – conferindo, por exemplo, àqueles que não têm poder um poder sobre os dominadores – resolveria o problema, pois isso apenas desloca o problema, sem resolver a questão da dominação²⁶. A dominação, por sua vez, conceito central na formulação do autor, é definida por Pettit já na obra *Liberdade como antipoder*, um de seus primeiros textos sobre o tema, da seguinte forma:

²² RAWLS, *Liberalismo Político*, p. 306.

²³ RAWLS, *Justiça e Democracia*, pp. 19-20.

²⁴ SPITZ, “The Concept of Liberty”. In: “*A Theory of Justice*” and its *Republican version*, passim.

²⁵ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 80.

²⁶ PETTIT, *Liberdade como antipoder*, p. 27.

O que significa, exatamente, uma pessoa exercer um poder dominador sobre uma outra? Penso que devemos distinguir três aspectos dessa relação. Uma pessoa tem um tal poder sobre uma outra, alguém domina ou subjuga uma outra pessoa, na medida em que (1) tem a capacidade de interferir (2) com impunidade e à vontade (3) em certas escolhas que o outro está em condições de fazer²⁷.

Para a superação da dominação, segundo Pettit, as instituições devem se livrar de todas as formas de subjugação de uns sobre outros, sem introduzir qualquer outra forma em seu lugar. Caso essa situação seja atingida, pode-se dizer, de acordo com o autor, que uma instituição ou sociedade promove o antipoder, que deve existir sempre que as três condições para a subjugação estejam satisfeitas, a fim de que tais condições possam ser derrotadas e a liberdade, conseqüentemente, possa ser preservada²⁸.

Como podemos determinar o nível de que dispõem as pessoas para gozar de sua liberdade como não dominação ou antipoder? Pettit introduz um teste, a que denomina “teste do olhar”²⁹ (eyeball test), inspirado na pessoa livre da tradição republicana, que permitiria determinar qual o nível adequado de recursos e a proteção que cada indivíduo deve ter nas escolhas básicas da vida – as denominadas liberdades básicas –, que lhe permitam encarar os outros indivíduos sem medo ou deferência. Para Pettit, uma pessoa é adequadamente protegida no exercício de suas liberdades básicas quando é capaz de olhar os demais nos olhos sem desviar o olhar, sem qualquer medo ou subserviência, usufruindo de reconhecimento e respeito, sem a necessidade de indulgência e condescendência por parte de ninguém. Ao se beneficiar de uma ordem jurídica e econômica adequada, capaz de lhe garantir ao indivíduo níveis mínimos de segurança social, médica e judicial, uma sociedade capacitaria o indivíduo a submeter-se ao teste do olhar em igualdades de condições até mesmo com a pessoa mais poderosa de seu país. Tal teste permite, segundo Pettit, compatibilizar a justiça social com a existência de desigualdade material ou de poder, além de ter a vantagem de, por seu dinamismo, garantir o status igualitário de cidadania republicana até mesmo com o desenvolvimento da sociedade, permanecendo válido mesmo quando novas exigências vão sendo introduzidas³⁰.

Como destaca Daniel Chiaretti³¹, o que Pettit pretende evidenciar ao introduzir o “teste do olhar” é como o primeiro princípio de justiça proposto por Rawls, ao não garantir os recursos para escolhas relevantes e não fornecer proteção contra a dominação, tolera muitas desigualdades, uma vez que, no modelo de Rawls, os indivíduos seriam incapazes de exercer certas liberdades básicas ao não assegurar a defesa dos indivíduos contra os poderosos. É o que expressamente afirma Pettit em *On the people's terms*:

²⁷ PETTIT, *Liberdade como antipoder*, p. 14.

²⁸ PETTIT, *Liberdade como antipoder*, p. 28.

²⁹ PETTIT, *On the people's terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, p. 47.

³⁰ PETTIT, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*, p. 99.

³¹ CHIARETTI, *A teoria da justiça republicana de Philip Pettit*, p. 82.

Qualquer que seja o nível de proteção que todos devem possuir por meio de tal teste, ele será certamente maior do que qualquer coisa concebida por Rawls em sua visão de uma sociedade que satisfaz apenas o primeiro princípio de justiça³².

Dessa forma, para Pettit, a liberdade como não-dominação compreende uma concepção de democracia sob a qual a contestabilidade ao poder ocupa o lugar atribuído ao consentimento na filosofia de Rawls. De acordo com Pettit, o mais importante não é se o governo faz o que o povo manda, mas, sob pena de arbitrariedade, se esse povo sempre pode contestar o que quer que seja esse governo faz. O ideal de liberdade como não dominação impõe, segundo o autor, que os governantes aceitem essa compreensão sobre como a democracia deve funcionar e mesmo nas situações em que não haja consenso a respeito dos detalhes desse funcionamento, a contestabilidade efetiva exige que as decisões devam ser tomadas com base em deliberações devidamente fundamentadas. Para Pettit, democracia deve, portanto, ser não apenas deliberativa, mas inclusiva³³.

Ao propor o ideal de uma república inclusiva e contestatória, Pettit sustenta que, para dar voz aos contestadores, é necessário emancipá-los de maneira efetiva, e não apenas em um sentido puramente formal ou cerimonial. Para tanto, torna-se indispensável que, no nível da decisão legislativa, existam vozes que possam dialogar com credibilidade com as preocupações e opiniões de todos os grupos significativos da sociedade, para que possa ser despertada a atenção e a vontade deliberativa dos legisladores³⁴.

Além disso, a vida pública de uma comunidade é de extrema importância para a garantia da não-dominação. Para Pettit, tudo o que acontece em relação à política faz parte da vida pública e é essencial para a liberdade das pessoas que a esfera pública seja bem ordenada, para que não haja, em especial, dominação associada ao *imperium* do governo³⁵. Pettit observa, assim, a contração do espaço público como um grave problema para a preservação da liberdade, o que é agravado pela dificuldade de acesso à informação existente nas sociedades contemporâneas, uma vez que as informações que as pessoas possuem sobre o ambiente em que vivem é altamente tendenciosa. Segundo Pettit, as reportagens de jornais e a televisão nas democracias contemporâneas são movidas pela necessidade de vendas e, contando com apelos sensacionalistas, concentram-se cada vez mais em induzir o horror que produz a indignação voyeurística e o terror que garante emoções voyeurísticas, o que produz uma imagem da sociedade bem distinta daquilo que ela realmente é, para que assim se possa atrair refutação e rejeição³⁶.

A restrição do espaço público, associada à baixa qualidade das informações públicas, além de frequentes distorções em pesquisas de opinião pública acarretam, segundo Pettit, sérias dificuldades para a promoção da liberdade como não-dominação, pois, entre outros problemas, impedem que os indivíduos tenham uma consciência firme sobre a não-dominação realmente disponível na sociedade. Em resposta a essas dificuldades, para

³² PETTIT, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, p. 109.

³³ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, pp. 189-190.

³⁴ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 191.

³⁵ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 166.

³⁶ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, pp. 167-168.

implementar uma república inclusiva, o Estado republicano deve, para Pettit, adotar uma série de medidas que impeçam a corrosão do espaço público. De acordo com o autor, os problemas da contração do espaço público impõem a necessidade uma ação radical, exigindo um compromisso político para a construção de um ambiente compartilhado e público que foi erodido por um “libertarianismo rastejante”³⁷, que supõe, por seu turno, que a melhoria do espaço público seria uma imposição inescrupulosa aos contribuintes, os quais estariam mais interessados com seu espaço privado e com a garantia de segurança privada. De acordo com Pettit, a perspectiva republicana oferece uma visão completamente diferente sobre essa questão, pois é possível presumir que um espaço público qualificado é algo desejável do ponto de vista dos cidadãos. Afinal de contas, salienta o autor, o espaço público é uma pré-condição para a plena realização da liberdade como não-dominação, de modo que o Estado republicano – a quem é dado promover tal ideal – está obrigado a estabelecê-lo como um fato da vida pública³⁸.

Para evidenciar o caráter essencial do espaço público para a manutenção da liberdade, Pettit destaca que a liberdade como não-dominação é um bem comunitário que, como tal, tem caráter social e comum. Trata-se de um bem social na medida em que sua realização requer que as pessoas estejam envolvidas em uma interação mútua e intencional. Constitui-se como um bem comum porquanto só pode ser realizado por um indivíduo se for realizado por alguns ou todos os outros³⁹. Dessa forma, de acordo com Pettit, para que seja efetivamente possível se desfrutar da não-dominação, ela não deve ser vista apenas em face da ação das instituições estatais, mas como uma medida eficaz da vida política e institucional⁴⁰.

Para Pettit, nesse sentido, a não-dominação trata-se de um bem comunitário, de modo que a sua causa terá sempre a dimensão de uma causa social e comum àqueles que estão envolvidos em sua busca. Ao reconhecer o Estado como uma instituição que promove a não-dominação como um bem comum, o autor reconhece a liberdade de uma comunidade como uma noção tão básica quanto a liberdade dos indivíduos, tal qual supõem os comunitaristas, o que exige a ampliação e a proteção do espaço público como condição para que as pessoas sejam capazes de se identificar com um Estado que promova tal liberdade⁴¹. De acordo com o autor, a liberdade de uma sociedade – e não apenas sua liberdade em relação a outras sociedades, como proposto, por exemplo, por Hobbes – é uma noção tão básica como a liberdade dos indivíduos, o que permite a Pettit sustentar, seguindo Harrington, que “podemos nos referir apropriadamente tanto à liberdade de Florença quanto à liberdade dos florentinos”⁴², pois a liberdade como não-dominação não se trata de um bem atomístico - como é o caso da não interferência – mas só pode ser usufruída pelos indivíduos à medida que possa ser usufruída pelos grupos importantes dos quais esses indivíduos fazem parte⁴³.

³⁷ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, pp. 167-168.

³⁸ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 168.

³⁹ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 275.

⁴⁰ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 170.

⁴¹ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 275.

⁴² PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 275.

⁴³ PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 175.

Adotando a distinção de Kriegel, Pettit sustenta que a forma de governo republicano deve atribuir à lei e ao Estado uma gama considerável de responsabilidades, que deverão ser contrabalanceadas por controles legais e democráticos próprios ao constitucionalismo. Apenas dessa forma, segundo Pettit, os indivíduos poderão olhar com otimismo para a possibilidade de que o Estado possa ser capaz de reduzir os efeitos dominadores do *dominium* privado, ao mesmo tempo em que os cidadãos, no âmbito de um espaço público ampliado, poderão permanecer alertas para o perigo de conferir ao Estado um grau de licença capaz de introduzir uma forma dominante de *imperium* público⁴⁴.

Dessa forma, embora Pettit apresente um conceito de liberdade negativa, a sua concepção de liberdade como não-dominação aproxima-a também do ideal de liberdade positiva, a indicar que, no âmbito das democracias contemporâneas, a instauração de práticas e governos arbitrários – que possibilitem o *dominium* privado ou permitam a exacerbação do *imperium* – decorrem da progressiva e crescente limitação do espaço público, no âmbito do qual a liberdade como não-dominação pode adequadamente florescer.

ARBITRARY POWER AND THE PURPOSES OF POLITICS: CONSIDERATIONS IN THE LIGHT OF PHILIP PETTIT'S REPUBLICANISM

Abstract: Standing between positive freedom, with an Aristotelian foundation, and freedom as the absence of interference, which goes back to the liberal tradition, the ideal of non-domination, from which Philip Pettit structures his concept of freedom, undertakes a recovery of elements of different wings of republican thought, especially the notion of non-arbitrariness. Starting from the political theory structured by Pettit and from his dialogue with authors of the liberal tradition, the purpose of this article is to present elements that allow to investigate the connections, in contemporary democracies, between the growing limitation of public space and the adoption of arbitrary practices, which result in the total denial of the republican ideal of freedom.

Keywords: Philip Pettit – freedom – republicanism – arbitrariness – public space

Referências bibliográficas

BARROS, A. “Republicanism”. In: *Manual de Filosofia Política*. São Paulo: Saraiva, 2012.

CHIARETTI, D. *A teoria da justiça republicana de Philip Pettit*. Dissertação de mestrado (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

KRIEGEL, B. *The State and the Rule of Law*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

LOVETT, F. *A general theory of domination and justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁴⁴ KRIEGEL, *The State and the Rule of Law*, p. 21.

NEDEL, J. “A teoria da justiça de John Rawls: um esboço”. In: FILHO, A. A.; BARROS, V. S. de C. (org). *Novo manual de ciência política*. São Paulo: Malheiros 2008.

PETTIT, P. *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: Norton, 2014.

_____. “Liberdade como antipoder”. In: *Política & Sociedade*, Vol 9, nº 16, abril de 2010.

_____. *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. “Self-defense on Five Fronts: A Reply to my Commentators”. In: DERPMANN, S.; SCHWEIKARD, D. P. Philip Pettit: *Five Themes from his Work*. Nova York: Springer International, 2016.

POCOCK, J. G. A. *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge: Belknap Press, 2001.

_____. *Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SOUSA, R. R. de. *John Locke e a liberdade republicana*. Tese de doutorado (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SPITZ, J. F. “The Concept of Liberty in ‘A Theory of Justice’ and its Republican Version”. In: *Ratio Juris*, Cambridge, 7, n. 3, Dezembro de 1993, pp. 331-347.

O FIM DA POLÍTICA OU A POLÍTICA COMO FIM? UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO ESTOICISMO

Taynam Santos Luz Bueno¹

Resumo: Pretende-se, neste texto, pensar o estatuto da ação política sob a ótica do estoicismo. Para tanto, alguns conceitos imprescindíveis para a compreensão da ética estoica serão abordados, tais como sua concepção de virtude, os conceitos de *telós*, *skopós*, indiferente, dentre outros.

Palavras-Chave: Política – Estoicismo – Indiferentes – Finalidade – *Telós* – *Skopós*

Entre elogios e desprezo: A política como indiferente

Pensar a respeito da política nunca foi uma atividade estranha aos filósofos estoicos, desde os primórdios da *stoa*. Mesmo diante do fato de que muitos desses pensadores não tenham diretamente tomado partido na administração pública, evitando exercer cargos ou governar cidades, por exemplo, a política e as questões do bem comum nunca foram negligenciadas pelo pórtico. Seus autores, desde a fundação da escola, bem como em seus períodos posteriores, se debruçaram sobre tal tema e produziram algumas obras sobre o assunto, ainda que muitas destas estejam hoje completamente perdidas como, por exemplo, a própria *República* de Zenão². O universo político, deste modo, sempre esteve presente entre as proposições teóricas mais fundamentais do pórtico³, apesar da aparente contradição de seus fragmentos quanto ao tema, como veremos adiante. Tomemos inicialmente como exemplo uma célebre passagem atribuída à Crisipo, grande sistematizador do estoicismo, na qual lemos a seguinte afirmação: “o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterà a deficiência e propagará a excelência.”⁴. Estamos diante, indiscutivelmente,

¹ Professora do departamento de filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: taynam.bueno@ichca.ufal.br. Texto inicialmente apresentado na *III Jornada de Ética e Filosofia Política da USP: Os Fins da Política*, em Abril de 2019.

² Trata-se de Zenão de Cítio, fundador do estoicismo.

³ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, pp. 49-51.

⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Obra dos Filósofos Ilustres*, p. 209. A partir deste momento nos referiremos a tal obra por meio da abreviação Diog. Laert., seguida pelo número do livro e sua

de um enaltecimento da política e da reafirmação da participação do sábio na vida pública. Tais elogios não param por aí. Em uma outra passagem, o autor ainda afirma que o sábio participará da vida política, nem que para isso fosse preciso empregar a linguagem dos retóricos, como nos relata Plutarco:

Em outro momento Crisipo, em sua obra *A Retórica*, afirma que <O Sábio se entregará à retórica e à vida política, como se a riqueza fosse um bem e como a fama e a saúde também o fossem>⁵

Plutarco também nos relata que Crisipo afirmava que, se o sábio não pode ser ele mesmo rei, que pelo menos ele viva em companhia dos reis⁶. Ademais, Estobeu nos legou um belo trecho acerca da participação política do sábio nas cidades:

O sábio será rei ou conviverá com o rei quando este revelar-se nobre e amante do saber. Nós sustentamos que é também legítimo participar da política, desde que permaneçamos fieis à razão [...].⁷

Para ilustrar um outro exemplo neste sentido elogioso, basta recuperar o relato de Diógenes Laércio acerca do próprio Zenão de Cítio. Segundo o doxógrafo, não tendo Zenão aceitado diretamente o pedido do rei Antígonos para participar de sua corte, ocasião em que alegou sua elevada idade e indisposição física, no entanto, não perdeu a oportunidade de estreitar ainda mais os laços entre filosofia e política, enviando, em seu lugar, alguns de seus mais dedicados discípulos para aconselhar o célebre rei dos macedônios⁸. Não nos custa lembrar que os filósofos estoicos proclamaram a necessidade de sua participação ativa na política, incluindo esta atividade entre os deveres ou entre aquelas que poderiam favorecer a vida em acordo com a natureza, já que seria constituinte do próprio movimento de *oikeiosis*, ou conciliação⁹. Diziam ainda os estoicos que, mesmo diante da impossibilidade de participação política nas cidades menores, tais como Roma ou Esparta, sempre seria possível tomar partido na cidade universal, na *cosmópolis*, verdadeira comunidade para os estoicos¹⁰.

passagem. Neste caso, Diog. Laert., VII, 121. Para as demais passagens dos autores antigos, utilizamos a notação das abreviaturas proposta pelo *Oxford Classical Dictionary*.

⁵ Para alguns dos fragmentos estoicos utilizaremos a compilação de ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Neste caso, em sua versão com tradução para o italiano: ARNIM, *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002. A partir deste ponto utilizaremos a abreviatura *SVF* para se referir a tal obra, seguida do número do livro e de seu fragmento. No caso desta citação, *SVF*, III, 698.

⁶ *SVF*, III, 691.

⁷ *SVF*, III, 690.

⁸ Diog. Laert., VII, 9

⁹ Sobre o importante conceito de *oikeiosis* no pensamento estoico, conferir a obra de RADICE, *“Oikeiosis”: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 2000.

¹⁰ Dizem os estoicos que os homens participam de duas diferentes cidades. Pois, ao mesmo tempo em que todo homem é um cidadão do mundo, integrante da cidade universal, chamada também de *cosmópolis*, particularmente cada um deles também participa das cidades menores. Isto é, segundo a visão estoica, temos dois tipos distintos de cidade, sendo que aquela que pode ser considerada

Em algumas outras passagens, mesmo quando os pensadores da *stoa* recomendam o distanciamento das questões públicas e o recolhimento privado longe das cidades comuns¹¹, tais conselhos não visam senão um fortalecimento dos homens para que estes não decaiam nos vícios e, assim, possam retornar à vida pública “armados de virtude”, como nos diz Laurand¹². Em outros termos, mesmo no ócio, no tocante às pequenas cidades, ainda é possível pensar a política em termos universais, em termos da grande cidade ou *cosmópolis*. Afinal, devemos lembrar, a sociabilidade é inscrita na natureza intrinsecamente humana e deve ser perseguida por todos aqueles que desejam viver de acordo com a Natureza, compreendida aqui enquanto princípio gerador e ordenador do *cósmos*, Lei ou razão universal. Assim, mesmo distante dos assuntos das cidades particulares, é possível pensar no gênero humano, no todo. É o que nos diz Sêneca, no *De Otio*:

Há os que, a um tempo, a uma e outra república consagram seu cuidado, à maior e à menor; outros somente à menor, outros somente à maior. A essa maior república podemos dedicar-nos mesmo no ócio – e até não sei se melhor no ócio...¹³

Já em Cícero nos traz um importante trecho dedicado à participação política pregada pelo estoicismo, tal como lemos no *De Finibus*:

E, tendo nascido o homem para conservar e defender os outros homens, é conforme à sua natureza que o sábio queira governar e administrar a República.¹⁴

verdadeiramente uma cidade é a *cosmópolis*, única que pode realmente ser chamada como tal, em sentido forte, em detrimento das cidades particulares dispersas pelo globo, tais como Atenas, Esparta, etc. Nas palavras de Sêneca, temos a seguinte passagem relativa à esta questão: “Em espírito apreendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, a qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados”. In: SÊNECA, *Sobre o Ócio*. IV, 1. Às duas cidades, duas leis são igualmente apresentadas. A Lei natural, verdadeira lei, única que pode realmente ser chamada deste modo; e a lei presente nas pequenas cidades, direito positivo particular e operante nos corpos políticos dispersos. A Lei da Natureza, ordenadora do cosmos, é universal e intrinsecamente cosmopolita na medida em que, sendo expressão da *verdadeira* ordem (*logos*), está vinculada com o cosmos, plenamente de acordo com a razão, em detrimento das repúblicas particulares. Isto é o que nos diz Cícero no seguinte trecho do *De Legibus*: “A Lei é a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei.” In: CÍCERO, *Leg.* I, 18.

¹¹ Por exemplo em EPICETETO, *Entretiens*, III, 16, 10-13 e SÊNECA, *Ep.* 68, 2 e 104, 6.

¹² LAURAND, *La politique Stoïcienne*, pp. 126-127.

¹³ SÊNECA, *Sobre o Ócio*. IV, 2. Em outra passagem, Sêneca nos lembra: “Isto seguramente se exige do homem: Que seja útil a homens. Se possível a muitos; quando não, a poucos; quando não, aos parentes; quando não, a si. Pois, quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral”. SÊNECA, *Sobre o Ócio*, III, 5.

¹⁴ Cícero, *Fin.* III, 20.

Não são, portanto, escassos os exemplos que indicam uma intrínseca relação entre a doutrina do pörtico e a política, relatos que demonstram que os filósofos estoicos não subestimavam, de modo nenhum, nem a participação política na cidade comum, nem a contribuição do sábio¹⁵ na esfera pública. Assim, se na história da filosofia existiram críticas a suposta inação dos adeptos da escola estoica, tais como as professadas por Plutarco¹⁶, tais críticas foram muito mais resultado de interpretações equivocadas e ataques pessoais que propriamente críticas à unidade da doutrina.

No entanto, bem ao gosto do pörtico, esta visão elogiosa da participação na política das pequenas cidades apresenta seus meandros. E, apesar destas claras passagens em defesa da vida nas cidades comuns, os pensadores estoicos nos legaram diversas outras que, a princípio e diante de um leitor desatento, poderiam ser interpretadas de modo absolutamente contrário – isto é, passagens que poderiam desqualificar a participação política nas cidades. Esta desqualificação parece mais evidente, sobretudo, no início da escola estoica que, como sabemos, está certamente sob forte influência cínica¹⁷. Nestas primeiras reflexões, o estoicismo parece desmerecer a reflexão sobre a política fora do ideal da *cosmópolis*, preferindo uma reflexão moral fundada sobre o princípio absoluto da virtude¹⁸. Recuperando uma anedota narrada por Estobeu, por exemplo, temos a seguinte resposta dada por Crisipo na ocasião em que lhe perguntaram o motivo de sua não participação na política (na coisa pública). Respondeu o filósofo:

Pela seguinte razão: Se administramos as coisas de má qualidade, nós seremos desagradáveis aos deuses; se administramos as coisas de boa qualidade, seremos desagradáveis aos cidadãos.¹⁹

Ora, tendo diante dos olhos a afirmação que a política na cidade comum equivale a administrar coisas de má qualidade, como compreender então o estatuto da ação política no pensamento estoico? Estamos diante do fim da política? É possível conciliar a atividade política nas cidades menores com o ideal de virtude? Para responder a tais questões, uma análise da axiologia²⁰ estoica se faz necessária. Tal axiologia ou estudo dos valores aplicados

¹⁵ Diog. Laert, VII, 131.

¹⁶ Trata-se especialmente aqui da crítica feita por Plutarco ao aparente desacordo entre a vida e a doutrina dos filósofos estoicos. Segundo Plutarco, os estoicos não participavam da vida política ativamente e viviam, assim, em desacordo com seus próprios preceitos, tal como exposto em PLUTARCO, *Stoicorum repugnantis*, Passagem 1033 A-F. (*Mor.*) Contra esta argumentação e visando a participação política num plano cosmológico, Sêneca escreve: “Pergunto se Cleantes, Crisipo e Zenão teriam vivido de seus preceitos. Sem dúvida responderás que viveram tal qual haviam dito que se devia viver. Ora, nenhum deles tomou parte na administração pública. Não tiveram, dizes, a condição ou a conveniência que se costuma exigir no trato das coisas públicas. Não levaram, contudo, vida inerte: descobriram o modo de tornar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor de outros”. SÊNECA, *Sobre o Ócio*, VI, 5.

¹⁷ C.f. GOULET-CAZÉ, “De la République de Diogène à la République de Zénon”. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. pp. 545-606 e GOULET e GOULET-CAZÉ (Orgs.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris: PUF, 1993. pp. 259-280.

¹⁸ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, pp. 62-63.

¹⁹ *SVF*, III, 694.

²⁰ A axiologia pode ser compreendida como a parte da ética estoica voltada para o estudo dos valores.

à ética, se não for bem compreendida, se não se levar em consideração os meandros do *duplo discurso da stoa*²¹, pode condenar completamente a política, afirmando praticamente seu fim (sua anulação ou inutilidade para o alcance da vida feliz) ou, interpretando de modo diferente, de forma diametralmente oposta, pode afirmá-la enquanto atividade que deve ser perseguida, entendendo-a como exercício mesmo da *oikeiosis*, exercício compreendido como o fim (*télos*) da própria ação²².

A verdade é que o pensamento estoico acerca da política pode, por vezes, ser considerado contraditório, mas esta contradição não passa de uma contradição aparente que necessitamos superar. Nas palavras de Laurand:

A dificuldade é sempre de conciliar dois pontos de vista: aquele da sabedoria, que responde à lei do tudo ou nada (de onde temos os famosos paradoxos estoicos: somente o sábio é rico, somente ele é feliz, somente ele é livre, justo, corajoso, etc.), e aquele que pressupõe a progressão moral, com suas mil nuances de relatividade, sem que estas, de mais, escapem ao próprio sábio.²³

Estamos, neste sentido, diante de duas grandes interpretações acerca da política no estoicismo, que obviamente não são excludentes, nas quais seus termos podem ser colocados deste modo: Em uma primeira interpretação, a política seria algo que, frente à qualidade absoluta da virtude, único bem segundo os estoicos, não deveria ser perseguida ou realizada por si, uma vez que não tem valor em si mesma²⁴. Neste sentido, pensando em uma interpretação mais radical da axiologia moral estoica, na qual somente a virtude é um bem e somente o vício é um mal; sendo a participação na política um *indiferente*, não deveria ser perseguida por si só, uma vez que não constitui elemento *necessário* para o alcance da felicidade, assim como todos os outros *indiferentes*²⁵.

Por outro lado, é também possível compreender a política como um indiferente *preferível*, ou conveniente, dotado de algum valor relativo²⁶, por meio do qual operam os sábios e igualmente seria possível aproximar os homens não-sábios da virtude. O fato é que a doutrina estoica opera, por assim dizer, por meio desta “*dupla*” escala, uma absoluta, outra relativa. E isto é plenamente aceitável se compreendermos que tal diferença é muito mais retórica, com fins pedagógicos para a educação dos homens comuns, que propriamente uma diferença de fato. Nas palavras de Gazolla:

²¹ Faço referência aqui ao livro de Rachel Gazolla, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

²² Diog. Laert.,VII, 87. Conferir igualmente CÍCERO, *Fin.* III, 22.

²³ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, p. 49

²⁴ Diog. Laert.,VII, 95.

²⁵ CÍCERO, *Fin.* III, 50 e *SVF* I, 190.

²⁶ Sobre os indiferentes, alguns normalmente são dotados de valor para os estoicos, como nos diz Diógenes Laércio: “no âmbito espiritual, os dotes naturais de habilidade, a capacidade técnica, a capacidade de progredir e similares; no âmbito corporal, a vida, a saúde, a força, a boa compleição física, a integridade física, a beleza e similares; no âmbito dos bens exteriores, a riqueza, a glória, a nobreza de nascimento e similares”. Diog. Laert.,VII, 106.

Se, de um lado, o sábio não existe, nem se sabe se existiu ou existirá – e a Cosmópolis que o abriga obedece à mesma lógica – de outro lado o insensato aloja-se na cidade condenada e exacerbada em seus vícios – figuração que serve para melhor cumprir essa lógica dual – que é a cidade histórica absolutizada em seus erros. O insensato é o figurante do campo dos males, e o homem comum, a ser educado, é o privilegiado espectador dos bens, dos males, e a ele se abre o campo propriamente ético: dos indiferentes.²⁷

Deste modo, temos de um lado o plano paradigmático, aquele que afirma a infalível ação do sábio, a retidão das escolhas e a incondicional equivalência da virtude com o sumo bem. E tal discurso deve ser interpretado como uma “necessidade da lógica pedagógica da escola”²⁸ estoica. De outro lado, temos o plano dos *indiferentes* (*ἀδιάφορα*), estes que permitem pensar uma escala intermediária de valores, na qual estão contabilizadas as ações dos homens comuns, nem sábios e nem totalmente insensatos. Tais homens, ao realizarem pontualmente a escolha ou a recusa de indiferentes dotados de valor relativo²⁹ de modo ativo e justificado, imergem definitivamente no plano ético e fazem com que, por exemplo, as ações políticas tomadas no plano da cidade comum possam ser preferíveis. Em outras palavras, frente ao valor absoluto da virtude e da ação perfeita do sábio, o estoicismo apresenta a possibilidade de valoração das ações e das escolhas dos homens comuns, permitindo-lhes encontrar uma justificativa para suas escolhas ou, nas palavras de Gazolla, abrindo-lhes o campo propriamente ético diante de si.

Pensar a ética estoica em duas escalas diferentes, nos leva a pensar a política também de dois modos distintos. Isto é, tanto podemos interpretá-la como um sistema absoluto, no qual somente a cosmópolis deve ser levada em consideração, somente a virtude tem valor em si, somente o sábio é verdadeiro e único cidadão, bem como somente a Lei natural pode ser justa; como, de outro modo, podemos interpretá-la como uma escala de valores relativos, voltada para o direcionamento das ações de cidadãos comuns, submetidos às leis positivas de suas repúblicas menores. Em outros termos, há o *dever-ser* das ações, que as prega como efetivamente virtuosas e cumpridas pelos sábios; e existem as ações comuns, de homens comuns, estas que deverão ser julgadas em uma escala relativa e ter seu valor atribuído de acordo ou não com as justificativas racionais dadas para elas. Não há, neste sentido, como pensava Plutarco, nenhuma contradição no pensamento político dos estoicos. Como nos diz Lauraund:

[...] pequena e grande cidade são opostas na mesma medida em que a sabedoria “absoluta” se “opõe” aos impulsos que levam a ela. E assim como o sábio não deixará de se utilizar dos indiferentes para operar as boas seleções, ele considerará a cidade como um indiferente preferível, em regra geral, por que ela (a cidade) faz parte destes preferíveis úteis para levar à sabedoria.³⁰

²⁷ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, p. 79.

²⁸ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, p. 84.

²⁹ Conferir igualmente Diog. Laert., VII, 101-102 e *SVF* III, 70.

³⁰ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, p. 123.

Portanto, se levarmos ao pé da letra a afirmação que somente a virtude é um bem e que somente a ação plena, reta e perfeita é desejável, então estamos fadados à uma moralidade perfeita, passível de ser realizada apenas pelo sábio, uma vez que ele é o único capaz de realizar suas ações em plena homologia com a Lei natural. Isto é, de um lado temos ações virtuosas, retas, realizadas plenamente pelos homens que vivem em concordância com a Natureza, ações sem meio-termo³¹, dos sábios, e, de outro, ações cometidas por homens comuns, que escolhem ou rejeitam seus objetos não por seu valor intrínseco, mas por seu valor *relativo*, fazendo com que todas as suas ações não passem de erros, todos iguais frente à virtude. Tal interpretação da ética estoica, além de desconsiderar a necessidade pedagógica da figura modelar do sábio, acaba esvaziando sua aplicabilidade e relevância entre homens não sábios, pois faz com que toda e qualquer escolha ou recusa realizada por um homem comum caia em demérito absoluto, assim como os objetos de suas escolhas – e isso, como sabemos, fará com que haja a anulação da política, como queriam os críticos da *stoa*. Compreender a ética estoica em uma escala extremada, que admite apenas dois valores diametralmente opostos, um único bem e um único mal (vício e virtude)³², pode levar, em suma, a pensar que a política comum, aquela da pequena cidade, a participação na vida pública comum, etc., não sendo *necessariamente* bens, não devam ser objetos de escolha, pois não têm em si valor absoluto³³. Daí, a compreensão do *fim da política*. Ou, colocado em outras palavras, se participar da vida da cidade não tem valor em si, se é um *indiferente*, então é melhor abandonar de vez a política, – como mal interpretaram alguns críticos do estoicismo.

No entanto, a esta visão da ética estoica, fundamentada sobre a radicalidade da diferença absoluta entre virtude e vício, contrapõe-se uma interpretação mais nuançada, este que parece ser o núcleo ético propriamente dito do pensamento do pórtico. Tal visão, certamente cristalizada durante o médio estoicismo, exerceu profunda influência nos escritores do período imperial. Devemos lembrar que, no contexto do médio estoicismo, nem todas as faltas são iguais e, mesmo que Platão não fosse sábio, ainda assim não seria tão estúpido quanto o tirano Dionísio, segundo a opinião de alguns filósofos estoicos³⁴. Estamos diante da possibilidade de progresso moral, diante da ascese. Deste mesmo modo, não há como negar que não exista diferença entre procurar ser útil ao maior número de pessoas, e não ter participação política nenhuma. Isto é, uns indiferentes são dignos de escolha, outros de recusa, mesmo que não tenham, em si mesmos, valores absolutos. Assim como as faltas cometidas pelos homens não são iguais, tomar partido ou não na *res pública* traz diferentes implicações. Diz Cícero:

É por isso que, após ter afirmado que só é bom o que é honesto, e que só é mau o que é torpe, estabeleceram os filósofos uma diferença entre as coisas que não conduzem nem à felicidade, nem à miséria da vida, e disseram que dentre estas umas são estimáveis, outras são desprezíveis, e algumas nem

³¹ CÍCERO, *Off.* III, 48. Ação retas ou *katorthoma*

³² DUHOT, JEAN-JOËL, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p.133.

³³ Diog. Laert., VII, 104.

³⁴ CÍCERO, *Fin.*, IV, 20. Também disponível em Diog. Laert., VII, 119 - 120.

estimáveis, nem desprezíveis. E dentre as coisas estimáveis, disseram que umas têm em si mesmas razão bastante para que as estimemos, como a saúde, a integridade dos sentidos, a indolência, a glória, as riquezas e semelhantes, mas que outras são destituídas de razão intrínseca para que as estimemos.³⁵

Além do mais, os indiferentes devem ser dotados de valor, ainda que relativo, conforme estes contribuem ou não para que determinado agente, em determinada situação, possa realizar seu movimento de conciliação com a Natureza, *oikeiosis*, seja ela própria ou pensada de modo universal. Isso nos leva a compreender, no caso específico da política, que esta poderia ser interpretada como um *indiferente capaz de levar alguma justiça aos insensatos* pois, de acordo com Diógenes Laércio, os estoicos consideram digno de escolha “tudo o que tem valor” ou que podem contribuir para uma vida de acordo com a Natureza. Diz o autor:

Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolha são aquelas que têm valor, merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. Eles entendem por valor uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; *mas, entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza.*³⁶

A política, neste segundo sentido, pode e deve ser considerada como um *indiferente passível de escolha*³⁷, preferível na exata medida em que potencialmente pode contribuir para aproximar os homens da virtude, facilitando o cumprimento de uma vida concordante com a natureza. Isto é, as cidades pequenas podem, quando bem governadas, proporcionar aos homens a progressão moral e a difusão de virtudes, aproximando-os da sabedoria e, portanto, da vida feliz. Diz Diógenes Laércio:

São conformes ao dever as ações ditadas pela razão - por exemplo: honrar os pais, os irmãos, a pátria, manter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão – por exemplo: descuidar-se dos pais, não cuidar dos irmãos, não viver em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e similares.³⁸

Fazer política, neste sentido, passa a ser compreendida enquanto processo de *oikeiosis* também, um *dever* a ser cumprido, transformando-se em atividade capaz de conduzir os homens comuns à virtude. Do anúncio de seu fim, passamos a compreender a política como

³⁵ CÍCERO, *Fin.*, III, 15.

³⁶ Diog. Laert., VII, 105.

³⁷ A política ou o engajamento na pátria seriam, ainda, bens de primeira ordem. Diz Sêneca, nas *Cartas à Lucílio*: “Na opinião da nossa escola alguns bens são de primeira classe, tais como a resistência, a alegria, a paz, a preservação da pátria [...]”. Mais adiante, na mesma epístola, passagem 36, ele reafirma: “Há, não obstante, certos bens que a razão considera de primeira ordem e que procura expressamente alcançar, tais como a vitória, os filhos honestos, o bem estar da pátria.” *Ep.* 66, 5.

³⁸ Diog. Laert., VII, 108. Trata-se da explicação acerca do dever, ou *kathékon*.

importante passo para o alcance da vida virtuosa, passamos a compreender a atividade política como uma atividade na qual devemos no engajar, algo a ser perseguido, pois, como nos diz Valéry Laurand:

[...] se engajar na cidade, de uma maneira ou de outra, é uma consequência lógica da *oikeiosis* e do sentimento natural de justiça que ela engendra: A natureza chama desde as primeiras impulsões, e, desde que a cidade constitui este tipo de indiferente que permite aos insensatos conhecer uma aproximação do vínculo social que ela exige, a cidade se transforma em lugar privilegiado, mas ambíguo, de ação do sábio.³⁹

A diferença entre *skopós* e *telós*

Para exemplificar esta guinada de interpretação acerca do valor da política no estoicismo e a ambiguidade inerente ao discurso proposto pela escola, recorreremos ao exemplo do arqueiro para melhor ilustrar o modo pelo qual a atividade política pode ser compreendida como um fim (*télos*), mas não deve ser confundida com o sumo bem. Diz Cícero:

Imaginemos um homem que deseja atirar uma lança ou uma flecha na direção que seja: o atirá-lo será o fim da ação, como o é para nós o sumo bem; mas os meios que emprega para atirá-la não serão o próprio bem, do mesmo modo que os que usamos para alcançar o sumo bem não são este mesmo bem, nem se dizem apetecíveis, mas elegíveis.⁴⁰

Não se age, portanto, em vista da obtenção do resultado, pois este não depende da vontade do agente. Pode-se, por vezes, alcançar o alvo como pode-se muito bem não o alcançar, mesmo tendo agido corretamente. Deste modo, se *deve agir* da melhor forma possível, tendo em vista atingir o alvo (*skopós*), mas não se pode julgar tal ação por seu resultado, tenha ele sido concretizado ou não⁴¹. O agente deve executar sua ação da melhor forma, do modo mais conveniente que determinada situação imponha, sendo este o fim da própria ação (*télos*), que é a vida conforme a Natureza⁴². É o que diz A. A. Long:

O *propositum* - o objeto - da atividade do arqueiro é mirar em linha reta (ou seja, acertar o alvo [*skopós*]), mas seu *ultimum* - seu fim [*télos*] - é fazer tudo o que estiver ao seu alcance para conseguir isso. Seu sucesso como um arqueiro, Catão argumenta (e nosso próprio sucesso na conduta moral), deve ser

³⁹ LAURAND, *La politique stoïcienne*, p. 126.

⁴⁰ CÍCERO, *Fin.*, III, VI.

⁴¹ Para uma análise mais detalhada acerca da relação e diferença entre *télos* – *skopós* no estoicismo, consultar os artigos de INWOOD, “Goal and target in Stoicism” e LONG, “Carneades and the stoic *télos*”.

⁴² Diog. Laert., VII, 88.

julgado não pelo sucesso de seu objetivo, mas pelos esforços que ele faz para ver que tal objetivo seja alcançado.⁴³

No caso do exercício político, este pode e deve ser buscado, desde que exercido em conformidade ao bem moral, desde que exercido como dever. Devo me engajar na cidade pequena tendo em vista um alvo, um *propositum* ou *skopós*⁴⁴, mas tal engajamento é, por si só, *telós* ou fim último (*ultimum*) da própria ação. Parafraseando Long, podemos dizer que o *propositum* [*skopós*] – o objeto – da atividade política é a vida virtuosa, é o alcance da felicidade para toda a comunidade e para todo o corpo político (ou seja, é acertar o alvo), mas seu *ultimum* – seu fim [*télos*] – é fazer tudo o que estiver ao seu alcance para conseguir isso, engajando-se nas cidades dentro dos limites impostos pela vida racional⁴⁵. Logo, não se deve desprezar completamente a atividade política pois, ao exercê-la tendo em vista a virtude e a vida conforme à natureza, ela transforma-se em campo privilegiado para o exercício e formação moral dos homens, sejam eles sábios ou homens comuns. Vejamos o que nos diz Sêneca, ao diferenciar o *bem moral* do *bem* em geral [honesto e útil]:

O bem moral é um bem absoluto, no qual se realiza totalmente a felicidade, e graças ao contato dele todas as outras coisas se podem tornar formas de bem. Exemplificando: há coisas que em si não são boas nem são más, tais como o serviço militar, a carreira diplomática, a jurisprudência. Se estas tarefas forem realizadas conforme o bem moral, começam a tornarem-se bens e passam, de indiferentes, para a categoria do bem. O bem, em geral, depende de estar ou não associado ao bem moral; o bem moral é em si mesmo o bem; o bem em geral está dependente do bem moral, enquanto o bem moral depende apenas de si.⁴⁶

A política deve ser compreendida, portanto, não como um bem em si mesma, mas como um *indiferente* importante e privilegiado. *Indiferente preferível* na medida em que permite o exercício ético, que possibilita o agir em conformidade com a razão, tão almejado pelo filósofo estoico⁴⁷. Não se trata, portanto, de valorar a atividade política como um fim em si mesma, mas de interpretá-la como um campo que permite o exercício da moralidade, que permite a *performatividade* inerente à vida virtuosa e feliz, que permite a escolha entre bens e males. Não se deve medir a ação política por seus resultados efetivos, mas por seu próprio fazer-se. Não interessam resultados externos ao agente, pois estes estão fora de seu controle, dependem da fortuna, mas sim sua disposição para agir tendo em vista sua conformidade

⁴³ LONG, “Carneades and the stoic *télos*”, p.78.

⁴⁴ Diz Sêneca: “O arqueiro, ao disparar uma flecha, deve conhecer o alvo que pretende atingir para poder apontar e regular a força do disparo. As nossas deliberações serão vãs desde que não tenham um alvo preciso a atingir; quem não conhece o porto que demanda nunca encontrará ventos propícios!”. SÊNECA, *Ep.*, 71, 3.

⁴⁵ Isto é, desde que não oferecesse consequências graves e fosse útil à pátria. Cf. *SVF* III, 690.

⁴⁶ SÊNECA, *Ep.*, 118, 3. Sobre a relação entre útil e honesto, consultar igualmente CÍCERO, *De Officiis*, Livro III.

⁴⁷ Cf. EPICTETO, *Discourses*. II, 5, 1.

com a razão.⁴⁸ O bem moral, dirá Sêneca, reside nas escolhas voluntárias, no escolher constante entre bens e males⁴⁹. Neste sentido, a arte política se assemelharia à arte do ator ou do dançarino, pois tomar partido na coisa pública e agir nas pequenas cidades não teria um fim externo a si, assim como a arte da interpretação não tem nenhum fim externo. É no *atuar* politicamente, assim como na *performatividade e na atuação* do bom ator, que a política se revela enquanto campo propício de exercício moral.

Diante da visão estoica, estaríamos diante do fim da política ou pensaríamos a política como fim? Primeiramente, como já demonstrado, a política não é algo que possa ser completamente descartado da vida dos homens, sejam eles sábios ou não. Então, definitivamente, os estoicos não decretam o fim da política ou o apartamento completo da cidade comum, ao contrário, a política é um indiferente preferível. No entanto, é preciso ressaltar, a participação nas cidades pequenas não pode ser confundida com o fim último (sumo bem), ela mesma, pois a própria política é circunscrita ao campo dos *indiferentes*, às vezes digna de escolha, às vezes não. O que isso significa? Que às vezes a política pode sim ser preferida, ou, nas palavras de Cícero, pode ser *elegível*, mas nunca devemos considerá-la ou confundi-la com o sumo bem – nunca devemos pensar nossa participação na vida coletiva como *skopós*. Logo, participar politicamente em uma comunidade, neste sentido, deve ser a própria finalidade da ação (*télos*), isso se tal participação for elegida e executada de acordo com o bem moral, se for compreendida como constituinte do movimento de apropriação da natureza, constituinte da *oikeiosis*. Deste modo, participar politicamente das cidades pequenas pode ser uma atividade virtuosa tal qual o ato de bem mirar e lançar a flecha realizada pelo bom arqueiro. Já o alvo a ser alcançado, o sumo bem, é *skopós*, ou escopo desta ação que, como já afirmado, pode ou não ser atingido sem que isso prejudique a retidão da ação. Um bom arqueiro não deve ser julgado em relação a quantas flechas atingiu ou não no alvo (*skopós*), mas sim deve ser julgado em relação ao ato mesmo de lançar a flecha, único que está sob seu domínio e pleno controle, fim da própria ação (*telós*). Do mesmo modo, uma vida ativa nas cidades pequenas não deve ser julgada em função dos resultados políticos que se obtém, mas sim deve ser compreendida enquanto exercício mesmo de conciliação de si, enquanto esforço para cumprir as determinações da natureza, atividade que é em si mesma *télos* se realizada em acordo com o bem moral.

THE END OF THE POLITICS? AN INTERPRETATION FROM STOICISM

Abstract: It is intended, in this text, to think about the status of political action from the perspective of stoicism. For that, some essential concepts for the understanding of Stoic ethics will be approved, such as its conception of virtue, the concepts of *telós*, *skopós*, indifferent, among others.

Keywords: Politics - Stoicism - indifferent - *Telós* - *Skopós*

⁴⁸ Conferir SÊNECA, *Ep.*, 76, passagens 27 a 30.

⁴⁹ SÊNECA, *Ep.*, 66, 16.

Referências Bibliográficas

ARNIM, Hans Von. *Stoici antichi, tutti i frammenti (SVF)*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Do Sumo bem e do sumo mal (De Finibus)*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *De Re Publica, De Legibus*. Loeb classical library n. 213. Cambridge: Harvard University Press, 1988-.

_____. *Dos Deveres (De Officiis)*. Tradução de Angélica Chiapeta, Revisão de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUHOT, JEAN-JOËL. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EPICTETO, *Discourses, Fragments, Handbook*. Tradução de Robin Hard. Introdução e notas de Christopher Gill. Oxford: OUP, 2014.

_____. *Entretiens*. Livres I à IV. Tradução de Joseph Souilhé com a colaboração de Amand Jagu. Paris: Gallimard, 1993.

_____. [Arriano Flávio]. *O Manual de Epicteto. (Encheiridion)*. Introdução de Aldo Dinucci e Antonio Tarquínio. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe, 2012:

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GOULET, R. e GOULET-CAZÉ, M.-O (Orgs.) *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: PUF, 1993.

GOULET-CAZÉ, M.-O. “De la République de Diogène à la République de Zénon”. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. pp. 545-606

INWOOD, Brad. “Goal and target in Stoicism”. In: *The Journal of philosophy*. Vol. 83, nº 10. (Oct-1986). pp. 547-556

LAËRTIOS, D. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª Edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008

LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: PUF, 2005.

LONG, A. A. “Carneades and the stoic telos”. In: *Phronesis*. Vol. 12, Nº 1. (1967). pp. 59-90.

PLUTARCO, *Stoicorum repugnantis*. Disponível em: *Moralia*, vol. XIII, parte II (Loeb Classical Library nº 470). Harvard: Harvard University Press, 1993.

RADICE, Roberto. "*Oikeiosis*": *ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 2000

SÊNECA, L. A. *Tratado sobre a clemência. (Clem.)* Introdução, tradução e notas: Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Sobre a tranquilidade da alma / Sobre o Ócio. (Dial.)*. Tradução, notas e apresentação de José Rodrigues Seabra Filho. Ed. Bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Cartas à Lucílio. (Ep.)*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

O CONCEITO DE DEMOCRACIA E EXPERIÊNCIA POLÍTICA DA ANTIGA ATENAS¹

Silvana de Souza Ramos²

Resumo: O artigo pretende discutir as definições de *democracia* e de *política* e confrontá-las com os estudos acerca da experiência de regime livre vivida na Atenas antiga. Trata-se de enfrentar uma série de impasses que residem nessas definições para conduzir o leitor a uma reflexão sobre o sentido da experiência democrática.

Palavras-chaves: democracia – política – filosofia – Francis Wolff – Moses Finley

Não foram poucas as críticas endereçadas à democracia. Desde sua experiência grega na antiga Atenas, há uma controvérsia que se inscreve em torno do nome *democracia*. Regime instável, forma corrupta do regime constitucional definido por Aristóteles, a democracia não encontrou entre os pensadores de sua época uma análise ou testemunho que lhe fosse inteiramente favorável. A não ser pela voz dos sofistas, os quais, sabemos, não tinham grande aceitação entre os filósofos³. Por isso, muitas vezes, quando se tenta compreender o que afinal de contas apareceu na Antiguidade como regime de liberdade e de participação ativa dos cidadãos, apela-se para a definição mesma de *política*⁴. É essa definição que talvez possa

¹ Este artigo faz parte da minha pesquisa empreendida no interior do Projeto Temático: “Poder, conflito e liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia”. Processo Fapesp 2018/19880-4.

² Professora da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: ramos_si@hotmail.com

³ Veja-se por exemplo o diálogo *Protágoras*, de Platão (319a e ss.). Ali há a discussão sobre a possibilidade de ensinar algo sobre política, assunto que incide tanto sobre a educação e a condução das almas – e o sofista seria um mau condutor, ao contrário do filósofo – quanto sobre a pertinência da participação de *todos* na decisão sobre os assuntos da cidade. Em Aristóteles (*Política*, 1291b – 1293a), por sua vez, há pelo menos duas possibilidades para se compreender a democracia: o risco de um *demos* enganado por líderes demagogos – o que carregaria a cidade à tirania –, resultando num governo da multidão contra seu próprio interesse; ou, o governo do primeiro cidadão, nesse caso, o governo de Péricles. São casos ou de um regime ilegítimo, fruto da corrupção da política, degradada em interesse, força e engano, ou de algo que se nomeia democracia, mas que na prática é uma aristocracia.

⁴ Veja-se, por exemplo, Wolff, ancorado numa interpretação própria da *Política* de Aristóteles segundo a qual o regime constitucional ou *politeia* é a verdadeira democracia (WOLFF, *Aristóteles e a Política*,

esclarecer o sentido de um governo de todos, e em função do bem da cidade, onde a coexistência significaria a oportunidade de uma vida feliz.

Em termos muito gerais, dos quais podemos partir para elaborar uma definição, a democracia, enquanto governo do *démos* e pela cidade, indicaria uma situação política em que não haveria separação estanque entre governantes e governados, em que não haveria, portanto, mera relação de mando e obediência, sem seu reverso. A *polis* livre se definiria tanto por não se sujeitar ao poderio externo quanto por não se submeter à força e ao interesse de um tirano, ou mesmo de alguns ou da maioria dos cidadãos. Onde quer que houvesse sujeição pura e simples, ausência de *isonomia*, submissão ao mando sem possibilidade de exercício das magistraturas, a política falharia, a dominação despontaria como traço do regime em vigor, indicando sua possível ilegitimidade. Ora, a grande dificuldade para definir a democracia, respeitando-se as exigências da própria política, reside na desconfiança, alimentada desde os escritores antigos, de que esta seria incapaz de sustentar *na duração* um regime ao mesmo tempo de participação política e de liberdade. No fundo, a definição da democracia como política, isto é, a identificação entre as duas, reflete a tentativa quase desesperada de sustentar que a última conseguiria sim se realizar segundo uma forma legítima, sem corrupção, dominação ou engodo, à medida que todo cidadão se responsabilizasse pelo governo da cidade, e o fizesse em função do bem comum e não apenas em vista de benefícios próprios ou do grupo a que pertence. Segundo os críticos do regime, essa aspiração democrática seria, contudo, irrealizável, pois exigiria a articulação entre participação de todos nas decisões, sem que isso ocasionasse, com o passar do tempo, a destruição da *políteia*, seja por sua divisão em facções, seja pela inevitável ascensão de tiranos. Nosso objetivo neste artigo é discutir a dificuldade de se definir e de se compreender a experiência democrática ateniense de modo a responder a essas dificuldades.

*

Sabemos que há um movimento singular em que se cruzam na história dois grandes feitos gregos: a filosofia, novo modo de pensar surgido por volta do século VI a.C., fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas, o qual encontrou um modo livre e novo de coexistência, surgido no século VIII a. C., a *polis* democrática. Podemos suspeitar que a filosofia política seja um resultado da prática vigente no interior dessa *polis*, a qual se tornou consciente de si mesma, e possibilitou assim uma investigação até certo ponto sistemática sobre a vida comum. É por isso que, para alguns autores, o pensamento sobre a política seria ao mesmo tempo descritivo e normativo – ele seria o exercício de uma consciência reflexiva, que se desdobra na busca da compreensão de certas práticas, em especial, da prática de propor fins para a cidade e de decidir sobre a validade e a oportunidade destes. Wolff sintetiza o problema, quando afirma:

pp. 134-135), ou, ainda, certos autores que diferenciam antigos e modernos para dar contorno à invenção da política em Atenas (VIDAL-NAQUET, *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia: o grande desvio*, pp. 169-191).

[...] poder pensar a maneira pela qual se vive politicamente, poder distanciar-se dela para tomá-la como objeto, já é simplesmente pensar que se poderia não viver assim (mas viver de outro modo). Se a política é aquilo que depende de nós, depende de nós também que ela seja outra, e, por que não?, perfeita. O pensamento político clássico se deu sempre esses três objetivos: pensar o que é a vida política, o que ela poderia ser e o que ela deveria ser⁵.

Se esta ponderação tem sentido, ela exige que pensemos na impossibilidade de encontrar nos antigos uma mera descrição da experiência democrática. Aliás, talvez nunca tenhamos a perfeita medida do que significava para um grego antigo a vida na *polis*, ou a ocupação coletiva dos espaços públicos da cidade. Ao que parece, viver na cidade implicava apropriar-se de uma vida civilizada em que se valorizava a excelência da política, compreendendo-se que a efetiva realização do homem estaria atrelada à realização *na e da* própria *polis*. O destino do homem e o destino da *polis* se cruzavam, portanto, no interior dessa experiência civilizatória. Por isso, Wolff lembra que a política era pensada entre os gregos segundo os termos do belo, pois o reconhecimento deste (*kalos*, conceito ao mesmo tempo estético e ético) permitiria dizer de algo, de uma ação ou de um homem, que eles poderiam ser objeto de admiração. A civilização grega articulava-se, pois, à visibilidade e ao reconhecimento da beleza das ações e das palavras. Assim, os homens em suas ações e palavras se ofereciam ao juízo público, e esse movimento poderia consagrá-los ou destruí-los, assim como punha em jogo o destino de toda a *polis*.

Poderíamos até mesmo suspeitar que a política era para o grego antigo o único expediente onde se poderia realizar o exercício do poder, naquilo que o diferencia do simples apelo à força. Quando Hannah Arendt comenta a morte de Sócrates e afirma que este teve de ser convencido a beber a cicuta, a filósofa defende que essa morte foi realizada pela persuasão e não por meios violentos. Sócrates não foi morto por um carrasco, empregado pela cidade, a fim de executá-lo. Ele morreu livre, como um cidadão que se conforma à lei, e não como um homem natural hobbesiano que a confronta, pois jamais rompeu seu compromisso com o *nomos* democrático. Entretanto, se a política e a filosofia se cruzam na história enquanto duas invenções gregas, se os escritos sobre política consideram o que é, o que poderia ser e o que deveria ser, não podemos negar que a relação entre elas sempre abarcou uma tensão própria. Desse ponto de vista, a morte de Sócrates – pela atuação de um líder democrático, Anito, e por decisão de um júri democrático – aparece como um evento crucial, rememorado tantas vezes por diferentes autores, para mostrar que Atenas desconfiava da filosofia. Mais precisamente, a política e a filosofia estabeleceram ali uma relação de rivalidade, brutal a tal ponto que uma ameaçava suprimir a outra. A morte de Sócrates é ambígua, pois tanto pode significar o respeito irrestrito ao *nomos*, mesmo no caso de uma condenação à morte, quanto pode assinalar que as exigências da política necessariamente se opõem às da filosofia. A condenação de Sócrates desvela, talvez, o fato de que a filosofia de certo modo desdenhava da prática decisória característica da *polis*

⁵ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, pp. 8-9.

democrática, lugar em que o juízo sobre as coisas humanas protagoniza a criação dos valores que guiavam palavras e ações passíveis de admiração e reconhecimento.

Precisamos entrar em terreno platônico para compreender essa rusga entre filosofia e política. Ainda segundo Wolff, o que a cidade democrática espera dos homens é o oposto daquilo que o político platônico pode oferecer:

[...] ela exige não uma dedução universalmente válida, mas uma adaptação às circunstâncias, não uma interrogação sobre a essência, mas o senso das oportunidades, não o enunciado de uma verdade sem concessões, mas a soma de pontos de vista múltiplos e discordantes. A esse título, os sofistas são os verdadeiros pensadores políticos do século V (apogeu da democracia), e Protágoras é o verdadeiro representante da *polis*. Quanto ao filósofo, sua condenação à morte pela cidade acaba por consumir o divórcio e consigna a impossibilidade de uma “filosofia política” no grande século da cidade⁶.

Por que não podemos tomar a *República* de Platão como o desenho de uma filosofia política? Ora, segundo Wolff, porque o filósofo pretende tornar a filosofia totalmente política. A cidade seria plena – em sua ordem, justiça e beleza – quando governada pelo filósofo. Porém, essa identidade entre a ordem da cidade e a ordem da filosofia, entre a *polis* e o *logos*, implicaria, segundo o pensamento platônico, a negação de uma reflexão sobre a cidade enquanto tal, engajada nas vicissitudes imprevisíveis da história. Mais precisamente, desapareceria aí a preocupação com a contingência, com a decisão, e com o risco, pois o sábio decidiria segundo a luz da verdade, e não de acordo com as circunstâncias externas e em consideração aos conflitos internos à *polis*.

Decerto, segundo Platão, é preciso colocar o filósofo à frente da cidade porque ele é o único a poder atingir o ser imutável, isto é, ele é o único capaz de se elevar acima do devir e dos interesses⁷. A decisão política sábia (*euboulía*) aparece, então, como um saber reservado a raros indivíduos, formados para isso, e capazes de olhar para a cidade como um todo, sem considerar seus movimentos de *stasis*, isto é, sem lidar com as diferentes posições e com as perspectivas divergentes a respeito do que seria melhor para ela em determinada circunstância. O olhar do político/filósofo platônico seria, portanto, transcendente, já que ele não frequentaria o burburinho da *polis*, não se misturaria aos seus conflitos, e assim não se contaminaria pela parcialidade que os caracteriza. A ciência do político exige que o último mantenha os olhos fixos no Bem, e para tanto ela o brinda com a saber supremo, superior a qualquer divisão ou contenda. É característico dessa ciência ambicionar atingir o ponto de

⁶ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, p. 16.

⁷ Finley tem uma apreensão precisa do assunto: “Nenhuma pessoa que tenha lido os autores políticos gregos pode ter deixado de observar a unanimidade de abordagem que apresentam com relação a esse tema. Quaisquer que sejam as divergências entre eles, todos insistem que o Estado deve ficar afastado dos interesses de classes ou de outros interesses facciosos. Seus fins e objetivos são morais, atemporais e universais, e podem ser atingidos – mais corretamente, abordados ou quase alcançados – apenas pela educação, conduta moral (especialmente da parte dos que detém o poder), legislação moralmente correta e pela escolha dos governantes corretos” (FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, pp. 61-62).

vista que abarca um saber total capaz de pôr fim a todas as contradições e de guiar, portanto, e de uma vez por todas, as práticas humanas em função do Bem de cada um e da cidade como todo.

Em suma, a *polis* não é para Platão um universo autônomo em relação ao mundo das Ideias. A cidade não produz saberes e valores confiáveis, pelo contrário, a autonomia da *polis* (daquela cidade democrática que poderia decidir em função do embate de opiniões nascidas de diferentes perspectivas e interesses) significaria a derrota do pensamento, expressa pela condenação do filósofo à morte. Por consequência, segundo Wolff, a *República* é um marco na história das ideias, quando a expressão “filosofia política” só poderia aparecer como uma tautologia, pois só a filosofia poderia fornecer uma ordenação verdadeira tanto à alma de cada cidadão, quanto à bela cidade, justa e composta de homens virtuosos. A vigência da democracia, contemporânea à morte de Sócrates, era, ao contrário, o momento em que a mesma expressão, “filosofia política”, adquiria um sentido contraditório, pois o vigor de uma implicava a supressão da outra.

Ora, a *Política* de Aristóteles, por sua vez, poderia inaugurar a filosofia política, no momento em que a *polis* clássica se encontra em declínio. Decerto, para Aristóteles, a filosofia política deixa de ser uma tautologia ou uma contradição, pois o estagirita permite de algum modo pensar a autonomia da *polis* e, por consequência, a autonomia da política. O filósofo não subordina a condução da cidade a um saber imutável, pelo contrário, ele traz à tona uma série de qualidades exigidas pela boa ação, qualidades que são arreas ao conceito – em especial a prudência e a experiência. Há aí a descoberta de um aprendizado vivido, o qual não se adquire por mera referência ao universal, ao Bem supremo, mas que, ao contrário, exige uma espécie de constante repetição do particular. É preciso separar a ciência do universal, aquela que diz respeito ao que não depende de nós e pode ser objeto de contemplação, da prudência, principal virtude exigida do político, a qual, ao contrário, concerne ao contingente, e se adapta à variabilidade dos indivíduos e das circunstâncias⁸. A prudência deve vigorar no interior da cidade, onde se delibera sobre aquilo que pode ser diferente do que é, por depender, para existir, da decisão humana, e por possuir, no limite, o intelecto como causa. No entanto, a prudência se enraíza sobretudo nas práticas humanas e faz destas o lugar de abertura do horizonte daquilo que é, daquilo poderia ser e daquilo que deveria ser no interior da *polis*.

Isso significa que de fato Aristóteles reconhece a autonomia da *polis* em relação ao *logos* universal, este que se apresentaria como um parâmetro para toda e qualquer prática humana? Ora, a já consagrada análise de Pierre Aubenque do conceito de prudência mostra que esta pressupõe uma cosmologia que separa o campo do necessário, lugar do saber universal e imutável, daquele campo onde prevalece a contingência, lugar, este último, onde faz sentido a exigência de uma ação livre⁹. Assim, para Aristóteles, o estudo do que concerne à contingência assume dois pontos de vista: a ética, que investiga a conduta humana e a responsabilidade de cada um por suas ações e pela construção de seu próprio caráter, e a política, a qual investiga a história das cidades e de seus regimes, enquanto formas discerníveis

⁸ Sobre o assunto, cf. RAMOS, “Ensaio sobre a prudência em Aristóteles”. In: BIRCHAL; THEOBALDO, *Espaços de Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*.

⁹ Ver AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, pp. 107-170.

pelo pensamento. Entre as duas há inúmeros laços, pois o ser humano só pode se realizar na *polis* e pela *polis*. Por isso mesmo, devemos dizer que a cidade compreendida por Aristóteles tem, no limite, um fim moral, conclusão que nos faz esbarrar no mesmo problema que encontramos na filosofia platônica, afinal, mais uma vez, a política se vê subordinada a outra esfera de valores, no caso, à esfera moral, ainda que a última também se enraíze na experiência¹⁰.

De qualquer modo, a *Política* de Aristóteles, ao tomar a vida política como algo a ser estudado segundo sua natureza própria, investiga a essência e as propriedades dos diferentes regimes, levando-se em conta tanto os que existem ou já existiram, quanto a sua forma mais perfeita, isto é, tal como poderiam ou deveriam ser. Um regime é, segundo Aristóteles, uma *politeia*, quer dizer, a constituição responsável pela organização das diversas magistraturas as quais distribuem o exercício do poder no interior da cidade, dando expressão ao exercício da soberania em vigência, pois mostra quem de fato a governa e em vista de que o faz¹¹. Se houver apenas um no governo, temos uma monarquia, a qual, porém, se exercida em função do interesse de quem governa, acaba por se tornar uma tirania; pode haver alguns neste posto, os melhores cidadãos, os quais, como o rei, governam em função do bem comum, e, neste caso, temos uma aristocracia, a qual, em sua forma corrompida, chama-se oligarquia, isto é, o governo dos ricos em função de seus próprios interesses. Por fim, quando todos governam em função da cidade, temos o regime constitucional, a *politeia* realizada; em sua forma degenerada, ela se denomina democracia, quando o *demos* acaba por governar contra si mesmo.

É preciso chamar a atenção para o fato de que a definição de democracia opera numa chave diversa da definição dos demais regimes ilegítimos (a tirania e a oligarquia). O tirano e os oligarcas dominam a cidade para conseguir aquilo que lhes interessa, ao passo que o *demos* no poder supõe governar a cidade em função de seu próprio interesse, quando, na verdade, encontra benefícios apenas aparentes e, pior, dá suporte à ascensão da tirania. Voltaremos a este ponto adiante, pois ele se mostrará crucial para a nossa discussão a respeito da possibilidade de articulação entre a plena participação política dos cidadãos e a ausência de dominação de uns pelos outros.

Antes, porém, precisamos analisar um pouco mais a ideia de finalidade que está em jogo nessa definição dos diferentes regimes na *Política* de Aristóteles. Segundo Wolff, um regime é determinado pelas relações entre os diversos órgãos políticos de decisão – os diferentes poderes na cidade – e pelas relações destes com o poder central, o governo. Sendo a cidade uma comunidade diferente das demais (homem e mulher, senhor e escravo, pai e filho, por exemplo), uma vez que ela é uma comunidade de cidadãos e, portanto, de *homens* iguais, não faz sentido determinar quem governa e quem é governado, como acontece nas comunidades subordinadas à cidade. Aristóteles não põe em dúvida a subordinação do escravo ao senhor, da mulher ao homem ou do filho ao pai, pois entre estes há uma diferença

¹⁰ É claro que isso tem conseqüências para a maneira segundo a qual Aristóteles compreende a democracia. Segundo Finley, o limite dessa posição teórica, que subordina a política à moral, está no fato de que se nega que a escolha dos fins da política possa legitimamente estar ligada aos conflitos de interesses vigentes no interior da *polis* (FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 62), ou que esses conflitos sejam a origem do bem comum. Voltaremos a este ponto adiante.

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1279a-b.

de *physis*, a qual exige o estabelecimento de uma hierarquia rígida (infelizmente, a democracia antiga jamais questionou o racismo ou a misoginia, por não considerar esse tipo de opressão em seu caráter político). Não é o caso da *polis*, onde todos os homens livres são cidadãos, isto é, iguais perante o *nomos*. Na comunidade política, o bom regime é aquele que garante o bem de cada cidadão, e este bem exclui a dominação pura e simples. O problema é que a definição de regime por Aristóteles condiciona sua legitimidade à garantia de participação política do cidadão, uma vez que este, por sua vez, se define como aquele que exerce magistraturas no interior da *polis*. Mesmo quando afastado do governo, como no caso da monarquia, o cidadão deve ter a sua disposição outras magistraturas, as quais lhe permitam participar da construção do destino da cidade. Trata-se de uma exigência que, se descumprida, torna corrupto o regime:

Se dizemos [...] que um regime é a organização dos diferentes poderes (exercidos pelos cidadãos) e particularmente do poder supremo (o governo), o ganho é duplo. Em primeiro lugar, o poder supremo (o governo) nada mais é do que um caso particular dos poderes ou das “magistraturas” em geral; mesmo a monarquia, por exemplo (regime no qual um só governa), se é realmente um regime político (e não despótico), supõe que o monarca não detenha todos os poderes da cidade, pois governa “cidadãos”, isto é, pessoas investidas pela definição de um certo poder sobre as outras. E esse é um segundo ganho: um regime só é político (quer dizer, só é uma *políteia*, um regime) se todos os habitantes tiverem relações de poder uns para com os outros. Vê-se portanto como esta [...] definição de “regime” é coerente com todos os princípios da filosofia política de Aristóteles, em particular, com a sua definição da autoridade política como aquela que se exerce entre seres [...] iguais e visando o bem comum¹².

A definição de cidadão incide sobre a consideração da legitimidade dos regimes uma vez que coloca a exigência da distribuição do poder na cidade. Mas não só isso. Essa exigência acaba por relativizar o papel da magistratura destinada ao governo, pois o regime legítimo não deve concentrar aí todo o exercício do mando no interior da *polis*. Pelo contrário, a cidade legítima não pode impedir a realização efetiva da cidadania, pois ela é um artifício inventado em função da felicidade dos homens, valor que desenha, em última instância, a finalidade a ser perseguida *por* todos e *para* todos.

Assim, se a essência da cidade é visar à felicidade dos seus membros, e se a essência do poder que se exerce entre os seus membros é visar ao bem dos destinatários, isto é, de todos, pois todos buscam igualmente a felicidade *no* e *do* viver em comum, então pode-se concluir, com Aristóteles, que todos os regimes que visam ao bem comum, e que respeitam o exercício da cidadania, são formas retas e justas. Aquelas, ao contrário, que visam apenas ao interesse dos governantes, e que usurpam o campo do exercício da cidadania, são defeituosas e injustas, segundo o critério aristotélico. A *metabolé* que leva do regime legítimo

¹² WOLFF, *Aristóteles e a Política*, p. 114.

à sua corrupção marca uma passagem em que se processa a perda de um fim capaz de abarcar o interesse de toda a cidade, e, com isto, a ascensão de um indivíduo ou de um grupo que a governa em função de si mesmo, detendo em suas mãos o exercício de todas as magistraturas. Por isso, podemos pensar na degradação de formas justas de governo em formas pervertidas, as quais implicam a usurpação do poder político, e o confisco por um ou alguns do que deveria ser exercido *por* todos e destinado *a* todos.

Mas isso significa que a política se realiza igualmente no interior dos três regimes caracterizados como legítimos, monarquia, aristocracia e regime constitucional, segundo os termos de Aristóteles? Não seria possível, pergunta Wolff, estabelecer aí uma diferença que permitisse decidir sobre o melhor entre eles? E, mais importante, estaria a democracia necessariamente excluída do campo da legitimidade?

Dissemos que o regime político propõe uma certa distribuição do poder entre os cidadãos, entre os homens iguais no interior da *polis*. Essa formulação permite levantar uma dúvida suplementar, capaz de embasar a escolha pelo melhor regime e de salvaguardar o sentido legítimo da democracia. Afinal, resta saber *como* distribuir o poder de maneira justa entre os cidadãos. Segundo Wolff, a pergunta sobre quem governa é decisiva na definição da *politeia*, mas, segundo dissemos anteriormente, para Aristóteles, o governo não é a única magistratura, tampouco a mais importante. Pelo contrário, o destino da cidade é decidido por aqueles que deliberam e julgam, e esse trabalho é realizado não pelo governo, mas sim pelo júri popular e, principalmente, pela *ekklesia*, a Assembleia do Povo. A deliberação e o juízo são, portanto, os verdadeiros responsáveis pelo desenho dos fins a serem perseguidos pela e para a *polis*, de modo que a cidadania se realizava na sua excelência por meio de seu exercício. Finley encontra aí o sinal de que a democracia era o regime que havia inventado uma maneira inédita de garantir a todos o exercício do poder, pois “o sistema culminava na Assembleia [do Povo], [que] possuía o direito e o poder de tomar todas as decisões políticas, com poucas limitações na prática, seja de precedentes, seja de raio de ação”¹³. A democracia seria, assim, o melhor regime, pois é o que distribui o poder de maneira mais justa. Aristóteles, porém, é ambíguo sobre esse ponto, e pode-se facilmente constatar que a descrição do regime constitucional na *Política* é permeada por críticas à democracia, uma vez que esta denota a corrupção da *politeia*. A democracia não seria de fato a justa distribuição do poder; ela seria, sim, a usurpação do poder por meio do engodo a que alguns líderes sujeitam o *démos*.

Wolff oferece uma saída para este problema, o qual parece retirar Aristóteles do campo dos teóricos democráticos. O intérprete argumenta que, de modo mais intenso que em outras magistraturas, cujo exercício igualitário era assegurado pela rotatividade na ocupação dos cargos, não era necessário passar por sorteio para garantir participação na Assembleia do Povo, pois todos os cidadãos podiam frequentá-la livremente. Ademais, a *isegoria* era a garantia, também fornecida a todos, do livre exercício da palavra no contexto da *ekklesia*. Acrescentemos, ainda, o fato de que as reformas pelas quais o regime passou ao longo do tempo ampliaram a cidadania – incluindo em seu escopo parte dos camponeses, dos artesãos e dos marinheiros, por exemplo – e forneceram a estes as condições para o exercício desta, impedindo que a pobreza impusesse o silêncio de determinados cidadãos nos debates acerca dos problemas e desafios enfrentados pela *polis*. Coração do regime

¹³ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 66.

democrático, a Assembleia do Povo não apenas distribuía o poder como também trazia para o primeiro plano da vida política o exercício coletivo do juízo acerca daquilo que constituía o bem comum.

Eis que se pode, com base nas considerações feitas acima a respeito da importância da *ekklésia*, levantar uma pergunta crucial para esse debate: afinal, que tipo de regime é o mais capaz de proporcionar os melhores juízos e as melhores decisões para a cidade, tendo em vista a realização do bem comum? Ora, essa pergunta nos carrega de volta ao tema da relação entre filosofia e política, pois a resposta, segundo Wolff, é a seguinte: o melhor regime, desse ponto de vista, é o regime constitucional, isto é, a própria *politeia*. O melhor regime, acrescentamos, é aquele em que as decisões, resultantes de deliberações públicas, são tomadas coletivamente, pelo conjunto do *démos*, ou da *polis*, quando há verdadeira distribuição do poder e, além disso, responsabilidade coletiva pela construção e consecução dos fins perseguidos pela cidade. Esse regime é o ápice da política, e, ao mesmo tempo, aquilo que qualquer democracia aspira alcançar. Noutras palavras, é preciso tomar por democracia aquilo que Aristóteles chama de regime constitucional ou *politeia*. A democracia se define, assim, pela mais justa distribuição do poder, pela garantia de que todos os cidadãos contribuam para o juízo acerca do que concerne à felicidade de todos; ela não é, portanto, a usurpação do poder pelo engodo, pela promessa de falsos bens, ou pela força. Ao contrário, ela é a difícil orquestração de um juízo a partir dos diferentes interesses e perspectivas que compõem o mosaico de cidadãos. Esse passo permite trazer Aristóteles para o campo democrático, pois, segundo Wolff:

Aristóteles [*Política*, 1286 a 16 e ss.] opõe o governo da lei e o governo do rei (o indivíduo de exceção). No ativo deste último, o argumento segundo o qual a lei mais bem feita pecará sempre por excesso de generalidade. [...] No ativo da lei, em contrapartida, a qualidade deste defeito: insensível ao particular, ela tem o rigor, a frieza, se poderia dizer, de que nenhuma alma humana será capaz, levada que será sempre pelo humor ou pela paixão. A deliberação coletiva permite resolver a antinomia. Insensível à singularidade das paixões individuais, ela está adaptada aos domínios “onde a lei absolutamente não é capaz de decidir ou de decidir bem” (1286 a 26-8). É necessário deliberar sobre aquilo que nenhuma lei pôde ou possa rever, isto é, casos particulares. [...] Vê-se, portanto, aquilo que tornaria a deliberação coletiva inoperante ou supérflua: seria uma lei perfeita ou um monarca sem paixão. É a quimera. Uma lei não é perfeita senão no mundo da necessidade, isto é, no céu; um monarca sem paixão seria um deus, e sabe-se que os deuses do céu dispensam a política. A deliberação coletiva realiza de alguma maneira a essência da condição humana, que é política¹⁴.

É claro que essa formulação, centrada na relativização do governo em função da importância das instâncias decisórias para o exercício da cidadania e, ainda, assegurada pela análise do papel do juízo coletivo na realização da *politeia* legítima, a melhor entre todas, abre

¹⁴ WOLFF, *Aristóteles e a Política*, pp. 139-140.

campo à defesa daquilo que dá corpo à interpretação de Wolff da *Política* de Aristóteles. A principal tese de Aristóteles, responsável por fundamentar essa definição de democracia por parte de Wolff, é a seguinte: o juízo do *démos*, de um conjunto de cidadãos ou de homens livres, é sempre superior ao de qualquer um dos indivíduos, mesmo se considerássemos o mais excelente entre todos. Contrariamente ao que defendera Platão, Aristóteles mostra que há artes, como a política, que devem ser julgadas pelos usuários, e não pelo produtor. É o *démos*, portanto – na sua diversidade, a qual abarca desde a perspectiva de Alcibíades até a visão de um sapateiro ou de um camponês –, quem melhor pode julgar sobre a sua própria condução. O melhor regime não pode se sustentar apenas na excelência de um único cidadão, ainda que este seja tão prudente quanto Péricles o foi. Se a disputa final sobre o melhor regime se desse entre o governo de Péricles e o regime constitucional – a verdadeira democracia, segundo a interpretação de Wolff –, ainda assim haveria argumentos em Aristóteles para defender a superioridade da *politeia* frente à hipótese de um governo de um ou de alguns excelentes cidadãos, ou seja, a democracia seria superior à aristocracia.

Assim, ao chegar a essas conclusões, Wolff derruba a própria tese aristotélica segundo a qual a democracia ateniense, a despeito do sentido inscrito em seu nome, nada mais seria do que o governo do primeiro cidadão, o melhor dentre todos. Se há um *melhor* a ser discernido, este só pode ser o melhor *regime*, isto é, a *politeia* realizada em sua excelência, esta que é capaz de extrair decisões prudentes da contradição e da diferença entre os cidadãos, impedindo, assim, que a cidade se renda ao governo de uma facção, a qual se imporia sobre os demais pela força. A democracia seria, assim, a vitória da política sobre qualquer tentativa de dominação.

Falta, porém, discutir a crítica segundo a qual a democracia é o governo do *démos* contra si mesmo, quando o povo se torna *um* por meio da intervenção de um tirano. Dissemos que a essência da *politeia* não sustenta relações de mando sem reverso, pois o cidadão se define pela participação nas magistraturas. Qual seria o problema da democracia, segundo essa nova problematização que procuramos agora discutir? Ela daria forma aparente à participação política, embora, na verdade, fosse apenas a realização de uma tirania; ela seria uma ilusão de cidadania, experimentada como um poder na verdade quimérico. Por isso, ela seria diferente das outras formas ilegítimas de regime, pois não se valeria apenas da força para se sustentar, mas, principalmente, do engodo, resultante da ação da má liderança democrática. A democracia não seria o governo de todos para todos, mas sim o governo do *démos* contra si mesmo, e em função de alguém, por realizar o paradoxo de exigir participação, ao mesmo tempo em que usurparia a liberdade. Essa dinâmica ganharia corpo ao longo do tempo, à medida que o *démos* se sujeitasse aos demagogos que, para conseguir o que desejam, se comportariam como adutores, e se tornariam indiferentes ao próprio *nomos* democrático. Trata-se do perigo do chamado desvio demagógico. A democracia seria, assim, um mau governo, talvez o pior de todos os regimes, porque nele a autoridade do *démos* acabaria por ser exercida em detrimento dele mesmo.

Qual a razão principal disso, segundo os críticos? Os líderes democráticos, os que têm espaço nas arenas de discussão abertas pelo regime, se inclinariam aos desejos do povo, ao invés de conduzi-lo para o bem comum, e procurariam adular-lo com o pagamento pela participação política (e aqui as críticas se dirigem exatamente ao pagamento que era feito, aos mais pobres, para que estes pudessem ir à *ekklesia*, para participar das deliberações, e ao pagamento pela participação no júri popular da cidade), ou, ainda, por meio de decretos, os

quais indicariam a frouxidão na relação com as leis da cidade. Conduzido pelo líder, o *démos* deixaria de dar vazão aos conflitos e aos debates públicos, no interior dos espaços destinados a isso, e passaria a agir como *um*.

Não bastaria, portanto, fazer um retrato da democracia segundo sugere seu nome para chegar à sua definição própria; seria preciso vê-la na duração, e compreender que ela engendra um tipo especial de servidão – aquela em que o povo dá suporte à ação do demagogo (ou, na melhor das hipóteses, torna-se governo do primeiro cidadão). Ora, há um laço íntimo entre essa discussão sobre a condução das almas, ou seja, sobre a figura do político enquanto condutor das decisões do *démos*, e a valoração do exercício da palavra enquanto verdadeiro exercício do poder. Ou seja, está implícito aí o debate a respeito da pertinência da *isegoria*, e da própria democracia, a qual se estrutura pela ação das lideranças democráticas, pelo juízo do povo em Assembleia, e pela consecução dos fins que a própria cidade estabelece para si mesma. Essa discussão exige que explicitemos a função da liderança no interior da democracia antiga.

Finley talvez tenha sido o autor que foi mais longe nessa discussão. No ensaio “Demagogos Atenienses”, por exemplo, o historiador retoma a clássica narrativa do momento em que chega a Atenas, em 413 a.C., a notícia de que a cidade havia sido derrotada na Campanha da Sicília. Primeiro, veio a descrença, depois, a consciência do desastre. Diante do fato, duas interpretações possíveis. De um lado, a visão de Tucídides, segundo quem houve indignação por parte do povo com relação aos oradores da cidade, os quais apoiaram a expedição e a defenderam em Assembleia. Tucídides questiona essa indignação, afinal, o povo, ao decidir apoiar democraticamente a expedição, assumia a responsabilidade pelas consequências da medida. Não poderia, portanto, queixar-se da atuação dos oradores, tampouco responsabilizá-los pelo insucesso da empreita. O historiador inglês George Groce, por sua vez, discorda desse ponto de vista, pois defende que a responsabilidade moral sobre um mau aconselhamento da Assembleia deve recair sobre aqueles que a convencem sobre a conveniência de uma determinada medida, uma vez que esta não surta os efeitos previstos. Segundo Finley, essas duas interpretações do evento “levantam todos os problemas fundamentais inerentes à democracia ateniense: os problemas de fazer política e de liderar, de tomar decisões e de se responsabilizar por elas”¹⁵. As duas teses obrigam a pensar até que ponto a Assembleia pode ser enganada, em que circunstâncias isso se dá, e em que sentido podemos responsabilizá-la por suas próprias decisões. No fundo, essas teses põem em xeque a possibilidade de caracterizar a democracia como o regime mais apropriado à justa distribuição do poder, este que deve ser exercido por todos e em função da felicidade de todos.

Finley lamenta o fato de que Tucídides não forneça informações precisas sobre o contexto da decisão sobre a Campanha na Sicília. O historiador antigo informa apenas que havia poucos dados técnicos sobre a ilha, insinuando que talvez a decisão tenha sido tomada sobre bases pouco sólidas de informação. Sabemos que houve uma Assembleia em que a medida esteve em pauta, e que cinco dias depois aconteceu uma segunda reunião dos cidadãos sobre o mesmo assunto. Disputavam então dois líderes: Alcibíades e Nícias. O segundo saiu derrotado, pois era contra a referida campanha. Tucídides, ao longo da vida,

¹⁵ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 56.

chegou a mudar de opinião sobre a sensatez da decisão, mas não sobre o papel dos oradores: “eles incentivaram a expedição por motivos errados; e conseguiram uma vitória por jogarem com a ignorância e as emoções da Assembleia”¹⁶. Para Tucídides (assim como para Aristóteles), sob Péricles, Atenas era o governo do primeiro cidadão, e só nominalmente a cidade era uma democracia. Os sucessores de Péricles (Alcibiades e Nícias entram aí), contudo, eram “mais parecidos entre si”¹⁷ – quer dizer, não havia entre esses novos líderes algum elemento que se destacasse, fazendo deste ou daquele melhor que outro –, de tal modo que o governo desses líderes (que não apareciam, portanto, como excelentes) se dava segundo os caprichos do povo e, por isso mesmo, eles atuavam como demagogos, e não segundo um comportamento prudente. Os demagogos seriam, portanto, um acontecimento histórico posterior ao governo de Péricles, quando não mais havia a possibilidade da boa liderança da cidade pelo primeiro cidadão.

Demagogo, segundo Finley, é palavra rara entre os antigos, e quer dizer liderar o *dêmos*, e enganá-lo, movido por interesse próprio. Trata-se da ação daquele que abandona quaisquer princípios, a ponto de bajular o povo de todas as formas para obter o que quer¹⁸. Como se configura, contudo, o problema da liderança? Finley afirma que todos os escritores antigos concordam que a presença de líderes na democracia era uma necessidade “axiomática”¹⁹. O questionamento sobre seu valor incidia sobre as qualidades essenciais do líder, e baseava-se na pergunta (aristotélica, diga-se de passagem): afinal de contas, em função de que ele lidera? Ou, ainda, no interesse de quem? De si ou da cidade? Esse questionamento está fundado em três pressupostos: o de que os homens não são iguais (pressuposto nada democrático), o de que a cidade se divide em facções, e o de que, se ela for bem governada, pode superar suas cisões internas e servir como instrumento para uma vida digna e feliz para todos.

Esse passo na argumentação permite a Finley chegar ao conceito central que dará corpo às análises sobre a figura do líder. Trata-se do termo *stasis*, este sim abundante na literatura antiga. *Stasis* significa desde levantar-se, em termos físicos, ou seja, tomar uma posição no espaço, até posicionar-se no sentido político. Há uma gama de intensidades abarcada por este conceito: levante, partido, facção, guerra civil, revolução. Sua valorização é pejorativa, porque indica sedição e particularismos: “Uma posição política, uma posição partidária – que é uma implicação de que não se pode escapar – é algo ruim, levando à sedição, à guerra civil, à ruptura do tecido social”²⁰. Porém, não podemos apreender o que significa *stasis* atendo-nos simplesmente à filologia, pois, para isso, é preciso considerar a estrutura social grega e o funcionamento concreto da democracia em Atenas.

¹⁶ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 57.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ O lugar de Péricles nessa discussão é mais ambíguo do que poderia parecer num primeiro momento. Aristóteles, por exemplo, dirá na *Constituição de Atenas* que Péricles tomou medidas demagógicas no primeiro período de sua liderança em Atenas, quando orquestrou a reforma da democracia, em que a cidade assumiu o poderio naval, o que deu às classes baixas poder político, e introduziu o pagamento aos jurados, outro elemento de inclusão dos pobres na política ateniense. Aristóteles afirma, contudo, que depois de alcançar uma liderança quase inquestionável (pouquíssimas vezes o político perdeu uma votação em Assembleia), Péricles foi um bom líder.

¹⁹ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 59.

²⁰ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 61.

É uma tese comum entre os antigos a de que a cidade tem de ser protegida de interesses sediciosos. Platão, segundo discutimos anteriormente, anula o interesse como elemento dinamizador da política. O filósofo, aquele que deve comandar a cidade de acordo com o Bem, está acima dos interesses e particularismos. Na *República*, o rei filósofo não pode sequer ter família ou propriedade, exatamente para manter-se além de qualquer posição interessada. O bem da cidade deve prevalecer sobre os interesses, e isto se expressa na harmonia entre as partes e na ausência de facções. Aristóteles, ao contrário, é um filósofo mais empírico, segundo Finley, e, por isso, estuda as formas de *stasis* para entender seu funcionamento. Contudo, acaba por submeter esse comportamento político – o sedicioso – a avaliações morais, porque a cidade estaria submetida a fins morais²¹. Assim, para compreender a *stasis*, sem submetê-la a valores que lhe são exteriores, é preciso diferenciar análise política de julgamento moral. Aquilo que é questionável do ponto de vista moral (o interesse e a sedição, por exemplo), pode ter *força* prática. Os filósofos, porque incapazes de compreender essa força, não fizeram uma teoria da democracia. Cabe a nós fazê-la, segundo Finley.

Vejamos, portanto, o que se passava em Atenas. Finley estabelece quatro pontos a serem considerados: a democracia vigente era direta; a cidade era relativamente pequena; o sistema democrático culminava na Assembleia; havia ali um comportamento de massa, já que as decisões eram tomadas num âmbito coletivo (o Pnyx podia receber até 14.000 pessoas, segundo diversos estudos). Concretamente, quem formava a Assembleia? Estima-se que o universo de cidadãos era de cerca de 35 a 40 mil homens, possivelmente 1/6 da população total. E quem ia às Assembleias? Isso era *imprevisível*, pois a composição desta poderia variar, o que trazia problemas às lideranças democráticas. Dependendo da composição, era preciso elaborar o discurso e improvisar. Cada reunião era completa, pois nela se dava o tempo necessário ao debate e à decisão sobre o assunto em questão. A *Boulé* preparava a pauta, e a proposta era debatida e resolvida em uma reunião. Havia casos em que Assembleia voltava a discutir um determinado tema, e podia até mesmo mudar de ideia sobre o assunto. As pessoas podiam mudar de opinião com maior facilidade do que nas democracias representativas porque não estavam presas a programas de partidos e aos seus caciques. Elas se reuniam em intervalos de poucos dias (cerca de quatro vezes a cada trinta e seis dias), e suas deliberações incidiam sobre as coisas mesmas. Finley faz questão de descrever todos esses elementos concretos para mostrar que a liderança não tinha um papel condutor de almas no sentido estritamente epistemológico. Não se tratava de decidir acerca da verdade ou da falsidade de algo a ser simplesmente contemplado. Tratava-se, para o líder democrático, de propor fins e de convencer a cidade a assumi-los e a realizá-los, e isso tendo pela frente a oposição daqueles que apresentavam outros caminhos aos cidadãos, e, ainda, daqueles que ameaçavam bani-los da cena pública, pelos meios democráticos de contenção ou até de coerção das lideranças – tais como a ameaça do ostracismo e do exílio. Essa situação colocava vários desafios a quem se pretendia líder democrático em Atenas:

²¹ É por isso que Finley, ao contrário de Wolff, não busca em Aristóteles a definição de democracia, pois pretende recuperar seu funcionamento concreto por meio de documentos históricos. Seu olhar não é abstrato – como o dos filósofos, que foram incapazes de teorizar a experiência ateniense – mas sim encarnado, ou seja, trata-se de um olhar de historiador comprometido com a narrativa da vida ateniense.

Fazia parte do sistema de governo ateniense que, além do incessante desafio na Assembleia, um político também enfrentasse sem descanso a ameaça de ações judiciais de cunho político.

Se insisto no aspecto psicológico, não é para ignorar a considerável experiência política de muitos homens que votavam na Assembleia – experiência adquirida no Conselho, nos tribunais, nas unidades de governo local e na própria Assembleia – nem é apenas para me opor ao que chamei concepção do racionalismo incorpóreo. Quero enfatizar algo muito positivo, isto é, o intenso grau de envolvimento que o comparecimento à Assembleia ateniense transmitia. E essa intensidade era igual (ou mesmo mais forte) entre os oradores, porque cada voto os julgava, bem como a questão em pauta. Se tivesse de escolher uma palavra que melhor caracterizasse a condição de ser líder político em Atenas, a palavra seria “tensão”²².

O líder caminhava sozinho, sem a proteção de um partido, e atuava em função de seu *status* pessoal. Ele fazia parte da dinâmica democrática, pois liderava as discussões públicas e conduzia os debates, daí sua necessidade axiomática, ao mesmo tempo em que lidava com diferentes graus de *stasis*. O líder não era uma excrescência surgida em decorrência da degradação do regime, tampouco o responsável por conduzir sozinho o destino da *polis*, na função de primeiro cidadão. Mais precisamente, em termos concretos, essa figura era inerente à própria lógica de funcionamento da *ekklesia*, e o embate às vezes brutal entre diferentes líderes fazia parte do jogo, pois através dele a cidade encenava possíveis finalidades a serem perseguidas e decidia, por meio da construção de um juízo coletivo, sobre um ou outro bem a ser conquistado.

É preciso insistir nesse ponto. A discussão platônica sobre a liderança só tem sentido porque ali a filosofia anula a política. Para combater a visão platônica do líder, Finley mostra que é um erro pensar que a democracia ateniense era um regime votado apenas à persuasão no sentido meramente epistemológico. Tomar uma decisão em Assembleia significava assumir a execução do que se propunha, submeter-se a punições dentro da cidade, e arcar com as consequências disso, boas ou más. Era isto que estava em jogo na decisão sobre a Campanha da Sicília. O líder e a cidade se arriscavam a cada decisão, e a derrocada de Atenas depois da derrota de Alcibíades na guerra não se deu em função de um erro de cálculo – de um problema *interno* ao funcionamento da democracia, regime que seria incapaz de produzir um bom juízo acerca do bem comum –, mas sim em função de uma ameaça *externa* que a cidade foi incapaz de vencer. Trata-se de pensar que a democracia se autorregula (e Finley examina o ostracismo e o exílio, por exemplo, exatamente para mostrar que, na prática, enganar a cidade ou convencê-la a fazer algo nocivo sujeitava o líder democrático à perda de prestígio e à consequente perda de direitos políticos). O líder democrático não era o senhor da *polis*, pelo contrário, ele vivia sob constante tensão e suportava pessoalmente os embates com os adversários e, ainda, as consequências de suas ações na cidade.

²² FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, pp. 74-75.

Assim, se o que está em questão é a *duração* do regime, a sua capacidade de manter a dinâmica democrática de decisões, e a sua potência para resistir à tirania, Finley argumenta:

Naqueles dois séculos, sob todos os aspectos pragmáticos, Atenas foi o maior Estado grego, com um poderoso sentimento de comunidade, com uma força e resistência que, mesmo admitindo suas ambições imperialistas, eram equilibradas por um humanismo e sentimento de equidade e responsabilidade absolutamente extraordinários para sua época (bem como para muitas épocas). [...] A primeira da história, apesar de todas as fraquezas conhecidas, apesar da psicologia de massa, dos escravos, da ambição pessoal de muitos líderes, da impaciência da maioria com a oposição. [...] Foi na própria Atenas que inventaram, na íntegra, a estrutura e o mecanismo da democracia, enquanto tateavam para encontrar algo sem precedente, sustentando-se apenas em sua própria noção de liberdade, em sua solidariedade comunitária, em sua disposição de questionar [...] e em sua experiência política amplamente compartilhada²³.

A Atenas democrática durou dois séculos, inventou os meios para tomar e exercer o poder, e os momentos em que se viu ameaçada em sua liberdade não se deveram à fragilidade do *démos*, mas sim aos golpes orquestrados pela ambição dos oligarcas. Em que consistiam tais golpes? Eles se empenhavam em convencer a *ekklesia* a suspender temporariamente o regime democrático em função de uma determinada ameaça, impossível de ser contida pelos meios democráticos. Depois da vitória em assembleia, os golpistas tentavam se perpetuar no poder. Nas duas ocasiões em que isso se deu (em 411 e 404 a. C.), o *démos* foi capaz de retomar o poder da cidade e de restituir a *politeia*. Não foi, portanto, o *démos* quem pôs em risco a democracia ateniense, mas sim a ambição dos oligarcas, ávidos por usurpar para si o exercício das magistraturas da cidade. A democracia, por sua vez, mostrou-se capaz de resistir-lhes.

O elogio de Wolff, assim como o elogio de Finley à democracia, envolve, portanto, a defesa da ampla participação política na cidade articulada à possibilidade de realização do melhor regime – o mais político, a própria *politeia*. Assim, ao identificar *politeia* e democracia, eles combatem, cada um a seu modo, as teorias elitistas, aquelas que tendem, desde os antigos, a temer a vulnerabilidade e o desejo desenfreado do povo, pensamento que resultaria na defesa de uma democracia silenciosa, de baixa intensidade, onde apenas alguns escolhidos, os melhores, teriam a tarefa de decidir sobre o bem comum, e de assim governar a cidade. Em lugar disso, eles pretendem mostrar que houve em Atenas a experiência inédita de um regime de liberdade, sustentado exatamente pela participação dos cidadãos na construção da felicidade de cada um e no desenho do destino da *polis* como um todo.

²³ FINLEY, *Democracia Antiga e Moderna*, p. 87.

THE CONCEPT OF DEMOCRACY AND POLITICAL EXPERIENCE IN ANCIENT ATHENS

Abstract: The article intends to discuss definitions of democracy and politics and to compare them with studies on the experience of the free regime lived in ancient Athens. The text intends to face some impasses that reside in those definitions in order to lead the reader to a reflection on the meaning of the democratic experience.

Keywords: democracy – politics – philosophy – Francis Wolff – Moses Finley

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Tradução R.-A. Gouthier e J.-Y. Jolif. Paris; Louvain: Nauwelaerts, 1958.

_____. *Politics*. Trad. A. Hackham. London: Loeb Classical Library, 1932.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

FINLEY, M. I. *Democracia Antiga e Moderna*. Trad. de W. Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *L'Invention de la politique*. Paris: Flammarion, 1985.

PLATÃO. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Protágoras*. Trad. de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1983.

RAMOS, S. S. “Ensaio sobre a prudência em Aristóteles”. In: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços de Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

VIDAL-NAQUET, P. *Os Gregos, os Historiadores, a Democracia: o grande desvio*. Trad. de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A democracia grega. Ensaio de historiografia antiga e moderna*. Trad. de L. de Barros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

WOLFF, F. “A invenção da política”. In: NOVAES, A (org.). *A Crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

UM TÓPICO DE APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO POLÍTICO GREGO: FINS E MEIOS NA DEMOCRACIA ATENIENSE DO SÉCULO V a. C.

*Patricio Tierno*¹

Resumo: O artigo tenta se aproximar do pensamento político grego mediante a breve introdução de algumas representações em que se faz relevante o problema da relação entre fins e meios. Nesse percurso, busca-se mostrar como essa temática se liga a diferentes modos de entender a comunidade política e a experiência democrática ateniense do século V a. C., usando como ponto de partida o papel reformador de Sólon e dando uma maior atenção às doutrinas de Protágoras e Górgias. Para finalizar, suscita-se uma reflexão de caráter formal em torno das implicações atuais que a discussão antiga sobre os fins da política possibilita.

Palavras-chave: fim – comunidade – democracia – pensamento político grego

I

Quem for levado a pensar sobre “os fins da política”², será obrigado a antecipar, quiçá de modo inesperado, uma série de perguntas fundamentais e conexas. Para que vivemos juntos? Qual o propósito da vida em comunidade? De que meios é possível e admissível valer-se com vistas a esse ou esses fins? Na busca de respostas, é possível abordar essas perguntas fazendo alusão ao mundo antigo e, em particular, ao menos explorado território do pensamento grego que teve a democracia de Atenas durante o século V a. C. como peça de reflexão privilegiada. No que segue, portanto, proponho um percurso sumário e algo aleatório das que considero ser as principais respostas advindas desta indagação aproximativa.

¹ Professor de Teoria e Filosofia Política e passageiro em trânsito da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ptierno@usp.br..

² Como sucedeu em oportunidade das *III Jornada de Ética e Filosofia Política da USP: Os Fins da Política*, em Abril de 2019. Agradeço pela valiosa discussão que teve lugar na mesa na qual a primeira versão deste trabalho foi apresentada. Em que pese as várias imperfeições que persistem no artigo, seus aprimoramentos com certeza se devem às contribuições recebidas.

De uma perspectiva ampla, o primeiro que salta à vista ao iniciar a releitura das fontes é que a problemática dos fins da política esteve sempre presente no pensamento grego antigo. E que nele, da mesma forma que acontece com quem se aventura nessa indagação, a nomeação consciente da problemática demorou um certo tempo em aparecer até encontrar uma formulação que a tornou explícita. Com efeito, a própria palavra usada para designar o fim (neste caso, da *pólis* ou cidade) se dizia na língua grega antiga *télos*, o que genericamente podia significar, com relação ao desempenho de um processo, uma atividade, uma tarefa ou uma função: ocorrência, completamento, realização. Assim registra uma das obras lexicográficas de referência na matéria, o *Dicionário Grego-Ingês* publicado por Henry G. Liddell e Robert Scott³ pela primeira vez há mais de cento e cinquenta anos, que associa esse significado primário a outro mais concreto e ulterior, aplicado no âmbito da biologia com o sentido de resultado ou produto natural; através deste, e mais extensamente, o vocábulo terminou por adquirir o matiz ligado ao grau de completamento ou realização, passando a significar fim ou cessação – fim da vida, cessação de um desenvolvimento orgânico. Em seu uso filosófico-político mais maduro, *télos* conhecerá, com Platão e Aristóteles no século IV a. C., o sentido geral de logro ou ponto culminante de uma atividade humana (inclusive a meta alcançada numa carreira desportiva e o conseguinte prêmio obtido pelo vencedor) e, precisando ainda mais esse viés técnico e filosófico, adotará o sentido específico de propósito de uma ação⁴. Trata-se, como parece evidente por sua evolução semântica, do fim de uma ação que, do ponto de vista individual, tem sido empreendida num contexto coletivo, seja com um grupo ou com toda a comunidade, mas em qualquer caso como parte dela, com vistas e por causa de um bem almejado e superior. Essa última acepção ética e política implica, em consequência, que se quisermos vasculhar na problemática do fim político na antiguidade, do *télos* das comunidades gregas, teremos antes que aceitar que a palavra pode não ter sido empregada desde o começo, mas sua significação intencional, segundo é possível ver já em Homero, estava latente na mais corriqueira verbalização de uma maldição ritual (*Od.* XVII, 496).

³ LIDDELL e SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

⁴ É melhor deixar de lado, por enquanto, o termo *σκοπός*, que bem pode ser utilizado de modo complementar, o qual, traduzido com um sentido de finalidade mais imediata como propósito, objeto em vista, alvo, etc., acaba cumprindo nos contextos científicos e técnicos mencionados uma função linguística substituta ou subsidiária. Assim se verifica no caso exemplar e elaborado da teoria aristotélica da deliberação, tanto por remissão a suas origens políticas dentro do gênero retórico deliberativo (*cf. Rhet.* 1360b4-7) como pela evolução do próprio termo no plano ético-político mais amplo e, especificamente, na determinação da eficácia e conveniência dos meios com relação ao fim (*cf. Pol.* 1331b24-34). Nesse assunto da congruência entre meios e fim, a título comparativo, Aubenque anota: “Aristóteles se preocupa, sobretudo em seus tratados éticos, com um problema que Platão negligenciara: o da adaptação dos meios ao fim” (AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, p. 217). Antes dessas considerações mais minuciosas, já Guthrie, ao abordar o mesmo problema relativo à *phronesis*, tinha simplesmente equiparado, em defesa da interpretação que busca preservar a distinção entre fins e meios nesse âmbito, *télos* e *skopós* (*cf. GUTHRIE, Historia de la filosofía griega VI*, p. 360, n. 57; e *cf. EN* 1144a6-8 frente a 1145a4-6).

II

Os estudiosos contemporâneos têm podido comprovar que a justiça (*dike*) na comunidade era uma preocupação humana ainda na época arcaica (sécs. VIII - VI a. C.). Então, as injustiças praticadas pelos poderosos e os *géne* aristocráticos deram motivo a diversas lamentações e reclamações que pessoas poéticas como Homero, Hesíodo ou Teógnis, por boca própria ou alienados em seus personagens, chegaram a vocalizar. A ira ou a indignação, quando naturalizadas, nunca foram por si só suficientes para derrotar a opressão. O problema da divisão social nessa época anterior foi especialmente agudo no caso de Atenas, onde as tensões entre uma *elite* nobre exploradora (“devoradora”, segundo a primeira metáfora política do ressentimento) e a restante população composta pelos comerciantes, os pequenos camponeses livres (os setores médios hoplitas), endividados e obrigados diante dos donos de terras⁵, e as classes despossuídas, agregavam-se na configuração de uma situação de dependência e descontentamento que levou, afinal, à necessidade de uma solução peremptória. Foi por isso que os atenienses elevaram Sólon, em 594 escolhido arconte com poderes legislativos, que deveria unir a cidade em torno a um ideal comum. Além de levar a cabo uma reforma social mediante a qual eram incluídas na cidadania as quatro classes recém criadas tomando como base a renda e a produção rural, Sólon era poeta, e sua poesia é fiel testemunha da bem sucedida ordenação que promulgou uma justiça equitativa e proporcional:

Eu dei ao povo suficientes privilégios na medida que necessitava e nada tirei nem adicionei a sua honra. Mas àqueles que tinham poder e eram admirados por sua riqueza, dispus para eles que tampouco sofressem nada vergonhoso. E estabeleci um forte escudo ao redor dos dois partidos para não permitir que algum deles prevalecesse sobre o outro injustamente⁶.

A legislação de Sólon redefiniu os termos e o alcance da comunidade política ateniense, fomentando uma necessária identificação entre as exigências virtuosas de moderação e restrição da *hýbris* estamental com o bem do conjunto⁷. Esse testemunho comunitário, uma vez instaurada a democracia por Clístenes (510/507 a. C.), e ainda mais a partir da segunda metade do século V, expressou-se em duas variantes político-intelectuais que o recolocariam, de uma maneira nova, diante da difícil vinculação dos fins comuns coletivizados com os meios particulares disponíveis para cada um. Num âmbito participativo e igualitário como o democrático, o domínio da palavra e do discurso, a competição entre

⁵ Acredita-se que o *hektémoros*, o “sextário”, era o habitante da Ática que devia pagar uma sexta parte da colheita anual sob pena de, em caso de descumprimento, ser vendido como escravo ou perder a terra que cultivava para o senhor.

⁶ As traduções das edições em língua estrangeira, às vezes com modificações e adaptações entre colchetes quando cotejadas com o grego original, são sempre minhas. Referência do trecho citado: SÓLON W5, 1-6. In: GAGARIN e WOODRUFF, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, p. 26.

⁷ Para uma interpretação algo anacrônica que faz do alongamento do auto-interesse ateniense o efeito almejado pelas reformas de Sólon, v. BALOT, *Greek Political Thought*, pp. 41-47.

argumentos e o debate nos foros institucionais do governo de Atenas ocupavam um lugar central. Concomitantemente, o preparo e a instrução nessas técnicas de argumentação e fala, ainda mais para as classes altas e abastadas, que ambicionavam uma carreira política e pessoal exitosa, converteram-se num demandado e valioso capital cultural. Protágoras acreditou, assim, ser o primeiro sofista em reconhecer-se como tal, em portar esse nome e justificar seu ensinamento remunerado, de acordo com o digno retrato que nos transmite o diálogo homônimo de Platão (*Prot.* 349a). Se, segundo nos disse, os poetas e os adivinhos religiosos também o haviam sido antes dele, é menos importante aqui; o que importa, desse modo, é que seu pensamento postulou uma doutrina da democracia clássica enlaçada com a experiência pretérita e a todas as luzes determinante para sua compreensão teórica posterior.

O mesmo que Sólon, que se havia valido do instrumento pedagógico da lei, Protágoras intuiu que a educação corrente na virtude política embasaria a estrutura axiológica da *pólis*. No *Protágoras* de Platão, a figura que personifica o sofista apela a um relato de ares arcaicos, um discurso ou *lógos* exposto em forma de mito, mas que também poderia sê-lo com argumentos racionais (320c), que reconduz seus ouvintes ao estado originário e primitivo do homem⁸. Conta-se ali acerca de duas espécies de capacidades, as inatas e as adquiridas, distribuídas aos seres humanos graças às intervenções divinas de, primeiro, Prometeu, e depois, de Hermes e Zeus. Desde seu nascimento, receberam os homens a sabedoria técnica (*éntekhnos sophía*) que acompanha a utilização do fogo, roubada a Hefesto e Atena, porém insuficiente para tirá-los da mortal vulnerabilidade característica da dispersão tribal. Diferentemente, as virtudes morais e políticas, enviadas por ordem de Zeus com o fim de preencher a carência humana de arte política (*politiké tékhnē*), ofereceram as reais condições de possibilidade da ordem na cidade e dos laços de amizade no seu interior.

Protágoras concebeu então uma comunidade política igualitária e participativa, aberta a todos os cidadãos sem distinções adstritas de linhagem ou riqueza, posto que todos devem possuir, por decreto divino ou, o que viria a ser a mesma coisa, por experiência, exercício e tempo, a aptidão natural, mesmo que desenvolvida em diferentes graus conforme os dotes naturais do indivíduo, que permite adquirir as virtudes sociais do respeito e o sentido morais (*aidós*) e da retidão ou justiça (*díke*). Essa virtude política (*politiké areté*) em algum sentido imprecisa, susceptível de ser ensinada e a ser inculcada pela persuasão e a palavra no marco de uma educação abrangente, que há de começar na família e se prolongar nos mestres e nas leis e práticas do Estado, vê-se reforçada por um dispositivo coercitivo que castiga àqueles que cometem injustiça e se desviam da maioria. Nessa igual capacidade de agir de acordo com a excelência descansa, pois, o princípio maioritário da igual participação, do exercício do poder não especializado e da aplicação não meramente retributiva ou apenas vingativa da justiça. Resulta plausível entrever nesta doutrina um conceito de autoridade legítima ancorado nas três instâncias teóricas que serão aprofundadas pela filosofia política do século IV, a saber, a comunidade, a cidadania, e a organização política. Por conseguinte, para Protágoras: a) a vida em comum se origina na natureza humana e seu desenvolvimento tem

⁸ O discurso de Protágoras (320c-323a), inspirado no mito de Prometeu (“Pré-visão”, “Pré-pensamento”), é frequentemente associado ao título de uma de suas possíveis obras, *Sobre a condição originária* ou *Da organização primitiva* (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως). Para uma lista dos títulos, v. D. L. 55; MELERO BELLIDO, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, 1996, p. 88, n. 27 (DK A1).

um fundamento democrático; b) a fundamental igualdade de capacidades entre os homens solicita da razão e da argumentação um guia para as diferentes opiniões num regime de livre fala; e c) a ordem política se funda, como última *ratio*, na necessidade do homem de viver sob um *nómos* comum num arranjo adequado e capaz de reconciliar todas as classes e harmonizar as medidas de percepção particularizadas na escala da coletividade⁹. Dessa maneira, a sanção de uma norma legal que é convencional, porquanto forjada desde o humano, mas introjetada em e por cada um na forma religiosa da lei divina à qual se segue como regra de conduta na moderação (*sophrosýne*), equipara-se à autoridade legítima antiga – *i. e.* a obediência por parte do cidadão à justiça de uma organização de sorte tal que os governados e os governantes se integrem na identidade e no bem-estar da comunidade ética e politicamente orientada. Na condensação textual do próprio discurso, lê-se a sentença que se veste de interrogação: “... çacaso existe, ou não, algo do que é necessário que participem todos os cidadãos, como condição para que exista uma cidade? [...]. Porque, se existe e é algo único, [...] se trata [...] da justiça, da sensatez [moderação] e da obediência à lei divina, e, em resumo, isso como unidade é o que proclamo que é a virtude do homem” (*Prot.* 325a).

Sem dúvidas, a Protágoras pertenceu a mais representativa exposição da matriz político-ideológica do movimento sofístico, às claras um fenômeno intelectual surgido ao amparo de um processo histórico de mudança que alcançou seu ponto mais alto com a plena democratização de Atenas¹⁰. Não por casualidade os historiadores da filosofia e do pensamento do período têm indicado as teorias antropológicas do progresso e da concórdia social como a fase antropológica, liberal e integradora da alguma vez chamada Ilustração grega¹¹. Contudo, é justo observá-lo, esse movimento assume, já com a Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.) e suas impactantes forças desagregadoras operantes, um segundo giro de potencial disruptor que afetará em cheio o vínculo comunitário típico que havia sabido criar a cultura helena mediterrânea. Nesta variação, o pensador representativo mais relevante chegado em Atenas foi outro estrangeiro, Górgias, na consideração de Platão um mestre distinguido de retórica e orador (*rhétor*)¹² que teve notória influência na prosa argumentativa. Com certa languidez o retrata Platão na primeira parte do diálogo que traz seu nome, cuja ação deve situar-se, por certo, num dia indeterminado dos duros tempos da guerra.

Nesses dias convulsionados, Górgias pulsará a corda persuasiva da retórica e a tensionará de maneira extraordinária. Tem sido dito que, com Górgias, a palavra¹³ se aparta

⁹ Para uma análise da sentença do homem-medida e os critérios de juízo e verdade estabelecidos por Protágoras, vistos como suporte epistemológico da democracia, v. FARRAR, *The origins of democratic thinking*, pp. 48-98.

¹⁰ V. KERFERD, *O movimento sofista*, pp. 31-44.

¹¹ V. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, 1957; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega III*, 1994, esp. pp. 8-9; RODRÍGUEZ ADRADOS, *La democracia ateniense*, pp. 159-215 e 464 e ss.

¹² O termo começou a ser usado, e assim continuou sendo dali em diante, para denotar o homem experto e ativo em política: v. e cf. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, pp. 105-108.

¹³ “A palavra é um poderoso soberano que, com um corpo pequeníssimo e completamente invisível, leva a cabo obras sumamente divinas” (cf. [Encômio de Helena,] DK B11, 51-52. In: MELERO BELLIDO, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pp. 205-206). Observe-se que a primeira parte do diálogo platônico induz a pensar que a oposição que se instala entre a exposição retórica (*epideixis*) e a dialética filosófica não se reduz, apenas, à rejeição da sofística por parte da filosofia, mas se trata, de um lado

da realidade que pretendia expressar e se torna veículo eficaz de um discurso que se resolve em seus próprios efeitos. Acaso insincero, e em marcado contraste com a *politiké areté* de Protágoras, ele declinou ensinar essa virtude geral ou alguma forma de excelência ética (cf. *Men.* 95c), limitando-se a admitir que a retórica consistia essencialmente nos discursos (*lógoi*) que, aliás, referem-se aos melhores e maiores assuntos humanos (*anthrópinon prágmata*). Esse haveria de ser, e não outro, o melhor bem para os homens, traduzido agora numa capacidade decisiva e politicamente ubíqua: a arte de produzir a persuasão (*peithô*) ou de persuadir (*peíthei*)¹⁴, por meio da palavra, nos tribunais e nas assembleias, sobre o justo e o injusto.

A potência (*dýnamis*) da retórica abarca todas as artes, posto que munido dela o orador pode, sem escrúpulos mostrar, convencer e conseguir que prevaleça sua opinião frente à multidão, com relação a todos e em toda classe de questões. Ela se mostra, nisso, qual um meio de luta (*agón*) que a tudo submete, apesar de que o próprio Górgias se veja obrigado a reconhecer, em franca discussão com Sócrates, que o orador terá de empregar aquelas vantagens tendo em mente a justiça (*Gorg.* 457a-b). No fundo, o *lógos* entranha um poder supremo e é, em si mesmo, neutro e utilitário, talvez descolado das coisas experimentadas pelo sujeito que as designava e tendo-o transformado em presa fácil da manipulação, da confusão entre autores e atores, entre artífice (*demiourgós*) e artifício do engano. A fala e as ações que aquela verbaliza abjuram assim do juízo de valor que aprecia o que é bom e o que é mau, porque a retórica não é mais que um instrumento passível de reduzir-se a seus meios, isenta de se pronunciar, mais que colateral ou derivadamente, com respeito aos fins. Do ponto de vista da autoridade política e seu componente de legitimidade, na visão de Górgias: a) a comunidade, em sua etapa mais evoluída, dá continuidade ao igualitarismo humano de que se nutre a *pólis* desde sua gênese, mas não opõe, como anteriormente visto, as barreiras das normas de conduta tradicionais da democracia clássica contidas na *sophrosýne*; b) e o homem, o cidadão liberado daquelas amarras tradicionais, deposita sua atenção renovada nas virtudes substitutas da realização de sua pretensão dominante, depreendido das ligações convencionais com as leis do Estado e os vestígios fixos enraizados no decreto divino; c) sendo requerida, para tanto, uma organização que radicaliza a crítica dos diferentes *nómoi* compartilhados e reafirma desmesuradamente a impossibilidade de conhecer uma existência e umas normas objetivas; d) sempre apoiada num discurso que independe da finalidade, pelo qual o argumento verossímil fabrica a massificação dos destinatários ao passo que, além de reportar prazer em razão da supremacia que importa, assume o risco de consagrar-se a expensas do bem da comunidade.

A doutrina de Górgias submete a democracia a uma regra técnica de ação política de acordo com a qual se subverte a fórmula de sucesso na vida pública. O critério realista de êxito incorpora a satisfação de um indivíduo que poderia não vacilar, se o julgar necessário, em executar a ruptura oportunista com as normas da ordem comunitária. Cabe entendê-la nos ousados termos de uma defesa da ordem democrática conduzida por um ideal comum intervencionista e dissociativo, exemplificado num vago e genérico dirigismo das massas, que

e de outro, de uma contraposição assaz complexa e sutil em suas implicações políticas para com a democracia (v. WARDY, *The Birth of Rhetoric*, pp. 25-84).

¹⁴ O verbo *peithô*, em voz ativa, persuadir, e *peíthomai*, com significado médio, obedecer, exibe uma diferença de ênfase que marca a distinta e complementar posição subjetiva dos envolvidos na relação linguística.

não carece totalmente de propósitos ambíguos na medida em que estaria em condições de seduzir com um eventual projeto de redesenho das relações de propriedade e das relações entre os sexos¹⁵. A democracia, afinal, termina sendo o que sempre foi aos olhos de seus muitos críticos oligárquicos, um verossímil e interminável jogo de linguagem. Incapaz de proporcionar uma instrução aos homens que formam as multidões, a retórica, nos é dito, “[...] lhes procura o maior bem; e lhes procura a liberdade e, ao mesmo tempo, permite a cada um dominar [governar] aos demais em sua própria cidade” (452d).

III

Em certo modo, a leitura precedente pode nos parecer alheia. De uma discussão acerca dos fins da política se espera que, mais cedo do que tarde, encare os problemas do presente. E isso é algo que cabe fazer aqui indiretamente, por extensão formal daquelas perguntas gerais a partir das quais se tentou repensar a questão no contexto intelectual da democracia antiga. Baste lembrar que hoje, no meio a uma democracia nacional ameaçada por um discurso autoritário que tem arribado ao poder pelos canais eleitorais que ela mesma proporciona, mas recorrendo à proliferação inédita de recursos eletrônicos que ampliam a circulação virtual da linguagem e da opinião, assistimos a uma disputa alarmante e fragmentária em torno de fatos históricos, identidades e sentimentos irredutíveis, narrativas desmesuradas e pretensões de autenticidade ou verdade atribuídas aos acontecimentos.

Me atreveria a conjecturar que um dilema de natureza análoga pode, numa medida aproximada, ter invadido a democracia ateniense do último terço do século V, tal como se refletiu no decurso das visões de Protágoras e Górgias. Num trecho das *Nuvens* de Aristófanes, o comediógrafo quis advertir sobre a classe de retórica que desemboca num certo relativismo evasivo e corrosivo, aquele que substitui o terreno das experiências e enunciações comuns e troca esse critério de falsidade por verdade com a intenção de encapsular a linguagem e socavar as bases da interação humana. Em versos da peça, a personificação de “O Argumento Mais Débil” jacta-se de que destruirá “O Argumento Mais Forte” na frente da multidão precisamente inventando “pensamentos novos”, ao que a representação do argumento superior responde alegando que o florescimento dessas coisas – desses artifícios enganosos, entenda-se – tem se tornado possível por causa dos espectadores “tolos” – por sinal, da massa do povo tida por ignorante (*Nubes*, 889-898).

O interessante, ademais, é que o período subsequente em Atenas, o da democracia restaurada do século IV que ressurgiria da derrota na guerra, se ocupará de reavaliar o papel do discurso e dos argumentos contraditórios submetendo a exame os pressupostos epistemológicos exigíveis ao *démos* e subjacentes ao funcionamento do governo popular. Essa reação¹⁶ provirá, primeiramente, da filosofia teórica de Platão que, interpretando o legado de Sócrates, buscará nos arquétipos intelectuais a única fonte verdadeira de conhecimento e

¹⁵ Rodríguez Adrados (cf. *La democracia ateniense*, pp. 307-326) remete à concepção intervencionista do Estado que se encontrava, mesmo que latente, na chefatura de Péricles, a qual haveria de ver-se especificada em começos do século seguinte nas reformas coletivistas e redistributivas presentes em *As mulheres na Assembleia de Aristófanes* e a constituição de Faleas de Calcedônia.

¹⁶ Cf. JAEGER, *Paideia*, Livro Terceiro, cap. I, pp. 381-388.

acesso àquelas pautas absolutas com as quais medir e julgar o fim da conduta e instalar a virtude na assim refundada ordem aristocrática da cidade. Ao projeto revisionista de Platão sucederá, numa aproximação consciente e numa abertura contrastante, a teoria política de Aristóteles, e sua investigação das formas múltiplas da *pólis* tentará reabilitar um espaço prudencial de deliberação coletiva no qual a arte retórica seja reposta e sirva à formação ética do cidadão e às constituições retas que contemplam o *télos* natural da boa vida.

Mas a democracia ateniense do século IV merece que se lhe reserve um outro capítulo espiritual. É neste ponto que devemos parar e nesse ponto decisivo, intuo, encontramos aqui e agora. Resta saber se também nisto (como dizia Borges, parafraseando a Coleridge), seremos platônicos ou aristotélicos. Confesso não sabê-lo. Não menos ignoro se teremos as condições materiais e ideais de repensar a linguagem da democracia¹⁷ ou se já estamos imersos num tal estado de coisas que temos nos vistos forçados a deixar essa possibilidade para demasiado atrás. Apenas creio, e só cabe me desculpar por tão pobre saída, que na reconstituição de alguma forma de racionalidade democrática, isto é, na potência do *lógos* de promover orientações de ação através da palavra dotada de igualdade e sentido politicamente instituído, cifra-se nossa aporia e o querer jamais ilusório de escolhermos os meios de recuperar a comunidade de fins.

A TOPICAL APPROACH TO GREEK POLITICAL THOUGHT: ENDS AND MEANS IN FIFTH-CENTURY BC ATHENIAN DEMOCRACY

Abstract: This article tries to approach Greek political thought by briefly introducing some intellectual representations in which the relationship between means and ends seems to be a relevant matter. Along the exposition, the topic is linked with different understandings of the political community and fifth-century Athenian democratic experience, taking as a starting point the reforming action of Solon and then giving special attention to the doctrines of Protagoras and Gorgias. Finally, it is proposed a formal reflection about the current and possible implications raised by ancient discussion of political ends.

Keywords: end – community – democracy – Greek political thought

Referências bibliográficas

ARISTÓFANES. *Nubes*. Edición bilingüe con Introducción, Notas y Apéndice de Pablo Cavallero, Diana Frenkel, Claudia Fernández, María José Coscolla y Rodolfo Buzón. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco [EN]*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. 8a ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

¹⁷ Para uma abordagem de história intelectual em perspectiva pragmática aplicada ao estudo da democracia ateniense, v. OBER, *The Athenian Revolution*, esp. p. 9 e ss.

_____. *Política [Pol.]*. Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Araújo. Introducción y notas de Julián Marías. 2a ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

_____. *Retórica [Rhet.]*. Edición de Antonio Tovar. 5a. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BALOT, Ryan K. *Greek Political Thought*. Malden: Oxford and Carlton, 2006.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers [D. L.]*. Edited with Introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FARRAR, Cynthia. *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1988].

GAGARIN, Michael and WOODRUFF, Paul. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega III*. Siglo V. Ilustración. Madrid: Gredos, 1994 [1969].

_____. *Historia de la filosofía griega VI*. Introducción a Aristóteles. Gredos: Madrid, 1993 [1981].

HAVELOCK, Eric A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.

HOMER. *The Odyssey [Od.]*. Translated by Robert Fagles. Introduction and Notes by Bernard Knox. Electronic Edition. London: Penguin, 2002.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2a. ed. en un solo volumen: 1962. México: Fondo de Cultura Económica, 1967 [1942-1945].

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003 [1981].

LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert (eds.). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With a revised supplement, 1996. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MELERO BELLIDO, Antonio. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, 1996.

OBER, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. *The Athenian Revolution*. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999.

RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1975].

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras [Prot.]*. Introducción General por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Diálogos II. Gorgias [Gorg.], Menéxeno, Eutidemo, Menón [Men.], Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.

WARDY, Robert. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*. London and New York: Routledge, 2005 [1996].

SOBERANO E ESTADO DE EXCEÇÃO: RESSALVAS A AGAMBEN

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros¹

Resumo: Este artigo discute a interpretação de Giorgio Agamben sobre a posição paradoxal do soberano, que estaria, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Pretende mostrar que esta interpretação, pelo menos na forma em que é enunciada, por meio do conceito de *estado de exceção* de Carl Schmitt, não se sustenta. Agamben enfraquece o teor jurídico do pensamento de Schmitt em favor de uma teoria da exceção e faz uma projeção indevida da situação paradoxal do estado de exceção para o soberano.

Palavras-chave: Agamben – Schmitt – Bodin – Soberania – lei – exceção

I

Giorgio Agamben, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995), analisa o que ele considera ser o paradoxo da soberania. Este paradoxo seria proveniente da condição do soberano, que detém o poder legal de suspender a validade da lei, colocando-se legalmente fora do âmbito da lei: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico... ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa”².

A fim de compreender a estrutura desse paradoxo, necessária para que se entenda em que medida a soberania assinala o limite do ordenamento jurídico, Agamben recorre à reflexão de Carl Schmitt sobre o estado de exceção. Depois de uma longa citação de *Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania* (1922), na qual a exceção é definida como um caso exterior ao ordenamento jurídico que revela um elemento formal jurídico específico, que é a decisão, ele enfatiza o seu efeito, a instauração do estado de exceção, ao invés de tratar da própria decisão, em cujo monopólio reside a essência da soberania para Schmitt. O interesse de Agamben, como fica claro no decorrer de sua análise, é destacar o caso excepcional, que ele considera o meio pelo qual o soberano cria e garante a situação da qual o direito tem necessidade para sua própria vigência.

¹ Professor livre-docente do departamento de Filosofia da FFLCH-USP. <https://orcid.org/0000-0001-8444-4810>. E-mail: abarros@usp.br

² AGAMBEN, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 23.

A exceção é uma espécie de exclusão, segundo Agamben, um caso singular que se encontra fora da norma geral. Em sua avaliação, o que é excluído na exceção mantém uma relação com a norma jurídica na forma de suspensão: “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”³. Ele procura então enfatizar que a exceção inclui o que é excluído (exclusão inclusiva), garantindo a condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O caso excepcional é aquele que está incluído na ordem jurídica justamente porque não faz parte dela.

Em *Estado de exceção* (2003), a intenção de Agamben em analisar o caráter das medidas excepcionais é mais evidente. Nessa obra, ele critica tanto os juristas que consideram o estado de exceção parte integrante do direito positivo, na medida em que a necessidade que o estabelece é uma relevante fonte do direito, quanto os juristas que consideram o estado de exceção totalmente exterior ao ordenamento jurídico, um fenômeno essencialmente político, embora possa ter consequências no âmbito do direito. Em sua avaliação, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico, visto que se encontra “numa zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica”⁴.

Agamben exalta o esforço de Schmitt em construir uma teoria do estado de exceção, sem desconsiderar sua inscrição num contexto jurídico ou, pelo menos, sua relação com a ordem legal.⁵ Isto teria sido possível pela distinção feita pelo jurista alemão entre dois componentes fundamentais do direito totalmente autônomos: norma e decisão. Ao suspender a norma, na concepção de Schmitt, o estado de exceção revelaria o outro elemento formal especificamente jurídico que é a decisão, permanecendo assim no âmbito do direito. Desse modo, apesar de serem elementos independentes, norma e decisão estabeleceriam uma íntima conexão no estado de exceção, quando é criada uma situação em que a norma é suspensa pela decisão, para que haja condição de possibilidade de sua aplicação.

Como na teoria jurídica de Schmitt é o soberano quem decide sobre o estado de exceção, garantindo dessa maneira sua ancoragem na ordem legal, Agamben infere que o soberano é logicamente definido pela exceção, colocando-se na mesma situação paradoxal do estado de exceção, ou seja, numa condição que não está nem fora nem dentro do ordenamento jurídico: “o lugar e o paradoxo do conceito schmittiano de soberania derivam do estado de exceção”⁶.

A mesma perspectiva já pode ser encontrada em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. O soberano é tomado como a inscrição da exterioridade que anima a norma e lhe dá sentido. Agamben deseja com isso enfatizar que o soberano, ao decidir o lugar do ser vivente

³ AGAMBEN, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 25.

⁴ AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 39.

⁵ A importância da elaboração de uma teoria do estado de exceção estaria no fato dele se apresentar como a técnica de governo dominante na política contemporânea. Para Agamben, a afirmação de Walter Benjamin, em *Sobre o conceito de história*, de que “o estado de exceção tornou-se a regra” teria sido confirmada pelas experiências políticas do último século que aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção, tornando-o também o paradigma constitutivo da ordem jurídica. Ver AGAMBEN, *Estado de exceção*, pp. 9-63.

⁶ AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 57.

na esfera do direito, estabelece a normatização de que a lei necessita. A sua intenção é ressaltar a decisão do soberano sobre o estado de exceção, que abre um espaço no qual podem ser traçados os limites entre o interno e o externo do ordenamento jurídico, dando sentido ao que é incluído e excluído da ordem legal.

Agamben conclui então que o lugar da soberania é esse limiar em que a vida está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, podendo sua esfera de atuação ser comparada à lógica do *homo sacer*⁷:

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, com uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. Soberania é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e *sacra*, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.⁸

Assim, a decisão do soberano traça e renova constantemente esse limiar de indiferença entre o externo e o interno em que a vida é excepcionada no direito. Por isso, a soberania poderia ser definida como a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da sua própria suspensão.

II

Porém, apesar da argumentação sedutora de Agamben, o suposto paradoxo da soberania, pelo menos na forma em que é enunciado, não se sustenta. A análise da obra de Schmitt, em especial o primeiro capítulo de *Teologia política*, com base no qual é construída sua argumentação, não corrobora a referida situação paradoxal do soberano.

A conhecida definição que se encontra no início de *Teologia política* – “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”⁹ – é decorrente, como o próprio Schmitt

⁷ Na descrição de Agamben, *homo sacer* refere-se a uma categoria jurídica do direito romano arcaico, utilizada quando um indivíduo acusado de um determinado tipo de crime não podia ser sacrificado por ter cometido este crime, tornando-se sagrado. No entanto, quem o matasse não poderia ser condenado por homicídio. Este criminoso estava assim fora da lei por intermédio da lei, excluído tanto do direito divino quanto do direito humano. Agamben reconhece essa categoria na história do pensamento político ocidental e a identifica como elemento fundamental do poder soberano. Alguns comentadores já apontaram equívocos no uso do termo *homo sacer* neste sentido. Ver FITZPATRICK, “Bare Sovereignty: Homo Sacer and the Insistence of Law”, pp. 1-20; NORRIS, “Giorgio Agamben and the politics of living dead”, pp. 38-58.

⁸ AGAMBEN, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, p. 91.

⁹ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 87.

admite, da teoria da soberania de Jean Bodin, em especial de sua concepção da necessidade de um poder supremo e absoluto de comando em toda sociedade política.¹⁰

Bodin é considerado por Schmitt o iniciador da moderna doutrina do Estado, nem tanto pela definição proposta de soberania, mas principalmente pelas marcas com que caracterizou o soberano. Entre elas, é destacado o poder de decidir em casos de emergência, incluída na primeira e mais importante de todas as suas características, que é o poder de dar, modificar ou anular a lei de acordo com a sua vontade, sem a necessidade do consentimento de quem quer que seja. Essa prerrogativa confere ao soberano a total liberdade e independência em relação a seus súditos e predecessores, como também em relação às leis e normas estabelecidas por ele mesmo. A ordem jurídica instituída pelo soberano repousa não em algo previamente dado, mas numa competência decisória, livre de qualquer obrigação: “o poder de suspender a lei vigente – em geral ou em casos isolados – é a característica verdadeira da soberania, da qual Bodin pretende derivar todos os outros poderes: declaração de guerra e conclusão da paz, nomeação de funcionários, última instância, direito de indulto etc.”¹¹

De fato, em *Les six livres de la République* (1576), Bodin define soberania como o poder perpétuo e absoluto de uma sociedade política.¹² O adjetivo perpétuo indica a continuidade que o poder deve ter ao longo do tempo. Por isso, aquele que assume um poder, mesmo que seja absoluto, por um tempo determinado, não pode ser considerado soberano, pois não o exerce na condição de detentor, mas de simples depositário, tendo apenas uma posse precária. Bodin elucida esta situação com o exemplo dos Arcontes atenienses, dos Ditadores romanos, dos Regentes e de todos que exerceram ou exercem o poder por um tempo determinado. Assim, só pode ser considerado soberano o detentor de um poder que não sofra restrições no curso do tempo; caso contrário, é apenas um oficial, um regente ou um lugar-tenente.¹³ Ecoando a tese dos juristas medievais de que a dignidade real jamais morre, porque está ligada ao corpo espiritual do rei, Bodin pretende transportar a perpetuidade da coroa para a sociedade política, a fim de estabelecer o princípio da continuidade temporal do poder público.

O adjetivo absoluto indica que o poder para ser soberano deve ter certas características: ser incondicional e desvinculado de qualquer obrigação; ser independente e não estar sujeito ou subordinado a outro poder; ser supremo e não estar em uma posição de igualdade em relação a outros poderes; entre outras. Numa sociedade política, ter poder absoluto significa para Bodin estar livre e acima das leis civis¹⁴.

A justificativa de tal prerrogativa do soberano é feita a partir do fragmento do jurista romano Ulpiano, segundo o qual o príncipe deve estar acima das leis. Mas esta interpretação da máxima *princeps legibus solutus est*¹⁵ não correspondia às pesquisas filológicas dos humanistas renascentistas, que já haviam revelado que esse princípio tinha sido enunciado de maneira

¹⁰ Sobre a teoria da soberania de Jean Bodin, ver BARROS, *A teoria da soberania de Jean Bodin*, pp. 199-262.

¹¹ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 90.

¹² BODIN, *Les six livres de la République*, L. I, cap. 8, p. 179.

¹³ BODIN, *Les six livres de la République*, pp. 180-186.

¹⁴ BODIN, *Les six livres de la République*, pp. 187-193.

¹⁵ Ver Digesto 1, 3, 31.

bastante restrita, num comentário às leis que regulavam a sucessão testamentária – *lex Iulia et Papia* – estabelecidas pelo imperador Augusto, em 18 a.C. e 9 a.C. Ela também não correspondia aos comentários dos juristas medievais, que não associavam essa máxima à atividade legisladora do imperador, mas a interpretavam no sentido de que o imperador não podia estar submetido a nenhuma sanção legal, uma vez que não existiria magistratura capaz de obrigá-lo a cumprir a lei. A sua interpretação se aproximava muito mais dos comentários de alguns legistas franceses, próximos ao rei, para os quais a máxima de Ulpiano não se limitava somente ao direito privado, mas era válida para todas as leis civis existentes na sociedade política.

Para Bodin, o soberano deve ter o poder de criar, corrigir e anular as leis de acordo unicamente com sua vontade. Ele deve estar acima e livre das leis que estabeleceu, já que ninguém pode obrigar-se a si mesmo; e deve também estar acima e livre das leis que foram estabelecidas pelos seus predecessores, porque se fosse obrigado a cumpri-las, ele estaria submetido a uma vontade alheia. Por analogia, assim como a lei imposta por Deus à natureza tem seu fundamento na livre vontade divina, assim também a lei civil, embora possa estar fundamentada em boas razões, é a expressão da vontade do soberano, da qual retira sua força e autoridade.¹⁶

A ideia de um poder absoluto de Deus sobre a natureza é muitas vezes utilizada por Bodin para ilustrar a relação do soberano com as leis civis. Se não há uma transposição direta dos atributos que integram a supremacia divina para o terreno político, é possível constatar o uso frequente de esquemas teológicos para caracterizar o poder soberano e sua relação com as leis civis.

Enfim, aquilo que identifica o detentor da soberania para Bodin é o poder de legislar sem necessidade do consentimento ou da permissão de quem quer que seja:

O ponto principal da majestade soberana e poder absoluto é dar a lei aos súditos em geral sem seu consentimento [...] pois é necessário que o príncipe soberano tenha as leis em seu poder para as alterar e corrigir segundo a ocorrência dos casos, do mesmo modo que o piloto deve ter em suas mãos o governo para conduzir a nave, caso contrário ela estará em perigo.¹⁷

O poder de legislar é enunciado como a primeira e mais importante marca da soberania, porque todas as demais – declarar a guerra e tratar a paz, instituir os principais oficiais, estabelecer o peso e o valor das moedas, impor taxas e impostos ou conceder isenções, deter a última palavra nos assuntos públicos, outorgar vantagens, exceções e imunidades etc. – seriam derivadas do poder de dar a lei a todos e não recebê-la de ninguém.¹⁸

Essas marcas da soberania são consideradas indivisíveis e inalienáveis. O principal argumento utilizado por Bodin é de que se elas forem partilhadas, a unidade de comando desaparece, o conflito se instaura e o resultado é a anarquia. Elas até podem ser exercidas por diferentes agentes, em algumas circunstâncias, desde que isto não implique numa

¹⁶ BODIN, *Les six livres de la République*, L. I, cap. 8, p. 192.

¹⁷ BODIN, *Les six livres de la République*, L. I, cap. 8, p. 204.

¹⁸ BODIN, *Les six livres de la République*, L. I, cap. 10, pp. 306-309.

transferência. O exemplo dado é ilustrativo: o soberano pode encarregar magistrados de competência reconhecida para a elaboração de leis; mas elas precisam ser homologadas pelo soberano para entrar em vigor, já que sua força e autoridade provêm da vontade do soberano.¹⁹

Ao revisitar a teoria da soberania de Bodin, Schmitt quer destacar que o soberano detém o poder de decidir segundo as exigências dos casos, dos tempos e das pessoas, sem recorrer às disposições prévias ou consultar outras instâncias; e em situações excepcionais ou de extrema necessidade, cabe ao soberano, e somente a ele, decidir sobre a segurança, a ordem pública etc.: “com Bodin surge a ideia do conceito orientado ao caso de exceção, isto, ao caso crítico”²⁰.

III

Alguns intérpretes – e Agamben parece estar entre eles – veem em Schmitt um teórico do estado de exceção, não levando em conta que ele explora o caso excepcional como uma situação limite para explicitar a autoridade soberana, como mostra claramente a sequência do texto: “essa definição pode ser atribuída ao conceito de soberania como um conceito limite em si mesmo. O conceito limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema”²¹. A principal intenção de Schmitt parece ser incluir a decisão sobre a exceção no centro da noção de soberania e analisar o estado de exceção como uma situação limite, capaz de revelar o verdadeiro soberano e o seu âmbito de ação²².

É claro que o estado de exceção, por não estar circunscrito na ordem jurídica, não pode ser definido juridicamente:

o caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo à existência do Estado ou algo assim, mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica.²³

Também não pode ser tipificado: “não se pode determinar com clareza precisa quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos, quando se trata de um caso emergencial extremo que deva ser eliminado”²⁴. Na perspectiva de Schmitt, o ordenamento jurídico pode apenas mencionar

¹⁹ BODIN, *Les six livres de la République*, L. I, cap. 10, pp. 298-300.

²⁰ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 89.

²¹ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 87.

²² Sobre as interpretações do pensamento de Carl Schmitt, que acentuam exageradamente sua teoria do estado de exceção, ver MACEDO, *Carl Schmitt e a fundação do direito*, pp. 113-132.

²³ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 88.

²⁴ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 88.

quem pode decidir sobre sua existência; e ao fazê-lo, evidencia quem é o soberano, pois identifica o agente competente para suspender a ordem legal vigente:

o soberano não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição.²⁵

Ao afirmar que o soberano se situa externamente à ordem legal – o que está de acordo com a prerrogativa de criar, modificar ou anular a lei – e ao mesmo tempo pertence ao ordenamento jurídico – porque este ordenamento reconhece a competência do soberano para decidir sobre sua suspensão – Schmitt não está enunciando de forma alguma uma situação paradoxal. O soberano não se encontra realmente incluído no ordenamento jurídico, no sentido de depender dele ou de estar subordinado a ele, o que seria contraditório com a sua prerrogativa exclusiva de criar, alterar e anular a lei civil. O soberano faz parte do ordenamento jurídico no sentido de ser uma referência tanto para a sua existência quanto para sua supressão:

não existe norma aplicável no caos. A ordem deve ser implantada para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, se esse estado normal é realmente predominante. Todo direito é um direito situacional [...] [e] o soberano cria e garante a situação como um todo, em sua totalidade. Ele detém o monopólio dessa última decisão. É nisso que reside a essência da soberania estatal que, portanto, define-se corretamente não como um monopólio da força ou do domínio, mas, juridicamente, como um monopólio da decisão.²⁶

Não há assim uma situação paradoxal. O soberano encontra-se claramente fora do ordenamento jurídico, uma vez que ele o instaura, o mantém e, se considerar necessário, o suspende. Ele institui a ordem legal, estabelece o seu início e decide pela sua suspensão: “cada ordem baseia-se numa decisão, e o conceito da ordem jurídica, aplicado com algo natural, também contém em si mesmo a oposição dos dois diferentes elementos do jurídico. Até mesmo a ordem jurídica, como toda ordem, baseia-se numa decisão e não numa norma”²⁷.

É evidente que a ação legisladora do soberano não esgota e não determina completamente todo o direito numa sociedade política. Ela apenas pode dar início ao ordenamento jurídico, estabelecendo suas regras e atuando como primeira referência para o seu funcionamento. No momento em que atua, o soberano coloca a si mesmo como referência e medida para a ordem legal. Só nesse sentido é que ele pertence ao ordenamento

²⁵ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 88.

²⁶ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 93.

²⁷ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 90.

jurídico, ou seja, como o agente no qual é reconhecida a competência para instaurá-lo e para decidir pela sua suspensão.

Como bem observa Agamben, Schmitt procura inscrever o estado de exceção no ordenamento jurídico, ao distinguir norma e decisão como dois elementos fundamentais do direito. Desse modo, ao suspender a norma, o soberano o faz por meio de um instrumento jurídico que é a decisão: “o caso de exceção continua acessível ao reconhecimento jurídico, porque ambos os elementos, tanto a norma quanto a decisão, permanecem no âmbito jurídico”²⁸.

Porém, Agamben deixa de considerar que na teoria de Schmitt a decisão sobre o estado de exceção não é um fenômeno externo ao direito, mas um elemento que pertence ao âmbito jurídico: “a exceção é o que não se pode acrescentar; ela subtrai-se à constituição geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento formal jurídico específico, em sua pureza absoluta, que é a decisão”²⁹.

Não parece haver dúvida que o soberano é apresentado por Schmitt como parte do ordenamento jurídico, por deter a competência decisória para a sua suspensão em situações excepcionais, e não em uma situação paradoxal de estar ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico.

Schmitt considera que a noção de soberania torna-se inteligível diante de um caso não definido na ordem jurídica em vigor; e como acredita que a questão da soberania refere-se à questão do sujeito da soberania, isto é, à aplicação do conceito numa situação concreta, enfatiza a decisão do soberano sobre o estado de exceção: “é só esse caso (caso excepcional) que torna atual a questão do sujeito da soberania, isto é, a questão da soberania em geral”³⁰. O seu interesse pelo caso excepcional vem, portanto, do fato de a decisão sobre o estado de exceção evidenciar melhor o sujeito da soberania, que fica adormecido, mas não suprimido, no período de normalidade jurídica. Se o soberano repousa no período de vigência da ordem jurídica, instaurada pela sua decisão, ele pode despertar a qualquer momento que considerar necessário e suspendê-la também pela sua decisão.

A definição de Schmitt poderia então ser enunciada como: soberano é aquele que decide até mesmo numa situação excepcional, ou seja, aquele que decide pela instituição da ordem jurídica e que, em casos de necessidade ou urgência, quando se torna oportuna sua intervenção, pode decidir pela suspensão desta ordem.

O problema da argumentação de Agamben é que, ao considerar a exceção o cerne da soberania, projeta a situação paradoxal que atribui ao estado de exceção para o detentor da soberania, transportando-o para uma zona de indiferença em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A mesma identificação, de maneira mais atenuada, aparece logo no início de seu livro *Estado de exceção*: “a contiguidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecido por Carl Schmitt em *Teologia Política*”³¹. A definição schmittiana da soberania é novamente apresentada como decorrente de sua teoria da exceção, que põe em questão o próprio limite do ordenamento jurídico. Ela é entendida como a tentativa de

²⁸ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 92.

²⁹ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 92.

³⁰ SCHMITT, “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, p. 88.

³¹ AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 11.

ancorar o estado de exceção na ordem jurídica por meio da prerrogativa decisória do soberano; e a decisão como o elo que une soberania e estado de exceção.

Ora, ao tratar a soberania a partir da estrutura do estado de exceção, e não como a decisão sobre a exceção, Agamben enfatiza mais o efeito da decisão do soberano do que o monopólio do soberano para decidir, que é precisamente onde se encontra a essência da soberania para Schmitt. Apesar da indevida projeção da situação paradoxal do estado de exceção para o soberano, a análise de Agamben tem o mérito de revisitar a obra de Schmitt, em particular sua teoria do decisionismo jurídico, pelo menos aquela que está presente em seus escritos da década de 1920. Ao fazê-lo, traz para o debate contemporâneo a questão da decisão soberana sobre a efetivação e a validade da ordem legal e nos lembra que o poder político é ainda o fundamento para o estabelecimento de todo ordenamento jurídico.

SOVEREIGN AND STATE OF EXCEPTION: OBJECTIONS TO AGAMBEN'S INTERPRETATION OF SCHMITT

Abstract: This article discusses Giorgio Agamben's interpretation of the sovereign's paradoxical position, since the sovereign would be inside and outside the legal system at same time. It aims to show that this interpretation – through Carl Schmitt's concept of the state of exception – does not hold. Agamben weakens Schmitt's legal thought to emphasis a theory of exception, and transfers the paradoxical position of the state of exception to the sovereign.

Keywords: Agamben – Schmitt – Bodin – Sovereignty – law – exception

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BARROS, Alberto R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco/Fapesp, 2001.

BODIN, J. *Les six livres de la République*. Paris: Fayard, 1986.

FITZPATRICK, Peter. "Bare Sovereignty: Homo Sacer and the Insistence of Law". In: *Theory and Event*, n. 5, 2001, pp. 1-20.

MACEDO, Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundação do direito*. São Paulo: Max Limonad, 2001.

NORRIS, Andrew. "Giorgio Agamben and the politics of living dead". In: *Diacritics*, n. 30, 2000, pp. 38-58.

SCHMITT, Carl. "Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania." In: *A crise da democracia parlamentar*, Carl Schmitt. São Paulo: Scritta, 1996.

O SI MESMO E O OUTRO: A NOÇÃO DE IDENTIDADE NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU

Leonardo Canuto de Barros¹

Resumo: Trata-se de verter da obra de Jean-Jacques Rousseau um possível sentido para o uso do termo *identité*, sentido que tenha ao mesmo tempo correspondência com o mundo natural e o social, formando uma unidade sintética sem que nenhuma dessas instâncias seja negligenciada. Destacaremos também a importância que a dimensão do *outro* adquire na constituição dessa identidade. Para tanto, recorreremos sobretudo ao segundo *Discurso*.

Palavras-chave: Identidade – natureza – sociedade – cultura – outro

Que seria *ser si mesmo*? Se a pergunta tem sentido, como pode articular-se com o *ser outro*: outros “si mesmos”, o Mundo, Deus, se tais entidades existem ou in-sistem em ex-sistir?
Bento Prado Júnior

Quando se trata de investigar o sentido do uso do termo *identité* na obra de Jean-Jacques Rousseau, somos impelidos a analisar de antemão a clara ocorrência no capítulo “Da sociedade geral do gênero humano”, do texto conhecido como *Manuscrito de Genebra* – uma primeira versão de *Do contrato social* –, em que Rousseau polemiza com Denis Diderot, autor do célebre verbete enciclopédico “Direito natural”. Vejamos uma passagem desse verbete a que o genebrino irá se opor de maneira contundente:

Mas, se tiramos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande causa? Onde? Diante do gênero humano; é a ele que cabe decidi-la, porque o bem de todos é sua única paixão. As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará. [...] Trata-se aqui de uma ordem de ideias e de conhecimentos particulares à espécie humana que emanam de sua dignidade e a constituem.²

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do professor doutor Marco Aurélio Werle.

² DIDEROT, *Enciclopédia*, pp. 104-105.

Contra as noções cosmopolitas de “sociedade geral do gênero humano” e de “vontade geral da espécie”, Rousseau rebate os argumentos de seu contemporâneo e expõe o equívoco de conceber “uma sociedade em geral segundo as sociedades particulares”³, no esforço de recusar a ideia de uma *identité de nature* que estabeleça algum liame fraterno e geral entre todos os homens, como se o bem de todos fosse realmente a única das paixões do gênero humano. Para tanto, o genebrino mostra a ilusão sustentada por quem confia que essa identidade natural da espécie permaneça pungente e inabalável após o despertar de interesses pessoais conflitantes, quando do desenvolvimento das sociedades. Rousseau denuncia, então, a irrealidade do sentimento humanitário congênito, tal como postulado pela mencionada teoria do direito natural:

[...] aqueles pretensos cosmopolitas que, justificando seu amor pela pátria por seu amor ao gênero humano, gabam-se de amar a todos para ter o direito de não amar a ninguém.⁴

Mostrando que sob essa concepção de direito natural se oculta, na verdade, o direito de não amar a ninguém, Rousseau repele a noção de *identité de nature*, subjacente ao título de humanidade, e sublinha que “a expressão ‘espécie humana’ sugere apenas uma ideia puramente coletiva sem implicar a união real dos indivíduos que a constituem”⁵. O genebrino se posiciona, como se pode extrair desse embate com Diderot, ao revés da tradição em que está pressuposta a sociabilidade no estado de natureza. Nesse caminho, Robert Derathé identifica outro teórico com quem Rousseau rivalizou: o jusnaturalista Pufendorf, autor de *Direito de natureza e dos povos*.⁶ No capítulo “Da Lei Natural em geral” do Livro II desta obra, Pufendorf defendera a ideia de uma sociabilidade natural traduzida, por um lado, na tomada de consciência de uma identidade da natureza que une toda a humanidade em torno de uma benevolência universal, e, por outro, num comércio de auxílios e serviços.⁷

³ ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 286.

⁴ ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 287.

⁵ ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, p. 283.

⁶ Cf. DERATHÉ, *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, pp. 216-229. Alguns comentadores, contudo, divergem de Derathé. A inquietude de Robert Wokler em relação a essa tese, por exemplo, reside no fato de considerar que a crítica à noção de “sociedade geral do gênero humano” presente no *Manuscrito de Genebra* é endereçada diretamente a Diderot e apenas remotamente pode se direcionar a Pufendorf, já que aquele adotara as perspectivas deste. Cf. WOKLER, *Rousseau on society, politics, music and language*, pp. 84-85.

⁷ Na via desinteressada de uma benevolência universal unindo toda a humanidade, Pufendorf assevera: “Pois a Natureza [...] certamente estabeleceu entre todos os Homens uma amizade geral, da qual ninguém deve ser excluído, a menos que tenha se tornado indigno por algum grande crime. E ainda que, por um efeito admirável da Sabedoria do Criador, as Leis Naturais encontrem-se de tal modo proporcionais à Natureza Humana que sua observação seja sempre vantajosa e, por consequência, que retorne a todos um enorme bem dessa amizade geral: entretanto, quando se trata de estabelecer seu fundamento, não se deve buscá-lo na utilidade que dela se retira; mas na conformidade de uma mesma Natureza” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, pp. 200-201). Na direção de um comércio interessado de auxílios e serviços, comenta o autor: “E a razão pela qual nos associamos prontamente àqueles na sociedade por quem temos uma preferência de honra e

De qualquer modo, não é a via da sociabilidade natural (ou da natureza) a escolhida por Rousseau para tratar da constituição de identidades. Seguindo o percurso adotado por nosso filósofo, são alijadas quaisquer condições de existência de identidades em circunstâncias puramente naturais, transferindo-se a discussão identitária para o centro do universo cultural inaugurado com a entrada do homem no estado social, o que contraria, pois, a tendência de interpretação de uma suposta natureza universal definidora da identidade humana. Assim, só seria possível falar de identidade(s) após uma série de individuações nos homens que lhes permitissem reconhecer semelhanças e dessemelhanças nas relações estabelecidas entre individualidades. Em poucas palavras, o termo identidade, cuja existência está subordinada ao processo histórico, adentra o léxico da cultura, em vez de corresponder ao campo semântico da natureza, como poderia supor uma defesa da sociabilidade natural.

A existência de identidades e o reconhecimento destas se tornam possíveis, portanto, a partir da formação de uma estrutura relacional em que prevaleça a dimensão dialógica prenunciada nas trocas interpessoais, superando, desse modo, o plano monológico do homem solitário e independente no estado de natureza. É por isso que se presume o desenvolvimento de alguns elos sociais para que sujeitos com personalidades e trajetórias particulares – porém intercambiáveis – componham a história da humanidade. Nesse rumo, Rousseau se oporia ao espírito especulativo cartesiano, ou seja, não poderia supor o solipsismo de um “eu” desancorado de tudo o que lhe é externo em vista de conhecer a própria realidade absoluta. Uma prova da incompatibilidade rousseuista com a noção de sujeito desprendido é o acentuado relativismo cultural herdado dos ensaios de Montaigne e exposto em sua teoria sobre a linguagem e a música. Entre as estratégias possíveis para o filósofo, estaria retrair geneologicamente a social dependência progressiva que liga um homem a outro, como de fato o fez com a redação do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*; e, com isso, fazer jus à dimensão da alteridade (o outro “eu”, o animal, o entorno, o clima etc.) na composição de sua antropologia.

Sob essa perspectiva⁸, pode-se dizer que Rousseau se contrapõe à epistemologia moderna criadora da identidade internalizada, a qual, ao se voltar para si mesma, funda uma ordem de pensamento na primeira pessoa e ignora questões relacionais e históricas. Para alguns comentadores, um movimento introspectivo análogo foi assumido, do ponto de vista da teoria política, por contratualistas modernos que partiram do princípio do atomismo

interesse é que naturalmente cada um só pode amar sua própria vantagem, tão logo a conheça. Mas esse amor-próprio não repugna de nenhuma maneira a Sociabilidade de nossa natureza, desde que, ao agir, não perturbe a ordem e a harmonia da Sociedade Humana em geral. Pois a Natureza, ao nos ordenar que sejamos sociáveis, não pretende que nos esqueçamos de nós mesmos. A finalidade da Sociabilidade é que, ao contrário, por um comércio de auxílios e serviços, cada um possa prover melhor seus próprios interesses” (PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, p. 201).

⁸ Preferimos ponderar a respeito dessa afirmação dado que Rousseau discorre, sobretudo no primeiro *Discurso* e na *Profissão de fé do vigário saboiano*, repetidas vezes acerca da necessidade de voltar-se sobre si mesmo para ouvir a voz da consciência, o guia seguro das ações humanas qualificado pelo filósofo como instinto divino. Devemos, em razão disso, distinguir a interioridade requerida pelo autoconhecimento moral daquela evocada pelo ego que constitui ontologicamente a si mesmo; no caso aqui tratado, ficaremos com a crítica endereçada à segunda acepção.

político⁹, cujos fins são primariamente individuais, noção nitidamente rebatida por Rousseau a partir do conceito de vontade geral.¹⁰

Com efeito, a identidade, segundo Rousseau, seria entendida sob o desvio necessário pelos signos da cultura, isto é, ela não poderia ter o mesmo estatuto que o “eu” cartesiano, consciência absoluta de si. Todavia, convém examinar que essa identidade não seria constituída apenas por um legado cultural, como se fizéssemos tábula rasa do sujeito por completo e o depurássemos também de quaisquer traços naturais. Uma possível concepção da ideia de *identité* vertida da obra de Rousseau – e por nós aqui admitida – baseia-se numa espécie de síntese entre a natureza e a sociedade, síntese que, quando equilibrada em unidade harmônica, permite contextos felizes e igualitários, mas, quando colapsada e rompida a estabilidade em benefício de atributos adquiridos socialmente, dá vazão a todo tipo de atrocidade entre os homens. Para o autor do segundo *Discurso*, o homem pode, de uma condição feliz e inocente, passar à psicologia do estado de guerra, mas este movimento é, sem dúvida, estimulado pelas instituições estabelecidas em sociedade, por isso o realce dado pelo filósofo à abordagem política do tema – veja a centralidade assumida por *Do contrato social* no corpo de sua obra. A seguir, privilegiando antes o ser humano do que suas instituições – por conseguinte, trazendo à baila uma abordagem menos recorrente da tópica –, trataremos desse movimento focalizando as mudanças relacionais e interiores que reconfiguram os homens e proporcionam o despertar das identidades, levando em conta o que há de natural e de social neles. Isso explica nossa maior recorrência ao segundo *Discurso*.¹¹ Para investigar a formação dessas identidades, devemos advertir, é indispensável desvendar a ligação estabelecida entre o “eu” e o “outro”.

⁹ A respeito do atomismo político moderno, cf. TAYLOR, *As fontes do self*, pp. 241-257. Vale alertar que o autor mencionado considera o conceito de vontade geral, legado pelo filósofo genebrino, uma “forma de tirania homogeneizante”; esta leitura, contudo, ultrapassa nosso objeto de análise. Cf. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, p. 258.

¹⁰ É certo que a noção de interesse individual não escapa a Rousseau, uma vez que parte do indivíduo o interesse de se associar a outro quando se encontra incapaz de, sozinho, garantir com segurança as formas de sua subsistência. De todo modo, não devemos nos esquecer de que esse interesse, na teoria política de Rousseau, deve andar ao lado do interesse comum, que é o fundamento da vontade geral. Como bem explica Bruno Bernardi: “[...] o *Contrato social* é inteiramente um tratado do interesse. A questão da passagem ao estado civil não é fazer o indivíduo renunciar a seu interesse, mas, como diz Rousseau [...], fazê-lo ‘preferir ao seu interesse aparente o seu interesse bem compreendido’. E não se poderia cometer o equívoco tão frequente de ver aqui a renúncia ao interesse particular pelo interesse geral. Para começar, não há interesse geral segundo Rousseau, mas um interesse comum [...]. Sua afirmação constante é, sobretudo, que esse interesse comum resulta do acordo de interesses particulares. Que há infinitas dificuldades de pensar esse acordo é certo: são as relativas à formação da vontade geral. Mas não se pode ser tendencioso com este fato: ‘A utilidade comum é o fundamento da sociedade civil’ porque ela constitui ‘o objeto e o fim’.” (BERNARDI, *La fabrique des concepts*, pp. 274-275).

¹¹ Justificando nosso interesse, lê-se nas primeiras linhas do prefácio dessa obra: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem [...]” (ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, p. 122).

A perfectibilidade e a construção das identidades

Se consultarmos as páginas iniciais do segundo *Discurso*, poderemos assinalar que, para Rousseau, o comparar está entre os primeiros movimentos capazes de levar o homem a sair de si mesmo em direção ao outro. A princípio de modo mais instintivo, comparar consiste em uma elementar “prudência maquinal”, que se torna atividade aperfeiçoável a partir do exercício da racionalidade humana, embora se manifeste em alguma medida em todos os animais – haja vista a inércia de expressão imediata garantida pelo amor de si: por exemplo, inibir a tentativa de ataque a espécies que opõem forte resistência. Nesse sentido, para defender que o livre e desobrigado curso dos homens no estado de natureza não é tão obstado pela ameaça de outras espécies como o é pelas enfermidades naturais e pelo flagelo imposto ao organismo com a agressividade do tempo, Rousseau argumenta que a ferocidade do robusto homem selvagem, armado pela destreza, é comparável à ferocidade dos demais animais – algumas vezes superiores à humanidade em força. No encontro entre feras e homens, dá-se o reconhecimento, por uns e outros, de adversários contra os quais não se podem sustentar “violentas antipatias”. Os súbitos instantes de comparação, quando se trata do homem disperso nos bosques entre os animais, restringem-se, portanto, ao encontro com os bichos mais bravios: “tão cedo se encontre no caso de medir-se com eles, logo faz a comparação e, sentindo que os sobrepuja mais em destreza do que eles o sobrepujam em força, aprende a não mais temê-los”¹². Abandonado à natureza, move-se, assim, o ser dos homens em torno de uma incipiente comparação: um movimento que sente semelhanças e dessemelhanças por meio da avaliação instintiva¹³ de relações de força e destreza implicadas em um eventual combate; movimento exercido sem a interferência da racionalidade humana e dependente apenas da associação de ideias sensoriais de que é capaz, em menor ou maior escala, todo e qualquer animal.

Na medida em que o primeiro movimento comparativo aqui mencionado é igualmente um espelhamento do homem no animal e do animal no homem, a capacidade de efetuar semelhante comparação não serve, portanto, como indício de predicados exclusivos à humanidade, tampouco é suficiente para discernir entre os homens suas características especificamente humanas. Trata-se de uma comparação primária, pré-moral e protorracional, um tanto desdenhada pelo homem moderno, apesar de ter garantido sobremaneira a preservação humana nos primórdios da espécie. Exorta o filósofo:

Colocai um urso ou um lobo em luta com um selvagem robusto, ágil, corajoso como são todos eles, armado de pedras e de um bom bastão, e vereis

¹² ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 136.

¹³ Se recorremos ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, nos deparamos com o argumento de que “a reflexão nasce das ideias comparadas, e é a pluralidade de ideias que leva a compará-las” (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 396), ou seja, comparar só seria possível em um estágio avançado de desenvolvimento da razão, o que inviabilizaria qualquer movimento comparativo no período aqui descrito. É por isso que Victor Goldschmidt prefere afirmar que, em tal momento, a questão não incide propriamente no ato de comparação, mas na “tomada de consciência do confronto e do enfrentamento” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 411). Essa tomada de consciência é o que designamos aqui como avaliação instintiva.

que o perigo ao menos será recíproco, e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas ferozes, que não gostam de atacarem-se umas às outras, atacarão de mau grado o homem, que terão achado tão feroz quanto elas.¹⁴

Vale dizer que Rousseau supõe que a destreza do homem natural, algumas vezes inferior em força diante de outros animais, o fez tramar estratégias para superar a fera e vencer o combate, tornando-se uma ameaça para as demais espécies. Com isso, a destreza e o incipiente uso da razão, evocado no emprego de instrumentos rudimentares (pedras e um bom bastão), causaram-lhe um tímido movimento de orgulho, prenunciando o sentimento de amor-próprio – estima que leva o homem a fazer mais caso de si do que de qualquer outro: “contemplando-se como o primeiro por sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo”¹⁵. Lampeja-se aí uma pequena centelha que colocará fim, após longa e tranquila jornada, ao estado selvagem, no qual o homem, “errando pelas florestas [...], sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, [...] talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente, [...] sentia apenas suas verdadeiras necessidades”¹⁶.

Dando seqüência à argumentação, Rousseau, após se referir brevemente aos exemplos observados no continente americano, fala ainda desse estágio selvagem como protegido de inúmeras doenças desenvolvidas em sociedade. As enfermidades naturais decorrentes da fragilidade do corpo (recém-nascido ou envelhecido) são os únicos e inevitáveis males do homem no estado de natureza. “Com tão poucas fontes de males”, escreve, “o homem no estado de natureza não tem, pois, muita necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos”¹⁷. No entendimento do filósofo, as páginas da história das sociedades civis se avolumam sobre as páginas da história das doenças; e, nessa sobreposição, os homens, quando encampam a utilidade das leis, adquirem ao mesmo tempo novas enfermidades, que exigem o desenvolvimento da medicina e da farmacologia para restaurar a vitalidade perdida. Nas doenças que afetam o corpo, o filósofo genebrino entrevê a primeira das mazelas encobertas pela constituição da sociedade: “eis a prova de que a maioria de nossos males é nossa própria obra, e de que os teríamos evitado conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita¹⁸ pela natureza”¹⁹. Disso resulta um dos mais célebres diagnósticos enunciados pelo genebrino:

¹⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 136.

¹⁵ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 166.

¹⁶ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 160.

¹⁷ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 139.

¹⁸ Em tom crítico, a presença do vocabulário da medicina neste momento da obra é uma das evidências de que o genebrino se confronta com a teoria a respeito do homem proposta pelo discurso médico referendado entre os iluministas, associando, bem como o fez em outros escritos ao tratar das ciências e das artes, o desenvolvimento de uma ciência (a medicina) à progressiva corrupção da natureza humana. Cf. LE MENTHÉOUR, *La manufacture de maladies*.

¹⁹ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 138.

Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ouso quase a assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.²⁰

Poucos parágrafos mais adiante o filósofo designa como “perfectibilidade” o solo sobre o qual esse estado de reflexão encontrou liberdade para desenvolver-se. Se antes Rousseau havia sublinhado que todo animal, em diferentes intensidades, tem ideias baseadas nas sensações, ele agora sai em busca de traços únicos que diferenciem a humanidade. O primeiro deles Rousseau define como a “qualidade de agente livre”, isto é, a liberdade de não se limitar às disposições fixas do instinto, como ocorre nas demais espécies, desembaraçando, assim, o homem do determinador mecanismo dos sentidos e o inserindo na perspectiva metafísica. Esse aspecto não basta, entretanto, para desenhar a sorte do homem no estado de natureza, o que se deve sobretudo à segunda qualidade indicada por Rousseau:

[...] a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...].²¹

A perfectibilidade está na raiz de todas as nossas faculdades racionais, sejam comparativas, sejam imaginativas ou premunitivas. Sem ela, o homem não poderia comparar-se em beleza, virtude ou mérito, não poderia imaginar – isto é, nutrir os desejos e ampliar a medida dos possíveis –, seria incapaz de incorrer em ações premeditadas que o resguardassem do porvir. É a perfectibilidade, ao lado da piedade natural, um dos grandes traços humanos capazes de unir o “eu” ao outro, de consubstanciar a imagem que um sujeito tem de si mesmo à sua alteridade especular, como no fato de um ser humano reconhecer outro ser enquanto portador da mesma humanidade. Além da saída de seu próprio “eu”, o homem deve à perfectibilidade o poder de a ele retornar para compreender intimamente sua identidade – como um animal que se diferencia pela capacidade de autointerpretar-se –, pois, conforme pontua Jean-Luc Guichet, a perfectibilidade “constitui a mediação necessária, situada do lado da natureza, entre esta mesma natureza de uma parte e, de outro, a história ou a cultura, ou ainda entre o interior e o exterior, entre o invisível e o visível”²². Quando a perfectibilidade ainda não fora capaz de conduzir ao pleno desenvolvimento da razão, o homem – acorrentado à presentificada e incompreendida existência, fixado em si mesmo – apenas percebe e sente, não tem passado nem futuro, ele estaciona momentaneamente na satisfação de funções típicas de um estado animalizado. Todavia, consegue com grande facilidade atender a suas escassas necessidades, submetidas apenas ao império fisiológico da vontade, se bem que não viva circunstâncias suficientes para elevar a condição humana muito acima da animalidade. Esse estado só poderá ser suplantado pelas conquistas sucessivas efetivadas

²⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 138.

²¹ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 142.

²² GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 250.

graças à ação da perfectibilidade – e uma delas é o desenvolvimento das faculdades racionais. Antes disso, no homem do estado de natureza,

Sua imaginação nada lhe desenha; seu coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance da mão, e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. [...] Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do porvir, por mais próximo que este possa estar, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem até o fim do dia.²³

Com o impulso tomado pela perfectibilidade, as ideias proliferam no campo fértil da racionalidade humana; surgem a comunicação e o consenso, mas também a falsa opinião e a discórdia. Aliando-se à razão humana, estão o entendimento e as ideias complexas, como também as paixões, os desejos e as necessidades; todos estes aglutinam-se formando um conjunto de fatores que arrastam o homem para a existência histórico-social. Da agitação dos desejos, emergem as novas necessidades e, a partir destas, a comunhão e a dependência. As paixões – outrora silenciadas pelo equilíbrio entre as necessidades e os meios para supri-las – afloram a compleição ambiciosa e imaginativa do homem em sociedade. A liberdade imbricada em não se fixar em um instinto recrudescer, mas passa a ser conduzida pela determinação cultural dos desejos. A diferença entre homens e animais se adensa na mesma intensidade em que é aprofundado o abismo entre natureza e cultura. Mas não só: o homem, que se enxergava em relação aos animais, passa a se ver sobretudo em relação ao próprio homem, em decorrência da dilatação das diferenças morais e históricas cultivadas no estado social. Criam-se, então, eixos comparativos de toda sorte, ultrapassando em larga medida o mais primevo ato de comparar, que se limitava à avaliação da minha ferocidade e da ferocidade do animal que a mim se interpunha. Em proporção direta, teremos tanto mais elementos constituindo a base dessa comparação quanto mais qualidades morais forem atribuídas aos homens; ou seja, quanto mais distantes estivermos do estado de natureza, mais índices comparativos existirão entre o eu e o outro. Podemos ainda dizer: quanto mais necessidades me aprisionarem e mais paixões me afetarem, mais violentamente poderei me comparar ao outro. Uma capacidade de variação “quase ilimitada” permitirá ao homem experimentar a oscilação de um devir constante, em que não apenas os sujeitos se diferenciarão, mas um mesmo sujeito responderá de maneiras distintas ao longo do tempo, ao se transformar conforme a variedade de relações por ele vivenciadas.²⁴ Para Rousseau, esse é o caminho aberto com o desenvolvimento da perfectibilidade e que lança o homem no universo da cultura e da história, entorpecendo nele a natureza, o horizonte do comum, mas fortalecendo o horizonte do diverso, da individuação do sujeito e das individualidades múltiplas. Tudo se passa como se, no quadro de sujeitos culturais radicalmente distintos, cada eu se esquecesse do que porta de comum com os outros, de seus atributos propriamente

²³ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 144.

²⁴ Cf. GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 251.

naturais; como se, afora todo o lodo e toda a deformidade da estátua de Glauco, não persistisse uma estrutura original.

O amor de si e a piedade natural

No segundo *Discurso*, Rousseau descreve a piedade natural como sendo o segundo princípio entre as mais elementares operações da alma humana. Esse sentimento expansivo seria ulterior apenas ao amor de si, sentimento aderido à própria existência. Vale destacar que a piedade evocada pelo segundo *Discurso* é puramente natural e instintiva, ao passo que no *Ensaio sobre a origem das línguas* o filósofo genebrino trata a piedade como sentimento consciente, derivado do exercício ativo da imaginação.²⁵

Com a piedade natural, podemos dizer que se completa, no homem solitário do primeiro estado de natureza, um quadro de sensações incompreendidas da existência de si e do outro: o selvagem sente sua existência no mundo e, a fim de conservá-la, reúne esforços para prover suas módicas necessidades ou para combater ameaças; além disso, um tímido movimento comparativo o leva a perceber a ferocidade do outro e a manifestar um rudimentar e inofensivo amor-próprio pela espécie; finalmente, amenizando o desejo ardente de se conservar, o homem percebe o outro também pela piedade natural, por se compadecer com o sofrimento de seu semelhante. Até aqui, a simplicidade antropológica estaria reduzida ao mínimo físico e biológico que poderia também ser atribuído a qualquer espécie animal, situação que quase permitiria corresponder a humanidade à animalidade não fosse a presença efetiva, embora pouco manifesta, de predicados metafísicos que compõem propriamente o ser humano, como a perfectibilidade e a qualidade de agente livre, e a existência de fatores incubados nessa humanidade em potencial, como a razão e a sociabilidade. Fechando o circuito aberto pelo amor de si na animalidade humana de enraizamento biológico, vemos a influência que a piedade exerce sobre o homem, transportando-o para fora de si²⁶ e permitindo que o sentimento de existência do “eu” se conecte à existência do outro por meio

²⁵ A diferença entre os estatutos da piedade na obra de Rousseau (segundo *Discurso*, *Ensaio*, *Emílio*) foi abordada por inúmeros comentadores (Starobinski, Derrida, Goldschmidt etc.).

²⁶ A respeito do poder da piedade aqui discutido, Luiz Roberto Salinas Fortes, em sua obra *O paradoxo do espetáculo*, sintetiza: “A capacidade de se transportar para fora de si e se colocar no lugar do outro – própria a uma virtude natural que é a *pitié* – acha-se no fundamento natural que nos permite sair *para fora* da vida de *isolamento* natural, isolamento pré-narcísico e simbiótico com a natureza. E é, ao mesmo tempo, o fundamento absoluto de toda atividade *imitativa*, seja em que plano for, no plano *artístico* e, digamos, no plano *discursivo*, em que prolifera a comparação, e o jogo metafórico” (SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p. 196).

de uma íntima identificação²⁷: “a comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor”²⁸.

Entretanto, o sofrer com o sofrimento do semelhante não pode suceder da reflexão baseada em alguma analogia de fundamento mais lógico do que sensorial, como requereria uma comparação menos primitiva. Esse sofrer projetado se condensa em “uma sensação da sensação do outro como idêntica à minha”²⁹, uma emoção desinteressada (minha dor empática) cuja única causa e o único objeto se encontram noutra emoção (sua dor real), o que difere em muito do interesse calculado que me dirige a outro. Por isso, vale lembrar que esse movimento em direção à alteridade é ainda muito frouxo quando comparado ao corrompido reino das aparências construído pelos homens em sociedade – ocasião em que o amor-próprio é fonte das ações humanas egoístas, cuja meta se funde ao *olhar do outro*. Como alerta Rousseau, “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do julgamento deles que tira o sentimento de sua própria existência”³⁰. Se pensarmos na genealogia de um sentimento como o amor, teremos o testemunho dessa vivência voltada para si. O selvagem é um ser que ama a si mesmo por meio da disposição que o impele a se conservar; está aderido à própria existência, isto é, não há nele nenhum tipo de amor voltado para o que lhe é externo. Entretanto, deve-se ao segundo princípio – denominado piedade natural, do qual emana uma leve fissura na espessa camada de amor de si depositada sobre o eu biológico – o encontro com o outro por meio de uma projeção comiserativa, completando um duplo movimento – mais sintético do que disjuntivo – no homem do primeiro estado de natureza: movimento de adesão e de expansão.³¹ Goldschmidt fortaleceria ainda mais essa síntese ao dizer que, embora sejamos transportados pela piedade para o exterior, permanecemos em nós mesmos, pois o movimento expansivo e piedoso que engloba o outro é coordenado também pelo

²⁷ No *Ensaio sobre a origem das línguas* também se repete a ideia de identificação: “Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor” (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 395). Victor Goldschmidt, no entanto, defende que imaginar a possibilidade de Rousseau julgar o homem natural capaz dessa ‘identificação’ seria demolir toda a coerência do *Discurso* e emprestar ao autor uma contradição mais grosseira do que a que se crê constatar entre esta obra e o *Ensaio*. Para Goldschmidt, não pode ser atribuída ao solitário selvagem a contraditória faculdade de se identificar com o outro – reservada a um estado de desenvolvimento ulterior em que a noção de *alter ego* é possível –, quando no estado de natureza o amor de si e a piedade natural formam um conjunto enraizado biologicamente, em vez de fundado em conscientes comparações. Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 340-341.

²⁸ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 155.

²⁹ GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, p. 139.

³⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 193.

³¹ Dado que nesse duplo movimento o eu expandido não nega nem impede a expressão do eu aderido, a piedade natural coexiste com o amor de si, sem opor-lhe resistência. É a expressão sintética de ambos que viabiliza a continuidade da espécie, garantindo a sobrevivência nas relações furtivas. Como bem conclui Jean-Luc Guichet acerca dessa unidade constituída por adesão e expansão: “[...] a piedade aparece como lei de conservação do conjunto de seres vivos, como querer-viver, amor de si pela vida que se ama ela mesma e que repugna a sua própria negação através dos seres vivos, mas, mesmo no plano individual, ela implica em amor de si [...]. Não há, então, uma oposição absoluta entre o amor de si e a piedade, uma vez que a piedade é a experiência do amor de si através do outro” (GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, pp. 277-278).

desejo de meu bem-estar, ditado pelo amor de si.³² Ainda sobre essa espécie de projeção impulsionada pela piedade e em consonância com Goldschmidt, Jean-Luc Guichet explica:

Certamente, é uma experiência de projeção de si, mas sem deixar, contudo, plenamente seu lugar; conexão com o outro, mas que não impõe um desligamento ou uma extirpação dramática do si; finalmente, mais uma experiência de unidade do que de identidade.³³

Apesar de o selvagem bastar-se, o que impõe inconcussas barreiras à expansão de si no outro, a alteridade começa, pela piedade projetiva e pela avaliação instintiva da ferocidade, a ocupar um singelo lugar nessa maneira de ser ainda física, biologicamente enraizada, nessa identidade ainda nascente, insular, precária – que a rigor sequer pode ser designada como identidade, porquanto esta aparecerá apenas no jogo social de produção de diferenças –, mas enriquecida por manter-se aberta a múltiplas formas irrefletidas de experienciar com liberdade o mundo, as quais são constrangidas apenas por entraves fornecidos pela própria natureza.

O amor pelo outro na origem das primeiras diferenciações identitárias

Para Rousseau, o homem no segundo estado de natureza não é mais um completo solitário: sob os auspícios de seu núcleo de predicados metafísicos (perfectibilidade e liberdade de escolha), o selvagem satisfaz agora algumas novas necessidades e tende a se aproximar de seus semelhantes para estabelecer uma espécie de comunhão que facilite sua jornada.

No *Ensaio*, o filósofo genebrino deixa patente que as necessidades de ordem física e o surgimento de obstáculos para garanti-las – decorrentes do crescimento populacional, de catástrofes, de alterações no clima e nas condições materiais de existência etc. – ensejaram a saída dos homens da indolência primitiva, criando neles necessidades pré-morais que os aliarão em busca do mesmo fim e insinuarão “doces sentimentos”. Os poços construídos em função da aridez reuniam os amantes em torno de interesses comuns: tanto a água como o amor animavam seus desejos, e logo que esse sentimento nascera a sede se tornou ainda mais lancinante. Rousseau explica como os jovens amantes experimentaram o prazer de não estarem sós:

Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma ardente juventude aos poucos esqueceu a ferocidade; acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer

³² Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 353-354. Daí a insistência de Goldschmidt em recusar que a piedade do homem no estado de natureza surge de uma identificação.

³³ GUICHET, *Rousseau l'animal et l'homme*, pp. 140-141.

e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos, e do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.³⁴

Os novos sentimentos vividos pelos amantes, fagulhas que incendiarão o coração do homem em sociedade, inauguram uma maneira cada vez mais desejosa de relacionar-se com o outro. Esse tipo de amor endereçado a um semelhante amplia as possibilidades de sentimentos expansivos que o selvagem pode vivenciar. Nesse momento, o outro deixa de ser uma existência com a qual me relaciono apenas fortuitamente; não é mais alguém com quem só me identifico em situações de comiseração ou a quem reconheço por sua ferocidade. Esse outro passa a ser fonte de meu amor, imagem especular na qual me inspiro através de uma incipiente admiração. Antes de encontrar tal individualidade específica, outras em alguma medida já despertaram minha atenção; entre todas elas, efetuo comparações até que alguma repentinamente me toque de modo mais comovente.³⁵ Os movimentos comparativos tornam-se mais enérgicos e multiplicam-se os índices de referência, conforme se desenvolvem a minha própria individualidade e a dos demais. Expandem-se as fronteiras daquela maneira de ser precária, e o selvagem encontra o caminho de um “eu” investido de maior complexidade. Essa identidade nascente começa a sair de si e a querer se comunicar com outras identidades nascentes, à procura de uma troca interpessoal em que cada um, ao mesmo tempo que observa, deseja ser observado. De um modo ainda inocente, a existência do outro passa a ser somada à minha, e aquilo que me constitui começa a carregar um vestígio da constituição do outro. Daí a importância da linguagem como comunicação intersubjetiva, tão aventada por Bento Prado Júnior em suas leituras acerca da obra rousseauísta. Como assevera Rousseau no *Ensaio*, na relação do homem selvagem com seu semelhante, “o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso”³⁶. No fragmento a seguir, extraído do segundo *Discurso*, o filósofo lança mão metaforicamente do canto e da dança como meios de comunicar ao outro o desejo de ser visto, no esforço de cativar o amante:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucederam, que o espírito e o coração se exercitaram, o gênero humano continuou a domesticar-se, as ligações se estenderam e os laços se apertaram. Acostumaram-se a reunir-se de frente das cabanas ou em torno de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação de homens e mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um

³⁴ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 406.

³⁵ Embora aqui não façamos referência ao amor moral, vale mencionar que o filósofo vê o despertar desse amor como voltado a um objeto exclusivo: “[...] o amor moral é aquele que determina o desejo e o fixa sobre um único e exclusivo objeto, ou que pelo menos deve destinar a esse objeto preferido um grau mais elevado de energia” (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, pp. 157-158).

³⁶ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, p. 375.

preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais arguto ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência.³⁷

Se no *Ensaio* Rousseau descrevia que o encontro entre os dois sexos nas primeiras festas refletia autenticamente as disposições passionais dos amantes, no segundo *Discurso* ocasiões semelhantes serão descritas como momentos de angariar a atenção do outro, abrindo caminho para disputas vaidosas motivadas não só pelo amor, mas também por sentimentos como a vergonha e a inveja, o que reforça a produção de diferenças entre os indivíduos. É digno de nota que, mesmo com o nascimento das preferências e a proliferação dos índices de diferenciação entre os sujeitos, nesse primeiro passo sobrevive ainda no homem uma unidade em que o núcleo animal (amor de si e piedade natural) se une harmoniosamente ao núcleo humano (perfectibilidade e liberdade de escolha). Dando prosseguimento à análise do segundo estado de natureza em direção à desigualdade fermentada no estado social, abordaremos no próximo tópico um rastilho de pólvora nascido das preferências do olhar do outro: o desejo extrabiológico fundado na vaidade e no orgulho, fator indispensável para o colapso da unidade sintética no homem.

A desigualdade como motor das identidades

À força de comparar-se no canto e na dança e de desejar ter sua suposta superioridade reconhecida pelos demais, o ser humano instaura o primeiro tipo de desigualdade³⁸ que vai além do plano físico: a desigualdade de talentos ou de qualidades pessoais firmada na convivência entre os homens.³⁹ É assim que aos poucos a natureza é sufocada e o amor-próprio, incensado, toma livre curso, sinalizando para uma sociedade nascente, cuja consolidação será ocasionada pelo advento da propriedade privada.

Com o estabelecimento da sociedade, a piedade natural, arrefecida, perde para a vaidade e o orgulho parte de seu vigor. Já as ações movidas pelo amor de si transformam-se radicalmente na atividade petulante do amor-próprio. Se antes o homem se apossava dos frutos da terra para saciar suas necessidades vitais, aberto o caminho para a existência moral, ele passa a ambicionar a multiplicação de suas propriedades e riquezas, tendo em vista

³⁷ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, pp. 169-170.

³⁸ No texto introdutório do segundo *Discurso*, Rousseau prevê desigualdades naturais, isto é, relativas a grandezas físicas, que consistem “na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma” (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 131).

³⁹ Victor Goldschmidt esclarece que, no estado original de simplicidade e de uniformidade do homem, não podem ser discernidas pela mentalidade do selvagem nenhuma das diversas causas físicas que permitem introduzir no gênero humano consideráveis variações, de modo que não poderiam aí ser vislumbradas quaisquer desigualdades de outra ordem. Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 375.

compará-las às de seus semelhantes e sobrepujá-los, mais do que satisfazer necessidades de ordem física. Longe daquela primeira comparação relativa à ferocidade e daquele tímido sentimento de orgulho por sua espécie, o homem agora, eivado por um individualismo exorbitante, fortalece sua vaidade e ostenta seus bens baseado na miséria ou na carência do outro. O surgimento da propriedade conforme descrita no segundo *Discurso*, por exemplo, assume um papel decisivo para determinar essa conjuntura.

Da combinação entre amor-próprio e propriedade resulta o desejo de tirar alguma vantagem de determinado fato em detrimento de outro indivíduo, desejo que é motor de um sem-número de desigualdades. Fórmula eficiente para o cálculo das misérias humanas, essa fusão foi o grande passo para iniciar uma história de declínio escrita por indivíduos que passam a buscar seu próprio bem-estar à custa do sofrimento de seus semelhantes. É o enfraquecimento da natureza em prol das desigualdades e das injustiças fermentadas em sociedade. Cresce despididamente o orgulho vil implicado no prazer de manter-se superior num cenário de desigualdade. Nesse sentido, o homem desnaturado passa não apenas a querer possuir mais do que o outro, mas a desejar a manutenção de sua própria supremacia, regida por relações desiguais de força. Em outras palavras, no homem em sociedade o amor-próprio – acrescido à condição de proprietário – cria o desejo por contextos de desigualdade, isto é, por ver o outro carecer do que se possui, desejo tanto mais intenso quanto maior é o contingente de pessoas despossuídas ou espoliadas. Nas palavras de Rousseau,

[...] se vemos um punhado de poderosos e de ricos no topo das grandezas e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só estimam as coisas que desfrutam na medida em que os outros delas são privados, e porque, sem mudar de estado, cessariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável.⁴⁰

Nesse novo estágio, a relação com a alteridade é, portanto, alicerçada sob condições desiguais, violando a ordem natural emanada de um estado de paz em que todos são igualmente submetidos apenas às necessidades biológicas e igualmente repousam na tranquilidade das paixões. Se na origem da humanidade havia uma igualdade de condições – não porque a desigualdade desconhecesse qualquer realidade natural, dada a existência de desigualdades de ordem física ou biológica entre os homens, mas porque os homens sequer constituíam individualidades que lhes permitissem contemplar a variação da espécie –, aqui, no estado social, toda desigualdade, seja de ordem natural, seja de ordem moral, é fermentada pela diversidade identitária criada socialmente entre os homens. E não só: essas identidades são constituídas com base na rivalidade e na comparação da vida que se desfruta com a vida do outro. Se, ao comparar-se com os demais, determinado indivíduo deseja ter obtido vantagens, tem-se que o outro se torna um perigoso rival contra sua felicidade, um adversário terrível para a economia de seu amor-próprio, favorecendo uma espécie de psicologia do estado de guerra. Alia-se a essa verdade psicológica uma outra, dela complementar: o

⁴⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 189.

interesse em atrair a atenção do olhar do outro e colonizá-lo em torno da imagem visível de seu próprio “eu”, o que prepara terreno para o império das aparências. Com efeito, para o homem desnaturado descrito por Rousseau, de nada adiantaria acumular diversas riquezas se estas não pudessem ser desejadas pelos demais e não representassem um triunfo para o eu. Sob esse aspecto, a propriedade de pouco valeria se não fosse cobiçada e inalcançável para muitos; seria reduzida a um meio material cuja fruição momentânea proporcionaria apenas um bem-estar imediato, impermeável, portanto, à insinuação de elementos de fundo psicológico. Constrói-se, assim, a necessidade da glória, o desejo imoderado de grassar a própria reputação. Nesse cenário, com a mesma força com que as vaidades se desentranham, eclode uma infinidade de identidades, tão variáveis quanto os múltiplos e divergentes desejos que se proliferam no tecido social.

Se uma espécie de unidade sintética entre o núcleo animal e o núcleo humano era antes garantida à subjetividade precária do segundo estado de natureza, aqui, virá coroar a desnaturação do homem moral o reino das aparências, no qual não se ousa parecer tal como se é. O olhar do outro se torna critério e fundamento indispensável para a composição da postura como me apresento em face dos demais. Desse modo, a alteridade passa a constituir cada uma das individualidades e, por um lado, começa a confundir-se com elas, na medida em que o eu deixa de viver para si e passa a viver em função de uma existência sob o filtro do olhar do outro. Rompe-se, apenas sob esse prisma, a fronteira entre o eu e o outro – bem demarcada naquela individualidade biológica enraizada no substrato corpóreo e incapaz de estender o domínio de sua carne ao que lhe é externo, caso pensemos no homem do primeiro estado de natureza. Mas tal ruptura se dá sem que as preocupações do indivíduo se redirecionem para o interior da sociedade a que pertence. O eu permanece obsedado pelo desejo de sua supremacia, ou seja, de se destacar em meio a uma agregação de desiguais. Sob esse aspecto, por outro lado, as fronteiras entre o eu e o outro são fortalecidas e aprofundadas, não sem o apoio da propriedade e do amor-próprio, que ampliam a clivagem entre os seres morais.

Em um breve resumo da marcha de aculturação descrita por Jean-Jacques Rousseau, a natureza do homem – que é também a natureza no homem –, em torno da qual se desenvolveram características de uma humanidade efetiva, é silenciada em benefício do fortalecimento do que se imprime de social no ser dos homens. Ocorre, então, o dilaceramento de um predicado próprio à humanidade – a qualidade de agente livre –, processo simultâneo ao enfraquecimento do componente humano-animal, a saber, a piedade. Com isso, mina-se o equilíbrio preservado no estado de natureza entre o amor de si e a piedade, criando condições para o desenvolvimento do amor-próprio. Surge, em virtude desse desequilíbrio, a contraditória situação em que é possível sujeitar o amor-próprio à escravidão promovida pelo olhar sentenciador do outro, dado que um sentimento como o amor de si nunca se apaga, mas vaidosamente se metamorfoseia, ao passo que a independência instintiva passa a ser dilapidada por seu oposto: a dependência e a servidão vividas em sociedade. Desse modo, tanto o núcleo animal (amor de si e piedade) quanto o núcleo propriamente humano (perfectibilidade e qualidade de agente livre), centros de convergência da natureza no homem, sofrem refluxos e cedem espaço à dilatação do “homem do homem”. Rompe-se a unidade sintética original: de um lado, o núcleo animal se instabiliza com o eclipsar da piedade; de outro, o núcleo humano é convulsionado pelo grau de requinte alcançado com a razão e pela consecutiva fragilização do homem como agente

livre. É esse o homem que Pierre Burgelin designaria como *homme cassé*.⁴¹ O homem cindido é aquele em que o ser cultural torna-se um outro diverso e antagônico em relação à natureza. É aquele em que o si mesmo (a existência histórica) não pode ser o outro (a origem natural), mas apenas um adversário sempre à espreita, pronto para, no menor dos deslizes, enfeitiçar os homens e roubar-lhes o mais raro bem: a liberdade.

THE SELF AND THE OTHER: THE NOTION OF IDENTITY IN ROUSSEAU'S ANTHROPOLOGY

Abstract: This paper aims to express a possible meaning to the use of the term *identity* derived from the works of Jean-Jacques Rousseau, a meaning that at the same time corresponds to the natural and to the social dimension, thus making a synthetic unit without neglecting any of these instances. We shall also highlight the importance given to the dimension of the other in the constitution of this identity. To this end, we will focus mainly on the second *Discourse*.

Keywords: Identity – nature – society – culture – other

Referências bibliográficas

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

DIDEROT, Denis. *Encyclopédia, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. v. IV.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau l'animal et l'homme: l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Éditions du Cerf, 2006.

LE MENTHÉOUR, Rudy. *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

⁴¹ Cf. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 255-261.

MARUYAMA, Natalia. “Estado de guerra e sociabilidade em Rousseau: a interpretação de Derathé”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 16, 2010. p. 117-135.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *Ipséitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PUFENDORF, Samuel. *Le droit de la nature et des gens*. Caen: Centre de Philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, 1987. t. I. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5623x/f1.double>. Acesso em: 15 out. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Manuscrit de Genève ; Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité; Du contrat social ou essai sur la forme de la republique (première version); Du contrat social ; Discours sur l’économie politique. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1964. t. III. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

_____. “Émile ou de l’éducation”. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1969. t. IV. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

_____. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 1995. t. V. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOKLER, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987.

A INFLUÊNCIA DO NOMINALISMO NAS CONCEPÇÕES DE CAUSALIDADE E JUSTIÇA EM HUME

Ivo Fernando da Costa¹

Resumo: O objetivo do trabalho é apresentar a articulação entre as noções de causalidade e justiça em Hume, buscando mostrar como ambas estão fundamentadas no costume. Para tal fim, analisaremos brevemente a possibilidade de se fazer uma leitura do nominalismo como fundo ontológico de algumas teses humeanas, especialmente no que diz respeito ao peso conferido ao conhecimento sensitivo e à teoria da imaginação. Sob este horizonte, aparecerá o costume como peça-chave para compreender a noção de causa. Finalmente, examinaremos sua teoria das relações sociais que entende a justiça como uma virtude artificial. O artigo também mostrará a existência de um enquadramento aristotélico no que se refere a estes dois temas e um conteúdo que arriscaremos chamar de platonismo invertido.

Palavras-chave: Hume – metafísica – epistemologia – causalidade – justiça

I. Pontos de contato entre o nominalismo e algumas teses do pensamento de Hume

Certamente que, ao falar de influência do nominalismo no pensamento de David Hume, não se almeja estabelecer uma filiação direta e categórica do filósofo ao nominalismo. Tampouco se pretende rastrear as mediações que seriam necessárias para precisar as exatas vias teóricas de comunicação entre Hume e Ockham. No entanto, cabe ressaltar que o nominalismo, especialmente na figura de Ockham, teve um papel importante no sentido de preparar o terreno para o desenvolvimento da filosofia moderna² que, em geral, apresenta uma rejeição à especulação escolástica e, no caso concreto da filosofia inglesa, representou uma tendência em privilegiar uma reflexão fortemente amparada na realidade concreta e quantificável.³

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

² Cf. HILL; LAGERLUND, *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, pp. 4; 121-134.

³ Neste sentido é eloquente e ilustrativo o parágrafo final das *Investigações sobre o Entendimento Humano*: “Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? Não. Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de

Ademais, estudos feitos a partir da primeira metade do século XX mostraram que o próprio nominalismo se caracteriza por ser uma corrente filosófica bastante difusa, de tal maneira que entre os comentadores não há um consenso acerca de seus traços essenciais.⁴ Por este motivo, o presente trabalho não se centrará nos matizes que tal movimento pode vir a assumir. Ao contrário, o foco será dado ao que, de modo clássico, se entende por nominalismo,⁵ o qual “[...] tem sido identificado com duas posições distintas em metafísica: a visão de que tudo que existe é particular (de maneira que não há coisas universais ou componentes das coisas) e a visão de que tudo que existe é concreto (de maneira que não há objetos abstratos).”⁶

Além desta descrição geral, recorreremos à ênfase lógico-linguística como outro ponto nodal do pensamento de Ockham. Desde esta perspectiva, o nominalismo se apresenta como uma resposta ao problema dos universais: puros nomes ou termos sem referente ontológico algum. Para o nominalismo, fora da alma não existem “humanidade”, “homem em geral” ou qualquer outro termo universal.⁷ Os universais são, na verdade, atos ou objetos concretos de tal modo semelhantes que se escolhe usar um mesmo termo para se referir a uma coletividade. Logo, somente termos singulares designam a realidade entendida em sua essência contingente.

Neste sentido, para Hume, ideias abstratas conotam realidades particulares com nomes que lhes conferem um significado mais abrangente. A razão desta associação feita pela mente está na semelhança⁸ e no costume que será o responsável por vincular na imaginação certos objetos particulares usados convencionalmente sob um idêntico termo.

Uma consequência do nominalismo seria a impossibilidade da certeza, redundando em uma espécie de ceticismo ou em um probabilismo.⁹ O ceticismo, em seu turno, termina por afirmar que o estado natural da mente é a indiferença ou incerteza¹⁰ dada a contingência da experiência particular.¹¹ Uma vez que não há universais, eles não podem predicar-se

existência? Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão”. (HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 222).

⁴ Cf. COURTENAY, *Ockham and ockhamism*, pp. 1-18.

⁵ Cf. COURTENAY, *Ockham and ockhamism*, p. 9. Mesmo reconhecendo o debate em torno à questão da demarcação do nominalismo, este autor se posiciona no sentido de afirmar a validade de um conceito geral, e clássico, que caracterizaria esta corrente. Nossas reflexões sobre o nominalismo também terão como pressuposto este entendimento comum que será exposto de modo sucinto a seguir.

⁶ HILL; LAGERLUND, *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, p. 122. Todas as traduções deste trabalho são minhas.

⁷ OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 51.

⁸ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 7, p. 44.

⁹ Cf. GOSSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism*, pp. 182-184.

¹⁰ De maneira análoga ao nominalismo, o ceticismo também é uma corrente com muitas ramificações que foram surgindo ao longo da história. Por isso, é preciso um breve esclarecimento sobre o sentido em que usamos o termo a fim de não correr o risco apresentar uma caricatura desvinculada da história de como esta tradição se construiu. Nos referimos, portanto, ao ceticismo pirrônico recepcionado pelos pensadores modernos e visto como um aliado contra o dogmatismo escolástico, facilitando assim o caminho para a ciência como um novo modo de se conhecer a realidade. Cf. CHARLES; SMITH, *Academic Skepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, pp. vii-ix.

¹¹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 11, p. 158.

verdadeiramente de realidades objetivas. Consequentemente, sem pelo menos uma premissa universal, não é possível ter um argumento dedutivo válido. Restam, então, argumentos prováveis fundamentados na indução e derivados de premissas singulares. Em outros termos, nunca se alcançará a certeza pois a razão não se alça para além do particular.

A crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto, formado pela concorrência de diversos efeitos, cada um dos quais procede de uma parte da probabilidade. Portanto, como cada parte da probabilidade contribui para a produção da crença, cada parte da possibilidade deve ter a mesma influência sobre o lado oposto – já que a natureza dessas partes é exatamente a mesma. [...] O único meio, portanto, pelo qual o número maior de partes componentes similares em um dos lados pode exercer sua influência e prevalecer sobre o número menor no outro lado é produzindo uma imagem mais forte e vívida de seu objeto.¹²

O conceito de força e vividez de uma ideia será um dos pontos-chaves para explicar a formação do costume e seu papel na compreensão da causalidade e da justiça.

II. Empirismo epistemológico e causalidade

Sendo o ente particular a única realidade realmente existente fora da mente, o nominalismo, desde uma ótica epistemológica, se aproximará do empirismo, pois a validade do conhecimento deverá estar ancorada sobre o conhecimento da realidade concreta mediado pelos sentidos, as faculdades que percebem os particulares. Por este motivo, do ponto de vista cognitivo, não há necessidade de abstração de noções universais a partir de experiências particulares¹³ de maneira que o intelecto se torna puramente passivo,¹⁴ recebendo dados dos sentidos sem fazer nenhuma inferência metafísica das relações entre os objetos. Este parece ser o ecossistema em que Hume se move tanto no *Tratado*, quanto nas *Investigações*.¹⁵

Entretanto, apesar dessas obras terem uma abordagem radicalmente oposta ao pensamento platônico e aristotélico, que afirmam a realidade dos universais, a argumentação da teoria humeana do conhecimento em geral e da causalidade em específico se desenvolve dialogando com essas tradições. O esquema geral da discussão se constrói sobre a doutrina das três operações da mente: a simples apreensão, o juízo e o raciocínio. Na simples apreensão a mente capta a ideia ou essência da coisa; no juízo, comendo e separando, a mente afirma a verdade ou falsidade referente ao ser da coisa; finalmente, a terceira operação estabelece uma ilação causal de juízos ou proposições.¹⁶ Em congruência com essa tradição,

¹² HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12, p. 170.

¹³ OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 23.

¹⁴ OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, pp. 123-124.

¹⁵ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 2, pp. 101-102.

¹⁶ Cf. OESTERLE, *Aristotle On Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan*, p. 17.

o conhecimento se dá, tanto para Hume quanto para Aristóteles, a partir do juízo, pois a simples apreensão das ideias não afirma nem nega nada do conceito ou objeto sob apreciação.

Hume chama a primeira operação da mente de percepção, que pode ser simples ou complexa. Ambas possuem duas categorias: as percepções podem ser impressões ou ideias. Já as impressões podem ser da sensação, fruto do contato dos sentidos com a realidade externa ou de reflexão como as paixões e emoções. As ideias são uma cópia ou um reflexo das impressões.¹⁷ Uma vez que o sentido não está mais em contato com o objeto, resta uma imagem dessa impressão, conforme sua força e vividez, na memória ou na imaginação que Hume chama de ideia.¹⁸

As ideias da memória, a despeito de serem cópias de sensações ausentes, preservam ainda a ordem e a posição das impressões originais, por isso são mais fortes e vívidas. Em contrapartida, na imaginação há uma maior liberdade associativa.¹⁹ Aqui cabe notar que existe uma certa circularidade entre sensação e ideia que está na base da distinção entre impressão de sensação e impressão de reflexão. A impressão de sensação gera uma ideia que será armazenada na memória ou recombinação com outras na imaginação. Eventos circunstanciais podem fazer com que a memória relembre certas ideias que resultarão em novas impressões. Estas novas impressões de reflexão são a gênese de novas ideias, agora de reflexão. Isso significa que uma impressão gera uma ideia e uma ideia gera uma impressão que, a sua vez, gera novas ideias.²⁰ Impressões e ideias podem também ser simples ou complexas: estas se resolvem nas simples²¹ e aquelas têm seu fundamento último nas sensações.²² Em razão disso, toda ideia é uma ideia particular cuja origem é a uma impressão particular remontando, por fim, a uma sensação.²³

No que diz respeito à segunda e terceira operação da mente, para Aristóteles os raciocínios se assentam sobre juízos (segunda operação) universais ou primeiros princípios da demonstração que são evidentes e necessários. A partir dessas primeiras premissas da demonstração o raciocínio inferirá proposições em que não há um nexos evidente entre sujeito e predicado (terceira operação). Paralelamente, Hume nas *Investigações* afirma que todo conhecimento se reduz a relações de ideias e questões de fato.²⁴ Isto é, o conhecimento implica uma associação ou relação de ideias, que são: “semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade”.²⁵ Essas relações podem ser de dois gêneros. O primeiro (semelhança, quantidade, qualidade e contrariedade) refere-se a proposições cuja verdade pode ser afirmada intuitivamente ou por demonstração racional, sem apelar à experiência empírica. Tais proposições são necessárias, mas não aumentam efetivamente o conhecimento. Sua

¹⁷ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 493.

¹⁸ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 1, p. 25.

¹⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 4, pp. 33-34.

²⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 2, pp. 31-32.

²¹ Cf. ROCKNAK, *Imagined Causes: Hume's Conception of Objects*, p. 13.

²² HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 1, p. 28.

²³ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 35.

²⁴ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, 4, I, p. 53.

²⁵ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 1, p. 97.

negação implica uma contradição.²⁶ Já as questões de fato — segundo grupo — se conhecem pela experiência,²⁷ possuindo duas características: aumento efetivo de conhecimento, despojado, porém, de necessidade. Sua negação implica uma possibilidade.²⁸ Dessas últimas, identidade e contiguidade espaço-temporal estão no âmbito das impressões; já a relação de causalidade é qualitativamente diferente, classificando-se como um raciocínio, pois a razão, tendo presente uma impressão, lhe associa um conseqüente ou antecedente.²⁹

Dessa constatação, Hume passa a analisar a origem da ideia de causa.³⁰ Em geral pode-se dizer que a argumentação se constrói sobre dois eixos principais: a investigação sobre a origem e a definição de causa. Referente às origens da ideia de causa, Hume trata primeiramente da impossibilidade de inferi-la de qualidades universais presentes nas coisas. Aqui percebe-se um ponto de contato do nominalismo com o pensamento de Hume. O universal significa algo válido sempre, logo deve também ser necessário. Mas se o universal não existe realmente, o único que haverá no sujeito serão qualidades contingentes. Não havendo uma qualidade universal, necessária, tampouco haverá um nexó causal necessário.³¹ Conseqüentemente, o intelecto só conhecerá coisas antecedentes e coisas conseqüentes numa relação espaço-temporal. Na mesma linha, Ockham distingue dois sentidos de causa:

Por um lado, no que diz respeito à alguma coisa que tem outra coisa como efeito, e deste modo pode-se dizer causa ‘aquilo que, uma vez posto, se coloca outra coisa e sem ele não se põe aquele outro. De outro modo, concebe-se causa, não por uma coisa com respeito à outra, mas sim como algo que denota certa prioridade de uma proposição à outra [...]. E assim frequentemente se diz que o antecedente é causa do conseqüente.³²

Dado que toda ideia procedente de uma impressão deve remontar a uma sensação, Hume buscará na experiência as raízes da ideia de causa. Dela constata-se que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão”.³³ Essa impressão formará uma ideia na memória ou na imaginação. Como visto, a diferença entre memória e imaginação está na força e vividez. Uma diferença quantitativa e não qualitativa em termos dos efeitos que estas duas faculdades têm sobre as ideias.³⁴ A memória encerra a propriedade de manter mais vivo o modo como os objetos se relacionam nas experiências passadas. Mas dado que as únicas qualidades dos objetos são qualidades contingentes, a memória e as ideias nela contidas se reduzem às da imaginação que,

²⁶ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 54.

²⁷ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 55-56.

²⁸ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 54.

²⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 1, pp. 101-102.

³⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12-14, p. 163 e ss; HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 95 e ss.

³¹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 2, p. 103.

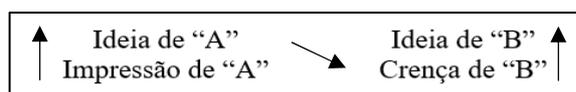
³² OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum: Ordinatio (Dist. XIX-XLVIII)*, pp. 605-606.

³³ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 6, p. 117.

³⁴ Cf. ROCKNAK, *Imagined Causes: Hume's Conception of Objects*, pp. 76-77.

associando-as livremente, nada mais refletem a contingência ontológica dos objetos na realidade.³⁵

Em vista disso, a ideia de causalidade não pode proceder das faculdades da memória e da imaginação – pois aquela se reduz a esta – e nem da experiência, pois o que a causalidade faz é que a ideia “A” de uma impressão presente avive na imaginação outra ideia “B” de uma impressão ausente a ela relacionada. Em outros termos, “B” não se resolve em uma impressão de sensação. Por esta razão, não é uma evidência empírica, mas uma crença ou suposição. Substancialmente, da experiência de “A” e “B” apura-se: contiguidade e prioridade temporal (conjunção), semelhança e conexão necessária. Hume chama estes três elementos de princípios ou regras gerais de associação.³⁶ Porém, a relação entre conjunção (relação espaço-temporal) e semelhança (qualidade sensitiva) é diferente da de causalidade visto que ela deriva de uma crença ou opinião³⁷ que aviva uma ideia da imaginação. Na prática, a crença serve como substituta da impressão na gênese de uma ideia. Na relação causal “A-B”, tem-se a impressão “A” com sua correspondente ideia e a ideia “B” que não se apoia sob uma impressão presente, mas sob a crença que imita os efeitos da impressão de modo que a ideia “A” reaviva “B”.³⁸ Dessarte, tem-se esquematicamente:



A razão dessa crença está em um hábito ou costume cuja origem material é a conjunção constante e a semelhança³⁹ que leva à suposição da existência de um nexos causal necessário. Formalmente, a ideia de causa advém de uma tendência natural do ser humano em fiar-se do costume⁴⁰ que vincula ideias normalmente unidas nas impressões de sensação. Consequentemente, ela não é objetiva, mas uma opinião subjetiva.⁴¹

Ao concluir esta epígrafe, pode-se dizer que: “o vínculo entre a causalidade de D. Hume (1711-1776) e a de Ockham é direto. Seu conteúdo é idêntico, salvo, quem sabe, um tom mais psicologista, mais sensitivo no inglês do século XVIII que em seu predecessor medieval”.⁴² A Causalidade em Hume se resolve no costume mediado pela imaginação. Ela não é mais uma propriedade ontológica da realidade e sim um estado epistêmico da mente.⁴³ O corolário desta dinâmica não é um conhecimento certo, mas uma opinião determinada pela força do hábito⁴⁴ e das circunstâncias particulares do passado. São precisamente estas ideias de circunstâncias particulares, força e costume que estarão na base da noção de justiça em Hume.

³⁵ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 6, p. 115.

³⁶ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 9, p. 137.

³⁷ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 7, p. 122.

³⁸ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 10, p. 150.

³⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12, p. 175.

⁴⁰ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 74.

⁴¹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 14, p. 205.

⁴² FORTUNY, *Introducción al De successivis y al Prologus de la Expositio*, pp. 31-32.

⁴³ Cf. NOONAN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume: On Knowledge*, p. 132.

⁴⁴ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 81-83.

III. Voluntarismo e justiça como virtude artificial

Na perspectiva peripatética, uma realidade pode estar relacionada com diferentes predicáveis ou distintas noções universais que se referem ao sujeito na proposição. Em troca, o nominalismo negará que uma realidade possa estar na base de diferentes conceitos.⁴⁵ Um objeto concreto aponta para uma ideia concreta e vice-versa, de sorte que cada diferença conceitual significará uma diferença ontológica.⁴⁶ Não há, diante disso, predicação analógica em que noções com significados alargados permeiam diversas entidades em parte iguais e em parte diversas.⁴⁷

Tal entendimento leva à conclusão da inexistência de uma comunidade humana fundada na comum unidade ou bem comum da espécie. Não havendo a noção de bem comum, restam somente as relações concretas entre indivíduos.⁴⁸ O atuar ético não tem seu fundamento na compreensão racional de uma natureza comum e compartilhada, mas na vontade dos agentes individuais pautada na lei.⁴⁹ O bem consiste na obrigação de seguir uma lei arbitrária derivada da vontade de Deus. Estas ideias ecoarão no pensamento de Hume ao desenvolver sua noção de justiça como uma virtude artificial: “o sentido da justiça não se funda na razão, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias”.⁵⁰

Contudo, é interessante notar que Hume enquadra a virtude da justiça em um esquema aristotélico, circunscrevendo seu domínio em uma virtude que articula ética e política. Até o livro quarto da *Ética a Nicômaco*, as virtudes foram tratadas como sendo um meio termo relacionado às paixões. No livro quinto dedicado à virtude da justiça, busca-se compreender o meio termo referente à ação de dar e receber. Dado que a palavra justiça pode ter múltiplos significados, Aristóteles realiza um inventário por contraste com o qual analisa o que se entende por injustiça: “Parece que é injusto o transgressor da lei, mas o é também o codicioso e o que não é equitativo”.⁵¹

Tem-se aqui duas noções básicas de justiça: geral e particular. A primeira seria uma disposição para a vida virtuosa na *πόλις*.⁵² Contudo, a legalidade política não implica necessariamente a justiça: podem existir ações justas que não estejam codificadas na lei. Aqui é onde entra a noção do equitativo ou justo natural que Aristóteles desenvolve mais adiante no capítulo sétimo.⁵³ O justo natural está sobre o legal e serve de parâmetro para julgar as próprias leis como justas ou injustas “[...] pois todo o desigual é ilegal, mas nem todo o ilegal é desigual”.⁵⁴

⁴⁵ OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 45.

⁴⁶ Cf. GOSSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism*, p. 22.

⁴⁷ OCKHAM, *Philosophical Writings: A selection*, pp. 124-125.

⁴⁸ Cf. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, pp. 14-15.

⁴⁹ Cf. MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham*, p. 191.

⁵⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2, p. 536.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1129b.

⁵² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1129b 30.

⁵³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1134b 20.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1130b 5.

Tal disposição pode realizar-se de dois modos: na justiça distributiva e na corretiva. A justiça distributiva leva em conta o mérito dos sujeitos envolvidos na repartição. Por isso, em um determinado empreendimento, entende-se justo que corresponda uma maior proporção na partilha dos benefícios àquele que mais colaborou para o alcance de suas metas.⁵⁵ Já a justiça corretiva visa a igualdade aritmética levando em conta simplesmente os bens envolvidos em uma transação.⁵⁶ Em suma, a justiça em geral é uma disposição para agir com igualdade enquanto a justiça em particular é uma regra de partilha.

Pode-se dizer, então, que a justiça para Aristóteles é uma virtude diversa por três motivos: 1) ela implica uma ação conjunta dos membros da comunidade ancorada em uma boa propensão às relações recíprocas; 2) a justiça é qualitativamente diferente das demais virtudes pelo modo como ela relaciona a ética e a política circunscrevendo esta dentro do domínio daquela; 3) a justiça demanda regras gerais de cooperação que permitem a abertura a certa generalização. O pano de fundo desses três aspectos é a ideia de justo natural que serve de regra geral para julgar o modo como se define politicamente o mérito da justiça distributiva e os valores de troca na corretiva.

Em Hume a justiça se entende, de igual maneira, como uma virtude diversa por determinar regras gerais de cooperação que abrem o domínio da política.⁵⁷ Porém, para ele a justiça não descreve um movimento descendente apoiado em um parâmetro natural e universal para as ações coletivas. Ao contrário, ela se configura como uma virtude artificial que emerge da observação das relações entre os indivíduos particulares e circunstanciados. O movimento de Hume caracteriza-se como ascendente, situando a justiça no problema da distribuição dos bens externos em um espaço instituído historicamente.

A justiça implica uma ação conjunta em que não há uma orientação natural para seguir regras de partilha da propriedade. Uma determinada ação se julga justa não porque ela se desenvolve no horizonte ampliado de uma lei natural *a priori*. Em vez disso, pensa-se o justo a partir da jurisprudência e não a jurisprudência a partir do justo.⁵⁸ Perante tal entendimento, faz-se necessário uma argumentação da instituição da justiça como uma virtude artificial.

Na origem da justiça, portanto, está o interesse próprio e parcial por regras concretas que garantam a estabilização da posse dos bens. O valor da regra não se dá porque algo é justo, mas pelo interesse que gera um acordo tácito de partilha. Este acordo instaura-se pelo uso e ajuste das circunstâncias no meio das quais a regra surge como uma prática social. Só se faz algo na condição ou na suposição de que o outro também irá fazer. Posteriormente, o interesse particular se converte em interesse pela regra enquanto tal, quando, por reflexão,

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1131a-1131b 20.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1131b 24-1132b 20.

⁵⁷ Esta aproximação entre Hume e Aristóteles não implica negar um ponto importante da filosofia moral de Hume, a saber, o fato de que o autor inglês desenvolve sua teoria principalmente a partir do ponto de vista do espectador. Na realidade, estamos chamando a atenção para uma semelhança estrutural e não de conteúdo de maneira que, para ambos, a justiça é a responsável por articular os domínios da ética e da política. Ademais, o fato de Hume construir sua teoria moral desde o observador é, pelo menos, congruente com os pontos de contato que salientamos com referência ao nominalismo que considera real somente a existência e as relações singulares dos objetos e sujeitos da ação.

⁵⁸ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 1, p. 520.

aprecia-se o valor da lei em si. Daí o senso de justiça: um interesse geral pela regra para além dos interesses particulares. Para ilustrar esta ideia, Hume propõe o exemplo de dois remadores em um barco.⁵⁹ Cada um tem seu interesse particular de chegar a uma determinada meta. Os dois remadores, na sua prática conjunta, vão aos poucos ajustando seu ritmo. Conclui-se que o consentimento, expresso ou tácito, tem o papel de gerar o conteúdo de uma regra de partilha por meio de convenções sociais.⁶⁰

Uma característica desta leitura referente à origem do senso de justiça é o fato de ela reduzir-se a um interesse particular transformado pela existência da regra que não é totalmente geral, abrindo espaço para o conflito e para a história da lei como disputa política pela instauração das regras de justiça. A origem da convenção não é a harmonia, pois o sentido de justiça provém de um juízo moral sobre a utilidade da regra como tal que se apresenta como uma convenção artificial diante do egoísmo, da generosidade restrita, da escassez e da instabilidade dos bens externos. Não há em Hume uma noção geral de Bem Comum ou bens perfectivos da natureza humana. Em razão disso, não haverá um vínculo necessário e universal entre bens e sujeitos. Uma vez mais o nominalismo parece ressoar no pensamento humeano, pois tanto os bens quanto os indivíduos são particulares. Tal como o princípio de causalidade que era uma regra geral do raciocínio proveniente do costume e ocasionado pelas experiências passadas, igualmente não haverá, na justiça, uma relação de necessidade entre sujeito e bens, mas uma descrição da instituição do sistema de regras de estabilização da posse alicerçadas sobre o costume.

No terceiro livro do *Tratado*, Hume dedica a seção 3 da segunda parte ao tema das regras que determinam a propriedade, onde desenvolve as causas gerais ou princípios do sistema de regras de estabilização da posse. São quatro princípios: utilidade, imaginação, contingência e decisão. Os dois primeiros são tratados explicitamente no texto e os dois últimos podem ser colhidos de uma leitura nas entrelinhas com a ajuda de sua reflexão posterior nas *Investigações*.

A primeira regra explícita é a mais formal e geral de todas: uma regra é justa porque entende-se como algo útil, garantindo a propriedade de quem a segue. Contudo, sendo tal regra ainda muito difusa, é mister esquadrihar outras que permitam a aplicação da utilidade no caso particular. Neste contexto, Hume aborda o tema da ocupação, da usucapião, da acessão e da sucessão,⁶¹ todos vinculados ao critério da imaginação justificada teoricamente em uma extensa nota do parágrafo anterior⁶² em que traça uma relação direta entre sua noção de causalidade e as regras de justiça na imaginação. A causalidade diz respeito a questões de fato contingentes,⁶³ não encontrando sua justificativa na experiência sensitiva, mas no costume oriundo daquelas experiências que testemunhavam um objeto sucedendo constantemente a outro. Em seu turno, a ideia de justiça segue exatamente a mesma dinâmica na qual o costume associa na imaginação, pelas relações de conjunção constante e semelhança, um objeto a um sujeito como seu proprietário.⁶⁴

⁵⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2, p. 530.

⁶⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2-3, p. 545.

⁶¹ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 545.

⁶² HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 544.

⁶³ HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 7, p. 123.

⁶⁴ HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 545.

No entanto, utilidade e associação imaginativa são regras gerais que nunca alcançam um grau absoluto de certeza e previsibilidade. Em última instância, o geral se reduz à experiência concreta e contingente, que é o terceiro princípio de estabilização da posse⁶⁵. Hume não o coloca explicitamente, mas indica de modo sucinto nas notas da seção sobre a origem da propriedade. São circunstâncias concretas na qual está envolvida a disputa pela propriedade. De modo análogo à formação das ideias que têm seu fundamento na impressão dos sentidos, a ideia de justiça remonta à alguma impressão sensitiva contingente: “Vê-se aqui, portanto, que frequentemente um poder certo e infalível de usufruir de algum objeto não produz a propriedade, se não houver um toque ou alguma outra relação sensível”⁶⁶. Pelo fato de a sensação ser particular e contingente, causas particulares também estão envolvidas no consenso que gera o acordo de propriedade. Às vezes a propriedade será determinada por quem viu primeiro o bem com a intenção de se apossar do mesmo; às vezes depende do esforço, como no caso do caçador da lebre: seria considerado injusto alguém se apossar de sua caça depois do trabalho realizado para consegui-la.⁶⁷

A contingência da experiência e a generalidade não universal da utilidade e da associação imaginativa, têm como consequência a existência de casos complexos sem uma resolução certa e definitiva. Hume recorda um debate dentro da escola da lei natural para fazer ver seu ponto: dois colonos gregos buscando novos assentamentos receberam notícia de uma cidade abandonada. Na disputa pela cidade, um deles correu mais rápido e estava prestes a se apossar do local. Contudo, o outro lançou uma flecha cravando-a na porta antes que seu adversário a tocasse. Pergunta-se, portanto, quem teria direito sobre a cidade. Para Hume, tal problema não possui uma solução inquestionável, dado que a associação dos bens ocorre na imaginação que não é capaz de determinar um vínculo necessário entre sujeito e objeto.⁶⁸

Essa contingência radical conecta-se diretamente ao último princípio ou regra de estabilização da posse: a decisão de quem tem mais poder. Apesar de Hume não o enunciar explicitamente no *Tratado*, ela é uma consequência necessária. A propriedade em última análise é uma decisão de quem tem um determinado poder perante os conflitos provenientes da disputa pela posse. As leis que fundamentam a justiça respondem a certos modos costumeiros de pensar decidido pela autoridade.⁶⁹

Hume segue um raciocínio análogo ao relacionar justiça à história da jurisprudência ou da autoridade como determinante da lei em sua famosa obra *História da Inglaterra*.⁷⁰ A justiça depende de um acordo dentro de um espaço de conflito assimétrico que desemboca em uma lei como produto histórico-político. A lei nortearia um consenso num quadro de disputa. Com mais clareza, a justiça revela-se como uma virtude artificial, dado que não há uma medida natural possível que possa ser o padrão de comparação entre as diferentes opiniões.

⁶⁵ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 247.

⁶⁶ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 547.

⁶⁷ Loc. cit. Nas Investigações Hume é mais explícito e chama esta terceira regra de analogia. Cf. HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 257.

⁶⁸ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 41.

⁶⁹ HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 258.

⁷⁰ Cf. LIMONGI, *Maquiavel e Hume sobre a natureza das leis e seus fundamentos sociais*, pp. 583–587.

IV. O Platonismo invertido de David Hume

Este trabalho tem mostrado que o costume é o centro gravitacional da argumentação da noção de causa e de justiça. Ele tem o papel de fortalecer e avivar a associação de objetos na imaginação que, por sua própria constituição, não estabelece liames de necessidade por simplesmente refletir a condição contingente da experiência sensitiva. Mostrou-se, ademais, que o autor inglês se vale de um roteiro aristotélico na articulação dos conceitos aludidos. Dentro desse marco, as ideias estão livremente associadas na imaginação e é o costume que tem o papel de enrijecer ou avivar certas ligações específicas levando em conta as experiências passadas.

Hume, porém, tem não só um esquema de caráter aristotélico enquadrando formalmente seu discurso, mas é possível inclusive salientar um esquisso platônico concernente ao conteúdo do seu pensamento em virtude da quadripartição de sua narrativa que lembra a Alegoria da Linha e, em certa medida, a da Caverna. Por isso se exporá brevemente os elementos da Alegoria da Linha, mostrando como ela se relaciona inversamente com os elementos que explicam a noção de causalidade e justiça em Hume.

A Alegoria da Linha⁷¹ almeja traçar uma relação entre diferentes níveis de realidade e seus correspondentes níveis de conhecimento. A linha possui duas grandes seções: o mundo sensível e o mundo inteligível denominados ὄν e ὄντως ὄν, termos que podem ser traduzidos como real e realmente real.⁷² Para Platão, tanto as Formas do mundo inteligível quanto o devir do mundo sensível são reais, mas as Ideias são realidades ontologicamente densas entendidas como causa da realidade sensível. Dessarte, uma ação se diria justa na medida em que participa da ideia de Justiça. A contra parte gnosiológica seria a opinião (δόξα) e a certeza (ἐπιστήμη). A δόξα é o conhecimento do real que tem como característica o devir (γένεσις). Já a ἐπιστήμη é o conhecimento das Formas marcado pela necessidade e universalidade. Aqui analogamente existe uma relação de dependência da δόξα em relação à ἐπιστήμη do mesmo modo que o ὄν depende do ὄντως ὄν.

As seções do ὄν e da δόξα estão subdivididas em duas: no nível inferior, as εἰκόνας seriam as imagens refletidas no fundo da caverna. A este gênero de realidade corresponde a εἰκασία que é o conhecimento conjectural, contingente, arbitrário e, muitas vezes derivado da autoridade: na Caverna as sombras representam o conhecimento daqueles acorrentados (mais fracos) derivado daquilo que os outros autoritariamente estão mostrando. No nível superior ao conhecimento das imagens, está a πίστις ou crença mediante a qual se tem acesso aos objetos do conhecimento sensitivo (φύσις). Aqui, o conhecimento se apoia em uma experiência direta e não na autoridade. Contudo, ele ainda não fornece uma certeza.

Por outro lado, as seções do ὄντως ὄν e da ἐπιστήμη também estão subdivididas em duas. Do lado ontológico, está a μαθηματικά que são os Padrões que fundamentam a διάνοια: conhecimento das ciências de natureza quantitativa como a matemática e a geometria. Acima deste nível, estão as ἀρχαί: as Ideias como causas. Às ἀρχαί lhes corresponde a νόησις ou conhecimento necessário. Segue um quadro sinótico desta leitura:

⁷¹ Cf. PLATÃO, *A República*, 509d *et seq.*

⁷² Cf. GILSON, *Being and Some Philosophers*, p. 10.

CONHECIMENTO		REALIDADE	
ἐπιστήμη certeza a partir...	νόησις da visão das causas	ἀρχαί Causas, Ideias	ὄντως ὄν inteligível
	διάνοια dos padrões quantitativos	μαθηματικά objetos matemáticos	
δόξα opinião a partir...	πίστις da experiência: crença	φύσις objetos físicos	ὄν sensível
	εἰκασία de uma conjectura: imaginação	εἰκόναι sombas	

A explicação da causalidade e da justiça em Hume pode também ser lida em uma chave quadripartite análoga à Alegoria da Linha, mas com seu fundamento na opinião dos sentidos e não na certeza dos universais. Segundo Hume, as ideias denexo causal e de justiça são o resultado de um hábito associativo da imaginação que é uma faculdade inteiramente conjectural. Não existe a partir das ideias consideradas em si mesmas nenhuma tendência de preferência associativa ou nexo. Tampouco esta preferência provém da impressão dos sentidos que capta a semelhança aparente entre objetos particulares. Com repetidas experiências de objetos semelhantes sucedendo-se conjuntamente, se formará na memória um padrão de contiguidade espaço-temporal conferindo maior força e vividez à associação de certas ideias em detrimento de outras.

A ideia de vínculo de propriedade ou o nexocausal não tem origem na imaginação, nos objetos dos sentidos e nem nos padrões da memória, mas será o resultado do costume formado pela experiência da conjunção constante de objetos no passado ou pela apreciação de uma utilidade. O conhecimento e as relações sociais serão uma opinião com duas faces: em uma delas está a crença dos sentidos e em outra a conjectura da imaginação. O que determinará estas duas espécies de conjectura, epistemológica e social, será o costume derivado da experiência passada ou do consentimento derivado das relações assimétricas de poder.

PLATÃO		HUME	
CONHECIMENTO	REALIDADE	CAUSALIDADE	JUSTIÇA
νόησις visão das causas	ἀρχαί Causas, Ideias	Ideia de causa como um costume	Regra da utilidade como um bem social
διάνοια padrões quantitativos	μαθηματικά objetos matemáticos	Padrões de contiguidade espaço-temporal que avivam certas conjecturas da imaginação resultando em uma memória	Regras derivadas de padrões de contiguidade espaço-temporal que avivam conjecturas da imaginação resultando em uma memória
πίστις crença	φύσις objetos físicos	Crença na semelhança sensível de objetos particulares e contingentes	Regras particulares derivadas de semelhanças percebidas na experiência contingente
εἰκασία conjectura	εἰκόναι sombas	Conjectura das ideias livremente associadas na imaginação	Decisão de uma relação assimétrica de poder

Como conclusão e horizonte de pesquisa, caberia testar a validade desta hipótese de aproximação entre Platão e Hume denominada aqui platonismo invertido, especialmente no que diz respeito ao seu potencial para a resolução de problemas interpretativos. O ponto de partida seria certamente a função do costume, conforme apresentado neste trabalho, o qual, como eixo central do pensamento humeano, implicará um giro antropológico ao atribuir a primazia do sujeito sobre o objeto, algo que será uma constante na filosofia moderna.

THE INFLUENCE OF NOMINALISM ON HUME'S CONCEPTIONS OF CAUSALITY AND JUSTICE

Abstract: The article intends to present the relationship between the notions of causality and justice in Hume, seeking to show how both are based on custom. To this end, we will briefly analyze the possibility of reading nominalism as an ontological background to some of Hume's theses, especially concerning the weight given to sensitive knowledge and the theory of imagination. Under this horizon, custom will appear as a key piece to understand the notion of cause. Finally, we will examine his theory of social relations that understands justice as an artificial virtue. The article will also show the existence of an Aristotelian framework matrix regarding these two themes as well as a content that we will risk to describe as inverted Platonism.

Keywords: Hume – metaphysics – epistemology – causality – justice

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudémica*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985. v. 89.

_____. *Tratados de Lógica (Órganon): Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*. Introducción, traducción y notas Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2000. v.1.

ARMSTRONG, D. M. *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*. London: Cambridge University Press, 1978.

CHARLES, Sébastien; SMITH, Plínio Junqueira. *Academic Skepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham: Springer, 2017. (International Archives of The History of Ideas, 221)

COURTENAY, William J. *Ockham and ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought*. Boston: Brill, 2008. (Studien und texte zur geistesgeschichte des mittelalters, 99)

DANFORD, John W. *David Hume and the Problem of Reason Recovering Human Sciences*. London: Yale University Press, 1990.

FORTUNY, Francisco José. “Introducción al De successivis y al Prologus de la Expositio”. In: OCKHAM, Guillermo de. *Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo)*; Los Sucesivos. Barcelona: Orbis, 1986.

FREYDBERG, Bernard. *David Hume: platonic philosopher, continental ancestor*. New York: Suny, 2012.

GILSON, Etienne. *Being and Some Philosophers*. 2 ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

GOSSELIN, Mia. *Nominalism and Contemporary Nominalism: Ontological and Epistemological Implications of the work of W.V.O. Quine and of N. Goodman*. London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

HILL, Benjamin; LAGERLUND, Henrik. *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*. London: Routledge, 2017.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. [IEM]

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2009.

LAGARDE, Georges de. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. Louvain; Paris: E. Nauwelaerts: Beatrice-Nauwelaerts, 1946. v.6.

LIMONGI, Maria Isabel. “Maquiavel e Hume sobre a natureza das leis e seus fundamentos sociais”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n.140, Ago./2018, pp. 571-589.

MACNABB, D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. New York: Hutchinson's University Library, 1951.

MAURER, Armand. *The Philosophy of William of Ockham in the light of its principles*. Toronto: Pims, 1999.

MCGRADE, Athur Stephen. *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NOONAN, Harold W. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume: On Knowledge*. New York, Routledge, 1999.

OCCAM, Guillermo de. *Tratado sobre los principios de teología*. Traducción, prólogo y notas de Luis Farre. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

OCKHAM, William of. *Philosophical Writings: A Selection*. Translated, with an introduction, by Philotheus Boehner, O.F.M. London: Bobbs-Merrill, 1964.

_____. “Scriptum in Librum Primum Sententiarum: Ordinatio (Dist. XIX-XLVIII)”. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica: Opera Theologica*. New York: The Franciscan Institute, 2000. v. 4.

_____. “Quodlibeta Septem”. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica: Opera Theologica*. New York: The Franciscan Institute, 1980. v. 9.

OESTERLE J. T. *Aristotle On Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan*. Translated from the Latin With an Introduction by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

PANACCIO, Claude. “Semantics and Mental Language”. In: SPADE, Paul Vicent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 53-75.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

ROCKNAK, Stefanie. *Imagined Causes: Hume’s Conception of Objects*. London: Springer, 2013.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

A RESPONSABILIDADE DO CORPO PRÓPRIO E A RACIONALIDADE PRÁTICA DO *EU POSSO*

Josiana Hadlich de Oliveira¹

Resumo: Seria a responsividade de Waldenfels uma continuidade eficaz para fundamentar a ética fundada em Merleau-Ponty? Seria possível a construção de uma ética que fosse irreduzível às diferenças sem tornar o Eu transcendental husserliano em algo absoluto? Essas são algumas das perguntas que compõem o texto presente, no qual será abordada a importância do corpo próprio no entrelaçamento entre o *eu* e o *outro*, entre aquilo que é próprio e o que é impróprio, na busca de elucidar uma possível ética responsiva emergida da experiência sensível do *Lebenswelt* que desperta a racionalidade prática do *eu posso*.

Palavras-chave: corporeidade – responsividade – ética – Husserl – Merleau-Ponty – Waldenfels

Quando a pesquisa fenomenológica inclui o outro e pensa a alteridade, traz uma nova contribuição em relação ao tradicional pensamento de ver o outro através de si mesmo. A inclusão do outro no campo de possibilidades ontológicas apresenta também a tentativa de emergir uma ética, ao renovarmos nosso pensamento em relação ao *eu*, reavaliando o Eu transcendental de Husserl para que ele consiga compreender dignamente a esfera do outro, pois a estruturação ética entre a esfera própria e a imprópria parece ser impossível sem o conhecimento dos pensamentos históricos e culturais que se expressam nas condutas do outro, isto é, sem a comunicação dos sujeitos onde se possa compreender as relevantes intenções comportamentais do outro. Como compartilha Merleau-Ponty em uma citação de Brunschvicg: “o ‘eu’ se conquista pela reciprocidade, é preciso que eu me eduque para pensar o outro como recíproco a mim”², a construção de uma universalidade ético-moral parece se consistir então numa tarefa a ser trabalhada, perpassando pelo corpo, pela percepção e pelas respostas ao que é dado no mundo-da-vida (*Lebenswelt*).

Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução da ideia de *corpo próprio*, pois se trata de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, a explicação do fenômeno originário de nossa abertura ao mundo. Por esta razão, o *eu* enquanto consciência perceptiva, enquanto fonte de sentido do mundo e abertura de possibilidades, como Eu transcendental, ao voltar-se para a realidade objetiva se choca com um *outro eu* que é

¹ Possui Graduação e Mestrado pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem o estudo focado na Fenomenologia de Merleau-Ponty, com ênfase no engajamento ético e político. E-mail: josianah.deoliveira@gmail.com.

² MERLEAU-PONTY, *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, p. 73.

igualmente doador de sentido; um *outro* que está aí para mim no mundo de minhas percepções; um outro para o qual a minha subjetividade se volta e o experiencia numa *intersubjetividade* através de uma relação empática.

A reflexão, quando direcionada ao sensível, “deixa de ser posse intelectual para dissolver-se no mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas”³, assim, Merleau-Ponty a coloca como experiência estesiológica, corporal, usando a importante noção de empatia (*Einfühlung*) de Husserl na qual o sentir não está preso a um solipsismo, mas está sendo usado na reflexão cinestésica no corpo do outro. Com isso, “o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou, seja se preferir, transporta-se para ele”⁴. Sendo assim, a consciência não tendo mais a exclusividade da reflexão, a intencionalidade passa a ser a intencionalidade operante, aquela que está em nossos desejos, em nossas avaliações. E é recorrendo a esta reflexão latente na carnalidade que Bernhard Waldenfels atribui à relação dos atos reflexivos as possibilidades de manifestação responsiva imposta pelo mundo.

Embora nunca tenha explicitado a preocupação com a gênese ética do sujeito encarnado diante do outro, o pensamento merleau-pontyano parece nos dar margem para a discussão de uma ética fundante de condutas manifestas no mundo-da-vida e na intersubjetividade. Nessa perspectiva, Waldenfels nos propõe uma ética responsiva baseada no estranhamento (*Fremde*) causado pela presença do outro e nas possibilidades de ações que implicam respostas ao movimento corporal que não é do *eu* enquanto sujeito de ação.

A partir da ideia de que o sujeito, estando em um corpo, acaba entrando no mundo através dele, a minha existência como sujeito se dá juntamente com a minha existência como corpo (*Leib*) e com a existência do mundo, pois

[...] o mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contrário em uma apreensão global, são o próprio corpo como *corpo-cognoscente*.⁵

Com a descoberta do corpo-cognoscente, também conhecido como *corpo reflexionante*, Merleau-Ponty afirma que não há separação entre sujeito e objeto, e concomitantemente constata uma inter-relação estruturada pela presença, no mesmo mundo, do meu corpo, do outro e dos objetos. Tal descoberta de um novo sentido da encarnação será visada por Waldenfels na construção de uma ética dos sentidos, onde clamores serão expressados culturalmente num horizonte de sentidos experienciado pelo *corpo próprio*, e de uma ética da responsividade que abarcará as respostas a estes clamores.

A referência ao outro em nosso mundo se torna vital para a apresentação de qualquer forma de organização social e política. Entretanto, é preciso refletir se a responsividade de

³ SILVA, *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*, p. 179.

⁴ MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 251.

⁵ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 467 (grifo meu).

Waldenfels, sendo ela baseada no conceito de corpo reflexionante merleau-pontyano, possibilita uma fala ética.

A percepção do outro enquanto percepção de um comportamento

Com o conceito de corpo (*Leib*) Merleau-Ponty elimina a dicotomia que havia entre a consciência e a realidade objetiva, já que ao fundo de uma atividade perceptiva ocorre uma relação entre pensamento e sensação entendida através de elementos corporais. Toda a experiência vivida, toda nossa inserção no mundo como consciência encarnada será compreendida pelo âmbito de uma percepção originária que nos põe em contato imediato com o mundo e com os outros através de uma intencionalidade corporal.

O corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva”⁶ será o intermediário entre o inteligível e o sensível. Diferentemente de Husserl, Merleau-Ponty mostra que o corpo, como *corpo próprio*, não é apenas um intermediário entre duas realidades distintas, mas que essas duas realidades são inerentes ao corpo, ou seja, o corpo é possuidor tanto de uma esfera espiritual quanto de uma esfera sensível, pois “o homem ‘natural’ segura as duas pontas da corrente”⁷, ele sente e pensa simultaneamente à sua percepção. Dessa forma, o corpo não é somente um objeto entre outros objetos no mundo, nem somente uma *res cogitans* que conhece as coisas apenas através da intelecção. O corpo é um objeto a ser analisado cientificamente, mas também é o sujeito que fará a análise; o corpo é sujeito e objeto ao mesmo tempo, ele é o sujeito de percepção.

O mundo de que sempre falamos e nos referimos se abre diante de nós de maneira inesgotável, a percepção do mundo nunca acaba, nunca é satisfeita completamente. É neste mundo de inesgotáveis horizontes que pressupomos a ciência, que nos comportamos, que existimos. Este mundo é fundante de toda e qualquer atitude reflexiva que possamos ter, pois ele é o mundo do pré-objetivo, é o mundo daquilo que está prestes a começar a existir para a consciência. “Há um mundo que é pré-dado, é o mundo da cotidianidade”⁸ e nele nos deparamos com aquilo que nos é dado e que pode ser apreendido perceptivamente por nós, deparamo-nos com o que se apresenta em *carne e osso*. Entramos em contato, através da visão e do tato, com a forma e a textura dos objetos que estão à nossa volta; presenciamos uma outra subjetividade encarnada, uma outra presença corporal que não é a presença do meu corpo como ponto de orientação no mundo e como único ponto de partida de sentidos e significações. Há uma colisão da minha percepção do outro com a percepção dele de mim. Poder-se-á interpretar esse instante como o instante em que somos objeto um para o outro, mas

[...] o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano [...]. Mas, mesmo

⁶ HUSSERL, *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*, §55.

⁷ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 23.

⁸ No original: “Il y a un monde qui est prédonné, c'est le monde de la cotidienneté [...]”. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, p. 290.

agora, a objetivação de cada um pelo olhar do outro só é sentida como penosa porque ela toma o lugar de uma comunicação possível.⁹

Na fenomenologia husserliana, o outro aparece como um outro eu. Quando estou aberto ao encontro com o outro percebo que se trata de um outro que é detentor das mesmas necessidades e constituição. Heidegger¹⁰ ao esclarecer sobre o Ser-no-mundo (*Dasein*) mostrou que um sujeito não é dado sem um mundo nem um *eu* é dado isolado dos outros. No entanto, a subjetividade “para ser subjetividade, é-lhe essencial [...] abrir-se a um Outro e *sair de si*”¹¹.

Além de compreendermos a presença do outro no nosso campo perceptivo, para o eu abrir-se ao outro é preciso que o outro seja aceito como sujeito de percepção, sujeito já carregado de aspectos intencionais de percepções próprias da sua experiência vivida. O outro, assim como eu, é consciência doadora de sentido, é um sujeito limitado a um certo ponto de vista sobre o mundo. Em meu campo visual

[...] meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles.¹²

Dito isso, passamos a entender que o outro é, antes de mais nada, um comportamento que percebo. Mas o que isso significa na filosofia de Merleau-Ponty? Isto significa que o outro não é uma coisa diante de mim e que fundamentalmente ele é um corpo que realiza movimentos intencionais que implicam certas condutas que eu percebo.

Sendo o mundo percebido por nós um mundo imediatamente dado, um mundo prenhe de sentidos, a relação com o outro vai ser direta diante dessa presença imediata e originária na qual nos fala Merleau-Ponty. Assim, percebendo as condutas do outro, ele é presente a mim antes de qualquer construção que eu possa fazer dele, ou antes de qualquer analogia. Através da invasão dos gestos do outro em meu mundo, da compreensão do sentido de sua conduta, acabo por compreender as motivações que o mundo me desperta. Para Merleau-Ponty, nas percepções de condutas o eu nunca está totalmente isolado do outro, sendo descartada a ideia de uma consciência fechada sobre si mesma, e nem está totalmente em reciprocidade com o outro, o que nos leva à eliminação da ausência de qualquer individualidade.

O outro perceberá minhas intenções em seu corpo, pois também lhe expresse condutas que ele pode tomar como suas, mesmo não as vivendo do mesmo modo como as vivo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

⁹ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 414.

¹⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 167.

¹¹ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 487 (grifo meu).

¹² MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

[...] percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos, sem nenhum empréstimo a uma experiência “interna” do sofrimento ou da cólera [...]. O luto de outrem ou sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para mim e para ele. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas.¹³

Por esta razão, trata-se de pensar o corpo como “corpo animado”, corpo agindo (*in train de*). Ou seja, eu não conheço o outro senão através de seu olhar, seus gestos, suas palavras, em suma, através de seu corpo. Por certo, *um outro* está longe de ser para mim reduzido a seu corpo, é seu corpo animado de todo modo de intenções que eu percebo¹⁴. O mundo do outro é inacessível a mim, mas posso percebê-lo, mesmo não conseguindo circunscrevê-lo por completo.

Há a totalidade de um fenômeno que emerge aqui, já que “o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno”¹⁵. Há uma coexistência que deve ser vivida por cada um em um mundo partilhado enquanto mundo-da-vida. Neste “terreno comum” o outro existe para mim e eu existo para o outro pelas nossas percepções, pelos nossos gestos que são semelhantes, pela maneira familiar que temos de tratar o mundo, pela descoberta do prolongamento de nossas intenções que se dá diante um do outro.

Quando penso em Paulo, não penso em um fluxo de sensações privadas em relações mediatas com o meu através de signos interpostos, mas em alguém que vive o mesmo mundo que eu, a mesma história que eu.¹⁶

Resumidamente, o outro é visível pelo seu corpo que não é apenas objeto para mim, engajado em um mundo físico e social ele tem determinadas condutas que adentram em meu campo perceptivo e em meu mundo, as quais permitem um reconhecimento do outro pelos comportamentos que faz e pensamentos que autentica no mesmo mundo. Contudo, para Waldenfels, o comportamento do outro causa em mim um *estranhamento* diante, principalmente, de condutas diferentes das minhas, o que fará com que seja dada uma resposta, entendida em termos de uma atitude corporal *responsiva* perante o comportamento estranho do outro. Voltar esse estranhamento para minhas próprias condutas e cultura, possibilita o começo de um *repensar* das características de meu âmbito subjetivo. É essa responsividade oriunda do entrelaçamento, entendido como *quiasma*¹⁷ em Merleau-Ponty, que fundamentará a ética proposta por Waldenfels.

¹³ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 409.

¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, *Conversas – 1948*, p. 43.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 406.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 464.

¹⁷ Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*) entende a experiência sensível como aquela que se situa entre, no quiasma, no entrelaçamento do visível e do invisível, na imbricação de uns com os outros. Este quiasma, que compõe o *Lebenswelt*, consiste na interseção humano-mundo, no entrelaçamento do polo objetivo com o subjetivo.

A ética da responsividade pela reabilitação do sensível

O movimento em direção ao outro através da reabilitação ontológica do sensível que origina as intenções de cunho moral dá margem a uma possibilidade ética. Para Waldenfels, o estranhamento delimita um campo de novas perspectivas éticas, campo no qual há a exigência de um responder; não há como não dar uma resposta aos atos de outro com o mover de meu corpo no mundo.

Em Merleau-Ponty o corpo está em constante abertura ao mundo, onde qualquer atitude é entendida como um despertar para o mundo-da-vida. Waldenfels¹⁸ vê essa “situação aberta” como a origem de um campo com infinitas possibilidades. Ao falarmos em mundo-da-vida, acabamos por nos colocar diante de um desafio corporal que é o de estar frente a frente com o outro que me aparece como estranho. Nesse desafio, onde os sentidos se chocam, “não posso deixar de dar uma resposta”¹⁹ a esse estranhamento que invade meu mundo cotidiano e que parece impor uma troca de experiências sensíveis²⁰.

Segundo Waldenfels²¹, há uma assimetria que é inevitável na qual a vida é encarnada no mundo e onde o outro me interpela eticamente. O estranho situa-se no âmbito dessa assimetria, que “rompe o equilíbrio do diálogo tradicional, que é orientado por objetivos comuns e segue regras comuns”²². Não há como pensar eticamente sem dar relevância ao tocante da vida do outro, pois “há coisas que são introduzidas, irrecusável, esta pessoa amada em sua frente, este homem que existe escravizado ao meu redor...”²³. Para deliberar de maneira ética é preciso levar a minha sensibilidade e do outro em consideração. O compartilhamento de experiência ocorrida na sensibilidade é o fundamento do *logos cultural* em Merleau-Ponty, no qual Waldenfels irá se concentrar para a elaboração de um precedente ético com a ajuda do conceito de corpo reflexionante.

Partindo do viés ontológico, Waldenfels propõe um *Ethos*²⁴ em que a reabilitação do sensível projeta a dimensão do outro, cuja ideia de uma ética fenomenológica se torna consistente ao irradiar um campo de abertura de relação corporal recorrente à presença de outra pessoa na experiência sensível do eu. Assim, como tenho a experiência de ser o tocante e o tocado por mim mesmo, posso ter esta mesma experiência quando toco outra pessoa. Aqui temos a ideia de uma sensibilidade do tocar e ser tocado, mas em uma abertura relacional da extensão de co-presença, pois “minhas duas mãos, são co-presentes ou co-existem porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta co-presença. Ele e eu somos os órgãos de uma só *intervorporeidade*”²⁵.

18 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

19 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

20 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

21 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 2.

22 WALDENFELS, *The question of the other*, p. 31.

23 WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

24 Waldenfels fará menção ao *Ethos* para designar a vivência, o costume; aquilo que produz valores e práticas.

25 MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 249 (grifo meu).

Dessa forma, nessa intercorporeidade fundada na co-presença feita de relações não haverá mais uma consciência pura e uma exterioridade pura, na medida em que surgirá a vivência de um estranhamento entre o meu corpo próprio e o corpo do outro, que também lhe é próprio. O estranhamento decorrido do movimento comportamental no mundo pré-objetivo de Merleau-Ponty será analisado juntamente com o conceito de *atitude*, que nesse contexto significará a exigência de uma resposta ética aos clamores da cultura e da prática do dia a dia, cujo limite de possibilidades poderá ser expandido ao alcançar um departamento de novas possibilidades.

Nessa perspectiva, o *Ethos* que abre possibilidade da criação de um *logos cultural* produzirá clamores, valores, costumes e sentidos que originarão os pressupostos éticos, cuja exigência da ação responsiva se faz presente como um “desafio – onde não posso não responder”²⁶. Assim o sentido ético da atitude é constituído passando pelo meu corpo e apreendido pela percepção, na medida em que os clamores éticos levam o sujeito a uma ação concretamente realizada. Tendo isso em vista, Waldenfels compreende o conceito de *atitude* a partir do conceito de *responsividade* caracterizado pelo número ilimitado de possibilidades que o mundo apresenta a nós quando respondemos ao próprio mundo e ao outro. A responsividade possui uma dinâmica originária na vivência, na encarnação no próprio mundo-da-vida, antes apresentada por Merleau-Ponty. Waldenfels ampliará a pesquisa sobre essa relação originária apresentando a responsividade como algo que se encontra na base relacional do mundo-da-vida.

Como Merleau-Ponty, Waldenfels compreende a encarnação de uma fenomenologia da vida que nos remete a uma inclusividade no âmago existencial de nossa co-relação no horizonte circundante. Desse modo, não poderíamos ver a questão da responsividade fora do alcance da corporalidade/carnalidade. Quando o estranho entra no horizonte, ele interfere na ordem da razão e desequilibra o sujeito, abalando sua soberania, a ponto de produzir o efeito de o “homem não se sentir completamente em casa”²⁷. A distinção entre o eu e o outro implica uma fenomenologia compreensiva do aparecimento do estranho como algo que acontece em virtude do caráter intersubjetivo e intracultural do outro. Diante dessa estranheza, Waldenfels propõe a experiência do outro como estranheza radical que não entende mais o outro como algo a ser superado. O estranho, afirma Waldenfels,

[...] emerge de um processo que realiza simultaneamente a inclusão (*Eingrenzung*) e a exclusão (*Ausgrenzung*). [...] A esfera do estranho é separada da esfera do próprio por um limiar, como é o caso de sono e insônia, saúde e doença, velhice e juventude, e ninguém jamais se encontra em ambos os lados do limiar ao mesmo tempo.²⁸

Waldenfels instrumentaliza a pesquisa ética reportando a uma inclusividade prática na qual o estranho é visto como possibilidade e não como ameaça. O caráter aberto de nossas relações éticas proporciona uma inclusão que contempla o outro não como ameaçador, mas

²⁶ WALDENFELS, “La responsività del proprio corpo”, tópico 3.

²⁷ WALDENFELS, *The question of the other*, p. 4.

²⁸ WALDENFELS, *The question of the other*, p. 7.

em suas vivências e movimentações. Assim, a responsividade contribui de forma importante para que o outro seja incluído e possa ser sensível onde a razão se torna invisível.

O processo de inclusão do outro implica uma atitude de reconhecimento ontológico. Esse reconhecimento antecede o puro viés racional e teórico, supera o paradoxo inclusão/exclusão, pois conduz a razão para o âmbito da consideração e não apenas de tolerância ou afastamento do estranho. Tal inclusividade se caracteriza pela atitude reflexiva latente presente na intersubjetividade que se constitui pelo olhar do outro e pela sua insistente presença no mundo-da-vida.

Para Merleau-Ponty e Waldenfels, o eu proporciona inúmeras possibilidades de sentido, tornando-se um *eu posso*, isto é, um eu que se entrelaça na carne do mundo trazendo uma atitude filosófica de tomada de decisões, envolvendo a ética responsiva muito mais com a questão da escolha do que com uma aspiração teórica.

O “eu posso” do sujeito ético

Para Husserl a corporalidade só aparece no percurso da percepção juntamente com a verificação da constituição do meu corpo próprio como lugar da senciência e como um corpo animado onde se localizam as experiências cinestésicas. Este corpo que é meu, que está sob o meu domínio, com o qual eu me movo na exploração do mundo circundante, este corpo que não é corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo. No corpo próprio há uma espécie de liberdade cinestésica que é caracterizada pelo poder que o corpo tem de mover-se deliberadamente, de decidir a respeito dos movimentos que realiza e, conseqüentemente, dá ao sujeito o caráter ativo diante dos fenômenos do mundo. Poder-se-ia dizer que “entre os movimentos de meu corpo e as ‘propriedades’ da coisa revelada emerge uma relação ‘*eu posso*’ com as maravilhas que tem o poder de suscitar”²⁹, e dessa forma entender a liberdade cinestésica como o movimento corporal que trabalha de acordo com o interesse cognitivo.

A liberdade do *eu posso* será entendida, em Husserl, primeiramente referida à sua dimensão corporal e o eu será o sujeito das motivações, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite através do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação. Como já foi dito, o corpo é possuidor de certa ambigüidade que o transforma em mediador entre o mundo natural e o mundo espiritual. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para o agir ético.

Sendo meu corpo o agente concreto de todo ato perceptivo, sendo ele o substrato de minha consciência perceptiva, ao estar no mundo além de ser uma consciência, meu corpo é *uma experiência*, que comunica-se interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, existindo junto com eles ao invés de estar ao lado deles. Dessa forma, uma ética na perspectiva abordada por Waldenfels exige a justificação de nossas ações, a justificação daquele responder ao clamor ético que vem a mim como possibilidade de sentido. Se

²⁹ MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, p. 246.

Merleau-Ponty³⁰ nunca excluiu o outro como sujeito moral, afirmar-se-ia que desde os primórdios de seus estudos o sujeito já está envolto em determinada cultura na qual o corpo seria dotado de um *logos cultural* que assume características práticas em suas atitudes éticas.

O ser humano analisado essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, o homem tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos; poder este que significa um caráter de análise crítica e correção dos fundamentos que conduzem as atitudes na vida prática. A auto-avaliação implica uma autodeterminação no agir prático que irá se dirigir às determinações dessemelhantes com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis* que culminariam em valores éticos positivos. Segundo Husserl, o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um eu posso que confere liberdade ao sujeito dando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. Tal liberdade do sujeito, que o posiciona fenomenologicamente em relação à vida prática e o torna sujeito ético, Husserl a encontrará em seu caráter racional que é usado como fio condutor de sua atitude prática justificada racionalmente.

Contudo, é preciso ressaltar que o *outro* aparece fenomenologicamente como uma alteração, uma modificação do meu *eu*; a consciência é *minha* por se opor ao outro³¹. Assim, cada compreensão de outrem que efetua cria novas possibilidades de compreensão, e cada compreensão efetuada desvenda a minha própria vivência psíquica onde o Eu transcendental é encontrado como fonte doadora do sentido que possa ter o mundo objetivo. A constituição da objetividade em geral era já uma realização não de um *ego* solitário, mas de uma *comunidade intersubjetiva*, para a qual a roupagem do ser objetivo se constituía sob a forma de um *mundo comum* (*Gemeinwelt*). Entretanto, no mundo comum obtemos distintas perspectivas que parecem ser inconciliáveis e diante delas é que devemos pensar uma possível ética dos sentidos, na qual o mundo comum será visto como o lugar ideal para a ação de uma razão totalizadora que torne eticamente irreduzíveis as diferenças, uma razão fenomenológica.

A razão fenomenológica é uma razão universalmente responsável, está ligada dinamicamente à existência e, sobretudo, encontra-se intencionalmente aberta à multiplicidade. Os elementos singulares da multiplicidade, sejam eles um indivíduo ou a comunidade a que este indivíduo pertença, tendem a voltar-se para o universal na tentativa de constituição de uma comunidade ética com aspectos históricos e culturais que estejam envolvidos num fluxo constante de renovação, possibilitando a estruturação do conceito ideal de uma autêntica humanidade. O professor Dr. Marcelo Fabri explica que

Não é uma ideia, um conceito, uma norma incondicionada que explica o envolvimento do singular com o universal, mas o contrário: é a singularidade humana (individual ou coletiva) que dá sentido e condiciona a objetividade do conceito e a humanidade em sentido genérico e moral. Husserl realiza, assim, uma espécie de reconstrução do caráter genético do *ethos*, pois é na vida comunitária, caracterizada pelas relações entre o eu, os outros e o mundo

³⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, p. 72.

³¹ Cf. HUSSERL, *Mediações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. V Meditação, §42.

circundante comum, num interminável percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se tece a vida intersubjetiva sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral. Com isso, ele supera dois comportamentos típicos de nossa cultura, quais sejam, o colonizador e o iluminista a partir de um comportamento fenomenológico, caracterizado por uma “experiência transcendental” da alteridade.³²

Faz-se necessário entender que a consciência de responsabilidade torna o sujeito em ser autônomo perante o seu agir justificado racionalmente. Mas a consciência de responsabilidade tem de estar relacionada de forma coerente com a universalidade de normas morais, tratando assim da inscrição do universal no singular, na qual o singular não deixa de ter sua particularidade enquanto sujeito ético.

Se partirmos das *Meditações Cartesianas* de Husserl para analisarmos a responsabilidade como uma ética guiada pela razão, veremos que a fenomenologia, além de ser uma explicitação do Eu transcendental, é um esforço para acessar o sentido daquilo que está em oposição a este, ou seja, a fenomenologia vai ao encontro do estrangeiro, àquilo que não é o terreno do próprio, ou seja, o impróprio. Enquanto estamos lidando com a busca pela universalização entre a relação da esfera própria e da esfera estrangeira, precisamos focar na atuação da consciência de responsabilidade que nos impõe o compromisso de buscar normas universais para, desse modo, podermos responder eticamente ao outro.

O sujeito que responde eticamente é o homem que acredita no seu caráter de renovação e reavaliação de suas condutas e princípios para a possível realização da relação entre as esferas própria-imprópria por via da justificação racional. Husserl propõe que o conceito de razão prática está estritamente ligado à ideia de uma vida caracterizada pela renovação, pois o sujeito autoconsciente esforça-se para atingir um patamar elevado de autodisciplina e assim se manter em uma vida na qual suas vivências serão guiadas por princípios racionais segundo o sentido de responsabilidade imanente na consciência. Em suma,

[...] o pensamento se volta, assim, para o conceito de responsabilidade, isto é, para o compromisso de dirigir a vida inteira (indivíduo e comunidade) a partir de uma infundável prática de auto-reflexão ou explicitação de si. Esta prática, diga-se uma vez mais, é a condição de possibilidade das renovações por que passam indivíduos e culturas diversos.³³

No tocante à compreensão da apreensão do outro no encontro das duas esferas (própria e imprópria), a manifestação do outro se torna evidente na medida em que houver uma resposta na minha esfera própria em relação a uma determinada esfera à qual ele pertença. Sendo assim, há um movimento de dentro para fora, e vice-versa, do Eu transcendental que fica constituindo a experiência subjetividade e confirmando a alteridade.

³² FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 167.

³³ FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 170.

Portanto, “a conquista metodológica de uma esfera transcendental de sentido é, portanto, a condição de possibilidade de uma ética que pode ser definida, em grande medida, como resposta ao estrangeiro”³⁴.

Ao ver de Waldenfels, na resposta ao estrangeiro está inserida uma atitude operante, um *eu posso* que pode mover-se entre as possibilidades que são apresentadas nas situações que emergem do estranhamento. Portanto, se nos parece que aquela responsividade de Waldenfels corresponde à interpretação husserliana do eu posso, se corresponde ao conceito de consciência de responsabilidade, talvez fosse então uma ética do sujeito de uma consciência teórica e de uma razão prática que impelem o homem a expor corporalmente seus princípios éticos diante do outro. Assim, as respostas do corpo próprio guiadas pela ideia de renovação seriam componentes de uma ética responsiva baseada na razão prática do sujeito ético enquanto aquele que *pode*.

Por conseguinte, enfatizando o papel central que o sujeito transcendental de Husserl assume em uma ética responsiva, esse papel bastaria para a colocação correta dos termos dessa ética? Se o outro continua a ser compreendido como outro eu, um *alter ego*, somente ao eu caberia a expressão “eu posso”, mas para a consolidação de uma ética não seria preciso analisar a expressão “eu posso” (que significaria um “tu podes”) que o outro também aborda, para chegarmos ao esboço primeiro da universalização ética que deverá ser irreduzível às diferenças?

Se eu posso repensar meus atos e meus pensamentos, se posso corrigir minhas ações, é porque, de certa maneira, o encontro com o outro me faz refletir sobre mim mesmo na medida em que percebo que o outro também pode se corrigir e reagir no nosso mundo comum. Merleau-Ponty nos diz sabiamente que

[...] os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar.³⁵

Portanto, se for coerente que a ideia de renovação husserliana ou a de responsividade de Waldenfels não correspondem a uma interpretação do eu posso que irá pertencer a mim e também ao outro, se aquela parece só edificar uma ética fazendo referência àquilo que afeta o eu, e esta parece esquecer a reflexão da consciência já imanente de princípios culturais, talvez precisaremos analisar um mecanismo que seja eficiente para podermos falar em termos éticos de forma segura. Há algo que torna o discurso ético um tanto intrincado nessas perspectivas aqui apresentadas, pois na medida em que aceito estar imerso numa cultura desde meu nascimento e percebo que o outro poderá aparecer a mim com traços culturais distintos dos meus e, se disso pretendo fazer emergir uma ética que suprime as diferenças, não seria então necessário que tratemos os seres humanos como igualmente capazes de refletir de forma ética?

³⁴ FABRI, “A atualidade da ética husserliana”, p. 168.

³⁵ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 407

Se não admito que o eu posso está entranhado no outro, assim como está em mim, se me faço indiferente a esta expressão que é o fio condutor de suas condutas adotadas por seu corpo reflexionante em suas possibilidades de ação, é porque não considero meu semelhante aquele homem que aparece com clamores éticos advindos de sua esfera própria. Consequentemente, o Eu transcendental seria um ego absoluto, superior e único, seria o juiz de qualquer formulação ética diante do estranhamento ao perceber o outro. Talvez seja preciso analisar o ponto de partida para a elaboração de uma ética, seria preciso ter em mente durante todo o percurso que “o mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlato, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*”³⁶.

THE RESPONSIVENESS OF THE BODY ITSELF AND THE PRACTICAL RATIONALITY OF THE *I CAN*

Abstract: Would Waldenfels’ responsiveness be an effective continuity to support the ethics founded on Merleau-Ponty? Would be possible to possible the construction of an ethics that would be irreducible to differences without making the Husserlian transcendental Self something absolute? These are some of the questions that make up the present text, in which the importance of the self body will be approached in the intertwining between the *I* and the *other*, between what is proper and what is improper, in the search to elucidate a possible responsive ethics emerged from *Lebenswelt*’s sensitive experience that awakens the practical rationality of the *I can*.

Keywords: embodiment – responsiveness – ethics – Husserl – Merleau-Ponty – Waldenfels

Referências Bibliográficas

FABRI, Marcelo. “A atualidade da ética husserliana”. Natal: *Princípios*, vol. 12, n. 17-18, jan./dez. 2005, pp. 157-172.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Col. Pensamento Humano. Parte I, 6ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Mandras Editora, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

_____. *Le visible et l’invisible*. Col. Debates. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

_____. *O filósofo e sua sombra*. Col. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 239-260.

³⁶ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 390.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, Claudinei A. de Freitas. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

WALDENFELS, Bernhard. “La responsivà del proprio corpo”. In: *Kainós, Rivista telematica di critica filosofica*, n. 2, 2007(a).

_____. *The question of the other*. Nova York: State University of New York Press, 2007(b).

O TRABALHO PARA A VIDA E A VIDA PARA O TRABALHO: UMA CONFLUÊNCIA ENTRE NIETZSCHE E FOUCAULT ACERCA DO HOMEM MODERNO

*Guilherme de Freitas Leal*¹

Resumo: O principal objetivo deste artigo é o de compreender alguns aspectos fundamentais ao modo de pensar e fazer política tal como se desenvolveu a partir da modernidade tendo como referência principal a contraposição entre pequena política e grande política a partir da obra de Friedrich Nietzsche em relação com a concepção de biopolítica pelos ditos e escritos de Michel Foucault. Mais especificamente, a presente abordagem constituir-se-á a partir da relevância dada ao trabalho na construção das sociedades modernas dentro da avaliação feita pelo filósofo alemão e pelo pensador francês supracitados. Nos termos de Nietzsche, uma cultura que não valoriza o espírito, mas que é elaborada por “escravos” modernos, tendo em vista justamente a centralidade do trabalho na construção da vida social bem como da política, mais acentuadamente a partir do século XIX. Pelas ideias de Foucault, indivíduos constantemente disciplinados e regulados através do trabalho como aspecto fundamental da governamentalidade moderna a fim de promover o biogoverno de vidas úteis e ao mesmo tempo dóceis. Trazendo, ademais, o papel da formação, isto é, aquilo que se põe como objetivo à educação nos dois autores a fim de clarear as características principais da sociedade moderna. Notando, desse modo, a relação entre Nietzsche e Foucault quanto ao apontamento de que a formação educacional que se desenvolve desde o capitalismo industrial busca estruturar o sujeito a fim de que se torne trabalhador, isto é, no intuito de integrá-lo ao sistema de produção-consumo para deles exaurir o máximo de contribuição à manutenção do modelo já estabelecido.

Palavras-chave: ética – política – modernidade – trabalho – consumo

Friedrich Nietzsche, pensador alemão do século XIX, escreveu inúmeros textos onde deixou registrado seu pensamento acerca da política e da cultura próprias da modernidade². Diante do forte fôlego que o capitalismo industrial teve para se tornar o modelo socioeconômico predominante na Europa, Nietzsche apresenta suas críticas sobre o modo de pensar e de viver que se consolida ao longo de sua época. Nesse sentido, o principal aspecto nietzschiano que norteará a elaboração desse artigo refere-se à concepção

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). E-mail: guilhermefreitasufg@gmail.com.

² Nesse primeiro momento de referência à Modernidade enquanto um período histórico determinado, deve-se ressaltar que o presente artigo recorre à definição da mesma num contexto em que também se define a Idade Clássica retiradas dos estudos de Foucault. Sinteticamente o pensador francês apresenta os séculos XVII e XVIII como a Idade Clássica e os séculos XIX até o XX como a Modernidade política. Distinção retirada da esquematização feita na obra de Esther Díaz, *A filosofia de Michel Foucault*.

fundamental de trabalho apresentada no contexto da crítica capitalista, isto é, da economia permeando-se na política, as consequências e os efeitos na construção do que os indivíduos modernos chamam de cultura.

Desde a Revolução Industrial a concepção de trabalho passou por um processo de mudança estrutural, deixando para trás de vez o modelo de trabalho servil. Essa inserção desse novo modo de trabalho, a saber, o da fábrica, trouxe mudanças sociais, econômicas e políticas muito relevantes. Destaca-se a cultura em relação ao modo de fazer política pensando ambos a partir de princípios econômicos que, por sua vez, se sustentam numa concepção de trabalho que ajuda a transparecer esses sujeitos modernos que não possuem aquela vontade de poder pensada pelo filósofo alemão, mas apenas a força maquina para exercer as atividades mais simples na manutenção de suas vidas.

A obra de Nietzsche permite uma compreensão singular acerca da modernidade – desse “mundo onde tudo conduz à escravidão”³ – tendo em vista o seu embasamento num modelo de trabalho que não é emancipatório. A partir da modernidade, certa compreensão acerca do trabalho – aquele da fábrica, técnico e especializado –, não só ganhou destaque como se tornou fundamental para o desenvolvimento de uma cultura que o pensador alemão aponta como sendo própria dos espíritos inferiores e sua mentalidade de escravo. Em outras palavras, culturas elaboradas tendo o trabalho como essencial, mas um tipo de atividade que não permite a concepção de novos valores, apenas a repetição dos costumes que compõem a tradição.

O conceito de *homo oeconomicus* de Michel Foucault enquanto o modelo do indivíduo moderno que melhor funciona como parceiro da atuação governamental do biogoverno em sua manutenção do *bíos* de cada um, por outro lado, muito se assemelha ao espírito inferior de que nos fala Nietzsche. Observamos, portanto, o sujeito autointeressado apresentado pelo pensador francês como o modelo desses indivíduos uniformes que unicamente vivem para trabalhar e trabalham para viver. Em síntese, elaboramos a convergência de compreensões acerca do homem moderno de Nietzsche e o sujeito de interesse de Foucault a fim de delinear o indivíduo próprio da modernidade.

Observando assim quem é esse indivíduo sociopolítico moderno, o modo como ele constrói sua vida, o princípio mais básico que orienta suas relações com os outros, enfim, a cultura que sua mentalidade consegue elaborar. Compreendendo, por conseguinte, por que, para ambos os autores – tanto Foucault quanto Nietzsche⁴ –, o sujeito moderno é a representação de um modo de vida medíocre que se limita apenas ao trabalho e à degustação dos frutos que o mesmo lhe é capaz de fornecer. Indivíduos que estão tão longe de compreender

³ NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 39.

⁴ O presente artigo, nesta relação que pretende estabelecer entre Nietzsche e Foucault, esclarece junto de Marcos Nalli (“Foucault: um fenomenólogo *malgré lui*?”, p. 263) que Foucault não é lido nem apresentado como acréscimo, alguém que desenvolve as ideias de Nietzsche, como “uma espécie de nota de rodapé, ou de um adendo, ao pensamento nietzschiano”. Repudia-se, portanto, a ingenuidade de pensar Foucault como discípulo de Nietzsche, estabelecendo alguma relação de filiação entre esses autores, não é tratar Foucault como nietzschiano nem Nietzsche como foucaultiano. O que apontar-se-á entre esses dois pensadores é, como aponta Nalli, um ponto de contato, um ponto de tangência que ambos compartilham.

[...] quão grande é a força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura, quero dizer, aquela força de se erguer a partir de si mesmo, de transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de substituir o perdido e reconstruir a partir de formas arruinadas.⁵

Um indivíduo da modernidade como aquele homem ignorante de sua vontade de potência, isto é, de sua capacidade de produzir valores novos além dos costumes massificados já instituídos pelos hábitos sociais. O indivíduo moderno é perfeito para suportar o que Diego Goicochea caracteriza como “a tendência niveladora da democracia moderna que tende a conservar o dado em vez de subvertê-lo”⁶. É o dificultar para Nietzsche do surgimento do gênio enquanto aquele indivíduo capaz de elaborar novos valores para além do que somente a tradição apresenta, para além da mesmice niveladora do sistema democrático-capitalista.

Para Foucault, constitui-se na modernidade o sujeito normalizado que age numa sociedade totalmente regulamentada e padronizada graças a inúmeras aplicações de técnicas e procedimentos de governo da conduta desses indivíduos/sujeitos. Os mais variados mecanismos disciplinares⁷ e os mais diversos e bem estruturados dispositivos de segurança⁸

⁵ NIETZSCHE, *Segunda consideração extemporânea: sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, p. 5.

⁶ GOICOCHEA, *La crítica de Nietzsche a la democracia*, p. 112. Tradução própria a partir do original em espanhol.

⁷ De acordo com Foucault em sua obra *Vigiar e Punir*, houve “uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder” (p. 117), sendo os mecanismos disciplinares uma das mais essenciais atuações da governamentalidade moderna sobre o corpo de cada um visando o biogoverno do todo que é a população. A construção dessa nova anatomia política, observa o pensador francês nessa mesma obra, consolidou-se através de “uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apoiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral” (p. 119). O objetivo da inserção dos indivíduos em mecanismos disciplinares é o aumento das forças do corpo, “(em termos econômicos de utilidade)” e a diminuição dessas mesmas forças “(em termos políticos de obediência)” (p. 119). Nesse sentido, o presente artigo pretende apontar que a importância fundamental do trabalho para a organização social e política na modernidade constitui-se justamente nesse contexto de disciplinarização dos corpos e normalização do modo de viver de cada um, individual e conjuntamente.

⁸ Luís Antônio Francisco de Souza afirma em seu artigo “Paradoxos da modernidade vigiada: Michel Foucault e as reflexões sobre a sociedade de controle” que o conceito chave para compreender a ideia de dispositivos de segurança deve referir-se em francês ao termo *assurance* como “seguro, seguridade e segurança” (p. 250). Tais dispositivos fazem parte da diversificada atuação do biogoverno no seu grande objetivo de orientar a conduta de cada um, cuidando assim do todo compreendido como população. Enquanto a sociedade disciplinar buscava o corpo somático individualizando-o para normalizar, os dispositivos de seguridade buscam avaliar estatisticamente a população a fim de controlar os riscos biológicos e econômicos a fim de que o fazer viver se torne cada vez mais eficaz. Isso não significa de modo algum que esses últimos dispositivos tenham substituído os mecanismos disciplinares. De acordo com Foucault, tanto a sociedade de soberania própria da Idade Clássica (século XVI a XVIII) quanto a sociedade disciplinar que acentua no século XIX e a sociedade de *assurance* que se desenvolve posteriormente não excluem umas as outras, mas se articulam entre si no contexto da biopolítica e sua racionalidade governamental. Nesse sentido, essas duas dimensões, a

são utilizados no contexto do liberalismo enquanto o quadro mais geral da biopolítica⁹ a fim de construir individualidades reguladas e regulamentadas em seu pensar e em seu agir.

Para ambos os autores em análise, os indivíduos modernos despendem todas as suas energias na manutenção de um modelo de vida que somente lhes possibilita reafirmar os valores morais e ideológicos que já estão consolidados num viver que não vai além do mero estar vivo. São indivíduos incapazes de instaurarem o novo, isto é, novas formas de ser e de pensar, pois são incapazes de não repetir o passado, fazedores de um futuro que é sistemática repetição ou desenvolvimento da tradição em que estão inseridos.

A valorização do trabalho para viver

O que o mercantilismo e o liberalismo enquanto doutrinas político-econômicas, bem como o capitalismo industrial e empresarial enquanto modelo de organização de produção proporcionaram à modernidade, foi a ideia de que o trabalho possui uma dignidade em si suficientemente clara para que todos sejam seus adeptos. Todas as sociedades modernas se consolidaram tendo o trabalho como pilar fundamental para o desenvolvimento de praticamente todos os âmbitos da vida. Esse trabalhar, por sua vez, enquanto estar em função de um outro, de uma fábrica, de uma empresa, de um sistema, etc., ou até de si mesmo e de seus desejos. No entanto, já observava Nietzsche:

[...] a fim de que o trabalho tenha direito a um título honrado, é preciso, antes de tudo, que a própria existência para a qual ele é apenas um meio de tormento tenha mais dignidade e valor do que vem mostrando até agora às filosofias e às religiões.¹⁰

Os sujeitos da modernidade elaboram certo tipo de sociedade em que todos devem entender que a vida por si só já é algo de mais fundamental e de mais valioso. Utilizando-a como meio para uma existência medíocre que se divide entre o trabalho e o consumo enquanto o aproveitar dos frutos que esse labor é capaz de gerar. Adriana Delbó observa, através de uma análise desse mesmo trecho destacado acima, o quanto “Nietzsche coloca em questão não somente a atribuição de valor ao trabalho, mas, sobretudo, o tipo de homem que subjaz à invenção moderna, a nutrir um otimismo servil”¹¹. Toda a existência do ser humano a partir da modernidade é valorada fundamentalmente através do trabalho enquanto meio para a manutenção da vida biológica individual bem como da vida em sociedade, isto

disciplinar e a de seguridade “que permaneciam separadas até o século XVIII”, observa Souza, “com o capitalismo industrial, vão se juntar para garantir a inserção controlada dos corpos no processo produtivo, bem como para ajustar o fenômeno da população às demandas por força de trabalho” (p. 248). Mecanismos disciplinares e dispositivos de segurança são, portanto, fundamentais na inserção do trabalho como essencial ao modo de vida do sujeito moderno.

⁹ Esta afirmação de Foucault encontra-se presente no manuscrito não lido da Aula de 10 de Janeiro de 1979 do curso intitulado *Nascimento da biopolítica*, mais especificamente na página 30 da edição da Martins Fontes de 2008, traduzida por Eduardo Brandão.

¹⁰ NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 39.

¹¹ DELBÓ, “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”, p. 47.

é, das relações de uns com os outros. Constituindo, dessa forma, a política como basicamente a administração da rotina de costumes dessas vidas, suas projeções de desejos e interesses.

Ademais, deve-se acrescentar, vida compreendida como aquela que, afirma Delbó, está “em seu sentido meramente biológico, de subsistência”, assumindo assim “uma estatura monumental”, o que irá, para Nietzsche, “operar como obstáculo para uma verdadeira cultura, porque tudo o que se constrói é para ser imediatamente consumido”¹². Acerca do modelo de vida que se consolidava ao longo do século XIX, Nietzsche já observara que:

Agora, comprar e vender são coisas tão comuns quanto a arte de ler e escrever: atualmente, todos exercem esta, ainda que não sejam absolutamente comerciantes, e se exercitam todos os dias nesse tipo de técnica: tal como outrora, nas épocas da humanidade primitiva, todos eram caçadores e se exercitavam cotidianamente na técnica da caça.¹³

Afirma Rosa Dias que Nietzsche percebe “que o Estado e os negociantes são os primeiros grandes responsáveis pela depauperação da cultura”. Em outras palavras, o estilo de vida do mercantilista, do capitalista, e, claro, do trabalhador próprio desse sistema econômico-político vai tornar “impraticável a lenta maturação do indivíduo, a paciente formação de si, que deveria ser a finalidade de toda cultura”¹⁴. Um modelo de vida que mantém a rotina de se levantar todos os dias e gastar todas as horas desses dias entre trabalhar para ter dinheiro e consumir, isto é, gastar o que recebeu por trabalhar.

Percebe Noéli Sobrinho que, “envolvidos como estão na luta pela existência, os teóricos modernos do Estado precisam sacralizar essa dupla dignidade”¹⁵, a saber, o trabalho e a vida. Dessa forma, os indivíduos compreenderão o trabalho como fundamental para valorar a própria vida, organizando, por conseguinte, aquilo que denominam como sua cultura. Não obstante, observa Ernani Chaves que:

Ora, na contracorrente da avaliação moralmente positiva concedida ao trabalho em sua época, Nietzsche vai chamar atenção para o fato de que a relação homem-máquina se estabelece de uma forma que não favorece aos processos criativos, aos processos artísticos por excelência. Ao contrário, esta relação tem o objetivo de organizar a multidão, uma vez que este ordenamento significa a realização de “operações em que cada um só tem de fazer uma coisa”.¹⁶

Nesse ponto, apontamos certa relação da obra de Foucault com o diagnóstico de Nietzsche acerca dos indivíduos típicos da modernidade no que tange justamente à ideia de biopolítica, isto é, no modo de se organizar o governo dos homens de tal forma que eles se

¹² DELBÓ, “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”, p. 47.

¹³ NIETZSCHE, *Escritos sobre política*, p. 69.

¹⁴ DIAS, *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, p. 55.

¹⁵ SOBRINHO, “Apresentação”, p. 19.

¹⁶ CHAVES, “Estética, ética e política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche”, p. 175.

ocupem fundamentalmente com a manutenção de suas vidas¹⁷. Através do estudo que faz sobre o liberalismo e o neoliberalismo o pensador francês observa que o trabalho, com o consumo como o seu outro lado da moeda, ocupa um papel crucial enquanto estrutura das sociedades modernas. O que Foucault aponta é que essas sociedades são formadas por sujeitos autointeressados que têm como motor de ação uma lógica econômica fundamentalmente pautada numa avaliação do prazer e da dor para agir, “esse princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse”¹⁸. Compreendemos, portanto, esse sujeito de interesses como correlato da representação do indivíduo moderno criticado por Nietzsche em seus escritos.

Nietzsche opõe-se tanto ao socialismo como ao liberalismo tendo como base o fato de que, apesar das diferenças entre eles, não são mais do que tentativas de uma gestão econômica da sociedade, em que a cultura é desvalorizada e a lógica utilitária é que governa.¹⁹

Modelos de sociedades, organizações políticas, portanto, que permitem os indivíduos com suas lógicas de ação utilitária, isto é, que busca o útil e o prazeroso. Permitindo, por sua vez, um modelo governamental que massifica os indivíduos por uniformizar o modo de vida pela disciplina e pela constante regulação e regulamentação do indivíduo, suas atividades e mesmo relações com os outros. Tanto para Nietzsche quanto para Foucault as sociedades modernas apenas desenvolveram maneiras de se organizar social e politicamente que no fundo não passam da administração de um rebanho que está unido por um modo utilitarista de perceber sua vida e a dos outros numa constante busca pela realização de seus desejos²⁰.

O trabalho constitui-se como elemento-chave em toda a discussão biopolítica de Foucault, pois será fundamental na organização e manutenção de um modo de vida regulamentado e uniforme. É o mesmo modo de vida que restringe constantemente o espírito criativo de que nos fala Nietzsche. As análises elaboradas pelos dois autores convergem, pois, na crítica da modernidade que tange ao modo como se organiza o âmbito social e à política através de sua compreensão da vida pelo trabalho. Não há espaço para as pessoas serem mais do que um simples aglomerado de indivíduos autointeressados. Um aglomerado de sujeitos que se uniformizam tendo o trabalho como central na perpetuação de sujeitos disciplinados, incapazes de elaborar novos valores, novos modos de ser e de pensar para além do que foram orientados a ser. Nas duas críticas, tanto a foucaultiana quanto

¹⁷ No constante “fazer viver e deixar morrer” que caracteriza a biopolítica moderna em contraposição ao “fazer morrer e deixar viver” próprio da soberania clássica que Foucault caracteriza na última parte de sua obra *História da sexualidade I: A vontade de saber*.

¹⁸ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 372.

¹⁹ ANSELL-PEARSON, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, p. 53.

²⁰ Essa referência acerca do desejo como parte das técnicas de poder e de governo é apresentada por Foucault ao longo da Aula de 25 de Janeiro de 1978, no curso intitulado *Segurança, território, população*. Nessa mesma aula Foucault (p. 95) observa que o “desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir”, sendo o desejo “a busca do interesse para o indivíduo”. O que difere é a produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo coletivo que cada governamentalidade irá pôr em prática, seja a socialista, a nazista, a liberal, a neoliberal, etc.

a nietzschiana, expõe-se um modo de ser que se contenta em viver, mas sem condições, sem vontade, sem poder ou fôlego para construir novas relações, novas maneiras de existir para além essencialmente da mera manutenção do biológico.

No aforismo 263 o pensador afirma que “numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem da natureza a possibilidade de alcançar vários talentos”²¹. Porém, devemos entender esse *talento nato*²² como essa capacidade de especialização, de trabalho técnico, que a modernidade tão bem sabe desenvolver nas pessoas para torná-las operárias de algum saber útil ao sistema.

O sujeito moderno, por conseguinte, deve ser entendido a partir dessa ideia de que na modernidade cada um pode desenvolver aquilo que considera como o seu próprio talento, sua vocação. Um dos principais fundamentos desse modo de vida que se desenvolve ao longo da modernidade é a exigência de uma formação especializada, para terem a seu serviço funcionários eficientes e estudantes dóceis, que aprendam rapidamente a trabalhar para passar a vida consumindo. Ser talentoso na modernidade é exercer alguma função na sociedade enquanto especialista, é delimitar-se para sempre numa habilidade.

Por outro lado, o indivíduo da atualidade, sem conseguir ou querer conseguir sair desse ciclo de trabalho para viver e viver para o trabalho, não consegue ser criativo. “A escravidão moderna é, para Nietzsche, uma *barbárie*, porque aqueles para quem os escravos trabalham têm as mesmas características destes, porque a busca do lucro e dos prazeres que o espírito mercantil oferece são *concepções servis da vida*”²³. Homens medíocres e tacanhos, pois buscam alargar sua existência ao máximo para somente desfrutar de todo tipo de prazer que seu trabalho é capaz de lhes proporcionar. Prazer regulado e controlado para que o papel de trabalhadores não seja afetado negativamente, mas de modo apenas a potencializá-lo. Em Foucault, temos o *homo oeconomicus* e sua lógica de ação simplista; em Nietzsche, indivíduos apequenados que mal conseguem pensar para além da “assustadora luta pela existência”²⁴.

Nietzsche ainda observa que mesmo quando, pelo suor do seu trabalho, o indivíduo apresenta condições de se liberar da constante luta pela existência, isto é, consegue mais do que necessita para satisfazer confortavelmente suas necessidades mais básicas e assim poder realizar para além da mera luta pela sobrevivência, ele constantemente passa então a “gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade”²⁵. Em outras palavras, mesmo quando alcança um patamar onde já está consolidado aquilo que há de mais básico para a manutenção da vida – alimentação, vestuário, moradia, locomoção, etc. –, o homem moderno a cada dia cria novas necessidades para satisfazer ou novas maneiras de satisfazer as necessidades que já possui. Na cadeia de produção e consumo desse mundo economicamente ordenado, os indivíduos modernos mantêm suas vidas, investem todas suas energias na tentativa de sustentarem suas existências num patamar de máximas satisfações. Nesse mesmo sentido, pode-se pensar o sujeito de interesses por trás da biopolítica em Foucault como aquele que é incapaz de sair dessa lógica utilitarista da incessante busca por autossatisfação e realizar algo novo dentro da tradição que se perpetua à sua volta.

²¹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 181.

²² Posto em itálico pelo próprio Nietzsche no aforismo citado.

²³ SOBRINHO, “Apresentação”, p. 13 (grifos do autor).

²⁴ NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 40.

²⁵ NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 43.

Viver: entre trabalhar e consumir

No lazer que tanto se preza nas sociedades modernas, os indivíduos modernos

[...] se emocionam com suas diversões [o que caracteriza mais especificamente nossa época]. As suas cervejarias e as suas tabernas, o comedimento que eles se impõem nas suas confortáveis conversas, as suas festas, as suas igrejas – tudo isso é de uma completa mediocridade, pois aí é preciso evitar um gasto muito grande de espírito e de força, portanto também não exigir muito – trata-se de repousar. – Sim! *Otium!* Estes são os lazeres daqueles que possuem ainda todas as suas forças em atividade.²⁶

O modo como o homem moderno se diverte não deixa de fazer parte da sua mentalidade de escravo. As formas de lazer dos indivíduos atualmente constituem-se nesses comedidos prazeres que não atrapalham a vida e o trabalho. Pelo contrário, são tipos de divertimentos que acabam por otimizar a volta ao trabalho. Em outras palavras, é o descansar para melhor trabalhar ou o consumir que é um impulsionar o trabalho de outrem. Afinal, “os homens sempre obedecem e fazem mais do que obedecer, desde que possam também se embriagar!”²⁷. Dessa forma, entre a fábrica ou a empresa e o bar, isto é, o entretenimento, os sujeitos modernos vão construindo suas vidas e, conseqüentemente, uma política e uma sociedade que terão uma cultura onde a preocupação fundamental é a manutenção desse sistema de trabalho/produção e lazer/consumo.

Estar em atividade, no entanto, não como algo positivo para Nietzsche, pois são os homens da “estupidez mecânica”²⁸, ativos sim porque passam a maior parte do seu tempo trabalhando, ou seja, agindo de modo sistemático, repetitivo e programado numa manutenção complexa do sistema no qual estão inseridos. Acabam então apenas por reproduzir a estrutura governamental com seu biopoder uniformizante e regulamentado. Os sujeitos modernos fazem, portanto, do seu futuro o perpetuar de seu passado através da repetição da rotina de trabalho e lazer que se vive todos os dias, todas as semanas, ano após ano.

A modernidade construiu assim um modelo de vida onde todos, sem exceção, servem ininterruptamente como peça para o funcionamento do mesmo sistema capitalista industrial-empresarial. Não interessa qual a função que se ocupe dentro das inúmeras opções técnicas que existem nesse mundo globalizado ou mesmo a posição que se tem na hierarquia social. Nas sociedades modernas todos se comportam como os espíritos inferiores incapazes de fazerem algo além dos costumes que já possuem. Homens ativos que trabalham incessantemente dia após dia, década após década, porque não dizer, vida após vida, sem fazer brilhar uma fagulha daquele espírito superior de que nos fala Nietzsche, daquele espírito criativo que consegue elaborar novos valores para além dos valores morais que a modernidade já atribuiu ao trabalho.

²⁶ NIETZSCHE, *Escritos sobre política*, pp. 72-73.

²⁷ NIETZSCHE, *Escritos sobre política*, p. 60.

²⁸ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 191.

Em relação a essas ideias, Foucault parece ressoar o pensamento de Nietzsche em sua análise sobre a cultura própria da modernidade e os indivíduos que são responsáveis por sua elaboração. Em outras palavras, para o pensador francês, o modelo de poder político da modernidade se desenvolveu de tal maneira que, seja individualmente – pelo poder disciplinar dos corpos –, ou conjuntamente – pelo biopoder que avalia a espécie –, toda pessoa está submetida ao mesmo modelo massificado de vida. Independente da posição social ou das condições financeiras, cada um sem falta está, para Foucault, inserido nessa lógica de um poder normalizador e regulador. É o ser humano “nivelador e uniformizante, que esconde detrás de sua doutrina da igualdade o congelamento de uma só perspectiva, a interrupção da vontade criativa da vida”²⁹.

No entanto, o que as pessoas da modernidade fazem é perpetuar o passado na mesma medida que a tradição se propaga pela ação dos sujeitos. Padronização, portanto, que não só acontecerá no presente, mas que se prolongará no futuro, pois esse será apenas uma repetição do já tradicionalmente vivido. Paralelamente, o biopoder foucaultiano também promove esse modelo de sociedade que não deixa brotar em si o novo, o diferente, mas apenas o normal, o comum. O sujeito moderno é “um homem cada vez mais (auto) governável porque cada vez mais poroso ao eterno recomeço de um trabalho sísifico sobre si próprio”³⁰. Nietzsche percebera essa capacidade dos governos de regular a vida de cada um e assim padronizar a de todos. Em *Opiniões e sentenças misturadas*, o pensador alemão afirma que “os governos dos grandes Estados dispõem de dois meios para manter o povo na dependência, no temor e na obediência: um mais grosseiro, o exército, o outro mais sutil, a escola”³¹. Aqueles que não perceberem a regularidade do trabalho como atraente e digno serão coagidos pelo Estado ou apontados como indignos de estarem junto ao rebanho. O indivíduo moderno não consegue se desenvolver para além dessa luta pela existência, nesse par trabalho/produção-consumo/diversão.

De acordo com Goicochea,

[...] grande parte da crítica de Nietzsche ao sujeito moderno tem como objetivo liberar a capacidade criativa do ser humano, para que esse possa valorar, interpretar e acrescentar-se a si mesmo se dando certa forma, modelando seu próprio eu.³²

Concepção impensável nesses sujeitos modernos, pois regulamentados como são, só conseguem interpretar os indivíduos singulares como anormais, isto é, necessitados de massificação. Essa questão da impossibilidade de se tornar um ser singular, haja vista estar inserido numa comunidade da grande massa, merece uma atenção um pouco maior. Afinal, esse mesmo sistema de rebanho moderno possui todo um desenvolvimento ideológico da

²⁹ GOICOCHEA, *La crítica de Nietzsche a la democracia*, p. 129. Tradução própria a partir do original em espanhol.

³⁰ AQUINO, “A governamentalidade como plataforma analítica para os estudos educacionais: a centralidade da problematização da liberdade”, p. 206.

³¹ NIETZSCHE, *Escritos sobre política*, p. 156.

³² GOICOCHEA, *La crítica de Nietzsche a la democracia*, p. 127. Tradução própria a partir do original em espanhol.

individualidade bem como o seu valorizar constante dentro de uma lógica que ressalta a liberdade como princípio fundamental.

No entanto, para percebermos como a modernidade consegue sustentar sua massificação social, não devemos pensar que a ideia de indivíduo seja um paradoxo. Pelo contrário, devemos seguir as pesquisas de Foucault e perceber como o sistema político-econômico da modernidade se utiliza da individualidade como mecanismo ideológico para melhor capturar o indivíduo, o corpo em sua singularidade, e assim melhor conduzir o todo que se constitui como um rebanho. Delbó já havia apontado claramente para a existência de

[...] uma denúncia de Nietzsche da imposição de uma noção de responsabilidade escondida atrás da liberdade proclamada pelo Estado: para ser considerado responsável, o homem precisa ser considerado livre e melhor ainda é ele acreditar que ao fazer o que lhe é exigido, ao fazer igual a todos os outros, ele está escolhendo agir de acordo com sua liberdade.³³

Dessa forma, num mundo onde se destaca a individualidade, essa se adéqua muito bem com esse modelo de formação onde se investe na capacitação especializada e técnica das pessoas num mundo competitivo. Afirmo Lazzarato que para

[...] ‘tornar possível’ o trabalho, o governo liberal deve investir a subjetividade do trabalhador, isto é, suas escolhas, suas decisões. A economia deve tornar-se economia das condutas, economia das almas.³⁴

Assim elas servirão melhor à reprodução do sistema vigente e nenhuma oportunidade terão para se apresentarem como espíritos criativos.

A individualidade é ressaltada nesse contexto onde cada homem moderno deve buscar exercer seu talento para um melhor governar do todo. Diante de cada pessoa há uma infinita série de possibilidades e de ações as quais a atualidade apresenta como sendo a expressão da liberdade dos indivíduos modernos. Ledo engano, ou antes, armadilha bem construída pela modernidade política e sua cultura do espírito inferior, pois dessa forma o que ocorre na verdade é uma adaptação dos indivíduos às funções, isto é, aos talentos, que sua organização social exige para se manter. Sociedade que fala em progresso, mas que não consegue ir para além de uma eterna sofisticação de seu próprio sistema. Para ambos os autores tanto faz o capitalismo ou o socialismo. Os dois modelos políticos têm como fundamental a manutenção da vida em seu mero viver, para tanto há a regulamentação e a constante tentativa de padronização de todas as ações e relações sociais. Sujeitos normalizados, disciplinados e segurados na manutenção de um modo de ser como padrão, dóceis e eficientes.

O homem moderno somente é capaz de perpetuar o estilo de vida massificado do trabalhar e consumir. Isso significa que ele nada consegue acrescentar como algo novo na sociedade da qual faz parte. O homem moderno não é fazedor de cultura superior para

³³ DELBÓ, “A questão do livre arbítrio e a crítica de Nietzsche ao Estado moderno”, p. 215.

³⁴ LAZZARATO, “Biopolítica/Bioeconomia”, p. 49.

Nietzsche, justamente por lidar com a história, isto é, com seu passado, somente de um modo repetitivo, perpetuador da tradição da qual faz parte. Como simples repetidor daquilo que já foi, dos costumes que constituem o tradicional, esse indivíduo do trabalho e do consumo somente traz para o futuro a mesma rotina da sua perpétua busca por progresso. Incapaz de usar o presente para construir algo novo, para formar uma cultura superior onde as pessoas possam ser capazes de se transvalorarem, de trazerem para seus modos de ser e de pensar novos valores, sempre. Sem essa verdadeira cultura do espírito só restou ao homem moderno refazer no hoje e no amanhã aquele repetitivo trabalhar e comprar, construindo uma vida de acumulação de satisfações.

Uma sociedade de ovelhas: o desaparecimento do gênio

Uma última relação que pode ser pensada é justamente os apontamentos de Foucault acerca da ideia do pastorado cristão que caracteriza tão bem a modernidade e sua maneira de fazer política. A biopolítica, tal como elaborada pelo pensador francês, não só com seus sistemas de legalidade, mas também com seus mecanismos disciplinares e seus dispositivos de segurança, consegue governar os indivíduos como um pastor orienta seu rebanho. Organizando não só o todo, mas também orientando a consciência de cada um naquilo que é considerado a normalidade da tradição. A regulamentação da vida dos indivíduos tal como apresenta Foucault é consequência do modelo de cultura inferior estruturado pela sociedade de escravos que Nietzsche observou se desenvolver na modernidade.

Michel Foucault aponta em suas pesquisas o pastorado como a relação de poder própria da política moderna. Esse rebanho que é massificado para ser governado é o mesmo que Nietzsche nos aponta logo no início da *Segunda consideração intempestiva* quando de maneira imperativa escreve:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado.³⁵

Um tipo de governo que ao pastorar sua população acaba impedindo justamente aquilo que Nietzsche denomina como gênio. Sendo todos os indivíduos iguais nesse estilo de vida guiado por uma lógica utilitarista, a limitação está posta para o aparecimento da cultura superior tal como o pensador alemão a descreve. Sociedade que regularmente gasta sua energia num viver entre o trabalhar e o consumir simplesmente, sem ser um elaborador de uma cultura do espírito, não possibilita o surgimento do gênio enquanto “um instrumento do fundo criador da vida, que vê refletida sua própria essência na criação artística”³⁶. Não há, portanto, a consolidação de uma cultura do espírito superior na modernidade, mas meros

³⁵ NIETZSCHE, *Segunda consideração intempestiva*, p. 7.

³⁶ FINK, *La filosofía de Nietzsche*, p. 42. Tradução própria a partir do original em espanhol.

trabalhadores e viventes que não querem se propor a uma constante renovação, a um trazer o novo, no seu próprio viver e seu trabalhar.

Essa sociedade onde o trabalho do homem-máquina é fundamental constitui-se numa organização social onde se limita ao máximo a possibilidade do aparecimento de indivíduos que vão transvalorar os valores estabelecidos pela tradição. É a clara distinção feita pelo pensador alemão e que Delbó recupera em seu artigo quando aponta que “Nietzsche distinguiu o homem que obedecia à tradição de forma inquestionável e ‘o homem autônomo’ que quer criar suas próprias regras”³⁷. Os sujeitos modernos são, por conseguinte, responsáveis pela construção de uma cultura que definitivamente não é a do espírito superior. São indivíduos sem criatividade, sem vontade de poder, conformados com sua vida voltada para o trabalho e para o consumo, numa constante repetição de sua típica rotina.

“Em oposição a esse ser humano doméstico”, afirma Goicochea, existe “um novo tipo de ser humano que rechaça a igualdade, glorifica a distância e adota a criatividade”³⁸. Esse sujeito é o gênio, isto é, o espírito superior capaz de elaborar uma cultura diferenciada daquela massificada que as sociedades do trabalho e do consumo unicamente são capazes de produzir. Espíritos capazes de renovar os costumes e as crenças de uma época graças aos novos valores que são capazes de inserir em suas sociedades.

Diferentemente dos homens de talento, queridos pelos seus contemporâneos, capazes de satisfazer às necessidades de sua época, porque investem no avanço de uma ciência particular ou no desenvolvimento progressivo de seus contemporâneos. O gênio não cria com a finalidade de contribuir imediatamente para preencher as necessidades ou ser útil para sua época; o valor de suas obras somente a posteridade reconhecerá.³⁹

Pela interpretação nietzschiana acerca da modernidade, podemos perceber essa fácil governabilidade de cada um e do todo como o bloqueio constante do surgimento do gênio, isto é, daquele espírito capaz de transvalorar seu próprio tempo. Afinal, numa comunidade onde todos estão inseridos num processo de normalização e regulamentação, não há possibilidade alguma do surgimento de um tipo diferente de indivíduo. Esse, por sua vez, poderia apresentar algo de novo para a sociedade e assim fazer do futuro algo diferente do passado.

Educados desde a infância para possuir “talentos”, isto é, para ser ao máximo um trabalhador especializado eficiente, esses sujeitos não terão nem tempo e nem capacidade para se dedicarem à realização de novas interpretações e novos valores em ligações inéditas que somente os gênios são capazes de promover. São indivíduos envolvidos apenas com as questões do mero viver – o par trabalho-consumo –, incapazes de produzir uma cultura dinâmica que renove seu futuro a partir do presente e do passado.

³⁷ DELBÓ, “A questão do livre arbítrio e a crítica de Nietzsche ao Estado moderno”, p. 203.

³⁸ GOICOCHEA, *La crítica de Nietzsche a la democracia*, p. 120. Tradução própria a partir do original em espanhol.

³⁹ DIAS, *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, p. 71.

Acácio Augusto escreve, em sua leitura foucaultiana, acerca dessa “apropriação metamorfoseada da direção de consciência exercida pelo pastor”⁴⁰, como fundamental para o funcionamento do biopoder. Não há, pois, espaço na biopolítica tal como Foucault pesquisa, para o desenvolvimento de personalidades singulares e autônomas, mas apenas de sujeitos normalizados e comuns. Esses, disciplinados e segurados, não saem da normalidade, não tornar-se-ão nunca expressões daquilo que Nietzsche apontou como o gênio, isto é, como aquele que sempre transforma a realidade em que vive através de novos valores que vão para além daqueles que já estão consolidados. Os indivíduos modernos serão sempre o comum que se perpetua numa cultura de um sistema econômico-político estruturado para não permitir o diferente.

Como já observava Dias, uma organização sociopolítica onde “o jovem aprenderá o que é a cultura e não o que é a vida, isto é, não poderá de modo algum fazer suas próprias experiências”. Essa cultura dos espíritos inferiores será colocada na mente do jovem e, continua Dias, por ele

[...] incorporada sob a forma de conhecimento histórico; seu cérebro será entulhado de uma enorme quantidade de noções tiradas do conhecimento indireto das culturas passadas e de povos desaparecidos, e não da experiência direta da vida.⁴¹

Considerações Finais

Nesse sentido, Foucault parece seguir a crítica de Nietzsche, portanto, quando aponta essa incapacidade dos homens modernos de experimentar o novo a partir de um refazimento do presente. Refazer que se estabelece numa absorção do passado de modo a transformar o presente e instaurar novos valores no futuro que se cria artística ou mesmo tragicamente. É a vontade de abandonar um modelo de vida que apenas se preocupa em manter os princípios e fundamentos já estabelecidos pela tradição.

Os indivíduos da modernidade, de acordo tanto com Nietzsche bem como com Foucault, somente conseguem desenvolver certo modelo de cultura onde os homens só conseguem pensar em trabalho e em consumir os frutos desse labor diário. São os sujeitos medíocres que, observa Foucault, não agem para além de uma lógica de ação entre o prazer e a dor, entre o útil e inútil. Indivíduos que buscam somente seus próprios interesses, sendo que esses devem sempre estar de acordo com a normalidade regulamentada pelo seu biogoverno. Incapazes de sair dessa busca por satisfazer seus prazeres regulados, os sujeitos modernos não conseguem elaborar uma cultura para além da busca e do cultivo dos bens materiais e materiáveis que produzem e consomem. Uma cultura das coisas, portanto, mas nunca, como pensava Nietzsche, uma cultura do espírito. Modernidade que repudia e pede a inexistência do espírito superior que é capaz de trazer novos valores, rompendo, ou melhor, transvalorando a tradição, isto é, reconstruindo o modo de ser e de pensar de sua própria época.

⁴⁰ AUGUSTO, “Política e Policia”, p. 30.

⁴¹ DIAS, *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, p. 53.

WORK FOR LIFE AND LIFE FOR WORK: A CONFLUENCE BETWEEN NIETZSCHE AND FOUCAULT ABOUT MODERN MAN

Abstract: The main objective of this paper is to understand some fundamental aspects to the way of thinking and doing politics as developed from modernity having as main reference the contrast between small politics and big politics from Friedrich Nietzsche's work in relation to the conception of biopolitics by the sayings and writings of Michel Foucault. More specifically, the present approach will be based on the relevance given to work in the construction of modern societies within the assessment made by the aforementioned German philosopher and French thinker. In Nietzsche's terms, a culture that does not value the spirit, but which is elaborated by modern "slaves", given precisely the centrality of work in the construction of social life as well as politics, most notably from the nineteenth century. According to Foucault's ideas, individuals are constantly disciplined and regulated through work as a fundamental aspect of modern governmentality in order to promote biogovernment of useful and docile lives. Bringing, moreover, the role of formation, that is, what is set as the objective of education in both authors in order to clarify the main characteristics of modern society. Noting, in this way, the relationship between Nietzsche and Foucault regarding the point that the educational formation that develops from industrial capitalism seeks to structure the subject in order to become a worker, that is, in order to integrate him into the system of production-consumption to exhaust their maximum contribution to the maintenance of the model already established.

Keywords: ethics – politics – modernity – work – consumption

Referências Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Mauro Gama; Cláudia Martinelli (tradução) e Fernando Salis (consultoria). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

AQUINO, Julio Groppa. "A governamentalidade como plataforma analítica para os estudos educacionais: a centralidade da problematização da liberdade". In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (organizadores). In: *Foucault: filosofia & política*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 195-211.

AUGUSTO, Acácio. Política e Polícia. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (organizadores). In: *Foucault: filosofia & política*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 19-35.

CHAVES, Ernani. "Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 9. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2000, pp. 41-66.

_____. "Estética, ética e política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche". In: *Revista Dissertatio*, UFPel, vol. 33, 2011, pp. 173-187.

DELBÓ, Adriana. "A questão do livre arbítrio e a crítica de Nietzsche ao Estado moderno". In: *Ethica: Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro, vol. 11, n. 1 e 2, 2004, pp. 199-219.

_____. "Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 23. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2007, pp. 27-57.

DIAS, Rosa. *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

DÍAZ, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. Tradução de Cesar Candioto. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Título Original: *Nietzsches Philosophie*. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Universidad, 1996.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Coleção tópicos. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Coleção tópicos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Coleção tópicos. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOICOCHEA, Diego Felipe. *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Bogotá: Universidade Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2009.

LAZZARATO, Maurizio. “Biopolítica/Bioeconomia”. In: PASSOS, Izabel C. Friche (Organizadora). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, pp. 41-52.

NALLI, Marcos. “Foucault: um fenomenólogo malgré lui?”. In: SCANVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Organizadores). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, pp. 263-279.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 2003.

_____. *Escritos sobre política*. Organização, tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Segunda consideração extemporânea: sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Luis Mota Itaparica. Sem data.

SCANVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Organizadores). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

SEIXAS, Rogério Luis da Rocha. “Uma ontologia crítica da racionalidade política na atualidade”. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Organizadores). *Foucault: filosofia & política*. Coleção Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 333-347.

SOBRINHO, Noéli Correia de. “Apresentação”. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Escritos sobre política*. Organização, tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. “Paradoxos da modernidade vigiada: Michel Foucault e as reflexões sobre a sociedade de controle”. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Organizadores). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, pp. 241-259.

WOTLING, Patrick. “A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 26. São Paulo: Grupo de Estudos Nietzsche, 2010, pp. 13-34.

O PAPEL DAS PAIXÕES TRISTES NA FORMAÇÃO DA MULTIDÃO EM ESPINOSA

Matheus Romero de Morais¹

Resumo: Há duas vias para se compreender o acordo entre os homens que culmina na constituição da multidão: a da *razão* e a dos *afetos*. Neste artigo nosso propósito é tematizar o papel dos afetos, mais especificamente os afetos tristes, na constituição da *multidão*. Para tanto, partiremos da interpretação que Antonio Negri faz da obra política de Espinosa, a qual dá ênfase sobretudo a paixões alegres na criação do comum e indica uma tendência predominantemente democrática do projeto espinosano.

Palavras-chave: Espinosa – Antonio Negri – política – paixões tristes – multidão

1. A *Ética* e a Política.

O presente trabalho pressupõe, na esteira de diversas interpretações que serão apresentadas ao longo do texto, uma relação íntima e inseparável entre ontologia e política no pensamento de Baruch de Espinosa. Não é nosso objetivo expor as características particulares das diversas análises acerca dessa relação², o que nos interessa é apenas o pressuposto da impossibilidade de tratar do pensamento político espinosano sem relacioná-lo com seu sistema metafísico. Ora, falar de ontologia em Espinosa é recorrer, muito frequentemente, à sua *Ética*.

Ao leitor do filósofo holandês não é difícil encontrar relações causais explícitas entre ontologia e política no decorrer do texto da *Ética*. É, contudo, um pouco mais complicado quando tais relações se encontram implícitas. Por exemplo, pode parecer estranho à primeira vista começar a argumentação recorrendo à *Ética I*, uma vez que ela não é um livro que se debruça imediatamente sobre a problemática da política. No entanto, o leitor atento não tarda a perceber que há, já no *De Deo*, algumas das bases do pensamento político espinosano. Primeiramente, é no *De Deo* que encontramos a demonstração do que é uma afecção, ou

¹ Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cujo apoio foi essencial para a realização deste trabalho. E-mail: matheus.morais@usp.br.

² Para um exemplo de duas maneiras diferentes de considerar tal relação, cf. NEGRI, *A Anomalia Selvagem*, pp. 400-401.

modo da substância. A saber, é modo aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido³, e que não pode ser dito livre, pois existe e opera a partir de uma determinação causal necessária⁴. Essa delimitação do escopo de existência e operação dos modos ressoará por toda a *Ética* e terá consequências políticas extremamente relevantes. É também na *Ética I*, através da construção da ontologia do necessário, que “encontramos a demolição dos alicerces do poder teológico político e, por conseguinte, as condições para a determinação do campo político sem as balizas da teologia”⁵.

Se já é possível notar no próprio *De Deo* que ontologia e política são temas relacionáveis, tal vínculo fica mais evidente conforme o texto avança. Na *Ética II*, por exemplo, podemos ressaltar a importância das definições de corpo⁶, coisa singular⁷ e indivíduo⁸, além das determinações físicas que demonstram a constituição e diferenciação dos corpos, ou indivíduos⁹. Esses conceitos serão decisivos no *Tratado Político*, sobretudo para a compreensão do que é e de como é composto o corpo político. A correlação entre física e política espinosana é tão próxima que permite a autores como Matheron dizerem que o estado é exatamente um indivíduo, no sentido espinosista da palavra¹⁰.

Na *Ética III* Espinosa trata da dinâmica dos afetos humanos, que são o fundamento por excelência da constituição política, pois, como veremos mais à frente, “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se”¹¹. Já na *Ética IV*, Espinosa demonstra, através da utilidade e da conveniência entre os homens, o princípio racional da formação da potência da multidão ao dizer que se “dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem”¹². E por fim, na quinta parte

³ EI, D5. Utilizaremos: E como abreviação de *Ética*, P para proposição, D para definição, Ax para axioma e L para lema. Os números romanos dizem respeito à parte da *Ética* à qual nos referimos, já os arábicos serão destinados a especificar as proposições, definições, axiomas e lemas presentes na obra.

⁴ EI, D7.

⁵ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 95.

⁶ EII, D1. “Por corpo entendo o modo que exprime de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”.

⁷ EII, D7. “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular”.

⁸ EII, Definição posterior ao Ax2 da pequena física. “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos”.

⁹ Pensamos aqui em toda a pequena física, mas principalmente em EII, L1 onde temos que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”.

¹⁰ Cf. MATHERON, *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 346-347.

¹¹ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §5.

¹² EIV, P18, esc.

da *Ética*, Espinosa trata da potência da razão sobre os afetos e da via que conduz à liberdade, dois temas indispensáveis à filosofia política.

Na *Ética V*, afirma Negri, “a ideia de democracia e eternidade se tocam, medem-se uma pela outra, em todo caso entrecruzam-se na metamorfose dos corpos e da ‘*multitudo*’. O materialismo prova-se em torno de um tema incongruente: o ‘tornar-se eterno’”.¹³ Vemos, com isso, que ao longo de toda a *Ética* é possível encontrar liames com a filosofia política de Espinosa, o que demonstra o vínculo inegável entre metafísica e política¹⁴.

No entanto, vale ressaltar que essa concepção negriana da correlação entre a *Ética V* e as questões relativas à multidão e à democracia surge como uma autocrítica acerca do que o próprio filósofo italiano havia escrito anteriormente em sua obra *A Anomalia Selvagem*¹⁵, onde ele sustentava que a Parte V da *Ética* continha duas linhas teóricas não compatíveis e contraditórias; a primeira, dita ‘mística’, provém do que o autor chamava de “primeira fundação do pensamento espinosano”¹⁶, já à segunda ele dava o nome de ‘ascética’, referindo-se à chamada “segunda fundação”¹⁷. A incompatibilidade entre as duas linhas teóricas ocorre justamente porque a primeira fundação “denuncia uma inadequação com respeito à imposição fortemente materialista da segunda fundação”. Ora, a revisão dessa interpretação presente no artigo *Democracia e eternidade em Espinosa*¹⁸ se dá não através da recusa de uma das duas linhas teóricas que dissera o autor estarem contidas na *Ética V*, mas sim na concepção de que essas duas linhas operam conjuntamente e alimentam uma a outra. Para fundamentar essa nova perspectiva de análise, Negri afirma:

Três motivos organizam a máquina ontológica e alteram seu nível de produção: a experiência crítica da morte; a *cupiditas* que introduz, não havendo excesso, a uma certa espécie de eternidade; e a ideia da socialização política, ou seja, da democracia. Esses três temas se entrelaçam estreitamente: a experiência da morte como experiência de um absoluto limite negativo ressalta o caráter de eternidade do movimento do desejo; e essa luz de eternidade reflete-se sobre o movimento de socialização política, sobre a democracia, como horizonte da *multitudo*, contra o conjunto de todas as

¹³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 216.

¹⁴ “A reconstrução histórica do desenvolvimento e da unidade do pensamento espinosano conduziu ao reconhecimento do TP como obra que coroa a metafísica desde dentro, ou seja, resolve algumas contradições e alude vigorosamente não apenas a uma nova política, mas também a um quadro metafísico disposto sobre o terreno do ser prático: ‘*experientia sive praxis*’”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 30.

¹⁵ Sobre isso, cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215 e cf. VISENTIN, *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*, pp. 164-165.

¹⁶ “Constituída e desenvolvida entre o TTP e a redação das Partes II e IV da *Ethica*”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

¹⁷ “Eu (Negri) a via consolidar-se sobretudo no TP, isto é, eu a via propor-se, em forma totalmente desenvolvida, como filosofia da constituição do real e como teoria da expressão democrática da *multitudo*”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

¹⁸ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

resistências e obstáculos que a solidão, a guerra e o poder interpõem ao desejo de comunidade.¹⁹

A partir da relação entre *cupiditas* e experiência de morte, Negri consegue conciliar em sua análise o conceito de eternidade presente na parte V da *Ética* com sua interpretação materialista do espinosismo. O movimento do desejo, frente à experiência da morte, dá-se em direção à comunidade, ao fazer multidão, na contramão do sentimento de solidão. Com isso, Negri consegue reforçar três pontos nevrálgicos de sua interpretação do espinosismo: as ideias de democracia, multidão e desejo. Ora, a formação do corpo político através do acordo entre as *cupiditates* individuais e do processo de constituição da *multitudo* é uma das questões centrais do *Tratado Político* à qual Negri busca dar uma resposta. E é exatamente esse processo que nos interessa aqui.

2. Antonio Negri e o *Tratado Político*.

Os cinco primeiros capítulos do *Tratado Político* “definem o objeto da política no quadro metafísico geral”²⁰, ou seja, trabalham com a constituição do corpo político e não com os regimes que dela surgem. No capítulo I, que funciona como introdução, Espinosa já deixa claro os fundamentos metafísicos que serão mobilizados ao longo do tratado. Após iniciar o texto com duas polêmicas²¹, o autor diz que não pretende mostrar nada que seja novo, nem deduzir da natureza humana algo nunca antes ouvido, mas tratará somente de demonstrar aquilo que está mais de acordo com a prática. Para tanto, é necessário não censurar as ações e afetos humanos, mas sim buscar compreendê-los, pois eles têm sua origem na própria natureza do homem e sua existência tem causas certas e determinadas. Não é de se estranhar que após explicar isso Espinosa recorra prontamente à *Ética*.

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia.²²

Essa propensão afetiva apresentada é particularmente problemática para a socialização dos homens. E ainda que a *Ética* já tenha demonstrado a capacidade da razão em moderar e refrear os afetos, ela também demonstra que o caminho para se atingir isso é extremamente difícil de ser percorrido. Assim sendo, diz Espinosa, acreditar que se pode

¹⁹ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 220.

²⁰ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 31.

²¹ A primeira contra os filósofos que consideram os afetos como vícios e ignoram sua função de princípio do político. A segunda contra os políticos que teorizam a política a partir da experiência, o que não está de modo algum errado, porém não é o suficiente. Cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32.

²² ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §5.

induzir a multidão a viver exclusivamente segundo a razão é acreditar em uma fábula. Como consequência dessa impossibilidade de uma existência completamente racional, é necessário que o estado (*imperium*) se organize de uma maneira tal que impossibilite que aqueles que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independentemente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto.

Negri aponta nesse primeiro capítulo a existência de duas questões fundamentais do espinosismo: a do objeto e a do sujeito da política. Primeiramente, a remissão à *Ética* e a referência ao processo constitutivo da coletividade colocam em evidência o próprio objeto da política, a saber, “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*.”²³ Pois já estão dados nesse capítulo I tanto a dinâmica afetiva dos indivíduos, quanto seu necessário processo de sociabilização, uma vez que “os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum”²⁴. Mas essa relação é ao mesmo tempo o sujeito da política: “é através de uma dinâmica autônoma que a *conditio* humana torna-se *constitutio* política, e essa passagem implica, do ponto de vista dos valores, um consolidar-se da *libertas* em *securitas*, do ponto de vista das dinâmicas do agir, uma mediação entre *multitudo* e *prudencia*, ou seja, uma forma de governo.”²⁵ Trata-se aqui do vínculo entre a virtude privada (liberdade do ânimo) e a virtude do estado (segurança). Para o autor italiano a liberdade individual deve construir a segurança do coletivo ou, em outras palavras, “a autonomia do político só pode ser constituída a partir da autonomia de um sujeito coletivo”²⁶. Essas duas questões representam dois dos principais pontos defendidos por Negri acerca da ontologia política de Espinosa: o fazer multidão e a democracia como sendo a própria estrutura da república²⁷.

Ora, como ocorre a constituição da *multitudo*? Espinosa responde a essa pergunta a partir da relação entre potência e direito. Recuperando as demonstrações presentes na *Ética I* sabemos que toda e qualquer coisa natural começa a existir, persevera na existência e opera necessariamente a partir da só potência de Deus²⁸, que é absoluta. Por conseguinte, podemos facilmente notar o que é o direito de natureza. Uma vez que a potência de Deus é absolutamente livre, que Deus é a substância única, causa de si e de todas as coisas, conclui-se disso que somente Ele tem direito a tudo, pois tudo está ao alcance de sua potência infinita. “Segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus”²⁹. Portanto, o direito natural do homem, assim como o de Deus, se define unicamente pela sua potência.

Contudo, como mencionamos anteriormente, os homens tendem a ser conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão e, portanto, sua potência deve definir-se não por

²³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32

²⁴ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §3.

²⁵ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32

²⁶ Essas questões levantadas por Negri se desenvolvem em função de uma interpretação essencial do autor acerca da obra espinosana, a saber, a separação entre *potentia* e *potestas*. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 32-33.

²⁷ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 193-194 e pp. 216-217.

²⁸ EI, P14 a P17.

²⁹ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §3.

essa, mas por qualquer apetite pelo qual o homem é determinado a agir e a partir do qual se esforça por conservar-se. Por conseguinte, se por direito de natureza entendemos a própria potência humana e se tanto afeto quanto razão seguem necessariamente das leis da natureza do homem³⁰, segue-se disso que o homem sempre age por direito de natureza, quer se conduza pela razão, quer pelo desejo. Espinosa concebe os afetos, ao contrário dos filósofos previamente criticados, não como vícios humanos que perturbam a ordem da natureza, mas como coisas que “seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares”³¹ e que, conseqüentemente, são determinantes naquilo que é a própria essência atual dos homens, o seu *conatus*³². Conseqüentemente, as únicas coisas que o direito de natureza proíbe são aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode³³.

Essa concepção de direito natural, no entanto, faz com que o social seja definido em termos antagônicos. Pois, como afirma o único axioma da *Ética IV*, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela”. Então, na medida em que um homem tem potência para repelir os males externos e viver conforme seu próprio engenho, ele se encontra sob jurisdição de si próprio; mas na medida em que o homem se encontra sob o poder de outro, ele está também sob jurisdição desse outro. Entretanto, diz Negri, “esse antagonismo não é resolvido por nenhuma tensão abstratamente pacificadora ou dialeticamente operativa – mas tão somente pelo proceder constitutivo da potência”³⁴.

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.³⁵

Desse modo, a passagem do direito de natureza para o direito público se dá imediatamente, através do consenso entre os indivíduos que se põem de acordo sem a necessidade de um contrato social. Espinosa afirma ainda que a própria efetividade do direito natural depende da existência do direito comum, uma vez que o homem isolado não tem potência suficiente para combater todos os males externos que podem lhe aparecer. Esse desenvolvimento natural das potências individuais em direção à *constituição do coletivo* é determinante na leitura de Negri, para quem a exclusão da teoria do contrato faz com que o centro do processo constitutivo do corpo político repouse sobre um certo tipo de relação entre o sujeito e a multidão.

Em seu artigo *Multidão e singularidade no desenvolvimento do pensamento político de Espinosa*, Negri diz que há dois modos de ser, para as singularidades, na multidão. O primeiro é o *existir como multidão* e depende de um “processo que recompõe as singularidades na multidão segundo o princípio de utilidade”. Esse primeiro modo se relaciona à dimensão

³⁰ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §4.

³¹ EIII, Prefácio.

³² EIII, P6 e P7.

³³ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §8.

³⁴ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 33.

³⁵ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §13.

contratualista, ou seja, à ausência de um projeto fundamentado no consenso, na coletividade e no comum. Se pensamos especificamente em Hobbes isso quer dizer um projeto onde o indivíduo singular abdica de seu direito natural e o cede a um indivíduo artificial cujo poder transcende a coletividade e que institui, por si só, o direito civil. Já o segundo modo, associado por Negri à metafísica e à política espinosana, parte da própria condição humana como elemento central no processo constitutivo, é o *façer multidão*. “Trata-se de um processo material e coletivo dirigido pela paixão comum” no qual a só potência da multidão define o direito público, ou seja, um processo em que a soma das potências individuais que se põem de acordo configura imediatamente o direito público e determina o poder do estado (*imperium*). De fato, para Negri essa diferenciação não é uma questão que diz respeito apenas aos direitos naturais, mas sim a uma certa ideia de poder. Por isso o projeto espinosano, onde a constituição da *multitudo* se funda sobre uma práxis comum e o poder do estado só pode ser definido pela potência dessa multidão, é considerado um projeto democrático por princípio.³⁶

Entretanto, cabem aqui dois apontamentos acerca da interpretação negriana: o primeiro diz respeito ao conceito de democracia e o segundo à noção de multidão. A saber, para Negri o *Tratado Político* de Espinosa “é a obra que funda, do ponto de vista teórico, o pensamento político democrático moderno da Europa”³⁷. Essa afirmação categórica vai de encontro à concepção de que o fundamento da democracia moderna se situa no pensamento antigo, mais especificamente no pensamento greco-romano. A diferença elementar entre as duas maneiras de pensar tem como pano de fundo a ideia de que para os antigos a democracia se dava apenas entre pares, ou seja, entre os cidadãos livres da pólis; já em Espinosa, diz Negri, a ideia de democracia compreende a universalidade humana.³⁸ Além disso, a construção do jusnaturalismo espinosano através do consenso faz com que a democracia seja concebida como expressão política imediata da potência da multidão, ao contrário de outras correntes modernas nas quais ela era definida a partir da transferência da soberania ao estado e da completa alienação do direito natural. A democracia espinosana seria então: 1) imediata, pois não há mediações entre a potência da multidão e o poder do estado; 2) complexa, pois se funda na conjugação das potências individuais; 3) aberta, pois constituída a partir do conflito e do consenso de desejos contrastantes e; 4) participativa, pois não é possível se falar em representação uma vez que o direito natural não é transferido.

Em suma, a democracia como potência constituinte é o paradoxal equilíbrio entre multidão e singularidade, sustentado – ao menos assim se exprime Negri a essa altura – mais que por um aparato institucional, por um impulso ético que implementa a prática coletiva, e a que Espinosa daria o nome de *pietas*.³⁹

³⁶ Cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 192-195.

³⁷ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 25.

³⁸ Essa ideia é bastante questionável, como aponta Visentin, “porque em Espinosa vale de qualquer maneira um princípio de exclusão, que concerne por exemplo às mulheres e aos servidores”. VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 166.

³⁹ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 166.

Ora, esse conceito de *pietas* que sustenta o equilíbrio entre singular e multidão remonta ao primeiro escólio de EIV, P37. Ele é o “desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão”, é uma “tendência para o universal”, “um desenvolvimento da *cupiditas* que articula sujeito e sujeitos de forma dinâmica e tendencial”⁴⁰. De fato, no escólio referido, através da conjugação do desejo e da razão, tem-se um princípio, ou uma tendência como diz Negri, de associação de singulares em direção ao comum. “Pois bem, não há existência comum que possa dar-se fora do desenvolvimento da *cupiditas* comum, ou seja, sem abertura em relação às *cupiditates*, sem a inserção das *cupiditates* internamente a um projeto de *amor* comum.”⁴¹ Donde segue a máxima que a “multidão é sempre o dispositivo ontológico de uma multiplicidade de homens, criador de comum”⁴².

Para Negri existe uma certa teleologia que é intrínseca à práxis, ou seja, ao movimento ético do fazer multidão que só pode ser mobilizada por desejos potencializadores e que, ao mesmo tempo, atuam na manutenção das singularidades, como o *amor* e a *pietas*, pois tal movimento tende em direção à liberdade e não à morte ou à solidão.

O processo e o movimento das singularidades, após ter atravessado a condição existencial, produz-se como comum: a existência produz a si mesma como comum, e produz o comum como multidão. Não haveria possibilidade de colocar juntas as singularidades na multidão se a construção do comum não fosse um processo contínuo e solidário. Todas as dificuldades que se opõem a esse desenvolvimento são determinações negativas, ausência de ser, insuficiências ou quedas do processo constitutivo, isto é, do processo do desejo de liberdade.⁴³

A interpretação de Negri ressalta o caráter democrático do *Tratado Político* fundamentado pelas noções metafísicas presentes na *Ética*. Ela enfatiza também o desenvolvimento natural das *cupiditates* através de relações de *amor* e movido por um desejo de liberdade, ou seja, de construção do comum. Somente assim pode ser constituída a multidão na concepção negriana. E de fato, ao ser indagado em uma entrevista sobre a possibilidade de pautas antimultitudinárias mobilizarem multidões, (como o fascismo e o extremismo religioso) Negri é categórico ao recusar a “consistência ontológica desse negativo”; uma vez que o conceito de multidão “não é descritivo, mas constitutivo, [ele] não indica opacamente um mundo de paixões tristes, mas gera o das paixões alegres, é uma política da vida oposta à morte.”⁴⁴

3. O impasse da ontologia política negriana

Essa leitura é hoje um dos mais importantes paradigmas para a análise do espinosismo e Negri é uma das maiores autoridades contemporâneas sobre o tema. Todavia,

⁴⁰ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 75.

⁴¹ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 193.

⁴² NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 269.

⁴³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 196.

⁴⁴ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 269.

podemos encontrar alguns aspectos problemáticos nessa interpretação, sobretudo no que diz respeito à relação entre singularidade e *multitudo*.

O caráter determinado das singularidades⁴⁵, argumenta Visentin, impede a multidão de tornar-se vontade geral. As singularidades não se dissolvem homogeneamente na *multitudo*, elas coexistem em constante tensão com a multiplicidade de unidades singulares. Em termos políticos isso se traduz na afirmação espinosana de que os homens, por estarem sujeitos a maior parte do tempo a afetos tristes, são por natureza inimigos uns dos outros⁴⁶. Contudo, ao mesmo tempo em que, por ocasião dos afetos, os homens se contrapõem, a natureza humana também converge naturalmente em direção à multidão por conta do medo da solidão⁴⁷. Essa é a relação de “paradoxal equilíbrio” que opera na constituição do regime democrático.

Negri assume essa tensão ao dar um caráter sempre aberto à noção de democracia, recusando todo tipo de fixidez do corpo político, pois isso seria uma forma de violência tanto contra as singularidades quanto contra a *multitudo*. No entanto, como vimos anteriormente, o que sustenta o equilíbrio dessa relação para Negri é mais o impulso ético da *pietas* do que qualquer tipo de instituição civil. Ora, essa perspectiva negriana denota o que Visentin chama de “otimismo da razão”, que parece sempre superar a tendência humana ao padecer. Desta forma, embora a articulação das *cupiditates* que constituem a multidão sempre ocorra dentro de uma convergência afetiva e de *práxis*,

Negri deixa de apreender – ou de evidenciar – a parcialidade dessa convergência, assim como de tematizar a presença e o influxo na multidão de paixões opostas ao amor, como o medo, o ódio, a inimizade: os traços de impotência e passividade ao agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada.⁴⁸

Como é próprio da natureza humana tanto ser conduzida pela razão, quanto pelo desejo, resta sempre a possibilidade de que os homens se coloquem de acordo em função de paixões tristes e, de alguma forma, despotencializadoras. Espinosa mesmo expõe esse cenário

⁴⁵ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e tem existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.” EII, D7.

⁴⁶ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §14.

⁴⁷ “Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (como dissemos no art. 9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo.” ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. VI, §1.

⁴⁸ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, pp. 167-168.

no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, onde afirma que os homens estão naturalmente sujeitos à superstição na medida em que esta tem origem no medo, afeto que é comum a todos. Ora, se o medo é uma causa da superstição, devemos concluir, além de que todos estão sujeitos a ela, que ela é extremamente variável e que “só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente”⁴⁹. Espinosa chega mesmo a dizer que nada é mais eficaz para governar a multidão do que a superstição.

A perspectiva negriana do que são singularidade e multidão, bem como qual é a maneira como essas se relacionam, trabalha com dificuldade o dilema do agir e constituir multidão a partir de paixões tristes, ou como diz Visentin, “o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de la Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de ‘servidão voluntária’, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do TTP, onde o filósofo de Amsterdã pergunta-se como é possível que os homens sejam induzidos a ‘combater pela própria servidão como se fosse pela salvação’.”⁵⁰

Ainda outro exemplo de mobilização afetiva a partir de afetos prioritariamente negativos que inicia a formação de um corpo político é analisado por Jaquet em seu artigo *O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo político*. Logo no início do texto a autora faz referência ao primeiro parágrafo do capítulo seis do *Tratado Político*, onde Espinosa afirma que a multidão entra naturalmente em acordo não sob a condução da razão, mas de algum afeto comum. Nessa passagem os afetos citados por Espinosa são: o medo comum, a esperança comum e o desejo de vingar algum dano comum⁵¹. Medo e esperança são afetos políticos por excelência na história da filosofia, mas o desejo de vingança não é geralmente referido como um afeto gerador de corpo político; portanto, o que Jaquet se propõe é entender como e por que esse desejo “pode unir a multidão em corpo e como que em um só espírito.”⁵²

Jaquet vê esse princípio do político como problemático, porém afirma que há algo de positivo no *desiderium* de vingança que não está na *cupiditas*: a frustração.

A vingança, enquanto anseio *frustrado*, não é diretamente boa, mas pode sê-lo indiretamente. O *desiderium* de vingança é, de certo ponto de vista, o contrário da *cupiditas* de vingança. Enquanto anseio frustrado, o *desiderium* implica, com efeito, que o ato vingativo não seja realizado, pois uma determinação externa vem contrariá-lo, ao passo que a *cupiditas* implica que tal ato seja realizado, pois uma determinação interna nos impele a cumpri-lo.⁵³

⁴⁹ ESPINOSA, *Tratado Teológico Político*, Prefácio, p. 7.

⁵⁰ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 168.

⁵¹ Na tradução para o português utilizada por nós consta: “desejo de vingar algum dano comum”. Jaquet, no entanto, faz questão de enfatizar que no original latino Espinosa usa *desiderium* e não *cupiditas*, o que será determinante na análise da francesa, uma vez que ela traduzirá a passagem por “desejo frustrado de vingar algum dano sofrido em comum”. JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, p. 43.

⁵² JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, p. 44.

⁵³ JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, pp. 57-58.

A partir disso podemos lançar mão de duas suposições. Primeiro, que não só a *cupiditas*, mas também o *desiderium* pode formar um corpo político. Segundo, que um afeto que não é diretamente bom pode ser colocado como princípio de associação dos homens. Por fim, Jaquet sugere uma razão para Espinosa ter introduzido esse novo motivo de união no *Tratado Político*: “Espinosa tem por intenção que os afetos tristes sejam aproveitados na política, e colocados a serviço de uma potência superior, para a maior alegria de todos.”⁵⁴

Também em oposição ao dito ‘otimismo da razão’, Chaui enfatiza o papel da imaginação na constituição da *multitudo*. Para a autora, o motivo da instituição da vida política pelos homens é precisamente o desejo de ser *sui juris* que decorre naturalmente do *conatus*, uma vez que este sempre procura o que o fortalece e foge do que o enfraquece⁵⁵. É exatamente tal desejo que busca a união das potências singulares, pois, como demonstra Espinosa, se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais. O problema, como mostra Chaui, é que o desejo de ser *sui juris* pode se exprimir como paixão e, por conseguinte, “enquanto se exprime como paixão é causa inadequada, [e] poderá equivocar-se no momento da instituição do regime político.”⁵⁶ É nesse contexto que a imaginação surge como elemento determinante na constituição da multidão.

Porque na imaginação os homens são conscientes de suas ações e ignorantes das causas delas, imaginariamente a liberdade é toda como vontade para escolher contingentemente entre alternativas igualmente possíveis numa ação orientada segundo fins e como capacidade para não estar sob o jugo de ninguém. A imagem da liberdade é a do *imperium in imperio*: embora a experiência ensine que cada um não pode sozinho vencer as forças naturais nem pode vencer a fortuna, cada um crê-se onipotente em face do poder da Natureza, julga rivalizar com ela e não apenas dominá-la; cada um também deseja provar-se mais forte que os demais mantendo outros homens sob seu jugo, isto é, conservando-os *alterius juris* (a imagem da liberdade pode, portanto, ser o espelho em que se reflete a tirania). A liberdade imaginária faz sua aparição como desejo de *dominium*, não sendo de espantar que filósofos e juristas tenham feito deste último a definição mesma do direito e da liberdade e que esta lhes apareça apenas como ausência de constrangimento externo ou como luta contra todo obstáculo externo. Entretanto, se a vida política nasce para dar concreticidade ao desejo de ser *sui juris* e se ela transcorre sob o signo das paixões, não há como e nem por que esperar que a *ideia* de liberdade (aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afecções, afetos e ideias dos quais o *conatus* é causa eficiente imanente adequada ou total) venha substituir ou eliminar a sua *imagem* (ausência de constrangimento externo e escolha voluntária contingente entre alternativas igualmente

⁵⁴ JAQUET, *O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político*, pp. 61-62.

⁵⁵ “O aumento da potência do *conatus* é experimentado afetivamente como alegria; sua diminuição como tristeza.” CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 176 - 177.

⁵⁶ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 179.

possíveis). Pelo contrário, a arte política consiste justamente em encontrar na imagem da liberdade vestígios da ideia de liberdade e o principal vestígio é exatamente o desejo de ser *sui juris*.⁵⁷

A consideração de que a imaginação, através de ideias inadequadas, produz uma imagem distorcida da liberdade como reflexo de seu oposto, a tirania, pode auxiliar a tentativa de compreender o paradoxal processo de formação da *multitudo* fundamentado principalmente em paixões tristes e aparentemente antimultitudinárias.

Como podemos ver a partir do que foi apresentado, existem diversas questões problemáticas acerca da relação entre as singularidades na multidão, tanto no que diz respeito ao *fazer* multidão, quanto à ação dessa *multitudo* já constituída. A função dos afetos tristes na estrutura política montada por Espinosa parece particularmente problemática e a associação dos homens a partir de motivações primordialmente antimultitudinárias deve ser analisada com atenção. A interpretação negriana, excepcional em vários sentidos, se mostra parcial ao tematizar de forma contundente apenas o influxo de paixões alegres no fazer multidão, relegando às paixões tristes um lugar irrisório, ou mesmo inexistente, no processo de produção do corpo político e social. Abre-se então a necessidade de pôr luz sobre o que fica obscuro na análise de Negri, o papel desempenhado pelas paixões tristes na interrelação das potências singulares e na constituição da *multitudo*. Principalmente para compreendermos se é possível conciliar uma defesa da ideia de democracia livre com o surgimento de multidões de consistência ontológica negativa, isto é, que colocam os homens em oposição recíproca, ao invés de fazê-los convergir em um projeto comum de *pietas*.

Outra coisa que vale a pena notar é que priorizar a *pietas* enquanto impulso ético que implementa a prática coletiva, em detrimento de um aparato institucional, parece se justificar apenas em termos da chamada virtude privada (liberdade do ânimo), mas não no campo da virtude do estado (segurança). Pois ainda que a liberdade individual deva construir a segurança do coletivo, o próprio Espinosa afirma, como consequência da impossibilidade de uma vida completamente racional, que o *imperium* deve se organizar de maneira a impossibilitar que os que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independentemente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto⁵⁸. Nesse sentido, nos alinhamos com a concepção de Chauí do *imperium* não como Estado, mas como uma “lógica do poder, uma estrutura de ações que se corporifica nas instituições e se exprime nos costumes e nas leis”.⁵⁹ A manutenção e estabilidade do *imperium* – e consequentemente da *securitas* – vincula-se com a existência e eficiência de balizas instituídas pelo próprio sujeito coletivo a partir de uma *práxis* comum.

Por fim, vale relembrar a atitude notável de Negri em assinalar a atualidade do pensamento espinosano, em recuperá-lo e trazê-lo ao presente, em operar com suas aberturas e lhe atribuir caráter extemporâneo⁶⁰. Contudo, as questões políticas da contemporaneidade tornam ainda mais evidentes as insuficiências dessa parcialidade da interpretação negriana,

⁵⁷ CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 179-180.

⁵⁸ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §6.

⁵⁹ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 326.

⁶⁰ Cf. “Espinosa: cinco razões para sua atualidade”. In: NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 15-24.

uma vez que ela não dá conta de questões como o renascer de tendências fascistas, os novos nacionalismos e o sectarismo religioso. Pois como compreender que a ascensão e o fortalecimento de tais pensamentos ocorram a partir do próprio interior de regimes supostamente democráticos e não mais a partir da ruptura autoritária? Esses novos tipos de movimentos antimultitudinários não se explicam a partir de relações de utilidade guiadas pela razão e muito menos são baseados em um projeto de *amor comum*. É a compreensão da constituição da *multitudo* através de paixões tristes e aparentemente despotencializadoras que surge nesse contexto como uma possível resposta a questões políticas que se colocam atualmente.

THE ROLE OF SAD PASSIONS IN THE FORMATION OF SPINOZA'S MULTITUDE

Abstract: There are two ways to understand the agreement between men which culminates in the constitution of the multitude: the one of reason and the one of affections. In this article our purpose is to highlight the role of affections (in particular the sad ones) in the multitude's constitution. To this end, we are going to start the discussion from Antonio Negri's interpretation of Spinoza's political work, which emphasizes mainly the role of joyful passions in the creation of a common ground and indicates a predominant tendency towards democracy in Spinoza's project.

Keywords: Spinoza – Antonio Negri – Politics – Sad Passions – Multitude

Referências bibliográficas

Espinosa

Ética. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015

Tratado Político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Tratado Teológico-Político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003

Opera. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 vols. *Œuvres*. Paris, PUF, 4 vols. publicados.

Outros autores

CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JAQUET, C. “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”. In: *Discurso*, v. 45, n. 2, pp. 41-62, 17 dez. 2015.

MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

NEGRI, A. *Espinoza Subversivo e outros escritos*. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *A Anomalia Selvagem*. Tradução: Raquel Ramalhete. 2ª ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia, 2018.

VISENTIN, S. “A ontologia política de Espinoza na leitura de Antonio Negri”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 38, pp. 151-170, 30 jun. 2018.

A “QUESTÃO FEMININA” E UMA QUESTÃO FEMINISTA: IDENTIDADE

*Tessa Moura Lacerda*¹

Resumo: Trata-se de pensar como uma questão tradicional na História da Filosofia ocidental reaparece como problema nos estudos de gênero: a identidade. A maneira como a Filosofia constituiu, desde Descartes, o sujeito e a identidade do sujeito implica a exclusão de outros sujeitos possíveis, que passam a ser desumanizados e considerados como o “Outro”. Para pensar essa relação entre um sujeito e muitos outros excluídos desse lugar, recuperamos algumas reflexões de J. Butler, A. Mbembe, Paul Preciado, G. Spivak e Denise Ferreira da Silva.

Palavras-chave: Identidade – Gênero – Sujeito – Outro – Feminismos

I. Identidade e corpo

A filosofia ocidental é atravessada pela questão da identidade. Franklin Leopoldo e Silva explica que o pensamento ocidental sempre privilegiou alguns modos de pensar em detrimento de outros, constituindo um estilo, “a nossa lógica”², afirma ele, que governa nosso modo de pensar. Nessa lógica, foi dado privilégio ao conceito de identidade em detrimento da diferença: queremos que as coisas mudem muito pouco ou que as mudanças não signifiquem uma mudança essencial, de maneira que as coisas possam ser identificadas. Isso se dá porque a diferença completa significaria oposição e escolhemos viver num mundo “estável”. Essa identidade não vale apenas para as coisas, mas também para as pessoas: permaneço a mesma ao longo das mudanças vividas temporalmente. Somente no início do século XX (sobretudo com G. Deleuze), aponta Franklin Leopoldo e Silva, essa categoria foi submetida a uma revisão crítica e o privilégio da identidade sobre a diferença foi questionado, mostrando-se que essa identidade não está presente nas coisas mesmas, mas existe porque nos é cômodo pensar assim.

As teorias feministas contemporâneas também vão se debruçar sobre a questão da identidade, sobretudo para criticá-la – no mínimo, podemos dizer, o conceito “mulher”, enquanto se pretende universal, na verdade é um conceito excludente de grupos variados.

¹ Professora da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: tessalacerda@usp.br.

² Cf. LEOPOLDO E SILVA, “Deleuze: filosofia da diferença”.

Sem nenhuma pretensão de abarcar a imensa variedade envolvida nos estudos feministas, gostaríamos de pensar com algumas autoras e autores feministas sobre a questão da identidade. Nossa escolha, aparentemente ao acaso, se baseia na verdade na ideia de que a construção da identidade como categoria não é apenas uma construção teórica, mas tem um fundamento bastante concreto, social, histórico e econômico, que explica em parte a construção teórica e, simultaneamente, é justificada por ela.

*

Como pensar o sujeito em termos contemporâneos e, mais particularmente, a partir das teorias feministas contemporâneas? Certamente não se pode pensar o feminismo sem o plural empregado em “teorias feministas”. Nossa reflexão está ancorada na ideia de que a questão de gênero é um tema vivo, porque vivido diariamente por *corpos vulneráveis*. Usamos aqui o termo corpo, e não indivíduo, mente ou alma ou qualquer outro termo, porque, como afirma Foucault, “Meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado.”³ Meu corpo me situa no mundo, neste lugar, neste tempo, nestas condições políticas. Meu corpo, afirma Foucault, “é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo.”⁴ O corpo é o contrário de uma u-topia, um não lugar, uma não situação. Meu corpo me põe em situação – uso esta palavra em sentido leibniziano.⁵

E, nesse sentido, esse lugar, essa situação é, de algum modo, irreversível, é algo com o que tenho que lidar. Como faço isso? Como existo no mundo e como resisto ao mundo, constituindo-me um sujeito? Invento. “Tatuar-se, maquiar-se, mascarar-se [...] é fazer com que o corpo entre em comunicação, com poderes secretos e forças invisíveis.”⁶ É essa relação com o mundo, mundo que pode nos sujeitar, mas é também o que permite a construção de nós mesmos como sujeitos, que nos interessa abordar.

Expliquei a escolha do termo “corpo”. Mas por que “corpos *vulneráveis*”? Judith Butler afirma que “O corpo tem invariavelmente uma dimensão pública”⁷:

Cada um de nós é constituído politicamente em parte pela vulnerabilidade social de nossos corpos – como um lugar [*site*] de desejo e de vulnerabilidade física, como um lugar [*site*] de publicidade, ao mesmo tempo, assertiva e exposta.⁸

³ FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 8.

⁴ FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 7.

⁵ A *situação* era um dos temas caros a Leibniz. Não se trata de um lugar absoluto, mas de um lugar no espaço e no tempo que nos situa em relação aos outros, que nos põe em relação com as outras coisas e os outros indivíduos. Leibniz, como todos os filósofos do Grande Racionalismo, usa a matemática para pensar questões de metafísica, a *Análise situs* é um de seus conceitos geométricos que o ajudam a pensar o indivíduo. Leibniz explica em sentido filosófico sua *Análise situs*, na correspondência com o Padre Des Bosses. Cf. Leibniz em FRÉMONT, *L'être et la relation*.

⁶ FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 12.

⁷ BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 26.

⁸ BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 20.

Se é o corpo que nos situa no mundo – note-se que Butler usa o termo *site*, ligado ao termo *situs*, tão caro a Leibniz e à ideia de que existimos sempre em relação com o todo, como uma parte total –, ele é também aquilo que nos torna vulneráveis perante o mundo. Todos experimentamos essa vulnerabilidade, porque todos nos relacionamos com o mundo e com os outros a partir deste corpo que nos situa no tempo e no espaço.

A dimensão pública, social, do corpo põe em xeque a ideia de uma identidade monolítica do indivíduo e de uma plena autonomia do sujeito pensada em termos modernos⁹. O sujeito, em termos contemporâneos e entre muitas autoras e autores que discutem a questão de gênero, é constituído nas e pelas relações presentes no interior da sociedade – relações de poder, nos termos de Foucault.

Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo não é meu. Dado desde o início ao mundo dos outros, recebe sua marca, é formado no cadinho da vida social; só depois, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que de fato o faço. De fato, se eu negar que antes da formação da minha vontade, meu corpo me relacionava com outros que eu não escolhi ter perto de mim mesmo, se eu construir uma noção de “autonomia” com base na negação dessa esfera de uma proximidade primária e não desejada com outros, então estarei negando as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia?¹⁰

O que nos interessa primordialmente nestas afirmações de Butler é a oposição entre a afirmação da autonomia do sujeito, de um lado, a dimensão invariavelmente pública do corpo, de outro. “Meu corpo não é meu”, porque desde o início recebe a impressão de outros, o toque, o olhar – mas também, sabemos, a violência. Não há um sujeito anterior a essa relação com os outros – numa dimensão psicanalítica¹¹, estamos desde o início da vida

⁹ Estou fazendo referência, obviamente, à filosofia moderna, do séc. XVII, que cria o sujeito de conhecimento e a ideia de representação do mundo. O “primado do sujeito”, que afirma que o sujeito é anterior ao objeto de conhecimento, envolve necessariamente a ideia de que não temos um contato direto com o mundo, mas um contato mediado pela *representação* que o sujeito tem do mundo (cada filósofo pensa a representação à sua maneira, mas todos refletem sobre isso). Esse sujeito, que será a base da ciência moderna e do método científico, é também a base da noção de indivíduo tal como pensado, por exemplo, por Leibniz, cronologicamente o último dos filósofos do Grande Racionalismo. O indivíduo leibniziano é um sujeito de todos os seus predicados, predicados que são considerados não apenas como qualidade, mas como localização, acontecimentos, e relações com tudo o mais. Leibniz inova a maneira de pensar o sujeito de predicados e formula um dos temas lapidários do pensamento burguês, a ideia de que o indivíduo é esse conjunto de predicados e é inteiramente responsável pelo que lhe acontece. Nesse sentido, radicaliza a atitude cartesiana que primeiro afirma a primazia do sujeito sobre o objeto de conhecimento, estendendo e radicalizando, para campos diversos da teoria do conhecimento, o que Descartes afirmava a respeito do conhecimento: o indivíduo, esse sujeito que é uma noção completa desde todo o sempre, não só é anterior ao mundo, ele constitui o mundo e não depende em nada do mundo, porque é um mundo à parte, um microcosmos, uma perspectiva da totalidade do mundo, que dispensa a relação direta com o mundo. O mundo, para o indivíduo leibniziano, é ele mesmo.

¹⁰ BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 26.

¹¹ Butler se refere neste texto a *Luto e melancolia* de Freud.

em relação com outros, e nos constituímos como sujeitos a partir dessas relações sociais. O que é o sujeito? Certamente não é o sujeito autônomo da filosofia moderna (seiscentista), não é o indivíduo que permanece *essencialmente* o mesmo desde sempre da filosofia leibniziana, não é uma *essência* que se realiza na existência, mas que é anterior a qualquer relação com o mundo; tampouco poderia ser o sujeito transcendental kantiano, imune em suas estruturas básicas a qualquer relação com o mundo externo¹².

A discussão sugerida pelos textos de Butler traz a ideia de que nosso corpo tem, antes de tudo, uma dimensão pública. Há corpos que inevitavelmente precisam se constituir na arena pública como resistência, resistência à imposição de um conjunto de regras e normas sociais, resistência ao poder e à sujeição imposta pelos micropoderes sociais.

Quando discute o fenômeno político que tomou ruas e praças mundo a fora desde 2010, Judith Butler, que escrevia sobre a dimensão pública do corpo, passa a descrever a “exigência de corporeidade” de uma nova forma de fazer política. Refletindo sobre o *Occupy*, Butler sugere em *Corpos em aliança e a política das ruas*, uma maneira de pensar a política que exige a presença dos corpos no espaço público. Butler questiona a separação feita por Hannah Arendt em *A condição humana* entre público e privado, porque Arendt localiza o corpo na esfera da necessidade, e, por isso, afastado da liberdade que deve caracterizar a política¹³. Butler cita a ocupação da Praça Tahir e o fato, muito particular, dos corpos estarem não apenas reunidos ali, mas dormindo juntos. Dormindo juntos estão fazendo uma nova forma de política, esta que mostra a exigência da corporeidade como elemento fundamental¹⁴.

“Meu corpo não é meu”, afirma Butler. Mas não é nem um pouco meu? O que, nesta dimensão pública do corpo, sou eu? Por que nos diferenciamos uns dos outros se não há essa dimensão da interioridade? O quanto sou eu quem determina essa dimensão pública de meu corpo?

Gênero é algo que fazemos, não algo que somos – algo que fazemos juntos. Uma relação entre nós, não uma essência. [...]. Gênero não é uma questão de propriedade individual. O gênero nos é imposto em uma rede de relações sociais, políticas e econômicas, e é apenas dentro dessa mesma rede que ele pode ser renegociado. Eu sinto essa negociação ocorrendo na minha pele, em situações de visibilidade e invisibilidade, entre os enunciados dos outros e os nomes que me dão.¹⁵

O gênero nos é imposto e precisa ser renegociado dentro de relações sociais, políticas e econômicas, afirma Paul B. Preciado¹⁶. Se não somos uma identidade fixa e monolítica, anterior a qualquer experiência com o mundo, se somos um corpo que tem invariavelmente uma dimensão pública, como sugere Butler, e está sujeito ao olhar, ao toque dos outros, e

¹² Cf. BIRCHAL, *O eu nos Ensaio de Montaigne*, “Introdução”.

¹³ BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, caps. 1 e 2.

¹⁴ BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, pp. 107.

¹⁵ PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 4-5.

¹⁶ Paul Beatriz Preciado não apenas reflete sobre a teoria de gênero, propondo o Transfeminismo, mas experimenta no próprio corpo a transformação de gênero. Experiência que narra em seu *Testojunkie*.

também à violência, então o gênero não é natural, essencial, invariável. O gênero é construído por relações de poder, “relações sociais, políticas e econômicas”, afirma Preciado; o gênero nos é imposto nessa rede de relações e, por isso, é dentro dessa mesma rede que precisa ser renegociado.

Afirmção que aprofunda uma das mais célebres frases que caracterizam o feminismo do século XX: “não se nasce mulher, devém-se¹⁷ mulher”, isto é, não há dado biológico, histórico, psicanalítico anterior à existência concreta de uma pessoa que defina essencialmente essa pessoa antes de sua situação no mundo, sugere Simone de Beauvoir¹⁸. É na experiência, na relação com o mundo e com os outros que a identidade é construída. E se é construída, nunca está pronta, não há um caminho linear, não há propriamente progresso nessa construção. O que significa, então, falar em *identidade* e em *identidade de gênero*?

O feminismo do final do século XIX objetivava restringir o poder patriarcal masculino e exigia que as mulheres fossem reconhecidas como sujeitos plenamente legais na esfera democrática.

Durante o século XX, o feminismo proliferou em um campo heterogêneo, com diversas teorias e estratégias: feminismo direitista, feminismo socialista, feminismo liberal, feminismo cristão. Mas, se juntássemos todos na mesma sala, eles acabariam se matando uns aos outros. Eles têm um problema político em comum: todos operam sob a lógica de políticas identitárias. Eles naturalizam a noção de “mulheres” e, enquanto brigam pelo seu reconhecimento na esfera pública, tendem a normatizar o sujeito que querem liberar. O feminismo cria seus próprios excluídos: mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes. Todos esses sujeitos subalternos ao feminismo produziram os seus próprios movimentos durante o século XX.¹⁹

Esta breve história do feminismo, resumida aqui por Preciado, evidencia como o feminismo, que nasce, no XIX como uma questão de luta por direitos, passa a se apoiar, em sua segunda onda, no início do XX, em bandeiras identitárias. Ora, operando sob a lógica de políticas identitárias, o feminismo normatiza o sujeito que deveria liberar. Em outras palavras, o feminismo, na sua segunda onda, restringe as pessoas que cabem dentro do conceito “mulher”. O feminismo do final do XX, ou a terceira onda, é a resistência dos sujeitos excluídos desta palavra “mulher”: “mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes”²⁰, na enumeração de Preciado. O transfeminismo de Paul B. Preciado, o feminismo negro, de Angela Davis, o feminismo pós-colonial de Spivak, são justamente

¹⁷ Sugestão de tradução de Carla Rodrigues, em conferência sobre Beauvoir e Butler, feita na USP, em abril de 2019.

¹⁸ Cf. BEAUVOIR, *O segundo sexo*.

¹⁹ PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 8-9.

²⁰ PRECIADO, “Transfeminismo”, p. 9.

tentativas de retrabalhar ou de alargar essa identidade “mulher”, incluindo os sujeitos subalternos, os excluídos – ou as excluídas.

A questão da identidade de gênero não aparece simplesmente para responder à questão teórica sobre a identidade que atravessou os séculos do pensamento ocidental, e sim para permitir a *produção* de novas maneiras de vida, para pensar e *atuar* nessa *construção* de maneiras de viver não normatizadas, de “sujeitos subalternos” (expressão que Preciado toma de empréstimo de Spivak, feminista de origem indiana e uma das expoentes do pensamento pós-colonial).

II. A identidade e os outros, os subalternos

Achille Mbembe, autor de *A crítica da razão negra*, respondendo uma pergunta sobre o pensamento francês em uma entrevista publicada no ano passado, afirma que a França perdeu gradativamente a capacidade de um pensamento que correspondesse ao mundo, porque “encontra dificuldades para escapar à questão da *identidade*, para confrontar a questão da *relação*, dos elos relacionais, do ‘em comum’.”²¹ E acrescenta, quando reflete sobre a expansão colonial da Europa ao longo dos séculos (século XV, XVI, e mais recentemente século XIX e XX):

Confrontada a esses mundos distantes, a Europa não se colocou nada além de uma única questão: esse Outro “é uma pessoa diferente ou algo diferente de uma pessoa?”. É por isso que digo que grande parte da filosofia ocidental pensa o mundo em termos da relação do mesmo com o mesmo, do recolhimento a si mesmo e jamais, ou muito raramente, em termos de coabitação de todos no mesmo mundo.²²

Essas palavras ressoam em palavras de Butler, quando esta se pergunta: “que corpos importam?” e critica um discurso de desumanização sofrido por minorias sexuais – por isso o assassinado de transgêneros se tornou tão comum –, mas também pelos povos árabes assassinados em massa na guerra estadunidense contra o terror, sobretudo pós 11 de setembro de 2001:

Até que ponto os povos árabes, predominantemente praticantes do Islamismo, caíram fora do “humano” como foi naturalizado nos moldes “ocidentais” pelo funcionamento contemporâneo do humanismo? Quais são os contornos culturais do humano aqui? [...] Afinal, se perdemos alguém e essa pessoa não é alguém, então o que e onde está a perda e como se dá o luto?²³

²¹ MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 8. [itálicos meus]

²² MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 16.

²³ BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 32.

A denúncia aqui é: pensar em termos de identidade – e a filosofia ocidental escolheu pensar em termos de identidade em detrimento da diferença²⁴ – é produzir um “outro”, ou “outros”. E a pergunta é: esse outro é uma *pessoa diferente* ou sequer é considerado uma pessoa?

Dois temas surgem a partir dessas perguntas: em primeiro lugar, podemos dizer que a crítica da desumanização está ligada à análise do *neoliberalismo*, como forma social, econômica e política do capitalismo que sujeita os corpos hoje. Em segundo lugar, a *resistência* a essa sujeição, ou a “renegociação” do gênero de que falava Preciado, é uma consequência inevitável do diagnóstico (a afirmação da identidade como possível fonte de desumanização do diferente, do outro) e é tematizada de diferentes maneiras por diferentes autores. Vejamos.

Silvia Federici, filósofa marxista e feminista italiana, é uma das teóricas que retoma o conceito de *comum* – ao redor do qual se reúnem pensadores como Pierre Dardot e Christian Laval, Toni Negri, entre outros. O conceito visa pensar as formas cooperativas de vida, diferentes da maneira como o capitalismo atual nos impõe viver, como possíveis. Federici afirma, em seu *O feminismo e as políticas do comum*, que um dos principais motivos para que essa ideia arcaica voltasse ao centro das discussões nos movimentos sociais contemporâneos é “o esforço neoliberal de subordinar cada uma das formas de vida e de conhecimento à lógica de mercado”²⁵. Na contramão do neoliberalismo, a ideia de comum tem “uma função ideológica, como um conceito unificador que prefigura a sociedade cooperativa que a esquerda radical vem lutando para construir.”²⁶

O que o neoliberalismo faz? Archile Mbembe considera que “o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. [...] sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies.”²⁷ Mas a questão é que no período atual, no neoliberalismo, os riscos que escravos negros sofriam em tempos anteriores do capitalismo cabe a todas “as humanidades subalternas”, nas palavras de Mbembe. “Há uma tendência à universalização da condição negra”²⁸, afirma ele. A ideia de que todos e cada um de nós é “empresário de si mesmo” e precisa estar melhor preparado do que os demais para vencer, por mérito, no mercado de trabalho, ideia que Foucault diagnosticou com precisão em seus cursos sobre a governamentalidade, aponta para o que Mbembe chama de “universalização da condição negra”.

A questão já não se limita aos seres humanos serem tratados como mercadorias, mas que se instile no sujeito humano o desejo de se vender a si mesmo, ou seja, de se converter em objeto. Desse ponto de vista, assistimos a um devir-negro do mundo.²⁹

²⁴ Cf. LEOPOLDO E SILVA, “Deleuze: filosofia da diferença”.

²⁵ FEDERICI, *O feminismo e as políticas do comum*, p. 3.

²⁶ FEDERICI, *O feminismo e as políticas do comum*, p. 4.

²⁷ MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 4.

²⁸ MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 4.

²⁹ MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 27.

Esse devir-negro do mundo está ligado à desumanização de que falávamos antes: o “outro” é uma pessoa diferente ou, como um escravo negro dos séculos XVII, XVIII e XIX, é menos do que um ser humano? O “outro”, os sujeitos subalternos – “mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes”³⁰, para reproduzir mais uma vez a lista de Preciado – são seres humanos?

Paul Preciado afirma que “Se o feminismo foi uma resposta às configurações de poder do século XIX, o transfeminismo busca desfazer o *poder neoliberal* contemporâneo”, poder que não está nas leis e instituições, mas “nas logísticas, infraestruturas, redes e técnicas culturais.”³¹ Entender isso é importante, portanto, para pensarmos a possibilidade de resistência à desumanização.

Embora não concorde inteiramente com os pensadores da corrente pós-colonial, a visão que Achille Mbembe tem dos efeitos do neoliberalismo global sobre as populações subalternas se aproxima sensivelmente da leitura que a feminista pós-colonial Gayatri Spivak tem sobre o mesmo tema. Vejamos.

Em seu livro *Pode o subalterno falar?* – cujo título originalmente era *Poder, desejo e interesse*, em evidente diálogo com o volume 1 de *A história da sexualidade* de Foucault –, Gayatri Spivak, feminista indiana que mudou-se para os Estados Unidos, desenvolve uma reflexão sobre o sujeito subalterno, “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.”³² Spivak se contrapõe a Deleuze e Foucault: mesmo quando pensam estar dissolvendo uma essência ou um sujeito como idêntico a si mesmo, Deleuze e Foucault estariam afirmando um grande e único sujeito, europeu, ou, no mínimo, Ocidental:

Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter “nenhuma determinação geopolítica”. Assim, a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um Sujeito.³³

Spivak considera que Foucault e Deleuze ignoram a divisão internacional do trabalho, a diferença entre centro e periferia, e quando invocam “a” luta dos trabalhadores demonstram a incapacidade de lidar com o capitalismo global, tornando a “Ásia” e ocasionalmente a “África” como “transparentes”: “Por que tais oclusões deveriam ser aprovadas precisamente por aqueles intelectuais que são nossos melhores profetas da heterogeneidade e do Outro?”³⁴, pergunta-se.

O que Spivak quer denunciar com essas críticas é o que ela chama de “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como

³⁰ PRECIADO, “Transfeminismo”, p. 9.

³¹ PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 10-11.

³² SPIVAK apud ALMEIDA, *Pode o subalterno falar?*, p. 12.

³³ SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 21, cf. também p. 59.

³⁴ SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 24.

Outro”³⁵. O *outro* – outro que também está presente nos comentários de Butler, Mbembe, Preciado. Pode, esse outro, o subalterno, falar? Para Spivak, “o desenvolvimento do subalterno é complicado pelo projeto imperialista”³⁶. E a condição das mulheres neste contexto colonial é ainda mais difícil: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”³⁷

É o pensamento deste sujeito colonial subalterno e, grife-se, racializado – de que já falava Lélia Gonzalez³⁸ – que estará no centro das reflexões da feminista Denise Ferreira da Silva.

Denise Ferreira da Silva, feminista negra, também brasileira, nascida numa favela no Rio de Janeiro, mas radicada no Canadá, reflete sobre o Brasil, um país pós-colonial, profundamente marcado pela desigualdade e por diferenças históricas, marcado por seu passado escravagista. Denise Ferreira da Silva sugere o que ela chama de “figuração fractal da tríade colonial, racial e capital”³⁹, para pensar as respostas europeias modernas à questão ontológica “quem somos?” e à questão ética “como devemos viver e agir?”, respostas que constroem “o Homem europeu como representante de tudo aquilo que é humano”⁴⁰. Respostas que, assim, justificam a opressão de todas as outras existências como “não humanas”, e criam um “Outro” ameaçador.

No Brasil, afirma Denise Ferreira da Silva, isso se manifesta, por exemplo, através daqueles que fizeram o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff “lançando ataques morais contra os que apenas recentemente tiveram seus direitos reconhecidos com base na identidade social (de gênero, sexual, racial e religiosa).”⁴¹

Embora fale do Brasil recente, o que Denise Ferreira da Silva quer resgatar é a construção histórico-filosófica deste Outro. Se outras feministas negras como Angela Davis, bell hooks e Kimberlé Crenshaw mostraram a interseccionalidade, isto é, a sobreposição dos sistemas de opressão, dominação e discriminação, Denise Ferreira da Silva mostra de onde vem filosófica e cientificamente, a constituição do Outro, que passa a ser desumanizado, constituição que é um elemento fundamental do sujeito moderno, a partir de Descartes, mas sobretudo com Kant. Dessa maneira Denise pode, como A. Mbembe, evidenciar o papel da “racialização” na constituição do sujeito dominador em oposição aos dominados e oprimidos. Não se trata, para Denise Ferreira da Silva, apenas de uma lógica de exclusão (ou

³⁵ SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 47.

³⁶ SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 47.

³⁷ SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 67.

³⁸ Lélia Gonzalez aponta o racial como elemento fundamental nas formas de dominação ou de opressão no Brasil: “para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – assim como para a as ameríndias – a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada.” GONZALEZ, “Por um feminismo afro-latino-americano”, p. 18.

³⁹ FERREIRA DA SILVA, “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”, p. 161.

⁴⁰ FERREIRA DA SILVA, “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”, p. 160.

⁴¹ FERREIRA DA SILVA, “Sobre diferença sem separabilidade”, p. 63.

subjugação racial), mas uma lógica de obliteração. É esta que permite a construção do sujeito moderno como uma coisa autodeterminada. Vejamos.

Qual é a genealogia do “Sujeito sem propriedades”? Ele emerge, afirma Denise Ferreira da Silva⁴², de uma pergunta posta pelos modernos, a saber, como conhecer o mundo e como a mente humana pode saber a verdade sem a revelação divina? Galileu, Descartes e Newton herdaram da antiguidade uma visão da matéria que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos do pensamento: extensão, peso, gravidade, solidez. Esses conceitos e o privilégio da causalidade eficiente na explicação do mundo consolidam a ideia de que a mente é separada do corpo e, por isso, tem a capacidade de determinar a verdade sobre os corpos. Essa separação é o que o sistema de Kant consolida, firmando dois dos quatro pilares do pensamento ocidental: a *separabilidade*, isto é, o mundo pode ser compreendido pelas formas puras da intuição, Espaço e Tempo, e pelas categorias do Entendimento, quantidade, qualidade, relação, modalidade; e a *determinabilidade*, ou seja, o conhecimento é a capacidade do Entendimento de produzir conceitos usados para determinar a verdadeira natureza das impressões sensíveis. Hegel inverte o programa kantiano pelo método dialético porque via aí uma ameaça à liberdade. Assim, pela noção de *atualização* pode considerar que corpo e mente, espaço e tempo são manifestações da mesma entidade, a Razão enquanto Liberdade; e pela noção de *sequencialidade* descreve o autodesenvolvimento do Espírito como movimento no tempo, daí a História, cujo ápice seriam as configurações sociais da Europa pós-iluminista⁴³. “Desde então”, afirma Denise Ferreira da Silva, “o ‘sujeito sem propriedades’ (i.e. o *cogito* cartesiano), sustentando-se nos componentes ontoepistemológicos – da efetividade e da necessidade –, iniciou a trajetória para além do conhecimento, que o tornou o significado governante das arquiteturas econômicas, jurídicas, éticas e estéticas modernas.”⁴⁴

Essa genealogia do “Sujeito sem propriedades” explica por que Denise Ferreira da Silva não acredita que o núcleo da subjugação racial está na divisão do humano entre racional e irracional e por que não pretende, com seu trabalho, fazer um desvelamento ideológico para que pudesse mostrar que o Homem Europeu representa o humano e transforma todos os outros modos do humano em não humano⁴⁵. Denise tampouco está interessada em mostrar que há uma fronteira separando pela cor “o (humano) branco/europeu do (não-humano) não branco/não europeu” e explica: “Não o faço porque não estou interessada em identificar um atributo humano transcultural (transcendental ou fisiológico, ou simbólico) – um outro referente da universalidade – que seria tanto a condição de possibilidade do que é ativado no ‘ser humano’ da Europa Ocidental e todos os outros ‘modos de ser humano’, quanto o que já foi mapeado pela antropologia, pelas ciências cognitivas ou pela neurologia.”⁴⁶

⁴² FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 128.

⁴³ FERREIRA DA SILVA, “Introdução: (di)ante(s) do texto”, pp. 37-39.

⁴⁴ FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 132.

⁴⁵ FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 126.

⁴⁶ FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 127.

A manobra crítica de Denise Ferreira da Silva, para usar uma expressão dela mesma, não está na denúncia da construção de um Outro, ameaçador, sem o qual não há o Eu idêntico a si mesmo. Ou, pelo menos, não está exclusivamente nessa denúncia. Para Denise Ferreira da Silva, a *determinabilidade*, explica a indiferença ética com que a violência racial é recebida. Assim, a pensadora quer refletir sobre a indiferença perante a violência racial.

III. Todas as vidas importam

Black Lives Matter, Vidas Negras Importam, é uma resposta. Pensando com Denise Ferreira da Silva, podemos dizer que é uma resposta aos eventos cotidianos de violência racial: “a chamada para que *Black Lives (to) Matter* esconde a pergunta que responde: por que vidas negras não importam?”⁴⁷. Denise Ferreira da Silva quer pensar sobre a indiferença ética perante a violência racial, quer tratar da “questão inquestionável reiterada pelo desprezo pelas vidas perdidas nas ruas dos Estados Unidos, do Brasil e no Mar Mediterrâneo: por que vidas negras não importam?”⁴⁸

Indiferença ética. Por isso é preciso recuperar a diferença. Pensada do ponto de vista da identidade, a questão aparece de outra maneira e reflete sobre os contornos do humano e uma desumanização dos modos variados de ser humano. Mas o que não se pode esquecer, a partir da reflexão de Denise Ferreira da Silva, é que essa desumanização está ligada ao construto da raça. Que corpos importam? “quem conta como um ser humano? Que vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *torna uma vida passível de luto*”⁴⁹, pergunta-se Butler.

O que torna uma vida passível de luto no Brasil, país no qual está instaurada uma política de ódio contra as minorias e se dá um retrocesso político em termos de direitos conquistados nos últimos 30 anos, direitos dos corpos mais vulneráveis de nossa sociedade? O que torna uma vida passível de luto num país em que a população é conduzida para a morte por um governo que nega os riscos diante de uma pandemia mundial?

O presidente Jair Bolsonaro prega o fim do isolamento social em nome do que vamos chamar de atualização da fórmula da biopolítica. Se a soberania primeiro se instituiu pela máxima “fazer morrer, deixar viver” e foi substituída, nos estados modernos, por “fazer viver, deixar morrer”, Bolsonaro inaugura um novo momento, “fazer morrer, deixar morrer”.⁵⁰

Naturalmente a população mais atingida pela pandemia no Brasil será constituída pelos pobres, quase todos pretos – parafraseando a música de Caetano Veloso. Não são passíveis de luto?

⁴⁷ FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 132.

⁴⁸ FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 139.

⁴⁹ BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 20.

⁵⁰ RODRIGUES; MARTINS; PAZ; PINHO e MONTEIRO, “Agamben sendo Agamben: por que não?”.

Em 14 de março de 2020 houve uma manifestação para lembrar os dois anos do assassinato de Marielle Franco. Jovem vereadora e nascida no Complexo da Maré (um conjunto de 16 favelas onde moram 130 mil pessoas, na Zona Norte do Rio), Marielle Franco, que era assessora de Marcelo Freixo desde 2007 e cursava Ciências Sociais na PUC-Rio, resolveu concorrer em 2016 a um cargo público. Quinta vereadora mais votada fez um mandato em defesa das mulheres, dos negros, das minorias. Fez também duras críticas à Polícia Militar e à maneira como a polícia militar trata os cidadãos, ou seja, não como vidas que devem ser protegidas, mas como inimigos que devem ser combatidos; Militar, a Polícia atua como se estivesse em uma guerra. Mas uma guerra contra quem? Marielle Franco tinha 38 anos quando foi brutalmente assassinada por motivos políticos, por milicianos⁵¹ – como sabíamos (ou, no mínimo, suspeitávamos), e como sabemos agora pela prisão de dois ex-agentes da PM do Rio no dia 12/3/19, dois dias antes de se completar 1 ano de morte de Marielle Franco. A pergunta de Marielle Franco que se tornou emblemática pelas circunstâncias de sua morte – “Quantos ainda terão que morrer para essa guerra acabar?” – ainda ecoa, sobretudo nas favelas brasileiras, onde diariamente são assassinados jovens negros e, absurdamente, crianças negras. Denise Ferreira da Silva denuncia a indiferença ética com essas mortes.

Em 25 de maio de 2020 mais um homem negro desarmado foi morto pela polícia nos Estados Unidos. George Floyd foi morto por um policial branco de Minneapolis, sufocado, quando já estava imobilizado. O assassinato de Floyd iniciou uma onda de protestos nos Estados Unidos, e em 31 de maio de 2020 já se espalharam por mais de 20 cidades. Tamika Mallory, ativista negra, discursou em uma das manifestações em Minnesota denunciando um estado de sítio em que pessoas negras estão morrendo como uma ação coordenada e não eventos isolados: “este país diz que deveria ser a terra da liberdade para todos. Não há liberdade para o povo negro e estamos cansados. [...] A violência foi o que aprendemos com vocês”⁵².

Violência e indiferença ética, denuncia Denise Ferreira da Silva. Por que vidas negras não importam? Como, por que a indiferença ética diante da violência racial?

Contra a indiferença, precisamos, sim, marcar a diferença. E pensar a diferença não simplesmente como o oposto da identidade. Seguindo o rasto de Denise Ferreira da Silva, em seu *Toward a global idea of race*⁵³, em lugar de encobrir a *diferença* (diferença que tem existência social e política, que aparece como desigualdade jurídica e econômica) pelo discurso ideológico que afirma uma suposta *igualdade*, quando se coloca sob o signo da *universalidade*, podemos sugerir que afirmemos a diferença com toda a força, mas afirmemos também que a diferença pode ser pensada sem separação, sem segregação.

⁵¹ Todas as informações sobre Marielle Franco foram retiradas da excelente reportagem sobre as milícias, “A metástase. O assassinato de Marielle Franco e o avanço das milícias no Rio”, escrita por Allan de Abreu, na *Revista Piauí*, edição 150, março de 2019.

⁵² <https://www.brasil247.com/mundo/nos-aprendemos-a-violencia-com-voce-discurso-da-ativista-negra-tamika-mallory-simboliza-protestos-nos-eua> (acessado em 31/05/2020).

⁵³ Cf. FERREIRA DA SILVA, *Toward a global idea of race*, “Conclusão”.

THE “FEMALE QUESTION” AND A FEMINIST QUESTION: IDENTITY

Abstract: It is about thinking as a traditional question in the History of Western Philosophy reappears as a problem in gender studies: identity. The way in which Philosophy constituted, since Descartes, the subject and the subject's identity implies the exclusion of other possible subjects, who become dehumanized and considered as the “Other”. To think about this relationship between a subject and many others excluded from this place, we have recovered some reflections by J. Butler, A. Mbembe, Paul Preciado, G. Spivak and Denise Ferreira da Silva.

Keywords: Identity – Gender – Subject – Other – Feminisms

Referências bibliográficas

ABREU, A. “A metástase. O assassinato de Marielle Franco e o avanço das milícias no Rio”. In: *Revista Piauí*, edição 150, março de 2019.

ALMEIDA, S. “Prefácio – apresentando Spivak”. In: SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BIRCHAL, T. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BUTLER, J. “Violence, Mourning, Politics”. In: *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London/New York: Verso, 2004.

_____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FEDERICI, S. *O feminismo e as políticas do comum*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. *Toward a global idea of race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.

_____. “Sobre diferença sem separabilidade”, 32ª. Bienal de São Paulo: Incerteza Viva, ed. Jochen Volz e Júlia Rebouças, catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, pp. 57-65.

_____. “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

_____. “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

_____. “Introdução: (di)ante(s) do texto”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias* (série radiofônica sobre utopia, 7/12/1966). São Paulo: n-1 edições, 2013.

FRÉMONT, C. L. *Être et la relation*. Paris: Vrin, 1999.

GONZALEZ, L. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Cadernos de Formação política do Círculo Palmarino*, n.1, 2011.

LEOPOLDO E SILVA, F. “Deleuze: filosofia da diferença”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Her0PEsMao>

MBEMBE, A. *O fardo da raça*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, P. B. “Transfeminismo”. In: *Transfeminismo*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Testojunkie*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RODRIGUES, Carla; MARTINS, Ana Carolina; PAZ, Caio; PINHO, Isabela; e MONTEIRO, Juliana (2020) “Agamben sendo Agamben: por que não?”. In: *Blog da Boitempo*, 16/05/2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>. Consultado em 31/05/2020.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAMIKA, M. “‘Nós aprendemos a violência com você’: discurso da ativista negra Tamika Mallory simboliza protestos nos EUA”. Disponível em: <https://www.brasil247.com/mundo/nos-aprendemos-a-violencia-com-voce-discurso-da-ativista-negra-tamika-mallory-simboliza-protestos-nos-eua>. Consultado em 31/05/2020.

A POLÍTICA NOS LIMITES DO JUÍZO MERAMENTE REFLEXIONANTE: ARENDT, LEITORA DE KANT

Antonio Ianni Segatto¹

Resumo: Comentadores apontaram frequentemente um conflito entre a concepção tardia de Arendt acerca do juízo como uma capacidade espiritual e sua concepção inicial, segundo a qual o juízo político estaria vinculado à ação. Haveria, pois, uma contradição entre o ponto de vista do espectador, assumido na concepção tardia, e ponto de vista do ator, que caracteriza a concepção inicial. A meu ver, há outra inconsistência na concepção de juízo de Arendt, que se estabelece entre suas alegações de que a filosofia política de Kant não se restringe apenas a seus opúsculos políticos e, ao mesmo tempo, de que a filosofia política de Kant deve ser encontrada na Analítica do Belo da *Crítica da faculdade de julgar*. Neste artigo, procuro mostrar que as inconsistências na concepção de Arendt estão vinculadas à separação estrita que estabelecia, desde seus comentários à filosofia kantiana da década de 1950, entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. A fim de evitar tais inconsistências, apresento uma leitura alternativa da filosofia kantiana que privilegia a unidade do sistema crítico.

Palavras-chave: Juízo político – espectador – reflexão – Arendt

A teoria do juízo político de Hannah Arendt, bem como a interpretação da filosofia kantiana que lhe dá sustentação, constam entre os temas mais controversos da obra da autora. Como se sabe, Arendt nunca apresentou uma versão plenamente elaborada da teoria, a qual deveria compor a terceira parte de *A vida do espírito*, uma vez que essa obra permaneceu inacabada devido à morte repentina da autora. Coube, pois, aos intérpretes reconstruir sua teoria do juízo político recorrendo, sobretudo, às *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Os mesmos intérpretes, no entanto, reiteradamente constataram a existência de problemas na concepção arendtiana, entre os quais o conflito entre a concepção tardia de Arendt acerca do juízo como uma capacidade espiritual e sua concepção inicial, segundo a qual o juízo político estaria vinculado à ação. Em seu ensaio interpretativo sobre as lições, Ronald Bainer afirma que se pode detectar uma reorientação sutil, mas importante na reflexão de Arendt no início da década de 1970. Até o texto “Pensamento e considerações morais”, de 1971, o juízo é considerado do ponto de vista da *vita activa*. A partir de então, o juízo passa a ser considerado do ponto de vista da vida do espírito, fazendo com que a ênfase passe do

¹ Professor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. E-mail: antonio.ianni@unesp.br

pensamento representativo dos agentes políticos para o juízo retrospectivo do espectador. Na concepção tardia de Arendt, “o juízo é retrospectivo, e é pronunciado pelo espectador ou observador [...] apenas o espectador político, distante da ação, pode emitir um juízo desinteressado sobre o significado humano de eventos que se desdobram no mundo político”.² Richard Bernstein via essa reorientação como uma contradição “flagrante”, dado que, para a autora, “o julgar é ao mesmo tempo a faculdade por excelência daqueles que participam e se envolvem na ação e a faculdade de espectadores não participantes”.³ Albrecht Wellmer, por sua vez, identifica na obra tardia de Arendt uma tendência a “dissociar o juízo da ação, assim como da argumentação”. Ele considera tal dissociação desconcertante uma vez que “foi no contexto das reflexões sobre a ação política que o problema do juízo fez sua primeira aparição na obra de Arendt”.⁴ A razão para tal dissociação está na “tentativa de assimilar o juízo político e moral [...] ao juízo estético no sentido kantiano. O juízo estético é o juízo do espectador – daí a dissociação de juízo e ação”.⁵

A meu ver, há outra inconsistência na concepção de juízo de Arendt. Por um lado, ela acredita que “Kant nunca escreveu uma filosofia política”⁶ e que se “há uma filosofia política em Kant [...], então parece óbvio que sejamos capazes de encontrá-la – se podemos encontrá-la, enfim – em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica”.⁷ Por outro lado, ela alega que “uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*”.⁸ Essa segunda tese está vinculada à associação do juízo político kantiano unicamente ao ponto de vista do espectador. Pode-se, porém, colocar a seguinte questão: se devemos encontrar a filosofia política de Kant dispersa em toda sua obra, por que restringir-se apenas à Analítica da primeira parte da terceira *Crítica*? Para Arendt, não se trata de uma escolha arbitrária. Essa opção se deve, por sua vez, ao fato de que, desde seus comentários à filosofia kantiana da década de 1950, ela separava de maneira estrita juízos determinantes e juízos reflexionantes e, conseqüentemente, separava de maneira estrita a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade de julgar*.

A fim de mostrá-lo, retomarei inicialmente a reconstrução da leitura arendtiana de Kant proposta por Myriam Revault d’Allonnes, que destaca três motivos fundamentais: 1. a pluralidade e a comunicabilidade; 2. o fato de que o juízo diz respeito ao particular; 3. a distinção entre o ponto de vista do ator e o ponto de vista dos espectadores. Pretendo mostrar que, em cada um desses motivos, é possível constatar as separações mencionadas. Em seguida, retomo e comento algumas passagens de textos de Arendt anteriores às *Lições sobre a filosofia política de Kant*, nos quais a autora já enfatizava a separação estrita entre juízos

² BEINER, “Hannah Arendt sobre ‘O Julgar’”, p. 134. Em *Political Judgment*, Beiner repete a interpretação da concepção de juízo político de Arendt que havia apresentada no posfácio às *Lições* e procura superar as limitações que vê em Arendt por meio de uma conciliação *sui generis* de Aristóteles e Kant (cf. BEINER, *Political Judgment*, pp. 103-109).

³ BERNSTEIN, “Judging – The actor and the spectator”, p. 221.

⁴ WELLMER, “Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason”, p. 291.

⁵ WELLMER, “Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason”, p. 291.

⁶ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 11.

⁷ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 34.

⁸ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 62.

determinantes e juízos reflexionantes e, por isso, era incapaz de ver a relação de complementaridade entre ambos. É tal separação que leva à conclusão de que a filosofia política de Kant deve ser encontrada apenas na terceira *Crítica*. Por último, apresento a possibilidade de uma leitura alternativa da filosofia kantiana que privilegia a unidade do sistema crítico. Apoiando-me em alguns comentários recentes, pretendo mostrar que há uma certa dimensão reflexionante nos juízos teórico, moral e estético. No que concerne especificamente à parte prática do sistema kantiano, é possível mostrar que a dimensão reflexionante do juízo está presente tanto na *Crítica da razão prática* quanto no opúsculo político *À paz perpétua*.⁹

1. A leitura da filosofia kantiana por Hannah Arendt

Os comentários de Arendt à filosofia kantiana se estendem por aproximadamente duas décadas. Com efeito, a recente publicação do *Denktagebuch* permite situar a recepção inicial de obra de Kant por Arendt já no início da década de 1950, bem como permite constatar uma inflexão a partir 1957, quando ela relê a terceira *Crítica*, motivada pela leitura de uma obra de Jaspers.¹⁰ É o resultado dessa inflexão que deveria constituir o argumento central da terceira parte de *A vida do espírito* e que foi registrado nas *Lições sobre a filosofia política*

⁹ Comentando a apropriação arendtiana de Kant, Seyla Benhabib sugere o mesmo ponto, embora não o explore: “Kant, na verdade, não ignorou completamente o papel do juízo na filosofia prática [...] Dado que, de acordo com Kant, a lei moral, como o universal que orienta a ação moral, é dada em todas as circunstâncias, o juízo moral é determinante ao invés de reflexionante. Mas essa conclusão é muito precipitada, pois segundo o argumento de Kant, os juízos morais não podem ser meramente determinantes; eles não implicam meramente a subsunção do particular sob a lei universal” (BENHABIB, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, pp. 186-187). Cumpre dizer que Benhabib concorda com a tese de Beiner mencionada acima. A esse respeito, poder-se-ia mencionar, ainda, outras leituras importantes, como as de Peter Steinberger, Alessandro Ferrara, George Kateb, Majid Yar e, mais recentemente, Robert Fine. Nos limites do presente artigo, não é possível considerar os argumentos apresentados por esses autores. Annelies Degryse contesta a leitura que considera haver duas concepções de juízo na obra de Arendt e, por isso, contesta a tese de que haveria um conflito entre o ponto de vista do ator e o ponto de vista do espectador: “Arendt percebe que a capacidade de julgar é fundamental para todo ser humano, não apenas para os atores. Portanto, nas *Lições*, ela explica a relação entre atores e espectadores fazendo uma analogia com a preferência de Kant pelo gosto ao invés do gênio” (DEGRYSE, “*Sensus communis* as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s *Critique of Judgment*”, p. 356). Ainda que tal afirmação encontre respaldo nas *Lições* de Arendt, Degryse entende a capacidade de julgar em seu sentido meramente reflexionante e repete, portanto, a desconsideração por Arendt das dimensões simultaneamente determinante e reflexionante presentes no juízo do ator, como se pretende mostrar neste artigo.

¹⁰ Em sua carta de 29 de agosto de 1957, Arendt relata a Jaspers que estava “lendo a *Crítica da faculdade de julgar* com uma fascinação crescente. Ali, e não na *Crítica da razão prática*, é que está escondida a real filosofia política de Kant. Seu elogio do ‘senso comum’, que é tão frequentemente desprezado; o fenômeno do gosto considerado seriamente como o fenômeno básico do juízo [...]; o ‘modo de pensar ampliado’, que é parte e parcela do juízo, de modo que se possa pensar do ponto de vista de um outro; a exigência pela comunicabilidade [...] Dentre as três *Críticas* de Kant, este é o livro do qual sempre gostei mais, mas ele nunca antes repercutira para mim de um modo tão poderoso como agora, que eu li o seu capítulo sobre Kant” (ARENDDT; JASPERS, *Correspondence 1926-1969*, p. 318).

de Kant. Em seu comentário às lições, Myriam Revault d'Allonnes reconhece três motivos fundamentais na concepção tardia de juízo de Hannah Arendt. O primeiro é a “condição humana da pluralidade”. O uso da expressão para designar um dos motivos fundamentais da teoria do juízo pode parecer anacrônico, uma vez que Arendt empregara a expressão em *A condição humana*, publicado em 1958, para caracterizar a única atividade humana exercida sem a mediação das coisas ou da matéria, como ocorre com o labor e o trabalho. Embora todos os aspectos da condição humana guardem alguma relação com a política, a pluralidade era vista por Arendt como a *conditio per quam* da vida política.¹¹ Sem dizê-lo explicitamente, d'Allonnes sugere que a comunicabilidade implicada pelo juízo de gosto estaria relacionada, na obra tardia de Arendt, ao conceito de “pluralidade”. A aproximação se justifica se lembrarmos que a autora diz em *A vida do espírito* que “não é o Homem, mas os homens é que habitam a Terra. A pluralidade é a lei da Terra”.¹² Ao contrário da filosofia política tradicional, que concebe o homem no singular e cuja concepção de juízo diz respeito a uma faculdade que é exercida isoladamente, Arendt nota que “quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade”.¹³ É essa a razão pela qual Arendt considera, nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, que a questão kantiana “o que devo fazer?”, respondida na *Crítica da razão prática*, deveria ser separada da questão “Como julgo?”, respondida na *Crítica da faculdade de julgar*.

Seria um sério erro acreditar que a segunda questão – O que devo fazer? – e seu correlato, a ideia de liberdade, pudessem de algum modo auxiliar nossa pesquisa [...] a questão kantiana “Que devo fazer?” diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros [...] visto que a questão “Como eu julgo?” – a questão da terceira *Crítica* – também está ausente, nenhuma das questões basicamente filosóficas sequer menciona a condição da pluralidade humana [...] a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo a condição da pluralidade.¹⁴

A questão kantiana não deveria, rigorosamente falando, ser formulada na primeira pessoa do singular, mas na primeira pessoa do plural: “como julgamos?”. Mais uma vez, há um novo contraste entre a segunda e terceira *Críticas* de Kant: na *Crítica da razão prática*, trata-se de pensar a liberdade como capacidade de dar a si mesmo sua própria lei (a liberdade como autonomia), o que significa que o sujeito legislador deve pensar de acordo consigo próprio, como propõe, aliás, a terceira das “máximas do entendimento humano comum”, mencionadas no §40 da terceira *Crítica*; na *Crítica da faculdade de julgar*, diferentemente, a ênfase recairia sobre a segunda máxima (“pensar no lugar de qualquer outro”), chamada de “maneira

¹¹ Cf. ARENDT, *A condição humana*, p. 15.

¹² ARENDT, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 17.

¹³ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 73.

¹⁴ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, pp. 23-24.

de pensar alargada”. Daí que Arendt se recuse extrair o que considera ser a verdadeira filosofia política kantiana da razão prática, uma vez que dissocia o juízo, guiado pela máxima da maneira de pensar alargada, e a razão prática, que ordena o que se deve ou não fazer.

O segundo motivo, de acordo com d’Allonnes, diz respeito ao particular. Sobre isso, poder-se-ia colocar a seguinte questão: “se a vontade se expressa no imperativo, como a universalização exigida pelo imperativo categórico pode apreender esse particular que como tal ‘contém algo de contingente relativamente ao universal?’”.¹⁵ A resposta a essa questão, do ponto de vista de Arendt, seria que não é possível apreender o particular pelo imperativo categórico. É por essa razão que Arendt toma o juízo estético kantiano como modelo para o juízo político, uma vez que “julgar significa tomar uma posição diante dos eventos particulares do mundo, refletir sobre eles sem que se disponha de antemão de um conceito ou regra universais que possam ser aplicados ao caso”.¹⁶ Que se recorde a esse respeito a distinção kantiana entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Se nos primeiros estão dados uma regra, um princípio, uma lei etc. e, a partir daí, há a subsunção do caso particular, nos segundos parte-se de um caso particular em busca de uma regra. São os juízos reflexionantes, portanto, que permitem refletir sobre os eventos particulares do mundo sem um princípio prévio de subsunção, o que permite aprendê-los em sua contingência. Não se pense, porém, que os juízos reflexionantes, sejam eles os juízos estéticos kantianos ou os juízos políticos segundo Arendt, tenham uma validade deficiente. Trata-se de outra forma de validade. Não por acaso, a autora traduz o termo “*allgemein*” não por “universal”, como se poderia esperar, mas por “geral”, a fim de marcar a diferença entre a validade das proposições cognitivas ou científicas e a validade dos juízos estéticos e políticos. A razão para essa “violência”, conforme a expressão de d’Allonnes, reside no fato de que, no último caso, podemos apenas “cortejar” ou “pretender” a concordância de todos sem possuímos nenhuma garantia prévia de tal concordância se dará, já que “nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos”.¹⁷ A esse respeito a comentadora escreve:

A “generalidade” é a marca ou o sinal de um afastamento reivindicado *positivamente* por Arendt, indo de encontro a toda a tradição que opõe a infalibilidade da verdade racional ao caráter originariamente decaído de toda opinião. A validade específica não é uma validade inferior: é uma outra validade [...] se há uma razão política, ela se baseia primeiramente na capacidade de julgar, de formar opiniões. Mas não é apenas isso. Paradoxal quanto possa parecer, a generalidade – *uma vez que não tem garantia* – engaja e confirma a *pluralidade* muito mais do que poderiam fazer a universalidade da verdade racional ou da prescrição ética.¹⁸

Além disso, d’Allonnes acrescenta que a particularidade do juízo político é comparável à particularidade do juízo estético em um sentido preciso: trata-se em ambos os

¹⁵ D’ALLONNES, “Kant, Arendt et la faculté de juger politique”, p. 176.

¹⁶ DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, pp. 358-359.

¹⁷ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 93.

¹⁸ D’ALLONNES, “Le courage de juger”, pp. 236-237.

casos de uma particularidade exemplar. Arendt menciona Aquiles, São Francisco e Jesus, mas os exemplos podem ser igualmente tomados de outros momentos da obra da autora: “a ‘validade exemplar’ é aquela dos homens, pensadores (Sócrates, Kant, Lessing), eventos (a Comuna de Paris, os Soviéticos, a insurreição húngara de 1956) que são sinais da emergência do político”.¹⁹

O terceiro motivo se refere à distinção que Kant introduz em *O conflito das faculdades* entre o ponto de vista retrospectivo dos espectadores e o ponto de vista do ator. Os espectadores se vinculam, como escreve Kant acerca da Revolução Francesa, por uma “simpatia de aspirações que beira o entusiasmo”. Trata-se aqui dos espectadores que não estão implicados diretamente na ação, isto é, dos espectadores que retrospectivamente extraem do evento particular um sentido que escapa ao ponto de vista parcial dos atores. Conforme declara Arendt: “A importância do acontecimento, para ele, está exclusivamente no olho do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público”.²⁰ É por isso que são os espectadores que fazem da Revolução um evento público e o veem como um sinal histórico.

Os três motivos convergem na ideia de um “modo de pensar alargado”, mencionado no §40 da *Crítica da faculdade de julgar*. Arendt dedica especial atenção à noção kantiana de *sensus communis*, que interpreta como um “senso comunitário” por oposição a um *sensus privatus*, uma vez que é o “apelo possível” a cada um que confere a validade específica ao juízo. Digno de nota é o fato de que Arendt estipula uma separação entre a validade das “proposições cognitivas ou científicas”, que não considera como juízos propriamente falando, e a validade dos juízos estéticos e políticos. Embora o juízo estético pareça encerrado nos limites do que é privado e incomunicável, ele está, ao contrário, enraizado nesse senso comunitário, pois leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. O juízo estético, diz a autora,

[...] sempre se reflete sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo suprassensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial; como tal, obedeço a uma lei dada a mim mesmo sem preocupar-me com o que os outros possam pensar a respeito da questão.²¹

Apesar da distância temporal entre as conferências datadas do início da década de 1970 e as notas da autora sobre Kant do início da década de 1950, há ao menos um ponto que permanece constante: a separação estrita entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Um breve exame dos comentários dedicados a Kant no *Denktagebuch* permite atestá-lo. Já em janeiro de 1952, comentando o opúsculo kantiano “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, Arendt diz que a faculdade de julgar, enquanto um “dom da natureza”, é essencial apenas para a ação não-

¹⁹ D’ALLONNES, “Kant, Arendt et la faculté de juger politique”, p. 176.

²⁰ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 49.

²¹ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 87.

moral. Isso porque, na moral, “a faculdade de julgar é tornada supérflua pelo ‘dever’”.²² A autora não concede, pois, nenhum papel à faculdade de julgar, em seu uso reflexionante, no âmbito da moral kantiana, já que esta estaria fundada apenas em juízos determinantes, posto que se trataria neste caso meramente da aplicação de uma lei *a priori*.

A separação estrita entre juízos determinantes e juízos reflexionantes fica evidente no esboço de uma introdução à política escrita no final da década de 1950:

A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa, por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá [...] Mas, julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.²³

Embora não haja nenhuma referência a Kant na passagem, não é difícil notar que o primeiro significado de juízo corresponde aos juízos determinantes e o segundo significado corresponde aos juízos reflexionantes.²⁴ Ao separá-los de maneira estrita, Arendt é incapaz de entender sua relação de complementaridade. Isso vai ao encontro de uma anotação em seu *Denktagebuch*, em que ela vê a “descoberta” da faculdade de julgar reflexionante como uma ruptura com o “esquema do *a priori* – *a posteriori*”. Se no caso da faculdade de julgar em seu uso determinante, parte-se do “eu penso”, portanto, de princípios que são dados *a priori*, no caso da faculdade de julgar em sua atividade reflexionante parte-se da experiência do mundo em sua particularidade. Segundo a caracterização *sui generis* de Arendt, a descoberta desta última impede a passagem do *a priori* ao *a posteriori*, pois marca um contraponto em relação à validade dos juízos determinantes. A validade geral do juízo reflexionante estético

²² ARENDT, *Denktagebuch* (1950 bis 1973), p. 163.

²³ ARENDT, *O que é política?*, pp. 31-32.

²⁴ Mais ou menos na mesma época, Arendt ainda via duas filosofias políticas em Kant, correspondentes a cada uma dessas formas de juízo, embora já concedesse uma primazia à segunda, presente na *Crítica da faculdade de julgar*: “[...] ele expõe duas filosofias políticas que diferem acentuadamente uma da outra – a primeira sendo aquela que é geralmente aceita como tal na *Crítica da razão prática* e a segunda sendo aquela contida em sua *Crítica da faculdade de julgar*. Que a primeira parte desta última seja, na realidade, uma filosofia política é um fato que raramente é mencionado nos trabalhos sobre Kant; por outro lado, acho que pode ser visto em todos os seus escritos políticos que, para o próprio Kant, o tema do ‘juízo’ tinha mais peso do que o da ‘razão prática’. Na *Crítica da faculdade de julgar*, a liberdade é retratada como um predicado da faculdade da imaginação e não da vontade, e a faculdade da imaginação está mais intimamente ligada àquele modo ampliado de pensar que é o pensamento político por excelência, porque nos permite ‘nos colocar na mente dos outros’” (ARENDT, “Freedom and politics”, p. 207).

não seria nunca *a priori*, pois dependeria sempre de um senso comunitário e, portanto, da presença dos outros indivíduos. Ao considerar a possível relação entre juízos determinantes e juízos reflexionantes, Arendt chega à conclusão oposta àquela a que chegam outros leitores de Kant. A autora aponta o seguinte “enigma”: “se julgar significa subsumir, então ‘se requereria por sua vez uma outra faculdade para poder distinguir se se trata do caso da regra ou não’ (Isso significa, na verdade, que há apenas uma única faculdade de julgar ‘reflexionante!’)”²⁵ Ao invés de dizer que há apenas uma única faculdade de julgar reflexionante, Arendt deveria reconhecer que a faculdade de julgar é simultaneamente determinante e reflexionante. Ao não fazê-lo, Arendt se espanta com a expressão “meramente”, que ocorre na caracterização kantiana do juízo reflexionante na Introdução da *Crítica da faculdade de julgar*, à qual ela acrescenta uma tripla exclamação.²⁶ Como veremos, para Kant, tanto no caso dos juízos determinantes quanto no caso dos juízos reflexionantes é preciso evitar o regresso a que seríamos levados caso supuséssemos ser necessário uma regra para aplicar a regra ao caso. Isso não significa, como supõe Arendt, que há apenas uma faculdade de julgar reflexionante, mas que em todos os juízos, sejam eles teóricos, práticos ou estéticos há uma dimensão reflexionante. A diferença consiste em que os juízos teóricos e práticos são *também* determinantes. Essa incapacidade de entender a relação entre juízos determinantes e juízos reflexionantes implica uma incapacidade de ver a unidade do sistema crítico, isto é, a incapacidade de ver que a filosofia política de Kant não se encontra apenas na primeira parte da terceira *Crítica*, mas está inserida em uma arquitetura da filosofia prática.

2. Reflexão e determinação na filosofia kantiana

A relação de complementaridade entre juízos determinantes e juízos reflexionantes perpassa todo o sistema crítico kantiano. Tal relação se coloca, como assinala Béatrice Longuenesse, desde a *Crítica da razão pura*. A autora defende a tese segundo a qual “encontra-se no coração da primeira *Crítica* uma concepção do exercício do juízo que já é aquele da *Crítica da faculdade de julgar*”.²⁷ Essa tese aponta na direção contrária à leitura e apropriação da filosofia kantiana por Arendt, que está baseada, como assinala, na separação estrita entre os juízos determinantes e juízos reflexionantes: enquanto a primeira *Crítica* trataria apenas dos juízos determinantes, a última trataria apenas dos juízos reflexionantes. Essa divisão rígida é equivocada por mais de uma razão. Para tornar isso mais evidente, basta ver os termos nos quais Kant coloca a distinção entre os dois tipos de juízos na introdução definitiva à terceira *Crítica*, a qual implica a distinção entre, por assim dizer, atividades distintas da faculdade de julgar:

²⁵ ARENDT, *Denktagebuch* (1950 bis 1973), p. 571.

²⁶ Cf. ARENDT, *Denktagebuch* (1950 bis 1973), p. 572.

²⁷ LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 209. A interpretação de Longuenesse foi criticada por Henry Allison, Sally Sedgwick, Michael Friedman e Michel Fichant. Longuenesse respondeu a essas críticas na primeira parte de *Kant on the human standpoint* (cf. LONGUENESSE, *Kant on the human standpoint*, pp. 17-78). Nos limites do presente artigo, não é possível considerar as críticas a Longuenesse e suas respostas.

A faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique *a priori* as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto, só é dado particular, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é então meramente *reflexionante*.²⁸

Deve-se notar que, ao caracterizar o exercício da faculdade de julgar no caso em que se busca o universal para um particular dado, Kant introduz uma restrição aparentemente sem importância: nesse caso, a faculdade de julgar é *meramente* reflexionante (*bloß reflektierend*). O que significa essa restrição? Diretamente, ela significa que a faculdade de julgar, nesse segundo caso, é reflexionante e não determinante. Mas, indiretamente, a restrição significa também que, no primeiro caso, a faculdade de julgar é, ao mesmo tempo, reflexionante e determinante.

Essa indicação confirma, segundo a leitura de Longuenesse, a ideia de que “na primeira *Crítica*, a *aplicação* das categorias é indissociável de um processo de pensamento que tem, ele próprio, necessariamente uma dimensão *reflexionante*. Pois ele supõe [...] a formação de conceitos por ‘comparação, reflexão e abstração’, operação que é a de um juízo *reflexionante* (busca da regra para o caso)”.²⁹ O mesmo ponto reaparece na distinção entre dois tipos de juízos empíricos, juízos de percepção e juízos de experiência, que Kant apresenta nos *Prolegômenos*. Os primeiros são válidos “apenas para nós, isto é, para nosso sujeito”; os últimos, ao contrário, são válidos “em todos os tempos e igualmente para todas as pessoas”.³⁰ Apenas ao aplicar as categorias é que juízos empíricos formados pelo procedimento de reflexão generalizante, os quais são, em princípio, válidos “apenas subjetivamente”, passam a ter validade objetiva. Conforme o exemplo de Kant, um juízo como “se o sol ilumina a pedra, ela esquenta” é apenas uma “ligação lógica” de percepções, mas um juízo como “o sol

²⁸ KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, pp. 79-80.

²⁹ LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 210. Na dedução transcendental da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant confere um papel decisivo à forma lógica dos juízos como “fio condutor” para o estabelecimento da tábua das categorias e estaria mais próximo da definição de “conceito” da *Lógica* como “representação universal e refletida”. Nesse caso, “conceito” significa uma representação universal formada por atos discursivos de comparação, reflexão e abstração, diferentemente da definição dada na primeira edição da *Crítica* como consciência (clara ou obscura) da unidade de um ato de síntese. A definição do “conceito” como “representação universal e refletida” aparece de maneira mais evidente na seguinte passagem da *Lógica*: “Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma fília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito de árvore” (KANT, *Lógica*, p. 112).

³⁰ KANT, *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 73.

esquenta a pedra” resulta da aplicação da categoria de causalidade e, por isso, tem validade objetiva. Para se chegar a este último, explica Longuenesse,

foi preciso passar pela reflexão segundo a forma lógica do juízo hipotético antes de poder *aplicar a categoria de causalidade* [...] o caráter *reflexionante* do juízo não é incompatível com seu caráter *determinante*: a reflexão segundo as formas lógicas do juízo é, ao contrário, um momento indispensável do processo de pensamento que chega à determinação de um fenômeno por uma categoria.³¹

Retomando a mesma passagem dos *Prolegômenos* em outro lugar, Longuenesse aproxima a validade dos juízos de experiência à validade dos juízos estéticos a fim de mostrar que o “juízo estético não é o único tipo de juízo sobre um objeto dado empiricamente que pode reivindicar o acordo universal de todos os sujeitos que julgam”.³² Tal aproximação mostra que, ao contrário do pensa Arendt, não há uma distinção estrita entre a validade do que ela chama de “proposições cognitivas ou científicas” e a validade dos juízos estéticos e políticos. Pode-se acrescentar, ainda, que tanto no caso do juízo relativo ao conhecimento teórico quanto no caso do juízo estético é preciso evitar o regresso a que seríamos levados caso supuséssemos ser necessário uma regra para aplicar a regra ao caso. Referindo-se à Introdução da *Crítica da faculdade de julgar*, Rubens Rodrigues Torres Filho escreve:

A faculdade de julgar reflexiona sempre (já que julgar é aplicar a regra ao caso e para isso não pode haver regra, senão seria necessária uma nova faculdade de julgar e assim indefinidamente), só que, quando ocorre o juízo de conhecimento ou o juízo moral, guiados pelos conceitos do entendimento ou pelos princípios da razão, ela é levada imediatamente a determinar. O caráter reflexionante desaparece nos resultados. Vamos entender bem então aquele advérbio *bloss* que costuma anteceder o adjetivo *reflektierende* no texto de Kant: quando é só reflexionante, a faculdade do juízo se revela em sua nudez.³³

Se no caso do juízo de conhecimento a faculdade de julgar esquematiza *a priori*, no caso dos juízos teleológicos, por exemplo, Kant introduz o princípio da faculdade de julgar (“a natureza específica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função da faculdade de julgar”) como uma lei que surge da própria faculdade de julgar e que é aplicada a si mesma. Ao contrário de que supõe Arendt, não há apenas uma faculdade de julgar reflexionante. Em todos os juízos, sejam eles teóricos, práticos ou estéticos há uma dimensão reflexionante, com a diferença que os juízos teóricos e práticos são também determinantes.

A relação ente determinação e reflexão também está presente no domínio da filosofia prática kantiana, perpassando a moral em sentido amplo, que inclui a filosofia política e a

³¹ LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 211.

³² LONGUENESSE, “Kant’s leading thread in the Analytic of the Beautiful”, p. 276.

³³ TORRES FILHO, “A terceira margem da filosofia de Kant”, p. 161.

filosofia da história. É possível observar a relação mencionada especificamente no capítulo “Da típica faculdade de julgar prática pura”. A típica cabe à faculdade de julgar, uma vez que cabe a ela “saber se uma ação, possível para nós na sensibilidade, é ou não o caso submetido à regra”, de tal modo que a faculdade de julgar deve cumprir a seguinte tarefa: “[...] aquilo que foi dito na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado a uma ação *in concreto*”.³⁴ Antoine Grandjean observa que o tipo deveria permitir ao sujeito transformar o “como” ordenado pela lei (para que seja legal) em um “quê” (o que devo fazer?). No entanto, o tipo permanece no nível estrito do “como”, pois fornece apenas um símbolo deste “como”. Ele não fornece o esquema do caso de uma lei, mas o esquema da legalidade enquanto tal. A lei moral tem como mandamento apenas o caráter universalizável das máximas e o tipo serve como sensibilização desse critério formal da seguinte forma: a exigência do caráter universalizável das máximas impõe que elas, se forem elevadas à categoria de leis, tornem possível um mundo unificado universal e necessariamente:

O “como” puramente formal da lei é simplesmente apresentado pelo tipo como análogo ao “como” da natureza no sentido formal, por isso o tipo não permite subsumir diretamente sob a exigência de universalidade um particular, pois o critério que ele fornece é apenas o símbolo dessa universalidade, e não a determinação do que é universal.³⁵

Fica evidente, pois, que juízo prático não pode ser apenas “descendente”, mas deve ser também “ascendente”. Não é possível determinar, por meio do universal, o particular que lhe corresponde e, portanto, subsumi-lo diretamente. Uma vez que o “como agir” não diz “o que fazer”, só é possível partir da ação específica para refletir, com a ajuda do símbolo fornecido pelo tipo, sua possível aptidão para se tornar uma lei universal. Isso significa que o procedimento do juízo moral é reflexionante. Tomando como ponto de partida a ação que tem em vista, isto é, o particular que é a regra subjetiva de sua ação, o sujeito deve perguntar se ele considera possível que tal máxima seja elevada ao estatuto de lei da natureza. Em seguida, ele pode determinar sua ação conforme a universalidade ordenada pelo imperativo categórico.³⁶ A rigor, é necessário falar em um duplo movimento:

³⁴ KANT, *Crítica da razão prática*, p. 82.

³⁵ GRANDJEAN, “Judgement moral en situation et exception chez Kant”, p. 49.

³⁶ Essa determinação não exclui a condição humana da pluralidade como atesta uma anotação de Arendt datada de 1951: “[...] o imperativo categórico – age de tal forma que os princípios de tua ação possam se tornar uma lei universal – retira a questão moral da consciência moral do indivíduo (*vis-à-vis* Deus) e a coloca na pluralidade dos homens [...]. Mas, ao colocar aqui os homens, isto é, a humanidade, no lugar do homem, Kant indica a possibilidade de um mundo oposto ao mundo dado. Não é o homem, mas os homens que não são deste mundo – e que são assim capazes de erigir seu próprio mundo ‘moral’ no e contra o mundo” (ARENDDT, *Denktagebuch* (1950 bis 1973), p. 138). Cumpre assinalar, no entanto, que Arendt oscila na avaliação da condição humana da pluralidade, como atesta a seguinte passagem de janeiro de 1952: “Eis a verdadeira revolução copernicana na moral, a saber, a eliminação de toda questão acerca dos fins e dos meios. Aqui novamente, assim como na revolução copernicana na *Crítica da razão pura*, é o homem que está no centro e não a humanidade nem os homens, nem cada um dos homens” (ARENDDT, *Denktagebuch* (1950 bis 1973), pp. 164-165). A meu ver, há boas razões para subscrever a primeira passagem. Sobre a

A lei moral (“Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”) pressupõe um duplo movimento: em primeiro lugar, uma avaliação que diz se a máxima é universalizável ou não, ou seja, se a sua regra é passível de se tornar uma lei universal; em segundo lugar, e em caso afirmativo, ou seja, se a máxima for universalizável, a razão determina a vontade.³⁷

Em *À paz perpétua*, a articulação entre determinação e reflexão se coloca no plano da política. Esta é entendida por Kant como “doutrina executiva do direito” e, nessa medida, tanto a política quanto o direito são englobados pela moral em sentido amplo. A pergunta que se coloca é, pois, a seguinte: o que a política deve levar em consideração na execução do direito, isto é, como se dá o juízo político? A reflexão kantiana acerca dessa questão perpassa diversos planos, uma vez que vai do conhecimento prático *a priori* ao mecanismo da natureza, do direito racional à antropologia. Nessas transições, o juízo político parte de instituições e/ou ações e busca, pela reflexão, o princípio a fim de determiná-las segundo a universalidade da lei. Cabe ao político, conforme observa Terra, “avaliar prudentemente se deve manter a constituição republicana, ou se pode reformar a constituição para torná-la mais próxima da constituição republicana; pode também avaliar as instituições e as ações em função do sentido da história”.³⁸ Além disso, as referências aparentemente contraditórias de Kant sobre a Revolução Francesa, que oscilam entre a crítica à condenação do rei e o entusiasmo do espectador, só podem ser compreendidas sob o pano de fundo desses múltiplos planos, bem como do “cruzamento no juízo político do juízo determinante com o reflexionante-teleológico e o estético-político”.³⁹

Ao considerar a posição final de Kant sobre a Revolução Francesa foi decidida por sua atitude de mero espectador, “daqueles ‘que não estão engajados no jogo’, mas apenas acompanham-no com uma participação apaixonada nas aspirações”⁴⁰, escapa a Arendt o sentido multifacetado que Kant atribui a esse evento. Sua cegueira deve-se, como tentou-se mostrar ao longo do artigo, a um *parti pris* fundamental, a saber: a separação estrita entre juízos determinantes e juízos reflexionantes e a conseqüente incapacidade de ver sua relação de complementaridade. Dessa mesma incapacidade resulta igualmente a associação proposta por Arendt da filosofia política de Kant exclusivamente com o ponto de vista do espectador desinteressado, na medida em que tal ponto de vista é aquele imposto pelo juízo meramente reflexionante. É preciso notar que não apenas há uma complementaridade entre o ponto de vista do espectador e o ponto de vista do ator; há também uma complementaridade entre determinação e reflexão nos juízos dos atores.

As considerações acima bastam para concluir que, entre as teses de Arendt segundo as quais a filosofia política de Kant deve ser encontrada na Analítica do Belo da terceira

intersubjetividade na filosofia prática de Kant, cf. NOUR, *À paz perpétua de Kant*, pp. 79-87 e PERES, *Kant: metafísica e política*, pp. 21-73.

³⁷ KEINERT, “Critique of practical reason: Moral law and autonomy”, p. 187-188.

³⁸ TERRA, “Determinação e reflexão em *À paz perpétua*”, p. 98.

³⁹ TERRA, “Determinação e reflexão em *À paz perpétua*”, p. 99.

⁴⁰ ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 19.

Crítica e, ao mesmo tempo, que a filosofia política de Kant não se restringe apenas a seus opúsculos políticos⁴¹, é preciso subscrever a segunda, mas por razões diferentes daquelas que ela própria apresenta para sustentá-la. Considerando a relação de complementaridade entre juízos determinantes e juízos reflexionantes, é possível compreender que a filosofia política de Kant não se encontra na Analítica do Belo da terceira *Crítica*. Ao assumir a primeira tese, acredito que Arendt encerra a filosofia política de Kant, assim como sua própria teoria do juízo político, nos limites do juízo meramente reflexionante. A leitura alternativa da filosofia kantiana que apresentei recorrendo a comentários recentes não visa “corrigir” a leitura de Arendt. Ela permite superar as inconsistências apontadas.

POLITICS WITHIN THE BOUNDARIES OF MERELY REFLECTIVE JUDGMENT: ARENDT’S READING OF KANT

Abstract: Commentators have often pointed to a conflict between Arendt’s late conception of judgment as a spiritual capacity and her early conception according to which political judgment would be associated with action. There would therefore be a contradiction between the point of view of the spectator, assumed in the late conception, and the point of view of the actor, which characterizes the early conception. In my view, there is a deeper inconsistency in Arendt’s conception of judgment, established by her claims that Kant’s political philosophy is not restricted to his political writings and, at the same time, that Kant’s political philosophy is to be found in the Analytic of the Beautiful in the *Critique of Judgment*. In this paper, I intend to show that the inconsistencies in Arendt’s conception are due to the strict separation that she established, since her comments on Kantian philosophy in the 1950s, between determining and reflecting judgments. In order to avoid such inconsistencies, I present an alternative reading of Kantian philosophy that privileges the unity of the critical system.

Keywords: Political judgment – spectator – reflection – Arendt

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Denktagebuch (1950 bis 1973)*, Erster Band. München: Piper, 2002.

_____. *O que é política?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. “Freedom and politics”. In: HUNOLD, A. (org.). In: *Freedom and serfdom: an anthology of western thought*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1961.

⁴¹ Cf. ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 34.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace, 1993.

BEINER, Ronald. “Hannah Arendt sobre ‘O Julgar’”. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Political Judgment*. London: Methuen, 1983.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage, 1996.

BERNSTEIN, Richard J. “Judging – The actor and the spectator”. In: *Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

D’ALLONNES, Myriam Revault. “Kant, Arendt et la faculté de juger politique”. In: KERVÉGAN, Jean-François (org.). *Raison pratique et normativité chez Kant: droit, politique et cosmopolitique*. Lyon: ENS Édition, 2010.

_____. “Le courage de juger”. In: ARENDT, Hannah. *Juger: sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Éditions de Seuil, 1991.

DEGRYSE, Annelies. “Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s *Critique of Judgment*?”. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37, n° 3, 2011.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GRANDJEAN, Antoine. “Jugement moral en situation et exception chez Kant”. In: *Philosophie*, n° 81, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Crítica da razão prática*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

_____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KEINERT, Maurício Cardoso. “*Critique of practical reason: Moral law and autonomy*”. In: ROHDEN, Valério; TERRA, Ricardo; ALMEIDA, Guido Antonio de; RUFFING, Margit (orgs.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 3*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

LONGUENESSE, Béatrice. “Kant’s leading thread in the Analytic of the Beautiful”. In: *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERES, Daniel Tourinho. *Kant: metafísica e política*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

TERRA, Ricardo. “Determinação e reflexão em *À paz perpétua*”. In: *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A terceira margem da filosofia de Kant”. In: PERES, Daniel Tourinho et al. (orgs.) *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason”. In: *Endgames: the irreconcilable nature of modernity*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

O ATREVIMENTO DA FILOSOFIA: ENTREVISTA COM RENATO JANINE RIBEIRO

Por Anderson A. Lima da Silva¹, São Paulo, 29/06/2019

Anderson: Eu gostaria de começar nosso diálogo retomando uma afirmação do senhor que me parece central:

“Talvez o apogeu [da ligação da USP com os professores franceses] tenha se dado em [1965], quando o jovem professor Michel Foucault ministrou um curso sobre o assunto do livro que publicaria no ano seguinte – *As palavras e as coisas*. Dessa época, data a sua definição do curso da USP como “bom departamento francês de ultramar, que seria o título (sem o *bom*) de um livro de Paulo Arantes, publicado em 1994.”²

Por que eleger esse momento como apogeu dessa relação? Foucault teria ocupado um lugar privilegiado nessa ligação com os professores franceses? Que sentido o senhor confere a essa expressão de Foucault: “*Bom* departamento francês de ultramar”? Elogio? Ironia? Marca de nosso provincianismo, ainda que com verniz civilizatório? Ou nada disso?

Renato: Embora eu não estivesse presente nesse momento na Faculdade, (eu entrei em 1968 na faculdade, como aluno), desde a primeira visita de Foucault ao Brasil as pessoas tinham muito orgulho de que ele, que não era tão conhecido e que explodiu com o tremendo sucesso de *As palavras e as coisas* [1966], tivesse dado um curso sobre esse texto inédito lá [na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP]. Eu nunca ouvi falar dessa frase até que o Paulo Arantes publicou o livro dele [*Um departamento francês de ultramar*, 1994], então não sei qual foi o tom de Foucault. Mas por tudo que eu entendi era um tom elogioso: bom departamento

¹ Anderson Aparecido da Lima Silva é Doutor em Filosofia pela USP/Université de Paris X – Nanterre. Suas pesquisas concentram-se nos trabalhos de Michel Foucault e suas ressonâncias contemporâneas.

² RIBEIRO, “Filósofos franceses no Brasil: um depoimento”. In: *Diálogos entre França e Brasil: formação e cooperação acadêmica*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

francês, quer dizer, um departamento que teria ancoragem nas qualidades francesas, que seriam de dois tipos. O primeiro ponto é fazer uma explicação de texto correta, adequada, etc. Temos que levar em conta que havia no Brasil uma tradição filosófica muito eclética, essa tradição não tinha o rigor da leitura. E nesse momento, em boa parte, nos veio sobretudo Martial Guérout, se não me engano na década de 1950. Então esse Departamento de Filosofia que estava feliz de Foucault ter estado lá, estava felicíssimo, talvez mais feliz ainda, de ter Guérout como instrumento.

Minha hipótese é que, sem talvez que as pessoas percebessem, havia um certo conflito entre as duas posições. Quer dizer, se você aposta em Guérout, primeiro, vai fazer uma explicação de texto acreditando que exista uma leitura correta, uma leitura certa do texto; segundo, vai tentar nem tirar nem acrescentar nada; terceiro, vai eleger a história da filosofia como um trabalho canônico do Departamento. Isso marcou profundamente o Departamento de Filosofia da USP: a ideia de fazer um trabalho sério, sem nenhum tipo de ecletismo, de especulação, de “acho que” e a ideia de que esse trabalho sério seria o correto. Mas isso trouxe um custo, um ônus extraordinário para o Departamento que se vê, ainda, hoje na maneira como os alunos de graduação e de pós-graduação são fortemente dissuadidos de pensar. Então, o preço disso foi substituir o filosofar pela paráfrase da História da Filosofia. Penso que é esse o principal defeito do Departamento de Filosofia.

Desisti de tentar discutir e enfrentar isso, porque penso que é assim, assim foi e assim será. Isso fez o Departamento de Filosofia, inclusive, perder um tanto da liderança que podia ter em termos de pensamento no Brasil. Não que exista um grupo que hoje seja líder, mas essa postura que descrevi é bastante frequente no Brasil e se tornou bastante problemática. Mas, enfim, esse é um ponto crucial, o estruturalismo, para usar um termo que se usava muito na época mas que sumiu de cena, o estruturalismo guéroutiano reduziu muito a possibilidade de fazer uma leitura dos textos mais criativa e sobretudo a ideia de você filosofar.

Penso que para pelo menos alguns havia um subtexto, não sei se inconsciente ou consciente, de que Marx seria o fim da filosofia (assim como esses “fins” em que o século XIX acreditou tanto, na esteira de Hegel: fim da arte, fim da filosofia, fim da história). Teria ocorrido um certo fim da filosofia: o que teríamos agora a fazer seria estudar a filosofia e talvez, no caso dos mais marxistas, partir para uma práxis revolucionária. Havia alguns professores, não muitos, com esse perfil. Então, esse é um dos lados da questão: um bom departamento francês de ultramar seria um departamento que faria uma boa História da Filosofia. Deixo claro que respeito muito essa competência técnica da boa leitura; apenas me parece que ficou faltando o atrevimento de ir mais longe, como se fazer filosofia ficasse sendo um monopólio dos países centrais, enquanto nos caberia fazer história da filosofia relativamente aos clássicos ou discutir as ideias novas, atuais, que nos vêm dos países mais desenvolvidos.

O segundo ponto, que considero mais interessante, é o lado da chamada laicidade. Emmanuel Macron, no seu discurso de posse como presidente da França, a certa altura mencionou duas palavras só, numa frase curtíssima, “laicidade republicana”. Ele não precisa detalhar isso porque nesta concisão há uma riqueza enorme de significado para um francês. Não é apenas a separação entre a Igreja e o Estado: é uma sociedade na qual a racionalidade é importante, na qual a igualdade é importante, na qual o preconceito deve ser debelado e na qual, por exemplo, no caso das mulheres de religião muçulmana, não se acredita que elas tenham escolhido livremente, quer o porte do véu, quer a ablação do clitóris. Supõe-se que

nesses casos tenha havido uma pressão machista, retrógrada, supersticiosa e que cabe ao Estado proteger as pessoas disso.

Essa posição laica é muito avançada; eu não diria que é antiliberal, diria que é uma visão muito avançada do liberalismo. Porque o liberalismo na concepção usual, bem tola, que existe aqui no Brasil, é você evitar o Estado. Ao passo que o verdadeiro liberalismo é a convicção de que cada pessoa tem riquezas únicas e que é preciso eliminar aquilo que reprima essas riquezas. O exemplo mais atacado é o Estado, mas a superstição, o controle da família, o preconceito religioso, estão no mesmo pacote. A visão francesa é essa: cada um tem que desabrochar no que é intrinsecamente seu e o principal modo de enfrentar impedimentos é a educação – republicana, universal – que é responsabilidade de um Estado democrático.

Essa ideia de laicidade republicana dá uma importância extraordinária à educação. Vi isso quando fui Ministro. A ideia francesa de educação, desde 1870 e pouco, incluindo a alfabetização universal, o acesso do maior número possível de pessoas à educação pública, se possível à Universidade, tudo isso vem junto com essa ideia de desabrochamento das pessoas, de seu florescimento. Esse segundo aspecto do departamento de ultramar, que me parece ser o da laicidade republicana, vem junto com uma liberdade, uma luta contra os preconceitos.

Os dois pontos mais ou menos convergem: o repúdio ao ecletismo, em favor de uma leitura de texto rigorosa, e a defesa da laicidade. Convergem no sentido de que haver uma filosofia que não é pautada pela Igreja, é laica, criteriosa, correta e ligada, em última análise, a um projeto ilustrado ou iluminista que torne emancipador esse conhecimento. Seriam esses os pontos principais. A falha, como eu disse, é que a “opção Guérault” pesou tanto que o Departamento ficou com dificuldade para realizar seu potencial.

No último curso de pós-graduação que dei, em 2009 ou 2010, meus alunos não tinham coragem de tomar a palavra, os alunos de filosofia não tinham coragem de conversar, de falar. Os melhores alunos de filosofia morriam de medo. Alunos que estavam fazendo trabalhos bons, mas que foram doutrinados ao longo de toda a graduação a não dar pensamento próprio porque isso seria opinião, não seria rigoroso: então, tem-se que repetir o que está nos autores, e isso é muito ruim. Esse é o lado negativo dessa herança, talvez.

Anderson: Se, por um lado, há ou houve uma complementação entre essa concepção do fazer filosófico – ou de História da Filosofia – e uma postura que ressalta esse lado laico republicano, pergunto-me se, *hoje*, não haveria uma tensão ou choque entre esses dois aspectos. O que o senhor pensa?

Renato: Inteiramente de acordo. Porque, a rigor, o lado republicano iria dar no intelectual público. O intelectual público é uma pessoa que tem conhecimento, mas também tem uma intervenção na sociedade. O que implica duas coisas: primeiro, ele traduz o complexo numa linguagem acessível a mais pessoas; segundo, elas valorizam o que escutam. O intelectual público toma posição. O risco do intelectual público é ele ser unilateral, tentar doutrinar as pessoas, se exaltar: são seus riscos. Mas o intelectual público sério, melhor dizendo, o intelectual público que conserve a independência crítica ao que está acontecendo, não será assim. A laicidade leva a esse resultado positivo. Mas a excessiva explicação de texto ou, melhor dizendo, a redução da filosofia a uma História da Filosofia calcada numa explicação

de texto é algo complicado. Retornando ao livro de Paulo Arantes: entendi, pela leitura que fiz há muito tempo dessa obra, que o sentido era bem mais pejorativo ou pelo menos crítico do que outra coisa. O ponto do Paulo me parece que era: vamos nos emancipar dessa tutela francesa. Vamos partir para outra coisa, vamos ser autônomos, vamos ser independentes. A tutela francesa foi positiva, o próprio Paulo e a Otilia [Arantes] fizeram seus doutorados na França, foram sempre muito ligados a pensadores franceses, mas a partir de um certo momento – vinculado a isso talvez um projeto político do Paulo, mais abrangente, que acaba levando à esquerda do PT e ao Psol – tudo isso o fez considerar que essa dependência da França não era positiva para a autonomia do pensamento. Independentemente de todos os outros referenciais, concordo com o Paulo que esse ponto é pelo menos delicado.

Anderson: Ainda em torno da ideia de intelectual público, gostaria de questioná-lo a propósito da segunda vinda de Foucault à USP, em outubro de 1975, já como um intelectual consagrado. Sabemos que no dia 23 deste mesmo mês houve uma assembleia dos estudantes na qual, em protesto à onda de prisões deflagradas contra estudantes, professores, jornalistas, decide-se por uma greve geral. Foucault não apenas está presente nessa assembleia como pronuncia um discurso em solidariedade aos estudantes, repudiando a tortura e os abusos da ditadura civil-militar brasileira. Na mesma assembleia, ainda, associando-se às decisões dos estudantes, suspende antecipadamente seus trabalhos na USP, reclamando a libertação dos estudantes presos. No dia 25 de outubro, Vladimir Herzog é torturado e morto nas dependências do DOI-CODI. Oficialmente, as forças da ordem alegam suicídio, por enforcamento. Antes do fim de outubro, Foucault participa do culto ecumênico dirigido pelo cardeal dom Paulo Evaristo Arns na catedral da Sé, naquele que talvez possa ser considerado como um dos principais atos contra a ditadura.

O senhor esteve presente algum desses episódios? Como o senhor interpreta essa postura de Foucault? O senhor acredita que esse gesto também tenha deixado algum legado à USP e, mais particularmente, ao Departamento de Filosofia?³

Renato: Bem, eu não estava no Brasil. Em 1975 eu estudava na França. Fui para a França em outubro de 1972 para fazer o mestrado, comecei o doutorado lá e voltei da França para assumir o cargo na USP em dezembro de 1975. Então, foi dois ou três meses depois do assassinato de Herzog, do célebre culto ecumênico na Catedral da Sé, eu não acompanhei nada disso a não ser pelo que chegava na França, sei que foram movimentos importantes. Meu pai era jornalista, tinha sido presidente do sindicato dos jornalistas, o nome dele é Benedito Ribeiro, ele trabalhava nessa época numa empresa de café e ele foi a essa missa – contrariando todas as pessoas da empresa em que trabalhava. Meu pai, como ex-presidente do sindicato, foi de metrô prestar homenagem a um jornalista, portanto a um sindicalizado que tinha sido assassinado (o Vladimir Herzog). Mas é tudo o que eu sei de primeira mão. Da presença de Foucault no Brasil não sei nada a não ser que, nos dois casos, 1965 e 1975,

³ Sobre os períodos de Foucault em São Paulo, Cf. PARRO, Ricardo; SILVA, Anderson Lima da. “Michel Foucault na Universidade de São Paulo”. In: *Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 2, pp. 205-223, dez. 2017 (Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/141441/136461>).

ela foi muito festejada. Quer dizer, 1965 talvez nem tanto; 1975, com certeza. As pessoas comentavam muito, havia estórias que corriam, sobre como tinha sido isso ou aquilo, quem ele conheceu, quem deixou de conhecer... quase que no nível da fofoca... mas realmente, eu esqueci todas... Como fui bastante amigo do Gérard Lebrun, durante vários anos, e o Lebrun era muito amigo do Foucault, ele de vez em quando comentava alguma coisa do Foucault. Talvez o que tenha mais interesse é uma questão sobre *Vigiar e punir*. Uma vez conversando com o Lebrun, eu perguntei pra ele: “Lebrun, o que você acha que o Foucault queria fazer com as cadeias?”. E o Lebrun respondeu: “pois é, depois de ler *Vigiar e punir* eu perguntei a ele – Foucault – o que você quer, o que você acha, o que é isso? Pois você está propondo o fim de toda forma de punição, é isso?” Foucault respondeu: “Não, não é isso. Eu gostaria que fossem mais humanizadas, etc.” Ora, essa afirmação de Foucault vai contra o que ele diz expressamente em *Vigiar e punir*, onde ele diz que as propostas de humanização das cadeias são vãs, daí o Lebrun deu uma risada pra mim e disse: “o Foucault na verdade gostava muito de agradar as pessoas, e como ele sabia que eu era conservador, ele disse isso para mim”. Agora, essa anedota que eu te contei é muito interessante porque ela coloca uma questão séria quando se discute a política de Foucault: e daí, o que ele quer? Quer dizer, você nota que às vezes a crítica foucaultiana é tão radical, tão profunda que você não sabe para onde isso vai. Se você critica tudo, chega uma hora em que não tem mais formas de tomar posição. Parodiando um pouco aquilo que dizem de Kant, que Kant tem as mãos limpas mas não tem mãos, então não haveria como agir kantianamente: a ação fica bloqueada, tantos são os requisitos morais. No caso de Foucault fica um pouco isso: a crítica é tão radical que você não sabe muito onde isso vai dar. O equivalente disso hoje no Brasil estaria em certos grupos de extrema esquerda que são tão críticos que você não sabe o que eles fazem, o que eles podem fazer.

Anderson: Nesse âmbito, haveria um descompasso entre o que Foucault escrevia em seus livros e suas constantes tomadas de posição? Afinal, a conhecida combatividade de Foucault, inclusive a demonstrada quando de sua visita à USP, não parece ser a de um pensador fadado à inação.

Renato: Faz tempo que não frequento Foucault, ele escreveu uma quantidade gigantesca de coisas, a última coisa que li foram os *Ditos e escritos* quando saíram, quase tudo, li muita coisa. Bem, na verdade são duas coisas: a inspiração é sempre a mesma, seja no texto mais erudito, seja no texto de circunstância, que é uma inspiração que eu diria quase anarquista ou anarquista mesmo, a de uma contestação geral ao poder. Apesar de ele ter passado de uma posição em que o poder é repressivo para uma posição em que o poder é visto como produtivo, apesar disso, há uma contestação muito séria ao mando. *Vigiar e punir* – que é um livro até bastante fácil de ler, não é dos mais profundos de seus livros – coloca essa visão libertária, no sentido europeu, não no sentido americano. Anarquista, no sentido de uma contestação do poder, eu acho que é. Mas essa inspiração comum o leva a posições diferentes. Uma das grandes críticas que se faz a Foucault é a de ter acreditado que Khomeini trouxesse coisa nova. É a grande crítica. Daí, a ideia de que o Foucault não acertasse nas análises dele, de tão radical que era. Isso foi levantado no colóquio Foucault que organizei em 1985 [*Recordar Foucault*] pelo Giannotti. Eu contra-argumentei dizendo: “bem, Giannotti,

mas as pessoas que tiveram uma formação mais ligada à política, marxistas, erraram pior ainda. Foucault errou em imaginar [certa postura do] Khomeini, foi um erro que durou alguns meses e não levou à morte de ninguém, porque Foucault não tinha nenhuma influência sobre o Irã. Suas declarações nem ajudaram o Khomeini a matar quem quer que fosse nem tornaram Khomeini popular na França, nem nada. Agora, as declarações de muitos marxistas ajudaram Lenin, Stálin e Mao-Tsé-Tung a matar multidões e além disso ajudaram a haver no Ocidente um viés favorável a essas políticas homicidas. De modo que criticar Foucault porque ele não consegue enxergar bem a política é superficial, desse ponto de vista, porque a crítica aos marxistas seria mil vezes mais forte se adotarmos o critério de criticar pela prática”.

Agora, penso que entre uns textos e outros há um descompasso, mas em boa medida porque ele era um autor extremamente participante. A participação do Foucault, quando vai a uma passeata, quando se posiciona contra a pena de morte, quando escreve o texto contra a execução pela guilhotina de Buffet e Bontemps, quando faz essas coisas é a atuação cidadã de alguém que tem repúdio ao poder como é. Aí o texto de referência é aquela conversa de Foucault com Deleuze, *Os intelectuais e o poder* [1972], quando Foucault diz: o poder do policial é o mesmo poder do primeiro-ministro. Quer dizer, é o poder de proibir a pessoa de fazer alguma coisa ou de obrigá-la a fazer o que não quer. Então, nesse sentido, ele está lá para defender que esses poderes não coíbam as pessoas de fazer o que querem e de omitirem o que não querem. Acho que é esse o ponto.

Agora, talvez haja uma tensão entre teoria e prática: vejo que a teoria de Foucault as vezes torna difícil partir para a prática. Não censuro Foucault por ter feito escolhas que seriam erradas. A única que conheço, aliás, é a do Khomeini, outras desconheço. Nas outras coisas que ele disse não lembro que tenha errado, ao passo que, na tradição marxista, há muito mais erro na prática. Ou seja, se quisermos discutir, o que na filosofia política me parece absolutamente essencial, quais são as relações entre teoria e prática, não dará para atacar Foucault e poupar os marxistas, os liberais, em suma, talvez ninguém saia muito bonito na foto... Mas, voltando a Foucault, fica uma grande questão: se uma teoria tão radical impossibilita a prática.

Anderson: Na apresentação redigida pelo senhor à coletânea de textos provenientes desse que terá sido o primeiro (e durante muito tempo o único) colóquio do Departamento de Filosofia da USP dedicado a Foucault – *Recordar Foucault*, 1985 –, após lembrar as visitas do filósofo francês à USP, lemos que “recordar Foucault, para nós, não é pagar uma dívida da instituição com o visitante: é marcar a nossa proximidade de um pensamento que não nos proporcionou apenas conhecimentos, infundiu-nos também, inquietações – que são a consciência de nossos desconhecimentos”. Mais à frente, o senhor destaca ainda a sagacidade de Foucault ao “desconcertar os hábitos de nossa razão para fazer-nos pensar”.

De suas primeiras visitas aos dias atuais, como o senhor avalia a presença – ou ausência – de Foucault no Departamento de Filosofia da USP? Algo mudou? Um fato notável é que a maior parte dos participantes do colóquio não provinha necessariamente da Filosofia.

Renato: Sim, os participantes do colóquio vieram de todas as áreas. Fiz um colóquio muito aberto, abri para quem quisesse participar. Em critério de qualidade houve só dois ou três resumos que recusei. Um deles era um resumo engraçado, lembro de uma passagem, algo assim: “E depois, depois de não sei quem, veio o Foucault. Ponto. O Michel. Ponto. Um cara. Ponto.” Daí eu falei: esse não dá [risos]. Agora, os outros, no final do livro você tem a lista de todos os palestrantes. Selecionei uma parte para a publicação, aí tive de excluir alguns, em parte por qualidade, em parte por equilíbrio. Não quer dizer que os textos que não saíram fossem ruins. Mas o mais interessante foi ver como o pensamento de Foucault era aplicável em muitas áreas, era usado por muita gente. Gente da Educação, gente da História, gente das Letras, gente de Filosofia. Não lembro nem exatamente quem, do Departamento de Filosofia, participou. Faz muito tempo. Mas a pergunta que fica no seu subtexto é: por que esse silêncio? Era um autor que não interessava ao Departamento? O que aconteceu? É complicado dizer. Ele tinha esse amigo querido, que era o Lebrun, mas o Lebrun, embora de vez em quando falasse de Foucault, não era um organizador de eventos ou algo do gênero. É possível também que o tipo de trabalho de Foucault... me disseram que na França ele conheceu um eclipse, não sei se voltou. Mas houve um tempo, um pouco depois do colóquio que organizei, em que as pessoas diziam que pouco se falava de Foucault, que ele tinha saído de cena e não se sabia dizer o porquê. Foucault se manteve muito influente, em parte aqui, em parte nos Estados Unidos, em parte na França. Bem, por que o departamento não fez algo? Talvez porque o Departamento de Filosofia goste de autores mais antigos, mortos há mais tempo e... voltamos à questão inicial: o que se está fazendo é História da Filosofia ou filosofar? Você veja questões atuais: quando Sloterdijk discute uma questão, ou Habermas discute outra, ou um filósofo francês pega um acontecimento do momento para discutir, eles estão dizendo que a filosofia é viva e que se pode aplicar a filosofia a questões que estão no momento presente. Aqui no Brasil é mais provável que alguém pegue um texto do Sloterdijk, ou do Habermas, trabalhe em cima dele, com os referentes europeus, do que que pegue alguma coisa aqui do Brasil e vá discutir à luz da filosofia. Há alguns poucos, dentre os quais eu, obviamente Marilena Chauí, Paulo Arantes, fora do Departamento penso em Gerd Bornheim e Ernildo Stein, autor de um belíssimo livro sobre a melancolia da esquerda após a queda do muro de Berlim, que discordamos disso, tentamos trabalhar de um outro jeito. Mas talvez essa seja uma razão pela qual faz mais sentido ou talvez seja mais fácil você fazer um colóquio sobre um grego, um alemão, um filósofo moderno, do que sobre filósofos do século XX.

Anderson: Numa perspectiva que, eu não diria complementar, em todo caso ainda presente, há aqueles que se colocam a questão na seguinte chave: Foucault seria filósofo? Ou suficientemente filósofo para um departamento “sério” de filosofia?

Renato: Isso é bobagem. Essa discussão é uma bobagem. Quer dizer, o que você tem é alguém que fez também trabalhos de história, que tem trabalhos que você pode dizer que servem para a crítica literária (como o *Raymond Roussel*), tem trabalhos de interferência na psicologia, mas o conjunto de tudo isso é fortemente filosófico. Até porque quando ele discute as outras áreas, ele discute de um viés muito mais filosófico do que outro. Por exemplo, tome *Vigiar e punir*. *Vigiar e punir* tem incursões pela história, mas o ponto de partida

é o conceito de disciplina, trabalhado de maneira fortemente filosófica, quer dizer, conceituando, mostrando como surge, como se desenvolve, qual seu impacto. A fase em que Foucault se debruça sobre a genealogia assume um tema filosófico por excelência, nietzschiano. Talvez, o que cause uma certa aversão seja o que ele fala de Nietzsche, ao dizer que ele o usa como uma caixa de ferramentas. Talvez usar como caixa de ferramentas pareça, a alguns espíritos mais conservadores, uma tomada de liberdade que não seja muito séria. Talvez pareça isso. Na verdade, nesse caso, a questão maior seria por que a filosofia tem tanto *esprit de sérieux*, como falava Pascal. Pascal contrasta o *esprit de sérieux* com o *esprit de finesse*. Se Nietzsche fosse contestar o espírito de seriedade, ele o contestaria pelo riso, pela zombaria, pela martelada, quer dizer, é outro espírito. Para retomar, Foucault estaria muito mais perto dessa alegria nietzschiana. Por exemplo, suas aulas no *Collège de France*: ele dava cursos que duravam dois ou três meses, era num período ainda de inverno, acho que começava por volta de janeiro ou fevereiro e iam até a primavera, mas eram curtas, dois meses talvez. E o que era interessante é que nas primeiras semanas escurecia durante a aula, e a luzinha acendia e Foucault era um excelente ator, era um performer: a luz batendo na careca dele, a gestualidade que ele tinha, o domínio da palavra vinculada ao gesto, era brilhante. Levei uma amiga do Rio, atriz, Marilka Corrêa da Costa, para assistir a uma aula sua, ela adorou o conteúdo, mas foi quem me chamou a atenção para a teatralidade perfeita, o domínio de cena, que Foucault mostrava. E tudo isso fazia parte de um pacote único: ele fazia as pessoas pensarem muito. Talvez até você possa dizer que Foucault tinha um certo gosto pelo impacto, um gosto por contrariar as ideias recebidas. Era um gosto. Talvez exagerasse nisso, talvez não, mas não conheço texto dele de que você possa dizer: é um texto irresponsável, causou danos graves. Repito: enganou-se sobre Khomeini, mas esse engano não prejudicou ninguém.

Anderson: E como é dar aulas sobre Foucault? O senhor chegou a lecionar um curso sobre Foucault? Uma das razões da pergunta vem justamente da persistente ausência desse nome no quadro dos cursos de graduação e da pós-graduação de filosofia na USP, ao menos até bastante recentemente.

Renato: Não lembro se dei um curso inteiro sobre Foucault, talvez não. Mas dei cursos em que havia várias aulas sobre Foucault. E daí aconteceu uma coisa muito curiosa, e absurda, mas aconteceu. Primeiro, no colóquio Foucault. A gente abriu uma segunda-feira à tarde, uma abertura com comunicações, mas a abertura solene foi no mesmo dia à noite com uma conferência no belíssimo auditório da FAU, lotada, etc. Quando termina a conferência, aparece um rapaz que pede a palavra e diz: “eu fui solto do [Hospital psiquiátrico do] Juqueri, o que vocês podem fazer por mim?”. Eu fiquei totalmente incapaz de reagir, era muito novo, inexperiente, não sabia o que fazer com isso. O Lebrun, que foi quem deu a conferência, acho que deu uma resposta boa, educada, mas não lembro. Já no último dia do colóquio, que tinha uma mesa redonda, apareceu outra pessoa, um ex-aluno, que começou a fazer perguntas aberrantes, perguntava a cada um da mesa. Bento Prado, que estava na mesa, respondeu, delicada, mas ironicamente, que a pergunta dele, pelo que ele, Bento, tinha podido entender, dizia respeito ao sentido último da existência, questão sobre a qual a filosofia não tinha o que pronunciar. E com isso, liberou a situação.

Daí em diante, quando eu dava aula sobre Foucault, sempre acontecia alguma coisa. Um dos últimos foi um curso em que dei uma única aula sobre Foucault, deve ter sido nos anos 1990. Naquele dia chegou uma pessoa que não era meu aluno e pediu para assistir a minha aula. Não sei nem se ele sabia que o tema da aula seria Foucault. Aí na primeira metade da aula interrompeu várias vezes, de maneira quase inconveniente. Eu respondia a todas as perguntas, mas era inconveniente, você percebia que a pessoa fazia a pergunta, você estava respondendo e ela já não estava mais atenta. E aí no intervalo ele saiu, comprou uma cerveja, que na época se vendia na cantina, e voltou para a segunda metade da aula, sentou e começou a balançar na cadeira até cair no chão, ficou deitado e dormiu. [risos]. Então, isso não é uma coisa curiosa?

Minha experiência de aula sobre Foucault no Departamento é que sempre causava alguma coisa, algo que saía do normal. Não tenho a menor ideia do porquê, mas aconteceu inúmeras vezes. Essas eu lembro, mas aconteceu outras vezes. Mas nem por isso parei de dar aula de Foucault, para evitar maluco em sala de aula, né? Era uma coisa engraçada e não tem como explicar: ou é autoexplicativo ou é mera coincidência. Foucault atrai o que chamamos, na falta de palavra melhor, alguma loucura? Não sei. Mas minha experiência é que, mesmo sem se anunciar que eu ia falar de Foucault, vinha alguém que saía do convencional.

Talvez eu possa lembrar aqui o que um grande amigo, dele e de Lebrun, conta sobre a morte de Foucault. Eu me refiro a Paul Veyne, que escreveu um artigo contando este episódio. Veyne, que morava no sul da França e sabia que o amigo estava à morte, guia seu carro por uma estrada quando é ultrapassado por um veículo, do qual Foucault lhe faz um aceno. Veyne ficou tão mexido que parou no acostamento. Isso foi no momento mesmo em que Foucault morria, ele soube ao chegar em casa. Interpretou: Foucault me ultrapassou, foi mais longe que eu (Veyne não tinha inveja do amigo). E depois penso que alguém lhe disse: o carro em que ele estava, que você descreveu, era um *corbillard*, uma quase limusine que se usa na França para transportar os mortos. Enfim, conto isso porque há algo inexplicável nessas coincidências, a de Veyne visualizando a partida do amigo, a de pessoas, que nem alunos eram, aparecendo quando Foucault era o tema.

Anderson: Para fechar, como o senhor avalia, enquanto professor da USP, intelectual, cidadão, os efeitos, ressonâncias de inspiração foucaultiana na filosofia e na política na atualidade.

Renato: Não sei o quanto as pessoas estão citando Foucault, isso eu não sei dizer...

Anderson: Em 2014, o jornal *Libération*, pautado em sociedades de *rating* intelectual, apontava Foucault como o pensador francês mais citado na área de ciências humanas – o que vem se repetindo nos últimos anos.

Renato: A minha dúvida, no Brasil, é a seguinte: em que medida as pessoas estão citando Foucault só para... deixa eu explicar melhor: uma deficiência do meio intelectual brasileiro é que às vezes você tem um corpus muito interessante e procura uma bibliografia para explicar o corpus. E se o corpus extrapola a bibliografia, as pessoas não percebem ou não sabem o

que fazer. Então, por exemplo, Gramsci: você pode pegar Gramsci e tentar aplicar a um determinado contexto e descobrir que o contexto extrapola esse pensador. E a maior parte das pessoas não percebe isso e joga fora a parte que extrapola, fica só nisso. Essa relação de mais ou menos subserviência ao autor é muito comum no Brasil. E você ter independência para examinar justamente o que foge da aplicação mecânica de uma teoria a um corpus, examinar o que foge, tentar a partir disso ter um avanço, isso é absolutamente raro. E Foucault tem algo que é o seguinte: ele se presta muito bem a uma explicação pronta. Quer dizer, qualquer situação de repressão, é muito fácil aplicar Foucault, qualquer situação disciplinar, é muito fácil. Isso as vezes traz um problema grande que é o de as pessoas não conseguirem ter independência em relação a isso. Dito isso, a influência do Foucault é alguma coisa que me deixa sempre com um pouco de dúvida, mas esse é um problema geral do trabalho intelectual no Brasil... Você conhece o Richard Feynman? Ele foi prêmio Nobel de física de 1965. E ele tem um livro traduzido em português com o título *O senhor está brincando, senhor Feynman?* E é muito engraçado, é um homem que nos anos 1950 deu aula no Brasil, no que é a atual UFRJ, e adorava samba, tocar frigideira, etc. E Feynman, quando deu aula de física na Universidade, explicou alguma coisa da luz e aí perguntou aos alunos como eles aplicavam isso na paisagem da Baía de Guanabara. Ninguém tinha a menor ideia. Aí ele perguntou as definições, e todo mundo sabia a definição, mas ninguém sabia aplicar.

Penso que esse problema a gente continua tendo, não só nas exatas, mas em todas as ciências: as pessoas ficam conhecendo uma teoria, trabalham essa teoria, e na hora de aplicar isso, de discutir isso na realidade, é complicado. Em filosofia há um lado complexo nisso, pois como a filosofia dificilmente vai aplicar as ideias de alguém a um corpus, então não passa por essa prova do real para saber em que medida essa teoria funciona ou não funciona. E isso é ruim. Se você pega por exemplo, Bruno Latour, autor de *Jamais fomos modernos*, deu num congresso sobre Foucault (que aconteceu no Rio e em São Paulo, foi no começo dos anos 1990...) uma palestra em que perguntou: “o que de Foucault é importante? Tais coisas. Onde Foucault errou? Tais coisas”. Uma parte do público ficou indignada: como se diz que Foucault errou?! E, sabe, foi uma bela conferência. Isso saiu publicado numa coletânea organizada pelo Eric Alliez. O Alliez é uma pessoa hoje pouco lembrada mas que teve uma presença cultural interessante no Brasil.

Anderson: Talvez se coloque a essa altura a distinção que alguns estudiosos começam a notar entre o que seria o recurso a uma “caixa de ferramentas” e uma corrida a um “supermercado de ideias” prontas?

Renato: Vou responder de um ponto de vista pessoal. Júlio Bressane, cineasta notável brasileiro, altamente experimental, casado com Rosa Maria Dias, filósofa, especialista em Nietzsche. Quando publiquei meu *A etiqueta do Antigo Regime*, que foi um dos meus primeiros livros, um livro quase de divulgação, mas com algumas ideias próprias sobre a etiqueta, ele comentou comigo que o considerava o melhor livro foucaultiano já publicado no Brasil. E perguntei: Por quê? “Porque você não cita Foucault”. E isso eu achei interessante porque havia vários livros que citavam Foucault, mas penso que o Júlio pegou bem. Independente do “melhor” – não é a questão que estou querendo colocar, ele foi generoso demais, certamente há trabalhos melhores sobre nosso autor –, mas como você utiliza o Foucault:

ou você o cita muitas vezes, depois toma um acontecimento e supõe que esse acontecimento é uma realização no plano da empiria do que Foucault é no plano da teoria; ou você digere, trabalha, e faz um trabalho em que você pode nem citar Foucault, mas que tem o espírito dele. Isso não é para autoelogio, é apenas para contrastar um pouco as coisas. O Júlio é um leitor muito arguto e eu fiquei meio surpreso: “bom, legal, que bom que deu certo, funcionou”. É isso. Aliás, penso que faz parte da caixa de ferramentas que sua prova dos nove seja: funcionou ou não? As ideias de Foucault ajudaram a pensar? E mais que isso, ajudaram a agir? Porque, voltando ao que ele disse da execução de Buffet e Bontemps, seguramente sua militância contra a pena de morte contribuiu para a abolição dela na França. Quando eu fui para lá, em 1972, a guilhotina era utilizada, ainda que bem raramente. Em 1981, Mitterrand a aboliu. E hoje, para fazer parte da União Europeia, todo aspirante tem que abolir a pena de morte. Que mudança enorme, em menos de meio século. Algo, nisso, se deve a Foucault.

Anderson: Muito obrigado, professor, eu agradeço pela sua disposição e solicitude em aceitar essa entrevista.

Renato: Estou certo de que essa conversa poderia se estender, me desculpe pelo tempo escasso. Ressaltaria apenas, para terminar, que gostei muito das suas perguntas e que fiquei bastante contente de ter podido receber você.

TRADUÇÃO

HEGEL E MARX

*Carl Schmitt*¹

Tradução de Thiago de Souza Salvio² e Carlos Eduardo N. Facirolli³

A justaposição destes dois nomes não pretende sugerir a tarefa de identificar e expor dependências e autonomias, similitudes ou diferenças, originalidade ou independência de um frente a outro. O que é preciso, sobretudo, aprender de ambos, a saber, o entendimento do método dialético, vale para todos (outros) verdadeiros pensadores, quando se quer compreendê-los de modo geral, principalmente em si mesmos e suas relações mútuas. Em vista disso as dicotomias como “dependente” ou “independente” são particularmente inadequadas neste caso. Em particular é dialeticamente evidente que as oposições que recebem uma ênfase especial, como materialismo (histórico) versus idealismo, economia versus ideologia ou inclusive as agudas negações polêmicas podem demonstrar um tipo particularmente intenso de conexão dialética.

Há alguns anos, em 1927, um trabalho inédito, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, foi publicado pela primeira vez na grande edição histórico-crítica das obras completas

¹ Transmissão conservada no Landesarchiv Nordrhein-Westfalen (Landesarchiv NRW – Abteilung Rheinland – RW0265 Nr. 20099.), publicada parcialmente como ‘Hegel und Marx (1931)’ em Piet Tommissen (ed.) 1994, *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts*. Band IV, Berlin: Duncker & Humboldt, pp. 48-52. Publicada integralmente pela Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES) em *Marx-Engels-Jahrbuch 2004*, Berlin: Akademie Verlag, 2005, pp. 219-227, sob o título ‘Hegel e Marx. Ein Rundfunkvortrag aus dem Jahr 1931. Mit einer Nachbemerkung von Gerd Giesler’. Esta tradução portuguesa foi elaborada a partir da versão inglesa de James Furner e Max Henninger cotejada com a original, publicada em *Historical Materialism*. 22.3-4 (2014), Brill, pp. 388-393.

² Thiago de Souza Salvio, Mestrando pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da FFC-Unesp/Marília. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9238-5742>. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

³ Carlos Eduardo N. Facirolli, Mestrando pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da FFC-Unesp/Marília. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0831-4453>.

de Karl Marx, organizadas por Riazanov. Data de 1843, pode revelar ainda mais sobre o jovem Karl Marx que sua conhecida Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel no *Deutsch-Französische Jahrbücher* de 1844, cujos comentários sobre a filosofia do direito de Hegel são muito ferozes e desdenhosos. Mas aqui não nos interessam os detalhes da resposta de Marx às justificações jurídico-filosóficas de Hegel para a monarquia constitucional da época. O que me parece mais importante é o seguinte: o tema sobre o qual Hegel apostou, em seus anos crepusculares, a saber, o reconhecimento da monarquia constitucional como o Estado que está por cima da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], aparece ante a consciência histórica desse jovem hegeliano como uma defesa do status quo que desde há muito tempo é historicamente obsoleto, e cuja legitimidade está baseada unicamente em sua autoafirmação. Os argumentos de seu mestre são para ele uma desculpa tontamente vácuca, uma defesa suplicante e sofisticada das circunstâncias e ordens existentes. Nestes comentários e interjeições, de um desconhecido redator de 25 anos de idade sobre um famoso e bem estabelecido filósofo do Estado, Hegel não é mais que um reacionário, ou mais precisamente – já que os reacionários genuínos no sentido de uma transformação conservadora são muito raros – defensor de um complacente status quo, enquanto Marx, por óbvio, aparece como o revolucionário radical. Não obstante, foi precisamente o método e a dialética hegeliana o que Marx empregou. Ele próprio [refere-se a Marx na frase anterior] sabia que a filosofia e o método dialético de Hegel não permitiam nenhuma permanência ou repouso indiferentemente de qualquer emprego político corriqueiro, na medida em que era e permanece o mais revolucionário que a humanidade até agora havia produzido em filosofia.

Como revolucionário, a única questão para ele era aplicar este método à realidade, à realidade política concreta atual. Porque segundo esta filosofia, o espírito e a razão não são mais que o espírito presente, e todo conhecimento histórico verdadeiro é conhecimento do presente. A ideia de que o “o que é racional é efetivo, e o que é efetivo é racional” é sempre atual e contemporânea, ainda que não, por suposto, no sentido da política cotidiana, nem dos pequenos interesses na felicidade privada. Para Marx, a realidade política do século XIX descansava no fato de que seu Estado não era o reino do espírito objetivo e presente que Hegel havia declarado que era. Esta etapa de transição era em parte uma relíquia de uma época historicamente obsoleta, e em parte um instrumento de uma sociedade burguesa industrial, essencialmente econômica. Tratava-se, pois, de compreender racionalmente a realidade desta sociedade burguesa, determinada economicamente, como um momento do processo dialético. Com o poder de uma lógica especificamente hegeliana, o hegeliano teve que aventurar-se na economia e captar o econômico, porque no processo dialético do devir político concreto, o Estado - que todavia, parecia ter o monopólio do político -, era vítima da astúcia da ideia, pois as substâncias ativas do político estavam agora situadas na sociedade industrial aparentemente apolítica e economicamente determinada.

É surpreendente, como rápido e seguro desse processo, com que o jovem Marx, conduzido pela filosofia, precisamente pela filosofia hegeliana, se deu conta desse processo que hoje em dia é facilmente compreensível. Inclusive se o Hegel tardio não tivesse sido mais que uma expressão do saturado status quo desse período, seria preciso respeitar o fato de que ele ainda tinha o poder de sua própria vontade de levar um jovem pensador a uma contradição polêmica que o levava tão precisamente ao cerne das coisas. Hoje, no entanto, vemos a profundidade e a ironia de Hegel melhor do que nossos contemporâneos de Biedermeier. Agora conhecemos os assombros escritos políticos de juventude que este

filósofo do Estado mantinha inéditos e que não apareceram senão ao final do século. Já não julgamos a Hegel em sua totalidade pelas impressões que ele e sua escola deixaram nos estudantes da Berlim Biedermeier, em pessoas como o jovem Marx ou, de outro ângulo, no jovem Kierkegaard. Hoje estamos familiarizados com o Hegel amigo de Hölderlin, e sabemos que tal juventude e começo são mais importantes que a aparente saturação dos anos de entardecer que alcançou a fama. Pois foi o jovem Hegel quem definiu pela primeira vez o conceito de burguês [Bourgeois] como aquele homem essencialmente apolítico e carente de segurança. A definição se encontra em uma peça prematura de 1802 sobre a constituição da Alemanha que não foi publicada até o final do século XIX. Não posso determinar, sobre a base da literatura publicada, até que ponto o conceito de “burguesia”, central no pensamento marxista, está diretamente influenciada por Hegel. O uso francês deste termo certamente teve uma impressão mais forte em Marx, não menos devido ao desenvolvimento social da França antes de 1848 ser mais consciente e incendiário que na Alemanha; e naquela época não havia burguesia em Berlim nem o estado-funcionário-público prussiano da Renânia que poderia igualar a burguesia francesa ou inclusive a alemã ocidental em termos de riqueza e educação. Mas o fato único de que Hegel foi o primeiro a proporcionar uma definição político-polêmica de burguesia, e o fez no cedo período de 1802, é mais importante que todas as disputas e objeções ao velho Hegel. Ademais, basta recordar que a linha de desenvolvimento histórico-filosófica que Hegel construiu é completamente revolucionária inclusive no sentido marxista, já que é uma linha de progresso na consciência da liberdade. No contexto dos séculos XVIII e XIX, cada uma dessas três palavras - progresso, consciência, liberdade - é um conceito revolucionário. Quando este progresso na consciência da liberdade é um progresso da humanidade, que se produz essencialmente na consciência da humanidade, seu significado e meta conduzem à liberdade da humanidade, seu caráter revolucionário nesse contexto histórico alcança sua verdadeira altura.

Mas o decisivo - do ponto de vista da filosofia hegeliana - é que em todas as discussões anteriores não se trata de um caso de progresso abstrato conceitual, moral, pedagógico ou de tipos semelhantes de progresso, senão da dialética concreta do atual desenvolvimento político presente, o funcionamento de um espírito que está sempre presente, nunca meramente no passado, ou simplesmente no futuro. Os conceitos de verdade e ciência no socialismo científico marxista só podem ser compreendidos a partir de uma filosofia dialética da história. Georg Lukacs provou isso com grande força. Também estou de acordo com Edgar Salin em que o conceito de socialismo só é aplicado corretamente para referir-se a uma teoria e práticas conscientes que surgem de um conhecimento da situação social e política como um todo. O socialismo não é simplesmente um tipo possível de crítica dos males comuns a todas as épocas. Não é a compaixão aos desafortunados e pobres, a luta contra a injustiça ou a resistência e a rebelião. Nem os irmãos Gracchi, nem Michael Kohlhaas ou Thomas Münzer são socialistas. O específico e concreto do socialismo do século passado e, portanto, em termos histórico-políticos, seu único traço essencial, é a premissa de um tipo de conhecimento e consciência cuja origem é inseparável do que Max Weber chamou de racionalismo ocidental e que pertence, sociologicamente, ao desenvolvimento da “sociedade industrial”. “Científico” [Wissenschaftlich], significa aqui uma consciência racional concreta da situação histórica como um todo, e, a partir disto, a pretensão de modelar toda a situação da humanidade de acordo com esta consciência. Não se trata de um conhecimento natural-científico e positivo, nem de um conhecimento natural-

histórico. Mas as necessidades ou leis de correção e verdades reconhecidas desta forma não são as necessidades e leis de processos físicos ou químicos. O racionalismo deste sistema científico tem a coragem de fazer mais que identificar as potências da natureza e utilizá-las tecnicamente para assegurar um “retrocesso dos limites naturais”. Ele deseja construir a própria história da humanidade, apreender a época presente e o momento presente e, assim, tornar a humanidade dona de seu próprio destino. Um racionalismo científico puramente natural nunca poderia compreender o que está politicamente em questão, ou seja, a situação concreta e o momento concreto. Pelo contrário, a filosofia da história dialética de Hegel, se aplicada corretamente, proporciona um poderoso meio para liberar o concreto aqui e agora, o *hic et nunc*, da esfera das intuições irracionais ou o impressionismo guiado emocionalmente e instalar ao homem como amo sobre a irracionalidade de um destino ordenado por Deus, a natureza ou a providência.

Com uma confiança assombrada e uma visão segura, o jovem Marx enfatizou repetidamente, com respeito ao Hegel maduro, que o Estado e a sociedade não puderam ser contrapostos um ao outro sem perguntar-se: que homens, no presente concreto, constituem hoje o Estado? Como podem os mesmos homens que conformam o reino animal de uma sociedade apolítica, econômica e egoísta, criar um Estado que se eleva por cima desta sociedade, como o reino do espírito objetivo e da vida ética? O que é este Estado, concretamente, senão um oficialismo e uma burocracia dominados por interesses determinados? Esse tipo de pensamento concreto o leva à, se assim posso dizer, descoberta histórico-filosófica do proletariado industrial. Para ele, esta é a única classe remanescente na sociedade industrial que pode converter-se no portador ativo de um desenvolvimento histórico posterior e lograr a nova condição de uma humanidade sem classes. Só esta classe pode manter-se sem ser embotada pelo status quo; não está interessado nele, não pode ser corrompido por ele, e, portanto, buscará não estar sob seu polegar. A evidência científica [*wissenschaftliche Evidenz*], a garantia inerente característica da correção desta afirmação marxista, é, em sua estrutura, completamente hegeliana, e só pode ser entendida em termos hegelianos. Sem a dialética de uma construção hegeliana da história, não seria evidente por que, depois de toda experiência histórica prévia, esta nova classe não poderia deixar-se encurralar pelo imenso poder e a riqueza do mundo capitalista. Por que, de uma maneira ou outra, não poderia deixar-se apaziguar historicamente por um suborno maior ou menor? Ou por que - pois isto também seria empiricamente possível - não sucumbir à miséria e perecer na letargia e estupidez, como ocorre com muitas outras perguntas completamente plausíveis. De onde vem a segurança de Marx de que tudo isso não ocorria? O que lhe assegura que a hora final da burguesia, o momento histórico mundial do proletariado, a transição à sociedade sem classes do futuro, está realmente à mão?

Em sua estrutura, a resposta marxista a esta pergunta central é a resposta de um racionalista hegeliano. A segurança do marxismo em seu caráter científico se relaciona com o proletariado como oponente dialético e concreto, político-polêmico da burguesia da sociedade industrial. Em consequência, e enquanto dure a luta contra essa burguesia, o proletariado se define em termos essencialmente negativos: é a classe que não recebe uma parte do mais-valor, não tem lar, não tem família, não tem garantias sociais, e não é nada mais que uma classe, sem nenhuma outra comunidade. É um nada social cuja mera existência refuta a sociedade na qual tal nada é possível. Pelo contrário, o inimigo a ser derrotado, isto é, a ser historicamente eliminado, pode ser percebido e analisado em sua historicidade

concreta. Por isso Marx, como hegeliano, teve que aventurar-se no terreno econômico; sem fazer o que Ricardo e outros economistas haviam feito, senão compreender ao burguês criticamente em sua essência e, através dessa compreensão crítica, destruí-lo. Se pudesse lográ-lo, seria uma prova de que a burguesia é uma classe cuja historicidade é revelada, e então chega a seu fim como classe. Mas o contrário também é certo. Enquanto a situação histórica dessa classe inimiga todavia não está madura, enquanto a burguesia não seja só algo pertencente ao passado, senão segue tendo um futuro, será impossível descobrir sua fórmula histórica mundial. A garantia inerente do estudo da história tanto hegeliano como marxista se move dentro deste círculo. Uma consciência correta é a prova de que começa uma nova etapa de desenvolvimento, e vice-versa. Devido ao conhecimento histórico e o ser histórico não poderem ser separados, a atualidade histórica do novo curso é uma prova de que o conhecimento é correto. Este tipo de certeza conhecida não tem nada a ver com as antíteses abstratamente racionalistas de atividade e passividade, nem nada disso. É uma expressão da contemporaneidade do espírito objetivo, que se atualiza no desenvolvimento histórico da humanidade e continua manifestando-se. Quem não se posiciona ativa e vitalmente dentro deste processo, quem não está involucrado, é incapaz de conhecer, e não verá nem escutará nada, apesar de estar constantemente atento aos acontecimentos. Os portadores da luta histórico-mundial, pelo contrário, colocados no momento justo deste processo, conhecem este processo. O que o marxista Lenin disse sobre as classes, Hegel bem poderia dizer a propósito dos povos: não podem enganar-se. Por que estão em uma situação concreta, imediata e especificamente política. Desde dentro, podem descobrir a distinção essencial de qualquer grande política do mundo, a distinção de amigo e inimigo. Este é o eixo de toda verdadeira filosofia hegeliana da história, e também, me parece, o núcleo do conhecimento marxista da época e seu momento presente, assim como seus conceitos de verdade e ciência.

TRADUÇÃO

FOUCAULT, REGIMES DE VERDADE E A CONSTRUÇÃO
DO SUJEITO¹

Daniele Lorenzini²

Tradução de Marcos N. Beccari³

Neste texto⁴, eu exploro a rica e complexa articulação entre dois dos principais projetos que caracterizam o trabalho de Michel Foucault nas décadas de 1970 e 1980: por um lado, o projeto de uma história da verdade e, por outro, o projeto de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental). Nesta perspectiva, o ano de 1980 deve ser considerado um ponto de virada crucial, porque é nesse ano – no curso *Do governo dos vivos* (dado no Collège de France)⁵, bem como na conferência *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self* (proferida na Universidade da Califórnia, na Universidade de Berkeley e no Dartmouth

¹ Referência do texto original: Lorenzini, Daniele. “Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject.” In: Cremonesi, Laura et. al. (eds.). *Foucault and the Making of Subjects*. London: Rowman & Littlefield, 2016, p. 63-75. [N. T.].

² Professor adjunto de Filosofia na Universidade de Warwick, diretor adjunto do Centro de Pesquisa em Filosofia Europeia Pós-Kantiana e coeditor do periódico *Foucault Studies*. Seus livros mais recentes incluem *La force du vrai: De Foucault à Austin* (2017) e *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire* (2015). [N. T.].

³ Professor do Depto. de Design e do PPG-Design da UFPR. Doutor em Educação pela USP. E-mail: contato@marcosbeccari.com

⁴ Várias partes ou versões anteriores deste capítulo foram dadas como palestras no workshop “*Michel Foucault: Self, Government and Regimes of Truth*” na Universidade de Chicago em 2013, na conferência internacional “*Foucault: The Masked Philosopher*” em Bar-Ilan University e na Universidade Hebraica de Jerusalém em 2014, e no seminário “*Foucault 13/13*” na Columbia University em 2016. Sou grato a Miguel de Beistegui, Arnold Davidson, Béatrice Han-Pile, Bernard Harcourt e Dror Yinon por seus comentários perspicazes.

⁵ Ver: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011. [N. T.].

College) – que, de maneira original, Foucault conecta e articula explicitamente esses dois projetos.

Depois de abordar o significado e o valor ético-político da história da verdade em Foucault, concentrando-me acima de tudo na forma que ela assume em 1980 – a saber, de uma genealogia de uma série de “regimes de verdade” nas sociedades ocidentais –, eu faço a análise de um projeto relacionado ao primeiro – o de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental) – e, mais precisamente, do relato de Foucault dos processos de sujeição (*assujettissement*) e subjetivação (*subjectivation*) nos regimes de verdade cristãos e modernos. Por fim, argumento que a questão essencial que Foucault levanta no âmbito político-moral não é se o sujeito é autônomo ou não, mas sim se ele está ou não disposto a se tornar um *sujeito crítico*, isto é, que se opõe aos mecanismos governamentais de poder (que tentam governá-lo no interior de nosso regime contemporâneo da verdade), esforçando-se para inventar novas formas de viver e de ser.

Uma pequena história da verdade

O projeto de uma história da verdade, ou melhor, das relações entre subjetividade e verdade nas sociedades ocidentais, aparece mais ou menos explicitamente em cada um dos 13 cursos de Foucault no Collège de France, a começar por sua aula inaugural, *A ordem do discurso* (Foucault, 1981). Um dos momentos-chave desse projeto pode ser visto na “pequena história da verdade em geral” que Foucault esboça, em um “parêntese” de quatro páginas, no início da aula de 23 de janeiro de 1974 de *O poder psiquiátrico*, onde ele distingue entre duas tecnologias ou “séries” de verdade de uma maneira que lembra as teses que também encontramos em suas *Aulas sobre a Vontade de Saber* (Foucault, 2013, p. 31-32)⁶.

Por um lado, a concepção *científica* ou *epistemológica* da verdade, que Foucault chama de “verdade-demonstração”, possui duas características. Primeiro, o princípio da *onipresença da verdade*: “há verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo”, pois “a questão da verdade pode ser colocada a propósito de tudo e qualquer coisa”. Portanto, de acordo com Foucault: “para o saber científico, nunca há nada que seja suficientemente tênue, fútil, passageiro ou ocasional para não concernir à questão da verdade, nada suficientemente distante, mas nada tampouco suficientemente próximo para que não se possa lhe fazer a pergunta: o que é você em verdade?” (em *Do governo dos vivos*, como eu mostro a seguir, essa declaração adquire uma dimensão ético-política mais explícita, pois Foucault acabará aplicando-a diretamente ao sujeito: seria de fato o sujeito quem, nas sociedades ocidentais, é solicitado a responder à pergunta “quem é você em verdade?”). Em segundo lugar, o princípio do (potencial) *acesso universal à verdade*: “ninguém é exclusivamente qualificado para dizer a verdade”, porque – do ponto de vista da concepção científica da verdade – a possibilidade de o sujeito entender a verdade depende dos “instrumentos necessários para descobri-la, das categorias necessárias para pensá-la e de uma linguagem adequada para

⁶ Ver: FOUCAULT, *O poder psiquiátrico*: Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 301-306. [N. T.].

formulá-la em proposições”, e não do “modo de ser” do sujeito em si (Foucault, 2006, p. 235-236)⁷.

Vale a pena notar aqui que, durante a primeira aula de *A Hermenêutica do Sujeito*, falando precisamente do problema do acesso do sujeito à verdade, Foucault traça sua famosa distinção entre “filosofia” (ou, para usar a linguagem de *O poder psiquiátrico*, o “ponto de vista filosófico-científico da verdade”) e a “espiritualidade” com base na necessidade de o sujeito, no último caso, operar uma série de transformações em si mesmo. De fato, a espiritualidade postula que “a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito” e que, portanto, ele deve mudar, se transformar, tornar-se um *outro* em relação a si mesmo a fim de ter o direito de acessar a verdade (Foucault, 2005, p. 15)⁸. Foucault argumenta que, na contramão do saber espiritual, “a história da verdade entra em seu período moderno” quando se assume que “as condições segundo às quais o sujeito pode ter acesso à verdade é o conhecimento e tão-somente o conhecimento” (Foucault, 2005, p. 17)⁹ – em outras palavras, quando o problema do acesso do sujeito à verdade passa a ser associado a “uma tecnologia de demonstração” (Foucault, 2006, p. 236)¹⁰.

Por outro lado, todavia, existe um ponto de vista “bem diferente e mais arcaico” da verdade, que foi “pouco a pouco afastado ou recoberto” (Foucault também diz “colonizado”) pela tecnologia demonstrativa da verdade: uma verdade que é “dispersa, descontínua, interrompida”, que “só falaria ou que só se produziria de tempos em tempos, onde bem entender, em certos lugares” e que “não nos espera, porque é uma verdade que tem seus momentos favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e portadores privilegiados”. Em resumo, é uma verdade que, longe de ser onipresente e universalmente acessível, “ocorre como um evento” (Foucault, 2006, p. 236-237)¹¹.

O que me parece particularmente importante destacar aqui é que Foucault aparentemente apresenta essa distinção como uma oposição entre duas séries na história ocidental da verdade: verdade-demonstração *versus* verdade-evento, “verdade-céu” *versus* “verdade-relâmpago”. Na primeira série, a relação entre sujeito e objeto é uma relação de conhecimento, enquanto na segunda é uma relação de “choque ou quebra”, uma “relação arriscada, reversível e bélica”, ou seja, uma “relação de dominação e vitória, portanto não uma relação de conhecimento, mas de poder” (Foucault, 2006, p. 237)¹². No entanto, o objetivo de Foucault não é exatamente refazer a história da verdade-poder *no lugar* da história da verdade-conhecimento, como se fossem duas histórias *alternativas*. Em vez disso, o seu objetivo, claramente inspirado por Nietzsche, é mostrar que a segunda história *faz parte* da primeira e que a própria verdade-demonstração é nada mais do que *um momento* ou *uma forma* de verdade-evento:

⁷ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 302. [N. T.].

⁸ Na edição brasileira: FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*: Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19. [N. T.].

⁹ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 22. [N. T.].

¹⁰ Na edição brasileira: FOUCAULT, *O poder psiquiátrico*, op. cit., p. 303. [N. T.].

¹¹ Na edição brasileira: *idem*. [N. T.].

¹² Na edição brasileira: *ibidem*, p. 304. [N. T.].

Eu gostaria de fazer valer a verdade-raio contra a verdade-céu, isto é, mostrar por um lado como essa verdade-demonstração – cuja extensão, cuja força, cujo poder que ela exerce atualmente é absolutamente inútil negar –, como essa verdade-demonstração, identificada, *grosso modo*, em sua tecnologia, com a prática científica, como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia, como a verdade-conhecimento no fundo não passa de uma região e de um aspecto, um aspecto que se tornou pletórico, que adquiriu dimensões gigantescas, mas um aspecto ou uma modalidade, mais uma vez, da verdade como acontecimento e da tecnologia dessa verdade-acontecimento (Foucault 2006, p. 238)¹³.

Ao refazer essa história da verdade, que obviamente tem um valor político e ético, a intenção de Foucault é apontar que a demonstração científica é apenas um ritual, que o sujeito supostamente universal do conhecimento é apenas “um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades”, e que, quando falamos sobre a verdade, devemos sempre colocar o problema de sua *produção* (e não exatamente o de sua “descoberta”). Desse modo, portanto, a história da verdade de Foucault é uma “arqueologia do saber”, mas também e ao mesmo tempo uma “genealogia do saber”, uma vez que *não* pretende sugerir que a verdade é *nada mais* do que poder, mas visa entender “como a verdade-conhecimento assumiu suas dimensões presentes, familiares e observáveis” (Foucault 2006, p. 238-239), bem como levantou a questão da possibilidade, *para nós hoje*, de concebermos e fazermos uso da verdade *de maneira diferente*. Em outras palavras, a história da verdade de Foucault nos incita *a pensar de outro modo* e a transformar nossa concepção comum e compartilhada da verdade: a verdade não é exclusiva nem originalmente uma questão científica ou epistemológica, mas uma questão política, ou melhor, ético-política.

Regimes de verdade e a produção de subjetividade

A verdade não está inscrita no coração da realidade como um atributo essencial e original que simplesmente precisamos descobrir; ao contrário, é sempre *produzida* em relação a uma realidade específica, e essa produção gera uma série de *efeitos* que Foucault se interessa em explorar – com especial atenção aos processos de constituição da subjetividade. Desde pelo menos o primeiro volume de sua *História da sexualidade* e até sua última série de cursos no Collège de France, a questão principal confrontada por Foucault é de fato como, quando e por que, na história das sociedades ocidentais, a verdade foi inscrita *no* indivíduo, dando assim origem a uma forma peculiar de subjetividade construída no espaço da “interioridade” – um campo de pensamentos, desejos e sentimentos que o indivíduo é solicitado a decifrar “como dados subjetivos que devem ser interpretados, que devem ser examinados, em suas raízes e em suas origens”, a fim de descobrir a verdade de si mesmo (Foucault, 2015, p. 68)¹⁴.

¹³ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 305. [N. T.].

¹⁴ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 179. [N. T.].

De fato, de acordo com Foucault, o surgimento (histórico) da obrigação de descobrir a verdade *de nós mesmos em nós mesmos*, bem como de manifestá-la através de um discurso de *aprovação*, nada mais é do que o efeito de uma série de técnicas de poder e sujeição dentro de um regime de verdade que *cava* em nós mesmos o próprio espaço no qual se produz a verdade que somos solicitados a descobrir e a manifestar. Como Foucault escreve em *A vontade de saber*:

A obrigação de confessar agora está presente em tantos pontos diferentes, tão profundamente arraigada em nós, que não a percebemos mais como o efeito de um poder que nos constrange; pelo contrário, parece-nos que a verdade, apresentada em nossa natureza mais secreta, “exige” apenas revelar-se; que, se não o fizer, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. A confissão liberta, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas compartilha uma afinidade original com a liberdade: temas tradicionais em filosofia, que uma “história política da verdade” teria que derrubar, mostrando que a verdade não é por natureza livre – nem servil ao erro –, mas que sua produção está completamente imbuída de relações de poder (Foucault, 1978, p. 60 – tradução modificada)¹⁵.

Em suas aulas de 1980 no Collège de France, no curso *Do governo dos vivos*, Foucault inaugura seu projeto de uma investigação genealógica dos elos entre manifestação da verdade, governo dos seres humanos e constituição da subjetividade – *acoplando* assim, explicitamente, o seu projeto original de uma história da verdade, em termos de uma arqueologia e uma genealogia do saber, com o projeto de uma genealogia do sujeito moderno (ocidental). Com o objetivo de realizar esse “novo” projeto, ele apresenta uma série de ferramentas metodológicas que se revelam cruciais para responder à seguinte pergunta: por que a verdade desempenha um papel tão fundamental nos procedimentos de governo dos seres humanos e nos processos pelos quais estes são constituídos como sujeitos em nossas sociedades ocidentais? Em outras palavras, Foucault levanta aqui o problema do governo dos seres humanos através da manifestação da verdade na forma de subjetividade:

Por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos seres humanos, exige não apenas atos de obediência e submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos sujeitos à relação de poder também são sujeitos como atores, espectador-testemunhas, ou como objetos nos procedimentos de manifestação da verdade? Por que nesta grande economia das relações de poder se

¹⁵ Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-60. [N. T.].

desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? (Foucault, 2014a, p. 82; tradução modificada)¹⁶.

Uma das principais questões filosóficas e políticas que Foucault quer levantar é a do domínio contemporâneo do que ele chama de “ciências confessionais” (*sciences-aveu*). Esses saberes “híbridos” – como a psiquiatria, a psicanálise, a criminologia e assim por diante – se baseiam, *simultânea* e paradoxalmente, nas tecnologias da verdade-evento e da verdade-demonstração: de fato, a verdade que eles “descobrem” sobre o sujeito é supostamente universal e objetiva (como todas as outras verdades científicas), mas, ao mesmo tempo, prometem ao sujeito nada menos que sua “salvação” na forma leiga de *cura* (Foucault, 1978, p. 64)¹⁷. É precisamente desse tipo de verdade, e do regime dominante da verdade em nossas sociedades ocidentais contemporâneas – um regime de verdade “indexado à subjetividade”, que exige que o indivíduo diga não apenas “estou aqui para obedecer”, mas, além disso, “é isso o que sou eu, aquele que obedece” (Foucault, 2014a, p. 82) –, que Foucault pretende retratar uma genealogia. Durante a primeira metade da aula de 6 de fevereiro de 1980, ele discute longamente sobre um conceito que é crucial para entender o valor ético-político de tal genealogia e sua relevância para nós hoje: o conceito de *regime da verdade*.

Foucault introduz esse conceito pela primeira vez em 1975¹⁸ e o desenvolve em uma entrevista de 1976 chamada “A Função Política do Intelectual”, onde ele argumenta que “a verdade não está fora do poder, nem é privada do poder”, mas, pelo contrário, “é produzida graças a múltiplas imposições e induz efeitos regulados do poder”. Assim, ele define um regime de verdade como

[...] os tipos de discurso que [uma sociedade] abriga e faz com que funcionem como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obter a verdade; o *status* dos que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdade (Foucault, 1977b, p. 13; tradução modificada)¹⁹.

Portanto, nas obras de Foucault da década de 1970 o conceito de regime da verdade refere-se à conhecida circularidade e à vinculação essencial que ele estabelece entre poder e saber – uma vez que a verdade é conectada “por uma relação circular aos sistemas de poder que a produzem e sustentam, e a efeitos do poder que ela induz e que a reconduzem” (Foucault, 1977b, p. 14; tradução modificada)²⁰. Em outras palavras, um regime da verdade

¹⁶ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 76. [N. T.].

¹⁷ Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I*, op. cit., p. 63. [N. T.].

¹⁸ Ver: FOUCAULT, 1977a, p. 23, onde, no entanto, a expressão “*regime de la vérité*” é erroneamente traduzida como “*system of truth*”; ver também: Foucault, 2003, p. 164.

¹⁹ Na edição brasileira: FOUCAULT, “A Função Política do Intelectual”. In: _____. *Ditos e escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 217. [N. T.].

²⁰ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 218. [N. T.].

é o campo estratégico no qual a verdade é produzida e se torna um elemento tático necessário para o funcionamento de várias relações de poder no interior de uma dada sociedade.

Na primeira aula do curso *Do governo dos vivos*, Foucault anuncia uma mudança explícita que ele pretende fazer em relação à noção de poder/saber: ele diz que gostaria de *se livrar* dessa noção e, em seu lugar, tentar desenvolver a noção de “governo pela verdade”. Em *Segurança, Território, População* (Foucault, 2007a) e *O Nascimento da Biopolítica* (Foucault, 2008), ele já havia elaborado a noção de governo como uma série de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir a conduta de seres humanos; portanto, seu objetivo em *Do governo dos vivos* é “elaborar a noção de saber na direção do problema da verdade” (Foucault, 2014a, p. 12²¹; ver também Foucault, 2013, p. 1-5), ou melhor, na direção de uma genealogia das relações entre *autós* (a primeira pessoa, o eu) e a *aleurgia* (produção da verdade) na “história da verdade no Ocidente” (Foucault, 2014a, p. 49-50)²². Em 1980, portanto, a definição de Foucault do conceito de regime de verdade não é mais modelada na noção de poder/saber. Pelo contrário, ele introduz explicitamente aqui a dimensão da *subjetividade*, (re)definindo um regime de verdade como “aquilo que determina as obrigações dos indivíduos quanto ao procedimento de manifestação do verdadeiro” (Foucault, 2014a, p. 93)²³. Essa definição mais restrita e mais específica destaca o papel desempenhado pelo indivíduo nos procedimentos de manifestação da verdade, uma vez que a verdade

[...] não é detentora e criadora dos direitos que ela exerce sobre os seres humanos, das obrigações que estes têm para com ela e dos efeitos que esperam dessas obrigações, uma vez que e na medida em que se completam. Em outras palavras, não é a verdade que, por assim dizer, administra seu próprio império, que julga e sanciona aqueles que a obedecem ou desobedecem. Não é verdade que a verdade constrange apenas pela verdade (Foucault, 2014a, p. 96)²⁴.

Isso significa que *sob* todo argumento, todo raciocínio e toda evidência há sempre uma certa asserção que não pertence ao domínio lógico-epistemológico (isto é, à série da “verdade-demonstração”), mas que é um tipo de compromisso, profissão, e tem a seguinte forma: “Se for verdade, eu me submeto; é verdade, *portanto* me submeto”. E mesmo que em alguns jogos da verdade isso seja quase invisível, ou mesmo que às vezes seja tão desnecessário dizê-lo que mal notamos sua presença, esse “portanto” é o que liga o “é verdade” ao “me submeto”, dando assim à verdade o direito de dizer “você é forçado a me aceitar porque eu sou a verdade” – esse *portanto* não surge da própria verdade em sua estrutura e conteúdo. O “você tem que” da verdade é, segundo Foucault, um “problema histórico-cultural” (Foucault, 2014a, p. 96-97)²⁵, ou melhor, um problema *ético-político*, uma vez que a aceitação pelo indivíduo desse *portanto* dá origem a um processo de sujeição e subjetivação.

²¹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 54. [N. T.].

²² Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 45-46. [N. T.].

²³ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 77. [N. T.].

²⁴ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 81. [N. T.].

²⁵ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 81-82. [N. T.].

De fato, todo regime de verdade exige que os indivíduos nele implicados se envolvam em uma *constituição de si* específica. Por exemplo, nas *Meditações* de Descartes, o sujeito pode dizer “Penso, logo existo” somente se ele estiver “qualificado de uma certa maneira”, isto é – de acordo com Foucault –, apenas se não estiver louco, somente se constituiu a si e foi constituído por sua sociedade como alguém que não é louco (Foucault, 2014a, p. 98-99)²⁶. Em suma, há sempre um sujeito específico associado a um determinado regime de verdade, um sujeito que se constitui e é constituído por esse mesmo regime de verdade precisamente quando (e enquanto) ele aceita o *portanto* que liga o “é verdade” ao “me submeto”. É por isso que, em 1980, o projeto de longo prazo de Foucault de uma história da verdade (na forma de uma genealogia do nosso regime contemporâneo da verdade) passa a ser profundamente articulado com outro projeto – aquele que Foucault descreve, em suas conferências na Universidade da Califórnia, na Universidade de Berkeley e no Dartmouth College, explicitamente em termos de uma “genealogia do sujeito [ocidental] moderno” (Foucault, 2015, p. 21)²⁷.

É neste projeto que eu gostaria de me focar agora, explorando a maneira pela qual Foucault analisa o regime cristão de confissão (*aveu*) enquanto marco histórico dentro do qual “uma relação entre o governo dos seres humanos e [...] atos reflexivos da verdade” (Foucault, 2014a, p. 82)²⁸ foi constituída – isto é, como uma peça fundamental da genealogia do regime da verdade indexado à subjetividade que caracteriza nossas sociedades ocidentais contemporâneas.

Crítica, contra-vontade e a genealogia do sujeito moderno

No início de seu curso de 1981 em Louvain, *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, Foucault se refere à famosa cena em que o psiquiatra francês François Leuret força – através de repetidas sessões de banho frio – um de seus pacientes a admitir sua própria doença mental, e assim o cura (Foucault 2014b, p. 11-12)²⁹. Mesmo que “fazer alguém que sofre de doença mental reconhecer que é louco é um procedimento muito antigo”, baseado na ideia de incompatibilidade entre a loucura e o reconhecimento de loucura (Foucault, 2015, p. 19-20)³⁰, Foucault observa que algo estranho acontece aqui, já que em meados do século XVIII o tratamento da loucura já tentava se organizar “nos mesmos moldes da prática médica”, isto é, obedecendo ao modelo dominante da anatomia patológica: a nova *verdade-terapia* – para descobrir a verdade da doença – exigia que o médico observasse os sintomas do corpo em vez de ouvir o discurso do paciente. Portanto, segundo Foucault, por trás dessa cena podemos detectar a transposição, dentro da terapia psiquiátrica, de um procedimento religioso e judicial muito antigo, a saber, essa “longa história da confissão”, essas “imemoriais

²⁶ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 83-84. [N. T.].

²⁷ Na edição brasileira: *ibidem*, p. 151. [N. T.].

²⁸ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 75-76. [N. T.].

²⁹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, pp. 3-4. [N. T.]

³⁰ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 150. [N. T.].

crenças nos poderes e efeitos do ‘dizer verdadeiro’ em geral e, em particular, do ‘dizer verdadeiro sobre si mesmo’” (Foucault, 2014b, p. 13-14)³¹.

Em suas numerosas análises da prática confessional, o principal objetivo de Foucault é estudar o complexo conjunto de relações entre subjetividade, verdade e poder nas sociedades ocidentais e questionar o postulado segundo o qual, para se obter a salvação (ou para ser curado), é preciso em algum momento contar a verdade sobre si mesmo para outra pessoa. Como Foucault estabelece no primeiro volume de sua *História da sexualidade*, a confissão nas sociedades ocidentais foi por muito tempo e ainda é “um dos rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade”, um ritual que espalhou seus efeitos por toda parte – na medicina, educação, família e relações amorosas e, em geral, em quase todas as circunstâncias de nossa vida cotidiana (Foucault, 1978, p. 58)³².

No entanto, devemos ter cuidado e evitar a ideia de que a confissão é apenas uma técnica imposta aos indivíduos *a partir de fora* e cujos efeitos são limitados à produção de um certo discurso da verdade sobre um sujeito *fixo e preexistente*. A confissão é, obviamente, uma técnica de poder e, potencialmente, de dominação, mas, por um lado, “em sentido mais estrito, confissão só pode existir quando livre”, uma vez que a confissão é um *compromisso* (Foucault, 2014b, p. 16)³³ e, por outro, através do procedimento de confissão o indivíduo é *produzido* como sujeito que se vincula à verdade que declara. Portanto, se alguém se livra da injunção de confessar e dos mecanismos de poder a ela associados, não termina por *liberar* seu “verdadeiro eu” ou “natureza”, já que não existe tal coisa de acordo com Foucault.

Em *Do governo dos vivos*, como vimos, Foucault elabora o conceito de regime de verdade a fim de enfatizar a necessária implicação mútua, nas sociedades ocidentais, do exercício do poder na forma de governo dos seres humanos, por um lado, e os “atos da verdade” que eles devem performar, por outro. Com efeito, Foucault pontua muito claramente que a produção, por um indivíduo, de um certo discurso verdadeiro sobre si mesmo é também uma maneira de o indivíduo construir a si como um sujeito específico – um sujeito atado à verdade que verbaliza. Essa construção, no entanto, pode assumir pelo menos duas formas diferentes. Assume a forma de uma “sujeição” (*assujettissement*) quando o indivíduo é obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo a fim de que um certo mecanismo de poder o governe (como no exemplo do psiquiatra Leuret), mas pode também tomar a forma de uma “subjetivação” (*subjectivation*) – uma noção que constitui um dos principais núcleos do trabalho de Foucault nos anos 1980 e que se refere à construção de si mesmo como sujeito através de um certo conjunto de práticas ou técnicas de si.

Mais precisamente, a subjetivação implica dois momentos: primeiro, um momento *reativo*, que pode ser definido como um momento de “des-sujeição” (*desassujettissement*) e que consiste em resistir e tentar se livrar dos mecanismos de poder que governam o indivíduo à guisa de um certo regime da verdade; segundo, um momento *criativo*, que é *em sentido estrito* o momento da subjetivação, isto é, da invenção de uma forma diferente de subjetividade, implicando uma série de “práticas de liberdade” e a inauguração de novos modos de vida (Foucault, 1997, p. 282-283). É dentro desse *framework* que é possível levantar o problema

³¹ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro*, op. cit., p. 5. [N. T.].

³² Na edição brasileira: FOUCAULT, *História da sexualidade I*, op. cit., p. 58. [N. T.].

³³ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Malfazer, dizer verdadeiro*, op. cit., p. 7. [N. T.].

das práticas de resistência *vis-à-vis* um dado regime de verdade, e a questão relacionada do papel da *vontade* do indivíduo na descrição de Foucault dos processos de sujeição e subjetivação.

Em seu curso de 1978 sobre *Segurança, Território, População*, Foucault adota a noção de “contra conduta” como correlata à de “conduta” (Foucault, 2007a, p. 201)³⁴. Graças a essas noções, torna-se possível levar em conta o elo essencial entre ética e política e destacar o papel estratégico desempenhado pelo relacionamento de uns com os outros no governo dos seres humanos, bem como na possibilidade de resistir a esse papel. De fato, se exercer poder significa tentar conduzir a conduta dos outros, ou seja, tentar “estruturar o possível campo de ação dos outros”, a liberdade constitui a própria “condição para o exercício do poder”, ou melhor, dessa forma específica de poder que Foucault chama de “governo”: o governo só pode ser exercido sobre indivíduos livres, e apenas enquanto eles permanecerem livres, isto é, desde que sejam confrontados com “um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos comportamentos podem ser realizados” (Foucault, 1982, p. 789-790; tradução modificada)³⁵.

Portanto, entre os mecanismos governamentais de poder que tentam conduzir o indivíduo de uma maneira específica e a possibilidade de o indivíduo se comportar de maneira diferente, o campo de sua liberdade é claramente definido por sua aceitação ou recusa em ser conduzido *por esse mecanismo específico*, em deixar-se conduzir *dessa maneira específica*. Essa possibilidade de recusa constitui o primeiro passo necessário a uma prática de resistência – nomeadamente uma contra conduta. Em uma conferência de 1978 intitulada “O que é crítica?”, Foucault elabora essas ideias e sugere que devemos definir a crítica como uma atitude ético-política baseada na “vontade de não ser governado assim, dessa maneira, por tais pessoas, a esse preço” (Foucault, 2007b, p. 75). Como devemos interpretar essa fórmula?

Durante a aula de 12 de março de 1980 do curso *Do governo dos vivos*, Foucault levanta o problema da obediência na direção espiritual cristã, argumentando que a submissão da vontade de alguém à vontade do outro não consiste em uma “transferência de soberania”, porque na direção espiritual cristã “não há renúncia à vontade do indivíduo” (Foucault, 2014a, p. 229)³⁶. Embora em suas análises da mesma questão em *Segurança, Território, População* já estivesse implícito que, para “fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade” (Foucault, 2007a, p. 178)³⁷, o discípulo deve *querer* “suprimir” sua própria vontade; é somente em 1980 que Foucault afirma explicitamente que a direção espiritual cristã requer, como uma condição *sine qua non*, o *exercício positivo* da vontade do discípulo. De fato, para que o mestre o governe, conduza sua conduta, a vontade do discípulo deve permanecer intacta, porque é essencial para o bom funcionamento dessa relação que o discípulo *queira* que sua vontade seja inteiramente

³⁴ Ver: FOUCAULT, *Segurança, território, população*: curso dado no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 266. [N. T.].

³⁵ Na edição brasileira: FOUCAULT, “O sujeito e o poder”. In: Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 244. [N. T.].

³⁶ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 98. [N. T.].

³⁷ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Segurança, território, população*, op. cit., p. 235. [N. T.].

submetida à de seu mestre, e que este lhe diga, em todas as circunstâncias, o que deve ser feito (Foucault, 2014a, p. 229-230)³⁸.

Como consequência, o vínculo que une discípulo e mestre é livre e voluntário, e a direção em si “irá durar, funcionar e se desdobrar apenas na medida em que o dirigido ainda queira ser dirigido”, porque ele está “sempre livre de não mais querer ser dirigido”. Esse “jogo de liberdade total na aceitação do laço de direção” é crucial: a direção espiritual cristã não se pauta fundamentalmente em constrictões, ameaças ou sanções (Foucault, 2014a, p. 230)³⁹. A estrutura da obediência constitui, é claro, a condição, o substrato e o efeito da direção espiritual cristã, mas não devemos considerá-la como uma “máquina de sujeição” perfeitamente lubrificada. Sua força reside no fato de que a direção espiritual cristã repousa constantemente sobre a vontade (livre) dos indivíduos a serem conduzidos; mas esse também é seu ponto fraco, porque o “eu quero”, que é essencial para o bom funcionamento do governo pastoral (e da governamentalidade em geral), nunca pode ser abolido. Assim, o “eu quero” sempre pode, pelo menos em princípio, se inverter e se tornar um “eu não quero mais”.

Portanto, através da noção de crítica, Foucault enfatiza a importância, em toda prática de resistência, do exercício do que poderíamos chamar de *contra-vontade*, uma vez que, para romper a relação (governamental) de obediência, o indivíduo deve retirar o seu consentimento em ser conduzido *dessa maneira*. Para fazer isso, ele deve contestar e se desapegar da *forma de subjetividade* que essas técnicas governamentais específicas – e esse regime específico de verdade – visam constituir e impor a ele. Mas contestar a forma de subjetividade imposta aos indivíduos para construir uma subjetividade *outra* não é uma tarefa fácil: de fato, se o funcionamento concreto dos mecanismos governamentais de poder repousa sobre a liberdade dos indivíduos, também é essencial que tal governamentalidade produza discursos que “neutralizem” essa liberdade, dando assim aos indivíduos a impressão de que não há escolha real a ser feita. As diferentes formas de poder governamental têm em comum uma característica crucial: elas podem operar exclusivamente com base em um consentimento original (“eu quero”) a ser reiterado a cada momento pelos indivíduos e que, no entanto, é constantemente reinscrito no *framework* de um “você deve”, cujo objetivo é o de convencê-los de que esse consentimento é o único caminho possível a que eles têm acesso caso queiram alcançar a salvação, a felicidade, o bem-estar e a própria liberdade.

A possibilidade de dizer “eu não quero” (ser governado, dirigido, conduzido *dessa maneira*), ou seja, a possibilidade de retirar o próprio consentimento de ser governado *dessa maneira específica*, é, portanto, “mascarada” desde o início, apresentada como inacessível ou construída como algo essencialmente *indesejável*. Em Foucault, a história da verdade e a genealogia do sujeito moderno (ocidental) pode ajudar-nos a *desmascarar* essa “armadilha” governamental, dando-nos a chance de *percebê-la* e de abrir espaço para a prática de uma *contra-vontade* e a experimentação de novos caminhos de ser “sujeitos”.

³⁸ Na edição brasileira: FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, op. cit., pp. 97-100. [N. T.].

³⁹ Na edição brasileira: *ibidem*, pp. 98-99. [N. T.].

Conclusão

O conceito de regime de verdade em Foucault, portanto, não tem como objetivo mostrar que não há como escapar de nosso regime contemporâneo de verdade e de sua maneira de nos constituir como sujeitos; pelo contrário, pode ser usado como uma ferramenta *crítica* para destacar que nosso regime de verdade é essencialmente histórico e contingente. Não somos *natural* ou *necessariamente* vinculados a tal regime, tampouco somos obrigados a aceitá-lo e a moldar nossa subjetividade e nossa maneira de viver com base nele. A ideia de que a verdade – não importa que tipo de verdade – não nos dê escolha, que somos forçados a nos submeter a ela e a construir nossa conduta de acordo com ela, acaba sendo uma armadilha ético-política extremamente perigosa que Foucault pode ajudar a desmascarar e a vencer, direcionando-nos à criação de uma nova ética e de uma nova política cujo objetivo seja o de criticar a dominação do nosso regime contemporâneo da verdade.

Como Judith Butler observa corretamente, há duas dimensões inter-relacionadas na noção de crítica em Foucault: “Por um lado, é uma maneira de recusar a subordinação a uma autoridade estabelecida; por outro lado, é uma obrigação de produzir ou elaborar um si mesmo” (Butler, 2009, p. 787). Assim, a noção de crítica em Foucault possui a mesma estrutura que eu descrevi como um processo de subjetivação, ou melhor, tais noções não são separadas, mas são os dois lados da mesma moeda. De fato, a subjetivação também implica um momento *reativo*, que é o momento de des-sujeição ou contra-conduta, e um momento *criativo*, que consiste na invenção de uma forma diferente de subjetividade. O vínculo estreito que é possível estabelecer entre crítica e subjetivação me permite concluir destacando um ponto crucial: para Foucault, a questão essencial do pensamento político e moral não é se o sujeito é autônomo ou não, ou como poderíamos dar ao sujeito a possibilidade de exercer sua capacidade autônoma de escolher e agir, porque *não há sujeito fora dos processos de sujeição e subjetivação*. O sujeito *é ele mesmo* um processo, um devir, e a pergunta fundamental que Foucault nos convoca a fazer é se estamos dispostos a nos tornar *sujeitos críticos*, portanto constituindo-nos positivamente ao nos opormos aos mecanismos governamentais de poder que tentam nos governar à guisa do nosso regime contemporâneo da verdade, e esforçando-nos para inventar novas formas de vivermos (juntos) e de sermos sujeitos.

Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. “Critique, Dissent, Disciplinarity.” *Critical Inquiry*, 35, p. 773-795, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1977a.

_____. “The Political Function of the Intellectual”. *Radical Philosophy*, 17, p. 12-14, 1977b.

_____. *The History of Sexuality: Volume 1*. New York: Pantheon Books, 1978.

_____. “The Order of Discourse.” In: YOUNG, Robert J. C. (ed.). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 48-78.

- _____. “The Subject and Power”. *Critical Inquiry*, 8, p. 777-795, 1982.
- _____. “The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom”. In: RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997, p. 281-301.
- _____. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador, 2003.
- _____. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Edited by Frédéric Gros. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- _____. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. Edited by Jacques Lagrange. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- _____. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007a.
- _____. “What Is Critique?”. In: LOTRINGER, Sylvère (ed.). *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007b, p. 41-81.
- _____. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- _____. *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France, 1970-1971*. Edited by Daniel Defert. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- _____. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. Edited by Michel Senellart. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014a.
- _____. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Edited by Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt. Chicago: The University of Chicago Press, 2014b.
- _____. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. Edited by Henri-Paul Fruchaud and Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

UMA LEITURA OPERARISTA DA HISTÓRIA. APRESENTAÇÃO DO TEXTO *JOHN MAYNARD KEYNES E A TEORIA CAPITALISTA DO ESTADO EM 29*, DE ANTONIO NEGRI

Jefferson Viel¹

Resumo: Neste volume é oferecida a tradução, inédita para a língua portuguesa, de *John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929*, um importante ensaio de Antonio Negri publicado originalmente em 1968. A fim de apresentá-lo ao leitor lusófono, pretendo primeiramente destacar o lugar desse ensaio no interior do itinerário filosófico do autor, considerando especialmente o contexto de seu retorno à produção filosófica após o período por ele mesmo chamado de “propedêutica à luta de classes” e a sua filiação ao chamado “operarismo italiano”. Em seguida, tecerei algumas considerações gerais sobre a interpretação negriana da obra de Keynes, enfatizando a dita “intuição política” manifestada pelo economista britânico em relação ao novo lugar da classe operária no cenário econômico do pós-guerra e o desdobramento dessa intuição num corpo teórico sistemático. Por fim, espero situar no interior de certo percurso teórico-político operarista dos anos 1960 tanto a tese de Negri sobre a emergência do Estado-social a partir da teoria keynesiana quanto a afirmação de um novo marco histórico nos desenvolvimentos capitalista e da luta de classes a partir de 1917-1929, além de indicar o surgimento de um marco ulterior desses desenvolvimentos nos eventos ocorridos em 1968.

Palavras-chave: Antonio Negri – John Maynard Keynes – operarismo italiano – Estado-social – 1917 – 1929

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do professor Homero Santiago. E-mail: jefferson.viel@usp.br

Em diversos momentos, esta apresentação recorre a – e, não raro, desenvolve – pontos trabalhados no segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada *A formação do conceito de trabalho imaterial na filosofia de Antonio Negri*.

Rumo ao operarismo: interrupção da escrita e propedêutica à luta de classes

Desde cedo, o itinerário filosófico de Antonio Negri envolveu uma espécie de vida dupla. Por um lado, havia uma carreira universitária formidável. Em 1956, com apenas vinte e três anos de idade, ele se torna professor assistente da Universidade de Pádua, e, dois anos mais tarde, obtém pela mesma instituição o título de *libera docenza* (equivalente ao doutorado brasileiro), defendido com uma tese sobre o historicismo alemão. Nos anos seguintes, publica um estudo sobre o formalismo jurídico no kantismo e uma tradução de textos do jovem Hegel para o italiano, além de tornar-se catedrático da Universidade de Pádua em 1966 e diretor de seu Instituto de Ciências Políticas no ano seguinte. Por outro, havia o início de uma duradoura atividade política. Em 1958, ele passa a militar junto aos operários do polo petroquímico de Porto Marghera, localizado entre Pádua, onde desenvolvia suas atividades profissionais, e Veneza, onde morava. Essa militância se intensifica ao longo dos anos 1960 e, devido a sua crescente participação nas lutas políticas operárias, a produção filosófica do jovem pensador italiano diminui drasticamente, sendo interrompida quase por completo a partir de 1962.

Quando entrevista Negri, Cesare Casarino recorda um comentário de Gilles Deleuze sobre esses períodos de interrupção da escrita em um itinerário filosófico. “É isto que me parece interessante nas vidas, os buracos que elas comportam [...]. É talvez nesses buracos que se faz o movimento”, dizia o pensador francês.² Tais buracos podem ser encontrados, por exemplo, na trajetória de Michel Foucault, que, após publicar *A vontade de saber*, em 1976, interrompeu sua escrita por oito anos, abandonando – ou, ao menos, alterando radicalmente – o projeto inicial da *História da sexualidade* e publicando *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* já no fim de sua vida, em 1984. Igualmente, eles são verificados na trajetória do próprio Deleuze, que, a despeito de seu ritmo de produção ulterior, precisou “perfurar a parede para não dar mais cabeçadas”³ após a escrita de *Empirismo e subjetividade*, de 1953, publicando *Nietzsche e a Filosofia* somente nove anos depois.

Em geral, não é fácil avaliar esses períodos lacunares de um itinerário filosófico. Mesmo quando esse tipo de avaliação é feito por alguém cuja dedicação à filosofia e a sua história são modelares, como no caso de Deleuze, as conclusões costumam a ultrapassar o plano conjectural. Assim, ao período de interrupção da escrita na trajetória intelectual de Foucault será atribuída uma crise condicionada por uma série de fatores biográficos – “talvez um desânimo vindo de mais longe, o fracasso final do movimento das prisões; numa outra escala, a perda de esperanças mais recentes, Irã, Polônia” – e filosóficos – “suponho que ele se depara com a questão: não há nada ‘além’ do poder? Será que ele não está se fechando nas relações de poder, como num impasse?” – cuja distinção é assaz incerta – “o pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida”.⁴ Paradoxalmente, o mesmo pode ser verdade quando se trata de avaliar o próprio itinerário. Quanto à interrupção da escrita em sua trajetória, Deleuze revela: “sei [...] o que fazia, onde e como

² DELEUZE, “Sobre a filosofia”, p. 176.

³ DELEUZE, “Sobre a filosofia”, p. 176.

⁴ DELEUZE, “Um retrato de Foucault”, pp. 139, 140 e 135, respectivamente.

vivia durante esses anos, mas o sei abstratamente, como se um outro me contasse lembranças nas quais acredito, mas que não tenho de verdade”.⁵

É distinto, porém, o caso de Negri. Os “buracos” em sua trajetória intelectual estão fartamente documentados em textos autobiográficos redigidos ao longo de sua carreira, e a partir deles é possível apontar com relativa precisão as engrenagens responsáveis pelo movimento ocorrido entre a produção acadêmica de sua primeira juventude e sua produção filosófico-política posterior.

Dentre elas destaca-se o contato com a obra de Karl Marx. Como o próprio Negri informa, sua descoberta dos textos marxianos ocorreu “tardiamente”, aos 29 anos de idade. Antes disso, sua formação filosófica, iniciada já no ensino secundário, havia passado pelo estudo dos principais nomes da Antiguidade e do Renascimento Italiano, além de diversos pensadores das filosofias moderna e contemporânea, em especial os de extração germânica. Destes últimos, a influência de G. W. F. Hegel e de György Lukács, ou ainda de um “hegelianismo lukacsiano”, para usar os termos de nosso autor, é particularmente importante.

Anteriormente à tradução dos escritos do jovem Hegel para o italiano, Negri havia se dedicado ao estudo de sua filosofia do direito. Nesse contexto, o sistema hegeliano e particularmente a dialética eram vistos como uma “filosofia da modernidade”, ao mesmo tempo capazes de enfrentar problemas concretos da contemporaneidade de Hegel, notadamente os surgidos na esteira da Revolução Francesa, e de orientar a abordagem de questões contemporâneas ao próprio Negri, sobretudo aquelas trazidas pelo pós-guerra. Havia, então, uma leitura progressista e fortemente influenciada pelo Lukács de *História e Consciência de Classe* do filósofo alemão, sendo esse “hegelianismo de esquerda” a primeira engrenagem a introduzir nosso autor ao marxismo.⁶

A introdução ao marxismo por meio da história da filosofia, entretanto, é a menos importante. Em mais de uma ocasião, Negri recorda o papel de Raniero Panzieri para sua inserção na obra de Marx. Ao cabo dos anos 1950, o jovem professor da Universidade de Pádua se filia ao Partido Socialista Italiano (PSI), do qual Panzieri era Secretário Geral de Cultura, e se engaja nos *Quaderni Rossi* (1960-1964), dos quais este foi fundador. Em uma conjuntura de retomada dos escritos marxianos, praticamente excluídos dos quadros socialistas e comunistas da Itália, Panzieri exorta Negri e outros jovens membros do PSI ao estudo do primeiro livro d’*O capital*. Esse estudo se diferencia das tradicionais leituras da obra do pensador alemão na medida em que não se subordina ao dogmatismo presente nas interpretações do chamado “marxismo oficial” e tampouco aos critérios acadêmicos de investigação caros ao nosso autor. Tratava-se, diversamente, de uma leitura feita com os operários, mergulhada em suas questões e orientada à compreensão dos desenvolvimentos capitalista e da luta de classes.

Dito de outro modo, o contato negriano com os escritos de Marx foi inteiramente mergulhado na realização da *inchiesta operaia*, da investigação conduzida com operários e a

⁵ DELEUZE, “Sobre a filosofia”, p. 176.

⁶ Cf. NEGRI, “A class-struggle propaedeutics”, p. 49. Para uma suma em língua portuguesa da leitura que Negri faz de Hegel, especialmente no que poderíamos chamar de primeiro período de sua trajetória filosófica, remeto a FONSECA, “Negri, Hardt e a dialética hegeliana”, esp. pp. 173-175.

partir de seu ponto de vista. Havia uma curiosidade, um desejo de “compreender exatamente o que era o trabalho, o que eram as formas de organização, o que era a classe operária, o que era a exploração, o que era o salário, etc.” que guiava o pensador italiano para a fábrica e fazia do polo petroquímico de Porto Marghera a fonte de todas suas explorações e descobertas. Nesse sentido, ele pôde dizer a respeito do período de interrupção de sua escrita:

a fábrica era meu arquivo – um arquivo excepcional. Minha pesquisa consistia em chegar aos portões da fábrica às cinco da manhã e lá permanecer até as oito distribuindo panfletos, conversando e me embebedando de grapa com os operários, enquanto era cercado pela espessa neve do inverno e pelo insuportável cheiro de óleo. Então, ia embora e lecionava na Universidade de Pádua. Por fim, retornava a Porto Marghera às cinco da tarde para encontrar novamente os operários bem como para escrever os panfletos que distribuiríamos no dia seguinte.⁷

Para além do contato com a obra de Marx, portanto, o período de interrupção da escrita de Negri foi marcado por certa inserção no mundo operário. A seu “aprendizado em filosofia” sobreveio uma “propedêutica à luta de classes”, que constituiu uma segunda – e mais importante – engrenagem, responsável não só por mover a primeira, qual seja, sua leitura da tradução dialético-marxista, como também por provocar uma inflexão que marcará tanto o percurso traçado por nosso autor durante os anos 1960 e 1970 quanto seu itinerário filosófico-político posterior, até os dias atuais.

O primeiro impacto dessa propedêutica pode ser verificado no retorno de Negri à escrita. De fato, é justamente o desenvolvimento da luta operária no ambiente produtivo que o impele novamente à redação de trabalhos filosóficos. A fábrica permite de maneira concretíssima que seus estudos sejam direcionados à prática, algo pretendido desde seus primeiros escritos. No entanto, diferentemente daqueles, nos quais o império da academia era inelutável, os textos negrianos publicados a partir de 1968, ano que, segundo o autor, encerra não só sua propedêutica à luta de classes, mas toda e qualquer propedêutica, são embebidos de certa urgência, agora advinda das plantas fabris. A partir de 1968, nota-se inclusive uma importante mudança nos objetos dos textos negrianos. O interesse pela filosofia do direito e os problemas a que ela se dedica, examinados principalmente a partir do pensamento germânico, dá lugar à preocupação com os problemas da contemporaneidade italiana, levantados desde o movimento operário. A esse respeito, diz Negri: “Eu comecei a escrever – e continuei a fazê-lo por um longo período de tempo – estritamente sobre a base das necessidades do movimento: em certo sentido, esses escritos foram feitos sob encomenda”.⁸ Nesse período, portanto, vem à luz uma produção filosófica que se distancia do formato presente nos escritos universitários de sua primeira juventude e que doravante assume um caráter propriamente operarista.

⁷ NEGRI, “A class-struggle propaedeutics”, p. 52. Para um relato autobiográfico da atuação de Negri em Porto Marghera, ver “Un intellettuale fra operai”, pp. 140-150.

⁸ NEGRI, “A class-struggle propaedeutics”, p. 58.

É precisamente esse o contexto em que o ensaio ora apresentado se coloca. Publicado originalmente no primeiro número da revista *Contropiano* (1968-1971), ele é fruto de uma pesquisa desenvolvida silenciosamente por dez anos, durante o contato de Negri com os trabalhadores de Porto Marghera. De fato, os resultados dessa *inchiesta* são consistentemente propostos e a adoção do ponto de vista operário é francamente assumida em *John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929*, o que permite identificá-lo como a primeira “encomenda” entregue por nosso autor ao movimento operário, como o marco inicial da fase operarista de sua trajetória filosófica após um período de seis anos de interrupção da escrita.⁹ A partir de então, Negri se tornará um dos mais importantes representantes do operarismo italiano e, em termos mais gerais, da chamada esquerda extraparlamentar daquele país, além de participar de eventos decisivos para a história recente do *bel paese* e, por isso, ser politicamente perseguido no fim dos anos 1970.

Estruturalmente, *John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929* é dividido em quatro partes. Na primeira, há a instituição de um novo marco e a definição de um novo período da história dos desenvolvimentos capitalista e da luta de classes a partir de 1917-1929. Nas demais, tendo por referência o teórico burguês que melhor as teria compreendido, qual seja, John Maynard Keynes, há a investigação da transição para esse novo período, bem como a indicação das consequências que a obra do economista britânico trouxe para as configurações econômicas e políticas de grande parte do século XX. Nesta apresentação, porém, inverterei o caminho originalmente traçado por Negri e dedicar-me-ei primeiramente a sua interpretação da obra de Keynes e, depois, ao lugar dessa leitura na sistematização filosófica de algumas teses fundamentais do operarismo italiano.

O retorno à escrita: Keynes, da intuição política à ciência econômica

Para Negri, o grande mérito do pensamento de Keynes está no reconhecimento da mudança no equilíbrio de forças entre as classes operária e capitalista a partir do término da Primeira Guerra Mundial. Esse reconhecimento viria inicialmente a público em 1919, sob a forma de uma “intuição política”. Em *As consequências econômicas da paz*, Keynes conduz uma forte crítica ao Tratado de Versalhes. Em vez de servir à garantia de uma nova ordem política e econômica da Europa no primeiro pós-guerra, salvando-a, assim, da ruína, o Tratado teria sido usado como um instrumento punitivo; por um lado, quando expressa as frustrações e vinganças dos países vencedores, alimentadas não só durante a guerra, mas ao longo de

⁹ Interrupção da escrita, aqui, diz respeito especificamente à escrita filosófica, visto que, seja em razão de sua atividade profissional ou de sua militância com os operários, Negri publicou alguns poucos panfletos políticos, artigos enciclopédicos e resenhas de livros durante esse período. Somado a isso, destacamos que em 1964 ele redige um ensaio intitulado *Il lavoro nella Costituzione*, que guarda acentuada importância para o autor e, de fato, marca a transição entre os escritos da sua primeira juventude e aqueles, operaristas, dos anos 1960 e 1970. Contudo, embora Negri o eleja como seu primeiro escrito marxista, ou ainda seu primeiro escrito propriamente operarista, *Il lavoro nella Costituzione* permanecerá inédito por treze anos e será publicado apenas no ano de 1977, em *La forma-Stato*, de modo que são as investigações sobre Keynes e o Estado-social que primeiramente vêm à público durante a trajetória intelectual negriana. Para esse tema, cf. NEGRI, “La costituzione del lavoro”, p. 122.

séculos; por outro, quando revela a incompreensão das lideranças capitalistas quanto à nova dimensão que a luta de classes havia adquirido após o sucesso da Revolução de Outubro.

As imposições feitas pelos Aliados à derrotada Alemanha são um caso exemplar desse rancor diplomático. Keynes dedica especial atenção a esse assunto e alerta para os riscos que o peso das reparações de guerra poderia trazer não só para o desenvolvimento econômico alemão como também para a paz na Europa e, em última instância, para a manutenção do sistema capitalista como um todo. A seu ver, o melhor caminho a ser tomado era justamente o oposto. No lugar do empobrecimento deliberado da Alemanha, que poderia levar a uma guerra civil sem precedentes, era preciso estimular o fortalecimento de sua economia. Assim, os países vencedores contribuiriam com a recondução de seu antigo inimigo ao importante posto de “fonte de criação e ordenação de riqueza de seus vizinhos orientais e meridionais”¹⁰ e, por conseguinte, com o desenvolvimento de toda a Europa.

De acordo com a interpretação de Negri, ao criticar o Tratado e propor tal alternativa para a solução do problema europeu no primeiro pós-guerra, Keynes visava a um só tempo conter as agitações sociais que tomavam a Alemanha naquela época, nomeadamente as revoltas operárias que compuseram a chamada Revolução de 1918-1919, e estabelecer no centro da Europa um bastião contra a ameaça bolchevique, que avançava a partir do Leste. Assim, as duas frentes de defesa estabelecidas de forma imediatista e pontual pelos dirigentes dos países capitalistas contra o avanço do poder operário – quais sejam, o isolamento geopolítico da Rússia socialista no plano externo e a repressão dos movimentos e, particularmente, dos sindicatos e conselhos operários no plano interno – poderiam ser unificadas numa única e mais consistente estratégia de recuperação e de reorganização da ordem capitalista.

Porém, prossegue o operarista, o que até 1919 era apenas uma intuição política deverá transformar-se em teoria científica. Para explicar esse processo, que avança gradualmente ao longo dos anos 1920, Negri – sem perder de vista a problemática geral que o subjaz, a saber, o fortalecimento político da classe operária, que agora tinha na Revolução de Outubro um ponto de referência inescapável – considera tanto o exame dos escritos keynesianos desse período quanto os acontecimentos políticos em seu entorno.

Primeiramente, há o fracasso da revolução proletária na Alemanha ao fim dos anos 1910. Assim, Keynes pôde mostrar uma posição mais otimista em relação às consequências do Tratado de Versalhes e rever algumas de suas teses sobre esse assunto já em 1922, em *A revision of the Treaty*. Não obstante, a intuição política que levava o economista à crítica mordaz do Tratado não é abandonada, e tampouco é interrompido seu contínuo processo de afastamento em relação à ordem econômica do pré-guerra. Ao invés, o decorrer dos acontecimentos políticos na Europa permitiu o enriquecimento de ambos, que doravante prolongar-se-ão à luz de uma “avaliação radicalmente nova das grandes dimensões do desenvolvimento [capitalista]”.¹¹

Para tanto, o cenário político da própria Inglaterra seria fundamental. Ali, a combatividade operária voltava a atingir um alto grau de magnitude, culminando na Greve Geral de 1926. A potência da organização e da luta operária já observada por Keynes em

¹⁰ KEYNES, *As conseqüências econômicas da paz*, p. 204.

¹¹ NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.

outros países europeus, nomeadamente a Rússia e a Alemanha, apresentava-se então em sua própria terra, pondo de maneira imediata a crise da velha ordem econômica. Não era mais possível deixar de lado a classe operária e, nessa época, observa Negri, o operariado inglês “entra em cena segundo toda sua autônoma figura revolucionária” nos escritos do economista britânico, ocupando um papel cada vez mais importante para o desenvolvimento de seu pensamento.¹²

Em termos propriamente teóricos, isso pode ser conferido no ataque keynesiano à Lei de Say. Verdadeiro pilar do *laissez-fairisme* que caracterizava a ordem econômica do pré-guerra, a Lei de Say advoga o equilíbrio natural entre oferta e demanda, concebe o sistema capitalista como inteiramente espontâneo e autorregulado e, assim, exclui qualquer fator político da ciência econômica. No entanto, argumenta Keynes segundo a leitura de Negri, as variáveis do equilíbrio econômico foram politicamente alteradas pela classe operária. A potência de sua organização, exposta contundentemente em 1926, foi capaz de “interferir no jogo livre de forças entre oferta e demanda”.¹³ Destarte, a validade da Lei de Say – se é que já existiu de fato – é profundamente abalada. O *laissez-fairisme* do pré-guerra, e com ele toda a velha ordem capitalista, não pode se sustentar em um ambiente de alta combatividade operária. Por conseguinte, uma vez que a própria manutenção do capitalismo é posta como problema teórico, faz-se necessário abandonar qualquer formalismo e remeter a ciência econômica à realidade histórica, agregando-lhe aquele fator político anteriormente desprezado, qual seja, o antagonismo da classe operária.

Com sua crítica ao equilíbrio natural dos mercados, afirma Negri, Keynes investe radicalmente contra a ideologia econômica do século anterior e põe em xeque o próprio objeto da economia liberal. Todavia, se é verdade que este abandona a concepção liberal de equilíbrio, a noção de equilíbrio em si mesma jamais deixará de fazer parte de sua reflexão teórica. Assim, a destruição da noção de equilíbrio servirá somente para sua reconstrução e o que estará em jogo será um novo modelo, adequado às novas relações de força que se apresentavam nas duas primeiras décadas do século XX. Tal modelo será edificado em 1936, na *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, doravante *Teoria geral*.

Ao investigar a construção desse novo modelo de equilíbrio econômico e, ao mesmo tempo, a passagem de Keynes da intuição política à ciência, Negri toma por fio condutor as considerações do economista britânico sobre o intervencionismo do Estado. Tais considerações, é verdade, já estão presentes nos escritos keynesianos dos anos 1920. Porém, argumenta o operarista, nesses escritos elas se apresentam negativamente, como exigência política para mediar o conflito entre as classes ou como mero corolário da crítica ao *laissez-faire*. Semelhante quadro, todavia, seria alterado com o colapso de 1929 e com a Grande Depressão que o seguiu. A partir de então, a intervenção do Estado será chamada a desempenhar um papel positivo e estruturante no sistema keynesiano.

Isso seria primeiramente verificado na noção de “expectativa”. Diante da crise, as expectativas dos investidores foram profundamente abaladas, o que derrubou os níveis de investimento e, conseqüentemente, as taxas de eficiência marginal do capital. Assim, o

¹² NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.

¹³ KEYNES, “Am I a Liberal?” *apud* NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.

“empreendedorismo confiante”, velha base das expectativas a longo prazo, vê-se ameaçado por toda uma gama de riscos que escapam a qualquer controle por parte dos homens de negócios. Ou seja, para usar as palavras de Negri, “a crise destruiu a certeza do futuro, aquela convenção fundamental [...] da correspondência dos efeitos às expectativas”, o que só fazia prolongar a depressão econômica. Desse modo, era mister afastar os temores quanto ao futuro e trazer de volta a confiança e as expectativas dos investidores. Para cumprir essa tarefa, Keynes propõe a fixação do futuro no presente por intermédio de uma convenção, na qual irá “se supor que a situação existente dos negócios continuará por tempo indefinido, a não ser que tenhamos razões concretas para esperar uma mudança”.¹⁴ É preciso, no entanto, dizer que a convenção não concerne meramente aos capitalistas individuais, dado que eles se tornaram incapazes de garantir a confiança e as expectativas do mercado como um todo. É o Estado que deverá garantir a convenção, eliminando ao máximo os riscos dos investimentos e estabelecendo um ponto de referência substancial para as formas e os ritmos do desenvolvimento. Nesse primeiro sentido de intervencionismo, assinala Negri, o Estado “deve estender sua intervenção até constituí-la em atividade planejadora [...]. Em sua intervenção, [ele] agirá conforme normas, impondo o que deve ser”. Assim, malgrado não possa garantir a certeza dos eventos futuros, o Estado, pela força da lei, deverá garantir um terreno comum em que todos possam fundamentar suas decisões, deverá garantir a “certeza da convenção”.¹⁵

Contudo, prossegue Negri, afastar os temores quanto ao futuro é insuficiente. Além de minar a confiança no longo prazo, a crise alertava mais uma vez para o risco de sublevação iminente da classe operária, de modo que não só a incerteza quanto ao futuro, mas também uma ameaça presente, o “partido da catástrofe”, colocava em risco a manutenção do sistema capitalista.¹⁶ Assim, o projeto keynesiano precisava dedicar-se também ao tempo presente para garantir a manutenção do sistema e, assim, dar um segundo sentido ao intervencionismo de Estado. A intervenção formal, que buscava garantir a convenção sobretudo por meios jurídicos, não basta. A ameaça precisava ser contida *de facto*. Destarte, para além da função planejadora, o Estado será chamado a ocupar-se também dos investimentos, transformando-se numa estrutura econômica e, enquanto tal, num sujeito produtivo. Nesse momento, quando o Estado se faz representante do capital coletivo, assinala Negri, nasce o “Estado-social”.

Três operações teóricas permitiriam, por um lado, o aprofundamento da ideia de intervencionismo do Estado e, por outro, a interiorização da classe operária no sistema econômico keynesiano: a equivalência entre investimento e poupança, o princípio da demanda efetiva, e a teoria da queda tendencial da taxa de juros. O espaço dedicado a esta apresentação não permite que acompanhem em detalhe tais operações. No entanto, pode-se pontuar que, na primeira, menos que uma descrição científica da realidade econômica, trata-se uma prescrição, necessária para garantir ao Estado uma “manobrabilidade política”

¹⁴ KEYNES, *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, p. 163.

¹⁵ Para as citações de Negri, cf. “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.

¹⁶ “Partido da catástrofe”, em sentido específico, é como Keynes nomeia a ala revolucionária do Partido Trabalhista inglês. Por sua vez, Negri se vale desse nome para, em termos gerais, referir-se à classe operária subversiva. Cf. KEYNES, “Am I a Liberal?”, pp. 297 *et seq*; NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.; e NEGRI, *Marx além de Marx*, pp. 31 e 38.

da ordem econômica; na segunda, é conferida subjetividade ao tradicional conceito de demanda e, dessa maneira, a classe operária é levada para o interior da teoria econômica como seu ponto de ancoragem (aqui, a noção de rigidez dos salários à baixa é fundamental); enfim, na terceira, com a equivalência entre juro e lucro, o economista britânico aproxima a teoria monetária e teoria da produção, transforma o Estado-social em um “Estado fundado no trabalho” e, assim, mistifica a nova relação de forças entre as classes, que, desde 17, mudaram, em favor da classe operária.

Uma leitura operarista da história: a forma-Estado de 1929 a 1968

No início de *John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929*, Negri organiza certa leitura da história dos desenvolvimentos capitalista e da luta de classes presente no meio operarista desde a “revolução copernicana” de Mario Tronti. Essa história tem seu marco inicial em 1848, quando naquele “maldito junho” a classe operária descobriu sua autonomia em relação ao capital e, pela primeira vez, ameaçou a ordem burguesa. Seu segundo marco é cravado em 1871, com a Comuna de Paris, cuja derrota levou à consciência da necessidade de organização política da autonomia operária. Finalmente, aquilo que já havia sido mostrado em 1848 e em 1871, isto é, a possibilidade de emersão da classe operária como variável independente do desenvolvimento capitalista, atinge sua plena realização em 1917, com a Revolução de Outubro e a estruturação da autonomia operária conforme uma nova forma-Estado.¹⁷

Mas se 1917 é o ponto de chegada do processo iniciado nas barricadas parisienses, ele é igualmente um novo ponto de partida. A revolução, evidentemente, não passa despercebida ao capital e os dirigentes dos principais Estados capitalistas prontamente reagem a ela. Primeiramente, com a tentativa de externar o problema. Para que a Revolução de Outubro não contamine o restante da Europa, a Rússia é isolada diplomática e militarmente. Contudo, o problema também se apresenta no interior dos Estados capitalistas: Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra, em toda parte a ameaça operária se faz presente. Para refreá-la, era preciso atacar a composição política em que a classe se apresentava e, para tanto, destruir a vanguarda, apartá-la das massas. Isso é feito por meio da transformação do tecido produtivo, fortemente marcado pela presença de “operários profissionais”, detentores de grandes qualificação e experiência na execução de seu ofício. A adoção do taylorismo e do fordismo como as formas hegemônicas de organização da produção permitiu uma desqualificação e massificação sem precedentes da força de trabalho e, por conseguinte, o enfraquecimento político das vanguardas operárias.

Esse processo já havia sido examinado no interior do operarismo em ao menos duas frentes. Em uma, Sergio Bologna conduziu uma análise histórica das relações entre a organização da produção nas fábricas de máquinas e ferramentas industriais e a organização política dos trabalhadores sob a forma de conselhos na Alemanha do pré-guerra. De acordo com o historiador, os operários profissionais compunham uma organização “atrasada” da

¹⁷ Sobre a revolução copernicana de Tronti, cf. TRONTI, “Lênin na Inglaterra”. Além disso, ver também a apresentação a esse ensaio redigida por Thiago Fonseca: “Lênin na Inglaterra: Mario Tronti e o operarismo italiano”. Finalmente, para a descoberta da autonomia da classe operária, remeto a TRONTI, “Marx, forza-lavoro, classe operaia”, esp. cap. 4.

produção, “objetivamente condenada à extinção pelas vanguardas capitalistas”, isto é, pelo modo fordista de organização da produção e, principalmente, dos salários, que a essa época despontava do outro lado do Atlântico. Noutra, Romano Alquati realizou diversas pesquisas empíricas nas mais importantes fábricas metalúrgicas da Itália durante anos 1960 e observou a adoção da organização dita científica – isto é, taylorista – do trabalho, lá ocorrida tardiamente em relação aos países do Norte europeu e aos Estados Unidos, bem como suas consequências para a produção e para a organização política operária.¹⁸

A reação capitalista decerto foi capaz de derrotar a organização operária no curto prazo, sendo a Greve Geral de 1926 na Inglaterra o último levante daquele ciclo de lutas. Com o passar do tempo, entretanto, tal reação mostrou-se débil. O enfrentamento do problema real, isto é, a admissão da autonomia operária e a edificação de mecanismos capazes de controlá-la, assinala Negri, foi apenas postergado. Pior, à reação capitalista sobreveio um efeito colateral, a saber, a reprodução ampliada da classe operária, agora massificada, e sua recomposição política num nível mais alto de socialização. A reação capitalista, nesse sentido, dá início a um novo processo de socialização da exploração, que agora assume as dimensões do próprio Estado e, sob esse ponto de vista, o problema deflagrado em 1917 não é somente postergado, mas ampliado.

Isso, sustenta Negri, fica claro em 1929, quando o fracasso da estratégia capitalista irrompe implacavelmente. O excesso de oferta indica que a massificação da força de trabalho e, por conseguinte, da produção de mercadorias não podia se sustentar sem o correspondente aumento do consumo, ou seja, sem um expressivo crescimento da demanda. Assim, o problema adiado em 1917 reaparece. Como já dito, não é mais possível excluir a classe operária – e, em termos mais gerais, a política – da ordem econômica. É preciso não só a admitir em toda a sua potência revolucionária, mas também regulá-la em favor do capital, somando aos já existentes taylorismo e fordismo uma nova estratégia de intervenção. Da intuição política dos anos 1910 à ciência econômica dos anos 1930, da crítica ao Tratado de Versalhes à proposição de um Estado-social, procurei sumarizar acima a interpretação negriana do percurso traçado por Keynes na resolução desse problema – de fato, uma terceira frente do exame operarista das mutações no desenvolvimento do capital e no desenvolvimento da luta de classe após 1917.¹⁹ No entanto, a classe operária não é um problema que possa ser solucionado em termos meramente teóricos. Ela é um desafio político ao capital e, portanto, deve ser enfrentada principalmente nesse terreno. Nesse sentido, as “consequências políticas” do pensamento de Keynes, especialmente, no que nos

¹⁸ Cf., respectivamente, BOLOGNA, “Composição de classe e teoria do partido na origem do movimento dos conselhos de trabalhadores” e ALQUATI, *Sulla Fiat e altri scritti*. Além disso, ver também BOCK; CARPIGNANO; RAMIREZ, *La formazione dell'operaio-massa negli USA*.

¹⁹ Assim, se quisermos nos valer de um esquema, diremos que a investigação operarista do desenvolvimento capitalista e da luta de classes no século XX compreende um exame do taylorismo na organização do trabalho, um exame do fordismo na relação salarial, e um exame do keynesianismo na macroeconomia, tudo isso coligado ao exame de uma nova composição da classe operária, isto é, do operário-massa. Cf. NEGRI, *Cinco lições sobre Império*, pp. 59-67.

diz respeito, a constituição efetiva do Estado-social na primeira metade do último século, são cruciais.²⁰

Tal constituição teve início nos Estados Unidos dos anos 1930. Em certos países europeus, como a França e a Inglaterra, o conservadorismo político impediu qualquer espécie de reforma profunda. Em outros, como a Itália e a Alemanha, a reação à classe operária se deu nas formas do fascismo e do nazismo. Desse modo, embora a ameaça comunista, ao menos em termos geográficos, estivesse mais próxima do continente europeu, somente em solo estadunidense um Novo Acordo [*New Deal*] democrático foi promovido para superar os efeitos da crise.

Rigorosamente, o *New Deal* de Franklin Delano Roosevelt não pode ser qualificado como uma consequência do pensamento de Keynes. Procurar esse tipo de conexão direta, admite Negri, traria resultados decepcionantes. Contudo, ele prossegue, trata-se de um experimento político que surge das “mesmas necessidades, provocadas por uma reflexão análoga sobre a crise”. Assim, a despeito da cegueira do próprio Keynes sobre esse assunto, o *New Deal* constituiria uma espécie de paralelo prático de seus avanços teóricos, a melhor concretização de suas propostas econômicas. Nos Estados Unidos, dirá Negri junto a Hardt, o Estado passou a ser celebrado não só como mediador dos conflitos, mas também como motor do desenvolvimento econômico e social. No plano jurídico, indireto, as transformações na estrutura estatal puseram em movimento mecanismos processuais que elevaram a confiança e as expectativas dos investidores. No plano econômico, direto, o “keynesianismo” – ou ao menos uma solução análoga àquela proposta pelo economista britânico – foi aplicado às políticas trabalhista e monetária, e o Estado tomou um papel central na regulação da economia.²¹

Todavia, a transformação da forma-Estado, presente tanto na *Teoria geral* quanto no *New Deal*, não reside apenas no aumento da capacidade de intervenção estatal, mas também, e principalmente, no modo que suas estruturas têm de refletir o impacto da classe operária. Aquilo que há de mais importante na nova forma-Estado não é meramente sua estrutura organizacional pautada no intervencionismo, mas o tipo particular de dinâmica de classe que ela incorpora.

Como dito acima, de acordo com a leitura de Negri – e também a do operarismo italiano, em termos gerais – a reação capitalista ao impacto de 1917, com a adoção do taylorismo e do fordismo, resultou em maiores socialização e massificação da força de trabalho. A essa alteração da chamada “composição técnica” da força de trabalho correspondeu uma transformação da “composição política” da classe operária, cujas lutas passaram a transbordar o âmbito fabril e a espalhar-se paulatinamente por todo o terreno social. Desse modo, a fim de fazer frente à recomposição da classe operária, o capital foi constrangido a mover-se também nesse terreno, deslocando para o todo social o lócus de sua atuação. Eis o quadro que Keynes precisava mistificar. Longe de basear-se no interesse geral e na promoção do bem comum, como suporia a ideia de um “Estado fundado no trabalho”, a nova forma-Estado reconduzia os modos de domínio do capital sobre a classe

²⁰ Para as consequências políticas do pensamento de Keynes, cf., entre outros, WATTEL (Org.), *The policy consequences of John Maynard Keynes*.

²¹ Cf. HARDT; NEGRI, *Império*, p. 263.

operária a uma dimensão ampliada. Ou seja, se a ordem econômica do século XIX pregava o domínio absoluto na fábrica e a anarquia na sociedade (ou melhor, em sua condução econômica), após 1917 e, sobretudo, 1929 o capital é obrigado a exercer seu domínio também nesta última esfera, passando “à difusão social da organização para a exploração, à organização social do despotismo, à nova forma de Estado planejado que reproduz diretamente – no modo particular de articulação social entre organização e repressão – a figura da fábrica.”. Nesse momento, assevera Negri, “a contemporaneidade faz-se presente”.²²

Então, o Estado-social é o Estado daquilo que os operaristas chamavam de “fábrica-social”. Já em *La fabbrica e la società*, de 1962, Tronti, apoiando-se na leitura do segundo livro d’*O capital*, apontava para uma dimensão da socialização da produção na qual os traços específicos da organização fabril, compreendidos como o modo de domínio político do capital sobre os operários, expandiam-se para o terreno social. Em suas palavras,

quanto mais avança o desenvolvimento capitalista, ou seja, quanto mais penetra e se estende a produção do mais-valor relativo, tanto mais se conclui o círculo produção-distribuição-troca-consumo, ou seja, tanto mais a relação entre produção capitalista e sociedade burguesa, entre fábrica e sociedade, entre sociedade e Estado, faz-se orgânica. No nível mais alto do desenvolvimento capitalista, a relação social se torna um *momento* da produção, a sociedade inteira se torna uma *articulação* da produção, portanto toda a sociedade vive em função da fábrica e a fábrica estende seu domínio exclusivo sobre toda a sociedade. É sobre essa base que o Estado político tende a se identificar sempre mais com a figura do *capitalista coletivo*, torna-se cada vez mais uma propriedade do modo capitalista de produção e, então, *função do capitalista*.

Assim, por mais que Keynes demonstrasse pouco interesse pela obra de Marx, Negri aproxima as considerações keynesianas sobre o Estado-social ao exame marxiano do capital social que já vinham sendo examinadas no interior do operarismo e, mais que isso, enxerga na iniciativa rooseveltiana uma espécie de realização histórica desses avanços teóricos.²³

Iniciada nos anos 1930, a expansão dos traços específicos da organização fabril para toda a sociedade chega a seu apogeu nos anos 1960, quando o Estado-social, completando a tríade do reformismo capitalista, composta também pelos já citados taylorismo e fordismo, faz-se presente não só nos Estados Unidos como em praticamente todo o mundo autoproclamado desenvolvido. Porém, ao mesmo tempo em que tal reformismo encontrava seu ponto de consolidação, o “partido da catástrofe” colocava-se mais uma vez como ameaça ao capital. Nesse sentido, se a “terapêutica” keynesiana seguida pelo *New Deal* e, posteriormente, pelos modelos europeu e japonês de Estado-providência, foi capaz de

²² NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*.

²³ As obras de Keynes e Marx são recorrentemente aproximadas por Negri. A respeito da fábrica-social, em específico, cf. NEGRI, “John Maynard Keynes e a teoria Capitalista do Estado em 29”, *infra*. Para a citação de Tronti, ver “La fabbrica e la società”, p. 48, grifos do autor.

sufocar a contestação operária nos anos que se seguiram à Revolução de Outubro, ela parecia não ser mais suficiente para enfrentar o operariado em sua nova composição de classe, caracterizada pelo maior grau de socialização e pela massificação.

Nesse ponto, chegamos a um novo marco histórico dos desenvolvimentos do capital e da luta de classes. Simbolizado principalmente por maio de 1968, um novo ciclo de lutas se abre nos anos 1960. O regime da fábrica-social, afirmam Hardt e Negri em *Império*, não conseguia conter as necessidades e desejos da juventude. A perspectiva de conseguir um emprego que garantisse um trabalho regular e estável, oito horas por dia, cinquenta semanas ao ano, por toda uma vida, que fora um sonho para muitos de seus pais, agora parecia-lhe uma espécie de morte. Além disso, a expansão do regime fabril para a dimensão do Estado permitiu que a contestação ocorresse de maneiras amplamente variadas, afirmando-se não só na esfera da produção como também, e principalmente, na esfera da reprodução social. Em países como França, Estados Unidos, Alemanha, Japão, Inglaterra e Itália, por exemplo, os levantes ocorridos nos anos 1960 tomaram a forma de manifestações culturais – ou melhor, contraculturais – que, insistem os autores, não deixaram de atingir os campos da economia e da política, impondo ao mesmo tempo novas formas de produção e de luta.²⁴

De acordo com a leitura negriana, são notáveis as semelhanças mantidas entre este e aquele marco do desenvolvimento capitalista e do desenvolvimento da luta de classes e, bem como em 1917-1929, a revolta da massa produtiva nos anos 1960 não passou despercebida ao capital, que mais uma vez se viu constrangido a reagir. Tal reação, mais uma vez como no ciclo de lutas anterior, foi conduzida conforme um eixo duplo. O primeiro limitou-se à repressão da classe operária no terreno produtivo, seja com a adição de novas tecnologias de organização da produção, como a informatização, seja com a divisão da força de trabalho – a nível nacional e internacional – entre a que contava com a garantia de emprego e cobertura social do Estado e aquela dependente do trabalho precário, quando havia algum, e excluída dos circuitos do *welfare*. Mas “a esse ponto”, dizem Hardt e Negri, o sistema tripartite do capital “tornou-se completamente obsoleto e precisava ser deixado para trás. [Ele] precisa conseguir um molde negativo e uma inversão da nova qualidade da força de trabalho; deve ajustar-se para ser capaz de comandar novamente”.²⁵ Nesse sentido, o segundo eixo da reação capitalista procurou, de sua própria maneira, absorver as novas qualidades produtivas do proletariado, passando a valorizar os novos aspectos linguístico, afetivo e intelectual do trabalho, rumo a uma nova forma tendencialmente hegemônica da produção, investigada por Negri até os dias atuais sob a rubrica de “biopolítica”. Além disso, as transformações no terreno produtivo ensejaram uma nova alteração na forma-Estado, ou ainda, o abandono do Estado como principal instituição reguladora da produção e da reprodução social. A partir de então, a estratégia capitalista de controle do proletariado, que já havia transbordado os muros da fábrica, ultrapassará também as fronteiras estatais e estender-se-á por todo o globo

²⁴ Cf. HARDT; NEGRI, *Império*. Ver também NEGRI, *Fine secolo*. Para um exame dessas transformações realizado no calor da hora, remeto a NEGRI, *I libri del rogo*.

²⁵ HARDT; NEGRI, *Império*, p. 297.

sob a forma do que inicialmente foi chamado de “Capitalismo Mundial Integrado” e, posteriormente, de “Império”.²⁶

Com sua leitura da obra de Keynes e da implantação do Estado-social, Negri deu continuidade às leituras operaristas da transformação do desenvolvimento do capital e do desenvolvimento da luta de classes realizadas desde o início dos anos 1960, fazendo-as avançar. Todavia, no mesmo período em que alcançava a compreensão dessa transformação, nosso autor se viu diante do desdobramento de um novo ataque ao capital, de um novo ciclo de lutas, responsável por uma ulterior metamorfose da produção e do comando capitalistas. Nesse sentido, a história que havia se tornado contemporânea em 1917-1929 parte em direção ao passado e uma nova contemporaneidade se abre em 1968. Desde então, ou ao menos desde *Crisi dello Stato-piano*, em que, apenas três anos após a publicação de *John Maynard Keynes e a teoria capitalista do Estado em 29*, aponta a derrocada do modelo erigido pelo keynesianismo, Negri tem procurado compreender as novas formas do poder capitalista e da resistência que a ele se erguem, visando a constituição de uma sociedade verdadeiramente democrática.²⁷ Mais de cinquenta anos depois, ainda nos cabe cumprir essa tarefa.

INTRODUCTION TO THE TEXT “JOHN MAYNARD KEYNES AND THE CAPITALIST THEORY OF STATE IN 1929”

Abstract: This issue offers a translation, unpublished in Portuguese, of “John M. Keynes e a teoria capitalista do Estado em 1929”, an important essay by Antonio Negri originally published in 1968. In order to present it to the Portuguese-speaking reader, I intend first of all to highlight the place of this essay within the author’s philosophical path, considering especially the context of his return to philosophical production after the period that he himself called “propaedeutics to class struggle” and his affiliation to the so-called “Italian workerism”. Then, I’m going to do some general considerations about Negri’s interpretation of Keynes’s work, emphasizing the so-called “political intuition” manifested by the British economist in relation to the new position of the working class in the post-war economic scenario and the development of that intuition in a systematic theoretical body. Finally, I hope to situate within a certain theoretical-political trajectory of the 1960s both Negri’s thesis on the emergence of the welfare state from Keynesian theory and the affirmation of a new historical landmark in capitalist and struggle developments of classes from 1917-1929, and also to indicate the appearance of a further milestone of these developments in the events that occurred in 1968.

Keywords: Antonio Negri – John Maynard Keynes – Italian workerism – Social-State – 1917-1929

²⁶ Para os diversos momentos do exame negriano da reação capitalista ao ciclo de lutas dos anos 1960 e de suas consequências, cf. GUATTARI; NEGRI, *As verdades nômade*, cap. 3, HARDT; NEGRI, *Labor of Dionysus*, parte 3 e HARDT; NEGRI, *Império*, cap. 3.3-3.6.

²⁷ Para as últimas conclusões da pesquisa realizada por Negri, cf. HARDT; NEGRI, *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Para o *Crisi dello Stato-piano*, ver NEGRI, *I libri del rogo*, cap. 1.

Referências bibliográficas

ALQUATI, Romano. *Sulla FIAT e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, 1975.

BOCK, Gisela; CARPIGNANO, Paolo; RAMIREZ, Bruno. *La formazione dell'operaio massa negli USA: 1898/1922*. Milano: Feltrinelli, 1976.

BOLOGNA, Sergio. “Composição de classe e teoria do partido na origem do movimento dos conselhos de trabalhadores”. In: *Processo de trabalho e estratégias de classe*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 98-130.

CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. *In the praise of de common: a conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 2008.

DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. 2a ed., São Paulo: 34, 2010.

FONSECA, Thiago Silva Augusto da. “Lênin na Inglaterra: Mario Tronti e o operarismo italiano”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 29, pp. 144-57, 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/124490/120985>>. Acesso em: 1 de março de 2017.

_____. “Negri, Hardt e a dialética hegeliana”. *Cadernos Espinosanos*, v. 30, pp. 173-91, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/83781/86682>>. Acesso em: 31 de outubro de 2017.

GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. *As verdades nômades: por novos espaços de liberdade*. Trad. Mario Antunes Marino; Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Autonomia Literária, 2017.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Trad. Lucas Carpinelli; Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2018.

_____. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 7a ed., Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *Labor of Dionysus: a critique of the State-form*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 1994.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad. Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. “Am I a Liberal?” In: *Essays in Persuasion*. 3a ed., Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. *As conseqüências econômicas da paz*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo; Brasília: Imprensa Oficial; Editora da UnB, 2002. (Clássicos IRPI).

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

- NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. *Fine século: un manifesto per l'operaio sociale*. Milano: SugarCo, 1988.
- _____. *I libri del rogo*. Roma: DeriveApprodi, 2006.
- _____. *Il lavoro nella Costituzione*. Verona: Ombre Corte, 2009.
- _____. *Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão: cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Trad. Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- _____. “Un intellettuale fra operai”. In: SACHETTO, Devi; SBROGIÒ, Gianni (Org.). *Quando il potere è operaio*. Roma: Manifestolibri, 2009, p. 140–50.
- TRONTI, Mario. “Lênin na Inglaterra”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Trad. Homero Santiago. v. 2, n. 29, p. 158–63, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/124494/120989>>. Acesso em: 1 de junho de 2017.
- VIEL, Jefferson. *A formação do conceito de trabalho imaterial na filosofia de Antonio Negri*. Universidade de São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05012018-111710/pt-br.php>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2018.
- WATTEL, Harold L. (Org.). *The policy consequences of John Maynard Keynes*. London: Macmillan, 1985.

TRADUÇÃO

JOHN M. KEYNES E A TEORIA CAPITALISTA DO ESTADO

EM 1929¹

Antonio Negri

Tradução de Jefferson Viel² e Homero Santiago³

1. 1929 como momento fundamental na periodização do Estado contemporâneo

Cinquenta anos se passaram desde o Outubro Vermelho de 1917. Tratava-se do coroamento de um movimento que se iniciara em junho de 1848, quando, nas ruas de Paris, o proletariado industrial moderno descobre sua autonomia de classe, e que tivera uma reviravolta decisiva em 1870, ainda em Paris, quando do período da Comuna e da derrota provém a palavra de ordem do partido, afirma-se a consciência da necessária organização política da autonomia de classe.

1848-1870, 1870-1917: esses parecem ser os grandes períodos entre os quais se pode reencontrar a única base adequada para um primeiro trabalho de conceitualização na teoria do Estado contemporâneo. Isso porque uma definição do Estado contemporâneo que não tenha presente a total modificação das relações de força revelada pela crise revolucionária da segunda metade do século XIX; que não queira, pois, dar as costas aos temas da tradição política, humanista e burguesa de toda a modernidade; que não saiba interpretar a consciência

¹ NEGRI, Antonio. “John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29”. In: VV.AA. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Milão: Feltrinelli, 1972.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do professor Homero Santiago. E-mail: jefferson.viel@usp.br

³ Professor livre-docente do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: homero@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0610-9993>.

(mais ou menos mistificada) do papel central e global assumido pela classe operária na temática que, com 48, se impõe à ação e ao pensamento político; que não pretenda remeter ao dado banal do processo de industrialização o reconhecimento de uma fase de desenvolvimento na qual, ao socializar-se, toda a dialética da exploração capitalista – e a necessária inerência entre subordinação e antagonismo que ela impõe ao trabalho operário – redundam no emaranhado completo das relações políticas e institucionais do Estado contemporâneo... Bem, tal definição, como quer que se queira, vive à noite, quando todos os gatos são pardos.

Ora, com 17 a contemporaneidade se faz presente, um novo período se abre. A verdade de 48 – qual seja, a possibilidade de que a classe operária surja como variável independente do desenvolvimento capitalista ao configurar-se, no limite, em sua própria autonomia política – cumpre sua *Durchbruch ins Freie*: irrompe ao ar livre. O país dos soviets é o signo do antagonismo operário que conseguiu estruturar-se autonomamente como Estado e, por isso mesmo – isto é, por ser signo de possibilidade objetiva, presente –, torna-se ponto de identificação política interna para a classe operária internacional. De fato, aqui o socialismo passa da utopia à realidade. Doravante, a teoria do Estado deverá acertar contas não só com os problemas inerentes ao mecanismo de socialização da exploração, mas também com uma classe operária politicamente identificada, devinda sujeito, e com uma série de movimentos materiais que, já dentro de sua materialidade, trazem toda a conotação política revolucionária. Isso porque o primeiro momento realizado da revolução operária mundial se representa desta maneira: interiorização do elemento político na composição de classe e aprofundamento da presença contraditória de uma classe operária autônoma, politicamente consistente, em todos os níveis da organização capitalista. Dessa perspectiva, a originalidade irreduzível de 17, com respeito também aos ciclos de lutas operárias anteriores, aparece em sua inteireza – verdadeiro ponto arquimédico a partir do qual todo problema ganha nova perspectiva e novas dimensões – e o ponto de vista operário pode liberar-se.

Sem dúvida, a percepção da incidência do Outubro Vermelho penetra lentamente a consciência do capital: a princípio, o impacto de 17 parece-lhe provir do exterior e sua primeira resposta consiste na tentativa – exitosa, em diversos graus – de isolamento militar, diplomático e político da experiência russa. Quanto aos problemas levantados pela grande onda de luta operária que, nos anos imediatamente seguintes, difunde-se internacionalmente, organiza-se em possantes movimentos sindicais e explode na experiência dos conselhos;⁴ se é verdade que só grupos dirigentes imaturos escolhem o caminho da repressão fascista, é verdade também que a resposta capitalista mais geral e a reprodução dos modelos reformistas de contenção apenas tangenciam a nova realidade política. Derrotar as vanguardas operárias e, em particular, atingir o que, naquela fase, constituía sua força, a saber, o relativamente alto

⁴ O movimento sindical e político que se seguiu à Revolução de Outubro fora da Rússia é aqui considerado em suas características substancialmente homogêneas: movimento sobretudo “gestionário”, expresso e dirigido por aristocracias operárias mesmo onde adquire caráter de massa. À definição dessa homogeneidade do movimento é dedicado o trabalho de Sergio Bologna “Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare”. Para uma introdução simples ao tema, ver também RYDER, *The German Revolution of 1918*; ROSENBERG, *Histoire du bolchevisme*; PRIBIĆEVIĆ, *The Shop Stewards’ Movement and Workers’ Control*; DRAPER, *American Communism and Soviet Russia*; e DE CARO, “L’esperienza torinese dei consigli operai”.

grau de profissionalização e a ideologia gestonária que daí derivava; destruir a própria possibilidade de aliança entre vanguardas operárias e massas proletárias, que dava forma ao partido bolchevique; tolher da classe aquele partido: esses são os primeiros objetivos. O taylorismo e o fordismo têm estas funções imediatas: tolher da classe o partido bolchevique por meio da massificação do modo de produzir e da desqualificação da força de trabalho e, com esse mesmo expediente, introduzir novas forças proletárias no processo produtivo, destruindo a incisividade das velhas aristocracias e impedindo que elas se reconstruam. Assim como, após 70, a resposta política do capital percorreu o caminho da ruptura da frente proletária mediante a criação tecnológica de aristocracias operárias, agora, após 17, após a recomposição política operária a partir daquela ruptura cíclica, o capital tenta novamente a via tecnológica da repressão.

Mas eis o salto que 17 impõe. Ainda que esse velho caminho – que as oportunidades da reconversão produtiva pós-bélica e as novas técnicas de racionalização do trabalho incitam tomar – talvez possa ser percorrido por um período brevíssimo; na realidade, logo se percebe que agora o progresso da organização capitalista não é mais somente reprodução ampliada da classe operária, mas, antes, sua recomposição política direta. Depois que, de uma vez por todas, o Outubro Vermelho introduziu a qualificação política na materialidade mesma da classe operária, a resposta tecnológica não fazia senão reconduzir a recomposição política de classe a um nível mais alto, já que evitava o verdadeiro problema capitalista: o reconhecimento da emergência política da classe operária e, com isso, a exigência não só (ou não tanto) do aperfeiçoamento ulterior do mecanismo social de extração do mais-valor relativo, mas, sim, de sua completa reestruturação – em uma situação em que o reconhecimento da autonomia operária seja acompanhado da capacidade de seu controle político. Reconhecer a originalidade de 17, o abalo total da estrutura material mesma do processo capitalista, tornar-se-ia necessário para o próprio capital.

O acerto de contas, de fato, não tarda. Como sempre, a iniciativa política do capital seria obrigada a liberar-se. Pouco após a derrota da greve geral inglesa – último limite, parecia, da expansão revolucionária –, aquele 17 que se queria exorcizado é reencontrado pelo capital adiante, como classe operária socialmente homogeneizada pelas técnicas repressivas antes implementadas, massificada a ponto de, em sua autonomia, dever ser reconhecida como, por um lado, potencial subversora, e, por outro (mas, ao mesmo tempo, na mesma medida), alicerce e motor do próprio desenvolvimento capitalista. 29 é isto: o contragolpe das técnicas repressivas antioperárias que se repercute na estrutura do Estado capitalista inteira, 17 tornado momento interno de todo o sistema capitalista. A iniciativa política operária de 17, pontual e ferozmente destrutiva, objetivou-se, fez-se ação erosiva contínua e possante: controlada por um breve período após 17, exprime-se agora, em 29, com toda a força que seu desenvolvimento interior, secreto, acumulou. A tentativa precedente de não reconhecer a incidência necessária e eficaz da particularidade política operária reverte-se com força destrutiva para quem a operou. A crise é mais profunda onde o capital é mais forte.

Assim, 29 representa um momento de importância excepcional na evolução do Estado contemporâneo. O que resulta abalado é o próprio fundamento material da vida constitucional. Além disso, 29 assola a nostalgia daqueles valores que 17 já havia destruído. Na quinta-feira negra de Wall Street, na catastrófica queda do índice da bolsa, estão envolvidas justamente as mitologias do Estado e políticas de um século de renovado domínio burguês sobre a classe operária. Conclui-se a trama do estado de direito como figura histórica

da máquina de poder estatal predisposta à tutela dos direitos individuais, do conteúdo burguês do *due process*, em suma, de um poder estatal estabelecido para garantir a hegemonia social burguesa. É o fim do *laissez-faire*.

Mas não é só isso: a socialização do modo de produzir e a totalização da intervenção do Estado capitalista foram testemunhadas já nos anos que se seguiram a 1870. Agora, porém, o início de uma nova época na história do Estado contemporâneo é assinalado pelo fato de que, nesse mundo já socializado, o reconhecimento da emergência da classe operária e da inextinguibilidade do antagonismo que ela traz, não pode ser ulteriormente negado. Portanto, a novidade da concepção de Estado derivada da grande crise não provém, como com demasiada frequência se disse (e não apenas *chez nous*, com a limitada ótica que o fascismo permitia)⁵, da definição de uma figura totalitária de Estado. Trata-se, antes, de uma reconstrução capitalista do Estado a partir da descoberta do antagonismo operário radical. Obviamente, as implicações dessa reconstrução têm uma extensão totalitária, mas só no sentido de que todos os níveis da vida do Estado portam a consciência da cisão e da luta.

Paradoxalmente, o capital faz-se marxista, ou, ao menos, aprende a ler *Das Kapital* – é claro, de seu ponto de vista que, se é mistificado, nem por isso é menos eficaz. Reconhecido o antagonismo, trata-se então de fazê-lo funcionar e, concomitantemente, de impedir que a autonomia destrutiva se libere de um dos polos desse antagonismo. A revolução política operária pode ser evitada apenas com o reconhecimento da nova relação de forças, apenas quando se faz a classe operária funcionar dentro de um mecanismo que sublima a contínua luta pelo poder em elemento dinâmico do sistema, apenas – de outra parte – ao controlá-la, ao instrumentalizá-la para uma série de equilíbrios nos quais, de vez em quando, se encerram e se estabilizam as várias fases da “revolução das rendas”. O Estado quer embeber-se na sociedade, e ali, na série de equilíbrios continuamente recriados, ele próprio parece buscar a fonte de sua legitimidade de modo ininterrupto. Esse mecanismo de inovações dos equilíbrios das rendas das partes em jogo rapidamente articula-se como plano: e é isto – o modelo de equilíbrio adotado por um período de planificação – o novo fundamento material da vida constitucional, e o é tão radicalmente que toda inovação no equilíbrio abre um verdadeiro processo de revisão constitucional. A estabilidade parece passar pela consciência de uma nova precariedade da vida do Estado: a “revolução permanente” parece conquistada, parece ter paradoxalmente sofrido uma “*Aufhebung*” da parte capitalista.

Até aqui, a ciência capitalista do Estado, que, como sempre, necessariamente revela e mistifica. Revela a nova situação das relações de força, a dolorosa interiorização da classe operária na vida do Estado, seu papel dinâmico para todo o desenvolvimento. Ao mesmo tempo, porém, mistifica, fingindo ignorar não tanto o caráter antagonista da emergência da classe operária quanto a generalidade dos efeitos produzidos por tal emergência, camuflando a violência necessária para manter esse equilíbrio determinado e precário que então se estabeleceu e, no limite, exaltando essa sociedade, embotada pela violência, como bem comum, como vontade geral em ato. Por isso, nesse jogo de revelação e mistificação, no qual se deve exercitar a percepção da mudança radical das relações de força entre as classes, a copresença e o conflito de elementos contraditórios – necessariamente contraditórios e

⁵ São conhecidas, por exemplo, as acusações de “totalitarismo fascista” que certos estratos do *big business* dirigiram contra a experiência do *New Deal*.

copresentes – são reconhecidos por toda parte, na ciência do capital. Ela é obrigada a cumprir sua extenuante tarefa de análise e apologia espremida entre a consciência da precariedade da ordem atual e a vontade de estabilização, entre as urgências diversas de organização e de repressão, em uma situação da qual sente a gravidade e da qual, para salvar-se, não sabe senão se entregar a uma espécie de repetido prodígio político – um prodígio político para, sempre que preciso, unificar os aspectos igualmente necessários da vida do capital: socialização do modo de produzir e socialização da exploração, organização e violência, organização social para a exploração operária. Não foi a natureza do processo que mudou, mas as dimensões nas quais a exploração é obrigada a operar e o sujeito sobre qual o capital deve afirmar-se. Isso parece um prodígio político porque, naquele nível – imposto pela luta, pela presença mesma de classe operária –, toda fricção é alarme, todo erro é catástrofe, todo movimento assinala o aprofundamento da mudança das relações de força entre as classes em luta. Esse desequilíbrio é imposto pela força extraordinária de uma classe operária que subsumiu em si a experiência da revolução e que, em todos os níveis do desenvolvimento, exprime novamente a objetividade do impacto revolucionário.

Na ciência do capital, isso é percebido por toda parte. Advertir sobre esse fato, frisá-lo, é, por assim dizer, a medida mesma da consciência capitalista da situação. Mover-se dentro dessa confusão e desmascará-la – e, assim, discriminar ciência e ideologia – é, portanto, tarefa da crítica operária, sobretudo onde a definição da situação, expressa em seu mais alto grau, tenha emergido da reflexão capitalista. É por isso que doravante seguiremos o pensamento daquele que, com maior perspicácia analítica e mais refinada intuição política, considerou o enredo capitalista entre 17 e 29, oferecendo – com um desencantado diagnóstico – uma indicação terapêutica ao estrato capitalista internacional. John Maynard Keynes talvez tenha sido o mais perspicaz teórico daquela reconstrução, daquela nova forma capitalista de Estado que se opôs ao impacto revolucionário operário de 1917.

2. Keynes entre 1917 e 1929: a consciência do impacto do Outubro Vermelho na estrutura do capital

Perguntemo-nos, então: como o desenvolvimento da consciência capitalista pode prosseguir? De que forma e em que medida ela se prepara para 29, para suas implicações radicais? Sobretudo, qual é a percepção, nos anos que nos interessam, do nexos entre 17 e 29?

Ora, vimos acima que 17 se apresenta sob dois aspectos ao mesmo tempo: como problema internacional e como problema interno a cada país capitalista; como problema da contrarrevolução (de todo modo, do isolamento da Rússia soviética) e como problema da repressão do possante movimento (sindical e político) da classe operária, movimento esse que estende a experiência de 17 para todo o mundo capitalista – em termos homogêneos onde, entre 18 e 26, se organiza em conselhos, e também onde é diretamente sindical (mas sempre em termos de vanguarda, de pesquisa de gestão).⁶ É extraordinário ver como os dois

⁶ É o caso da luta operária nos EUA. Sobre a homogeneidade entre os comportamentos da classe operária americana em luta nos anos imediatamente posteriores à Primeira Guerra Mundial e aqueles da classe operária europeia, remetemos aos trabalhos de Sergio Bologna e de George P. Rawick em BOLOGNA *et al.*, *Operai e Stato*. Recorde-se, em particular, que, entre 1914 e 1920, o número de

problemas são mantidos separados pelo estrato político capitalista internacional. Técnicas diversas são postas em ação a fim de responder às duas insurgências revolucionárias. A consciência capitalista ainda não estava convencida da presença internacionalmente unitária da classe operária, e nessa separação está um dos motivos de sua catastrófica incompreensão da realidade.

Ao menos, tal é a opinião de John M. Keynes. Se, depois de 17, o momento central da reconstrução capitalista da ordem política internacional é Versalhes, é ali mesmo – ele reconhece –, nesse último ato de uma tradição secular de relações de força entre nações, que a incompreensão da nova dimensão da luta de classes se exprime por meio da separação dos [referidos] problemas. Como explicar de outra maneira, prossegue Keynes, a loucura de Versalhes? No Tratado, em vez de se construir um plano para salvar a Europa da ruína, reviram-se frustrações, ressentimentos e vinganças de séculos de política de potências. Enquanto a revolução preme, o estrato político do capital entrega-se a uma organização punitiva, e não reconstrutiva, da ordem europeia. A hipocrisia diplomática triunfa sobre os próprios empenhos armisticiais. Com isso, porém, prepara-se não a possibilidade de defesa e de reestruturação do sistema, mas, sim, a certeza de um aprofundamento da crise. Em particular, a loucura econômica do sistema de reparações imposto à Alemanha assegura que os efeitos do tratado de paz se prolonguem de forma desastrosa não apenas lá, mas cumulativamente em toda a ordem integrada do mercado capitalista.

Se buscarmos deliberadamente o empobrecimento da Europa central, [a] vingança caminhará com passos firmes – essa é a minha previsão. Nada poderá evitar, então, a guerra civil entre as forças da reação e as convulsões desesperadas da revolução, hostilidades diante das quais os horrores da guerra provocada pela Alemanha empalidecerão, e que podem destruir a civilização e o progresso da nossa geração, qualquer que seja o seu vencedor.⁷

Mas que outro caminho seguir? Um, e um só: consolidar a economia da Europa central como bastião contra os soviets russos e como controle dos movimentos revolucionários internos, reunificar as duas frentes de defesa do sistema capitalista.

Atribuiu-se a Lênin a declaração de que a melhor maneira de destruir o sistema capitalista é destruindo a moeda [...]. Não há dúvida de que Lênin tinha razão. Não há meio mais seguro e mais sutil de subverter a base da sociedade [...]. Ao combinar o ódio do povo à classe dos empresários com o atentado à segurança econômica da sociedade representado pela violação arbitrária dos contratos e do equilíbrio da riqueza – resultado inevitável da

inscritos na AFL passa de dois a quatro milhões, o nível mais alto de participação sindical antes dos anos trinta. Para uma série de dados úteis, veja-se igualmente BERNSTEIN, *The Lean Years*; e o ensaio de Walter Galenson em DEMARCO; DHONT; FAUVEL-ROUIF (orgs.), *Mouvements ouvriers et dépression économique de 1929 à 1939*.

⁷ KEYNES, *As conseqüências econômicas da paz*, p. 186.

inflação –, esses governos estão tornando impossível a manutenção da ordem econômica e social do século dezenove.⁸

É assim para John M. Keynes em 1919. Seguir seu pensamento desde aquela distante polêmica até a publicação da Teoria geral talvez nos permita entrever o esquema global do atribulado desenvolvimento da política do capital. Pois bem, Keynes advertia sobre as desastrosas consequências da ruptura do Tratado, sobre a ilusão, ali implícita, de que as relações entre as classes não seriam modificadas pela ruptura operária do sistema pré-bélico. No entanto, estamos muito distantes de uma consciência teórica precisa da inovação do ciclo político do Estado contemporâneo, da capacidade de transformar – como ocorrerá na Teoria geral – uma avaliação da ruptura operária em motivo do próprio crescimento econômico do capital. Não obstante, é a partir dessa intuição política, tão primitiva quanto fundamental, que se ilumina o problema central dos anos vindouros: como bloquear, como controlar o impacto da Revolução de Outubro na estrutura do capital. A querela sobre a continuidade ou não, sobre a coerência ou não do pensamento keynesiano, à medida que souber superar o significado literal do discurso de Keynes e dissolver-se na descoberta do problema que percorre esse discurso, poderá conduzir a indagação a algum resultado de caráter geral.⁹

Intuição política, dissemos. Como tal, ainda muito distante de se tornar sistema científico. Aliás, tendo-se por perspectiva o futuro sistema, Ohlin provavelmente foi mais keynesiano que Keynes quando – ao contestar a análise deste sobre os efeitos das reparações alemãs nas rendas externas – definia a possibilidade de o pagamento das reparações contribuir dinamicamente para a definição de um novo nível de equilíbrio econômico internacional.¹⁰ Todavia, já em 1922 a posição de Keynes havia mudado: as “intoleráveis

⁸ KEYNES, *As consequências econômicas da paz*, pp. 163-164. Como se disse, nessa fase Keynes tem como objetivo político reunificar as duas frentes de defesa do sistema capitalista; e, eis o corolário, a organização dessa defesa não pode ser feita senão ao visar a Alemanha. Essa perspectiva permanecerá sempre entre os elementos fundamentais do discurso político do autor. Em 1922, ele repete à exaustão estas ideias: “O futuro da Alemanha está agora no Oriente, e certamente é nessa direção que suas esperanças e ambições, quando ressurgirem, voltar-se-ão” (*A revision of the Treaty*, p. 186). Portanto, o assim chamado “filogermanismo” de Keynes (que encontra sua repreensão mais aguda em MANTOUX, *The Carthaginian Peace, or the Economic Consequences of Mr. Keynes*) tem uma qualificação de classe bem mais profunda que a que seus críticos quiseram ver. Ademais, é um discurso que corresponde e retoma perfeitamente o melhor filão do pensamento político burguês da Alemanha weimariana: não é difícil, por exemplo, encontrar uma intuição idêntica no Max Weber desses mesmos anos (veja-se MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 280 et seq.). Por seu turno, Keynes nunca escondeu a profunda consonância de sentimentos e propostas que o ligava àqueles grupos políticos e intelectuais weimarianos e, no ensaio “Dr. Melchior: A Defeated Enemy”, forneceu daquele ambiente um quadro não muito distante dos tons apologéticos.

⁹ Robert Lekachman vê bem o problema na introdução ao volume que organizou (Teoria geral de Keynes, pp. 15-24). O mesmo pode ser dito de Austin Robinson (“John Maynard Keynes 1883-1946”, pp. 68-70) e, logicamente, do hagiógrafo Roy Forbes Harrod (*The Life of John Maynard Keynes*). Para Paul A. Samuelson (“A Teoria geral”, p. 333), o caminho que conduz à Teoria geral, que se diga em voz baixa, é uma “estrada de Damasco”.

¹⁰ Veja-se, sobretudo, OHLIN, “Mr. Keynes Views on the Transfer Problem”; e *id.* “The Reparation Problem”.

angústia e fúria”¹¹ que o tinham obrigado a abandonar a mesa das tratativas de Paris foram mitigadas; sua visão era mais superficialmente otimista:

Se eu olhar dois anos para trás e reler o que escrevi à época, verei que os perigos que se apresentavam diante de nós foram felizmente superados. A paciência das pessoas comuns da Europa e a estabilidade de suas instituições sobreviveram aos piores choques que jamais voltarão a receber. Há dois anos, o Tratado, que ultrajava a Justiça, a Misericórdia e a Sabedoria, representava a vontade momentânea dos países vitoriosos. As vítimas seriam pacientes ou seriam levadas pelo desespero e pela privação a abalar as fundações da Sociedade? Agora temos a resposta. Elas foram pacientes.¹²

Ainda assim, intuição política fundamental, que implicava uma avaliação radicalmente nova das grandes dimensões do desenvolvimento. Robertson reconhecia-o com extrema lucidez:

[...] o que surpreende nessa análise da estrutura econômica europeia é o fato de, em certos aspectos, ser muito diferente daquela filosofia pré-bélica, otimista, livre-cambista, pacifista, e assemelhar-se muito mais àquela filosofia que, consciente ou inconscientemente, alimenta os edifícios do protecionismo, do militarismo, do imperialismo.¹³

A concepção do *laissez-faire* está aí implicitamente liquidada, prossegue Robertson; e os problemas da política internacional são remetidos àqueles da organização interna das relações de força.

Não obstante, para além do grande sucesso de público, a advertência keynesiana parece cair no vazio. A grande imprensa refuta-o – “uma das características mais extraordinárias do livro do sr. Keynes é a inexperiência, para não dizer a ingenuidade, política que ele revela”¹⁴ – e os políticos, tanto os velhos como os novos, escarnecem-no (substancialmente nos mesmos termos). Clemenceau:

Forte em matéria de economia, o sr. Keynes [...] combate, sem cuidado algum, o abuso das exigências dos Aliados (leia-se “da França”) [...]. Essas censuras e muitas outras, de uma violência brutal – das quais eu não diria nada se o autor, sob todos os ricos, não tivesse acreditado servirem a sua causa ao torná-las públicas –, mostram com bastante clareza o quanto certos espíritos estavam irritados.¹⁵

¹¹ KEYNES, *apud* ROBINSON, “John Maynard Keynes 1883-1946”, p. 47.

¹² KEYNES, *A revision of the Treaty*, pp. 115-116.

¹³ ROBERTSON, “John Maynard Keynes The Economic Consequences of the Peace”.

¹⁴ *The Times*, 4 de dezembro de 1919 (*apud* ROBINSON, “John Maynard Keynes 1883-1946”, p. 49).

¹⁵ O juízo de Clemenceau é recordado pelo próprio Keynes em *A revision of the Treaty*, pp. 69-70.

Churchill:

Com um bom senso indiscutível, Keynes ilustrou a monstruosidade das cláusulas financeiras e econômicas. Em todos esses pontos, sua opinião é boa. Contudo, arrastado por sua aversão natural pelos termos econômicos que deveriam ser solenemente ditados, ele fez uma condenação por atacado de todo o edifício dos tratados de paz. Que ele seja qualificado para falar dos aspectos econômicos, não se pode duvidar; mas do outro, e mais importante, lado do problema, ele não podia julgar melhor que outrem.¹⁶

Quanto ao capital, a resposta é velha, apesar da força com que agora é proposta; velha como 48, como 70: uso da força repressiva para derrotar o movimento político da classe operária; e – em segundo lugar – reabsorção da força de trabalho por meio de um salto tecnológico, qual seja, o aperfeiçoamento do mecanismo de extração de mais-valor relativo. O movimento dos conselhos e a pressão imponente do sindicalismo revolucionário do início dos anos 20 são derrotados – ou melhor, veem tolhida a possibilidade mesma da dialética revolucionária que ali se organizava entre vanguardas de classe e massas proletárias – pela introdução das novas técnicas de racionalização do trabalho, pelo esmagamento da qualificação, pela cadeia de montagem. Como sempre, o primeiro efeito da luta operária na estrutura do capital é reformista: aqui, no início dos anos 20, determina uma inovação tecnológica geral, impõe ao capital uma absorção da pressão operária mediante uma expansão determinada pela renovação radical na combinação dos fatores produtivos.

Mas até onde era possível percorrer essa velha estrada? A situação não havia mudado por completo? Keynes insistia genericamente na interiorização do elemento político na economia. Do ponto de vista do capital, esquecia-se também essa “generalidade fundamental” e refutava-se o fato, bem mais prenhe de consequências, de que a Rússia soviética já oferecia à classe operária um ponto de identificação política ineliminável. Para ser válido, o mecanismo capitalista deveria recuperar a classe operária enquanto entidade política. A mecânica do mais-valor relativo era insuficiente: não fazia senão alargar as contradições do desenvolvimento, massificando ulteriormente a classe operária, pondo as bases – com a acentuação dos motivos que conduzem à crise cíclica (já que a expansão da oferta não estimulava efetivamente a pressão da demanda, não reconhecia a demanda como sujeito efetivo) – de um choque político geral no mais alto nível.

No entanto, também o ponto de vista (ainda não mais que político) de Keynes é insuficiente, mesmo que em termos diversos. Era necessário que a intuição política se transformasse em traje científico – e a superioridade keynesiana estava no fato de as condições metódicas estarem postas, de o problema ter sido corretamente identificado.

¹⁶ CHURCHILL, *The World Crisis*, v. 5, p. 155. Ao resenhar esse mesmo volume, Keynes (*Essays in Biography*, pp. 70-78) reconhece a correção de Churchill a sua linha política na Conferência de paz. Ao mesmo tempo, porém, censura-o – de forma contundente – por não ter conseguido apreender a centralidade da insurgência revolucionária soviética: “[Churchill] falha em enxergar – ou ao menos em pôr em perspectiva – a grandeza dos eventos em suas devidas correlações, em separar os episódios essenciais dos casuais [...]. Para ele, apesar de seu tributo à grandeza de Lênin, os bolcheviques permanecem nada mais que uma atrocidade imbecil” (pp. 72-73).

Assim, seguir a atividade científica de Keynes entre 20 e 29 será seguir uma *vox clamans in deserto*, a consciência crescente e sempre mais amarga do profeta desarmado. Simultaneamente, porém, será ver como a intuição política aos poucos se transforma em discurso científico – e, veja-se bem, sempre sob o contínuo impulso do enredo político, ou seja, da pressão da classe operária e das conseqüentes necessidades políticas do capital.¹⁷ Isso foi observado acima com Robertson: já nas *Consequências econômicas da paz* a filosofia do *laissez-faire* parecia superada. Mas só implicitamente. Era o sentido da precariedade da ordem internacional depois da guerra destrutiva e a insurgência revolucionária soviética que o revelava. Agora, o panorama doméstico inglês interioriza o problema da crise da velha ordem: a lei de Say não vale mais porque não reconhece a manutenção da ordem capitalista como um problema, porque postula tal ordem como espontânea, porque – possamos bem dizê-lo – se recusa a ver aquela negação potencial que é a classe operária. Com efeito, à medida que adota veste científica, o problema da classe operária, na ótica de Keynes, tende a apresentar-se conforme a tradição da ciência econômica, a definir-se nos termos da mistificação profissional como um problema de desemprego, em um horizonte de tacanho objetivismo clássico.¹⁸ Porém, nessa fase de aproximação política do problema as coisas dão-se diferentemente, pois a luta de classes encarrega-se de historicizar essas categorias da ciência econômica. De fato, a classe operária inglesa entra em cena segundo toda sua autônoma figura revolucionária,¹⁹ e a quem grita que a greve geral é ilegal, que já tinha ultrapassado os limites da ação constitucional – a seus colegas universitários, a seus amigos da milícia liberal –, Keynes responde: que seja! Mas o que significa isso? Que os movimentos de classe podem parecer ilegais porque o equilíbrio de forças que condicionava aquele sistema, que determinava aquela legalidade, ruiu. Que as relações de força são outras, e a legalidade deverá adequar-se à nova situação.²⁰ A lei de Say não vale mais porque as variáveis do equilíbrio econômico e político mudaram: acrescentou-se a autonomia da classe operária.

Os sindicatos são fortes o suficiente para interferir no jogo livre das forças de oferta e demanda, e a opinião pública, ainda que resmungando e com mais que a suspeita de que os sindicatos estão se tornando perigosos, apoia-os em seu argumento principal, o de que os mineiros de carvão não devem ser vítimas de forças econômicas cruéis que nunca põem em movimento.²¹

Buscar o equilíbrio político, portanto, significa ter presente o novo âmbito, as novas forças: só assim será possível determiná-lo. Se as equações de Say não funcionam, é porque surgiram novas incógnitas. Ora, essas incógnitas são incorporadas à ciência.

¹⁷ Sobre o desenvolvimento keynesiano nos anos 20, continuamente estimulado pelo enredo político inglês, têm justamente insistido os biógrafos Roy Forbes Harrod (*The Life of John Maynard Keynes*, pp. 331 et seq.) e Austin Robinson (“John Maynard Keynes 1883-1946”, pp. 55 et seq.).

¹⁸ Sobre como o problema se apresentava a Keynes, cf. ROBINSON, “John Maynard Keynes 1883-1946”; e NAPOLEONI, *Il pensiero economico del Novecento*, pp. 79 et seq.

¹⁹ Além do citado Pribičević, permitimo-nos remeter ao artigo de Mauro Gobbin sobre a greve geral inglesa de 1926 em BOLOGNA et al., *Operai e Stato*.

²⁰ Veja-se o testemunho de Roy Forbes Harrod em *The Life of John Maynard Keynes*, pp. 375 et seq.

²¹ KEYNES, “Am I a Liberal?”, p. 305.

A ideia do partido do velho mundo de que você pode, por exemplo, alterar o valor da moeda e depois deixar os ajustes consequentes serem produzidos pelas forças da oferta e da demanda pertence aos dias de cinquenta ou cem anos atrás, quando os sindicatos eram impotentes e quando era permitido ao *juggernaut* econômico cometer barbeiragens ao longo da estrada do progresso sem obstrução e até mesmo com aplausos.²²

Todavia, não são subvalorizadas aqui a importância e a profundidade da crítica keynesiana também da perspectiva científica. O ataque à lei de Say implica a destruição de uma ideologia secular, de uma postura mental tanto mais sólida quanto menos ancorada nos fatos; implica a desmistificação de um valor fundamental, da norma diretiva da ciência política burguesa do século XIX. É um ataque à

[...] mesma consciência burguesa que [enquanto] festeja a divisão manufatureira do trabalho, a anexação vitalícia do trabalhador a uma operação detalhista e a subordinação incondicional dos trabalhadores parciais ao capital como uma organização do trabalho que aumenta a força produtiva denuncia com o mesmo alarde todo e qualquer controle e regulação social consciente do processo social de produção como um ataque aos invioláveis direitos de propriedade, liberdade e à genialidade do capitalista individual. É muito característico que os mais entusiasmados apologistas do sistema fabril não saibam dizer nada mais ofensivo contra toda organização geral do trabalho social além de que ela transformaria a sociedade inteira numa fábrica.²³

A crítica de Keynes à lei de Say, destarte, comporta uma operação de destruição radical do objeto – enquanto a Economia Política se apresentava (estruturalmente) como teoria do equilíbrio, como teoria orgânica e funcional das trocas, da possibilidade livre e indefinida de acesso ao mundo da riqueza. A ciência econômica, adequadamente unificada a seu objeto, constituía-se radicalmente na “naturalidade” desses pressupostos. Ao serem estes criticados, aceita-se o risco de que a sociedade se configure por inteiro como fábrica.

Nesse ponto, porém, firma-se a antítese keynesiana. A destruição do objeto está a serviço de sua reconstrução. Mais tarde, Keynes afirmará não menos que os esquemas neoclássicos de equilíbrio econômico são válidos uma vez alcançado o pleno emprego.²⁴ É que a dialética burguesa não conhece turbulências. Quanto a Keynes, toda vez que a crítica atinge o limite da negação, ela é acompanhada de uma filosofia paralisante que impede todo passo posterior. Só o esquema formal, a reconstrução do equilíbrio, lhe satisfaz, prisioneiro

²² KEYNES, “Am I a Liberal?”, p. 305.

²³ MARX, O capital, livro I, p. 430.

²⁴ “Se os nossos controles centrais lograrem estabelecer um volume de produção agregado correspondente o mais aproximadamente possível ao pleno emprego, a teoria clássica retomará, daí em diante, a sua devida posição”. KEYNES, *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, 1996, p. 345 (doravante *Teoria geral*).

que é do arcano horizonte do fetichismo da mercadoria – não obstante tenha renunciado às mais vulgares mistificações. Além do equilíbrio, além da reproposição da forma mistificada de equivalência geral, não há outro objetivo a alcançar: há apenas o “partido da catástrofe”,²⁵ há a desesperadora certeza de que a história, ou seja, todo o resto, é feita por imbecis: “nem causas profundas, nem destino inevitável, nem magnífica maldade”.²⁶ “O problema da carência e da pobreza e a luta econômica entre classes e nações não passa de uma confusão terrível, uma confusão transitória e desnecessária”.²⁷ Daí, portanto, o equilíbrio formal que o cientista busca restaurar no limite da possibilidade burguesa de conhecimento: não se trata mais nem mesmo de sentimento pleno e ganância segura, mas do paramento consciente de uma obrigação irracional, de um substituto obscuro de todo conteúdo racional...²⁸

Assim, a partir da revelação inicial da transformação presente nas relações de força entre as classes, da avaliação obscura da insurgência autônoma da classe operária, Keynes quer – depois do ataque à mitologia oitocentista do *laissez-faire* – erigir um novo modelo de equilíbrio. Todavia, isso só será definido na *Teoria geral* de 1936. Aqui, nos anos 20, a obra permanece prevalentemente crítica. Ataque à restauração do *Gold Standard*,²⁹ identificação da nova fase de socialização na qual entrou a produção capitalista³⁰ e, sobretudo, insistência na necessidade da intervenção do Estado para a mediação dos conflitos de classe (e, portanto, para a garantia do equilíbrio econômico).³¹ Obra essencialmente crítica, já se disse, visto que aqui os termos da relação renovada entre as classes não funcionam ainda como tais no discurso keynesiano, não se tornaram ainda elementos constitutivos do princípio da demanda efetiva, do princípio do risco crescente, da nova teoria da taxa de juros: não se tornaram ainda sistema. Mesmo quando se olha para aquilo que, nessa fase de aproximação, é o elemento mais significativo da elaboração keynesiana, isto é, o intervencionismo, percebe-se que ele é a contraparte da crítica ao *laissez-faire*; que, portanto, reconhecidas as consequentes dificuldades de assegurar o equilíbrio, ele implica o registro da massificação operária: falta, ao invés, a determinação da qualidade da inserção da classe operária no desenvolvimento do sistema. O tipo de intervencionismo, aqui teorizado e proposto, é ainda apenas um fato político, deriva da necessidade de assegurar uma base mais ampla ao desenvolvimento

²⁵ KEYNES, “Am I a Liberal?”, p. 297 *passim*.

²⁶ KEYNES, “Dr. Melchior: A Defeated Enemy”, p. 71.

²⁷ KEYNES, *Essays in Persuasion*, p. XVIII.

²⁸ No ensaio “Newton”, Keynes parece querer fixar – mediante a identificação de um momento mágico e subterrâneo, e o confronto disso com a face iluminista e triunfante do pensamento do grande físico-matemático cambridgiano – um modelo de conhecimento científico em que a convivência desses dois aspectos não consegue esconder a maior autenticidade do primeiro. Pelo contrário, há ciência em Newton apenas quando o homem e o mago são exaltados, apenas quando o gênio criativo é sustentado por interesses irracionais. Eis o fascínio de Newton: ter sabido manter presente o universo como enigma... Até que ponto a consciência keynesiana de seu próprio caminho científico não é vertida nessa imagem de Newton?

²⁹ A esse respeito, cf. HARROD, *The Life of John Maynard Keynes*, pp. 338 *et seq.*

³⁰ Sobre o clima político e cultural a partir do qual Keynes chega a essas conclusões cf. SWEEZY, “John Maynard Keynes”, pp. 301 *et seq.*; e, muito mais amplamente, *Il declino del banchiere d'investimento*, pp. 190 *et seq.*

³¹ A esse respeito, cf. ROBINSON, “John Maynard Keynes 1883-1946”.

(mediante a aliança entre burguesia progressista e socialistas), não da avaliação científica autêntica da nova dinâmica das relações e da nova posição da classe operária.³²

Nessa diferença, há um elemento que deve ser observado em termos teóricos gerais. O simples registro da massificação social da produção capitalista e a conseqüente temática do intervencionismo estatal são apenas parcialmente características da nova figura que o Estado adota e correspondem historicamente à primeira concretização estatal da luta antioperária: o Estado fascista, no subdesenvolvimento italiano ou em certas variantes do socialismo prussiano, na fase das lutas que se seguem a 70, são exemplares dessa espécie. O que se tornará próprio à nova figura de Estado, em vez disso, será o tipo mesmo da dinâmica de classe posta em prática no interior do intervencionismo. No entanto, somente a crise de 29 permitirá que a ciência do capital dê esse último passo adiante na definição da figura do Estado e que 17 triunfe historicamente sobre o isolamento ao qual se tinha querido encerrá-lo.

3. Keynes: da política à ciência. 1929, ou seja, a classe operária no capital

Parece óbvio admitir que 17 não tem incidência direta sobre 29. Atrás da obviedade dessa afirmação, entretanto, há uma rede de relações históricas cuja identificação, se não explica, por certo dá sentido global à interpretação da grande crise. Isso porque, se é verdade que a crise de 29 provém diretamente da estrutura econômica estadunidense, ela também é, a um só tempo, fruto quer do acúmulo das contradições do sistema desde o início do século, quer sobretudo da escalada dessas contradições, dado que a massificação produtiva dos anos 20 havia se tornado necessária graças ao impacto sindical e político de classe no interior de cada país capitalista. Além disso, a extensão imediata da crise para o nível internacional desenvolve-se a partir dos desequilíbrios das relações comerciais que guerra e paz, revolução e intervenções contrarrevolucionárias haviam determinado.³³ Em contrapartida, porém, é a própria consciência capitalista que, ao menos politicamente, toma para si essa cadeia de causas – pois 17 apresenta-se como causa ao menos na medida em que paira como alternativa potencial.³⁴

Estamos de acordo, mas essa é ainda uma explicação externa: fazê-la funcionar dentro da análise da crise, torná-la elemento científico, será mérito de Keynes. Sob o áspero estímulo da crise, a continuidade do problema finalmente encontra resposta.

Conquanto Keynes muito fizesse para a Grande Depressão, não é menos verdade que esta fez muito por ele. Forneceu-lhe desafio, drama, confirmação experimental. Keynes entrou nela como a espécie do homem que se esperava

³² Nos ensaios de 26 (“The End of *Laissez-faire*” e “Liberalism and Labor”, ambos em KEYNES, *Essays in Persuasion*, pp. 272-294, 307-311, respectivamente), esse ponto de vista encontra enfoque singular, sobretudo quanto às necessidades políticas surgidas depois da greve geral.

³³ Sobre isso e sobre muitos outros aspectos relativos à análise econômica da década de 30, seguimos as investigações de Heinz Wolfgang Arndt (*Economic Lessons of the Nineteen-Thirties*).

³⁴ Destacam-no vigorosamente quanto à sociedade americana (o ponto central da crise) Arthur M. Schlesinger Jr. (*L'età di Roosevelt*, v. 1, pp. 189 *et seq*) e Mario Einaudi (*La rivoluzione di Roosevelt*, pp. 51, 90). Ademais, são significativos os dados reportados em FILENE, *Americans and the Soviet Experiment*.

aceitar a *Teoria geral* caso lhe fosse explicada. Dos registros anteriores nada mais se pode dizer. Antes de haver terminado a Depressão, ele emergiu de posse do prêmio, o sistema de pensamento pelo qual será lembrado.³⁵

Com efeito, a crise mostra em funcionamento dialético os elementos que a análise definira de forma isolada. 29 é efetivamente produto de quê? Do acúmulo de uma oferta excedente, que influencia de maneira direta (diminuindo-o) o nível dos investimentos líquidos e, portanto (diminuindo-os), os valores da tabela de eficiência marginal do capital. Vale dizer que a excepcionalidade da crise de 29 não pode ser explicada senão tendo presentes as condições do desenvolvimento econômico dos anos 20, quando a ampliação da base da oferta na reconversão da indústria bélica – por meio das inovações tecnológicas, do extraordinário incremento da produtividade do trabalho e da consequente expansão da produção de bens duráveis – não foi acompanhada de uma transformação da relação que tal base tinha com a demanda. O estrato político dominante, virtuosamente atrelado àquela “prudência financeira” que é a máscara vulgar do conservadorismo mais tacanho, não quis que uma correspondente massificação da demanda pudesse influenciar os movimentos massificados da oferta. Ao invés, a garantia política da independência da oferta foi valorosamente buscada e defendida. A socialização do capital caminhou lado a lado com a ilusória afirmação de sua autonomia política – e agora pagamos o preço por nossa ininteligência, conclui Keynes.³⁶

Daí aquele “manifesto político” que é a *Teoria geral*. Manifesto de um pensamento político conservador no qual o sentido da depressão atual e a ânsia pelo futuro iminente impõem de modo paradoxal que se revolucione sistematicamente toda a ciência do capital. Já se disse que “a ‘visão’ do capitalismo, como sistema, sempre no iminente perigo de cair em estado de estagnação [...] permeia e, em certo sentido, até domina a *Teoria geral*”.³⁷ Isso é verdade, desde que essa possibilidade de crise seja vista como um fato político que Keynes registra e com o qual rivaliza a fim de transformá-la. Na *Teoria geral*, a referência às teorias da estagnação é polêmica, é uma alusão a um destino capitalista que, se ontem talvez fosse inevitável, hoje é inaceitável caso o sistema queira se salvar. Isso porque quando se diz “demanda”, diz-se classe operária, diz-se movimento de massa que encontrou identificação política, diz-se possibilidade de insurreição e de subversão do sistema. O conservador combate aquilo que sua lúcida inteligência prevê, e é dessa desesperada tensão que a vontade política extrai a força para transformar-se em proposta ideológica completa e sistemática. A necessidade da ideologia keynesiana está nisso.

³⁵ SAMUELSON, “A *Teoria geral*”, p. 332.

³⁶ KEYNES, *Teoria geral*, pp. 120-124, 215-216, 299-302 *passim*. Note-se que Keynes advertira sobre a gravidade da situação já em 10 de maio de 1930: naquele dia, escrevia no *Nation*: “O fato – ainda não reconhecido pelo grande público – é que agora estamos nas profundezas de uma grave recessão internacional, uma recessão que tomará seu lugar na história entre as mais agudas já experimentadas. Para nos livrarmos de uma depressão dessa ordem, serão exigidos não apenas movimentos passivos de taxas bancárias, mas uma política muito ativa e determinada” (*apud* HARROD, *The Life of John Maynard Keynes*, p. 398).

³⁷ SWEEZY, “O primeiro quartel do século”, p. 310.

Desde as primeiras páginas da *Teoria geral*, a relação com o futuro torna-se momento essencial da análise interna do capital; pois é a expectativa que une presente e futuro: a expectativa diretamente relevante para o nível de emprego na medida em que é momento diretamente relevante para a determinação da eficiência marginal do capital.³⁸ Até aqui, Keynes está com os clássicos. Mas hoje a situação é diversa: a expectativa, que deve basear-se no empreendedorismo confiante para produzir valores positivos, é hoje desestabilizada por uma frente incontrolável de risco – e tudo isso quando a alta composição orgânica do capital não permite largas margens de precariedade. A crise destruiu a certeza do futuro, aquela convenção fundamental – verdadeira, para o capital – da correspondência dos efeitos às expectativas. Eis, então, o primeiro imperativo: o medo do futuro deve ser suprimido, o futuro deve ser fixado como presente. A convenção deve ser garantida.³⁹

O intervencionismo adquire aqui uma primeira conotação precisa: não é mais oportunidade política, mas necessidade técnica; não é registro da socialização do desenvolvimento econômico, mas ponto de referência substancial para as formas e os tempos do desenvolvimento.⁴⁰ O risco do investimento deve ser suprimido ou reduzido à convenção, e o Estado deve adotar a função de fiador da convenção econômica fundamental. Este deve defender o presente ante o futuro. Se o único modo de fazê-lo é atualizar o futuro, prefigurando-o conforme as expectativas do presente, então ele deve estender sua intervenção até constituí-la em atividade planificadora – e, assim, o econômico é incorporado ao jurídico.⁴¹ Em sua intervenção, o Estado agirá conforme normas, impondo o que deve ser. Isso não garantirá a certeza do fato, mas da convenção; almejará a certeza da projeção futura do presente. Esse é um primeiro passo, uma primeira forma de identificação entre os estratos produtivo e político do capital. Ainda indireta: mas tão necessária! Agora, de fato, a vida do sistema não se rege pela iniciativa empresarial, mas pela supressão do medo do futuro – e o Direito, por definição, deverá pôr-se à prova nisso.

Defesa ante o futuro, sede de estabilização do poder do capital contra o futuro: o caráter de classe dessa referência keynesiana é de todo evidente. Trata-se de outra maneira de dizer o que a crítica à lei de Say já havia dito. Mas aqui a relação com as novas variáveis que a ciência deve considerar é dramatizada pela crise em ato. O que é realmente esse futuro com que Keynes quer acertar as contas tão asperamente senão aquela catástrofe para si e para os seus, aquele “partido da catástrofe” que ele vê viver diante de si como classe operária? Desse ponto de vista, a afirmação keynesiana, tantas vezes superficialmente repetida, “a longo prazo, todos estaremos mortos”, é quase um presságio raivoso de classe; e a vontade de reconduzir a análise exclusivamente a seus parâmetros estáticos – tantas vezes censurada

³⁸ KEYNES, *Teoria geral*, pp. 77-81, 137-143.

³⁹ KEYNES, *Teoria geral*, pp. 159-171.

⁴⁰ É ótimo, a esse propósito, o exame de William Brian Reddaway (*Análise keynesiana e economia dirigida*) sobre a inclusão do Estado na análise keynesiana – ótimo sobretudo por ressaltar o caráter “estrutural”, interno da ação estatal. Como veremos adiante, é aqui que a análise econômica de Keynes começa a tornar-se particularmente relevante para a definição da nova figura de Estado.

⁴¹ George Burdeau (“Le plan comme mythe”, pp. 35 *et seq.*) talvez tenha, melhor que qualquer outro autor, ilustrado essa absorção do futuro no presente, operada precisamente na perspectiva da planificação econômica, e esclarecido quais importantes consequências para a concepção mesma do Direito Constitucional decorrem daí.

a Keynes – é ainda a tentativa de excluir um conjunto de possibilidades catastróficas, de anular o futuro ao prolongar o presente.

No entanto, assim o terreno da luta da classe operária se impõe também ao projeto reconstrutivo keynesiano – e é nesse terreno que a análise se aprofunda. Uma segunda qualificação torna-se essencial ao intervencionismo: aquela que vê o Estado como representante coletivo exclusivo do capital produtivo.⁴² Necessidades políticas específicas levam Keynes a essa conclusão. Já na análise da expectativa ele havia identificado, ao lado de elementos patológicos como a especulação, elementos estruturais pelos quais o futuro poderia voltar-se novamente contra nós: fenômenos concorrenciais, erros prospectivos de expectativa etc. Ora, pouco importa que – desses elementos – os primeiros possam ser perseguidos, excluídos *de jure*: tanto os primeiros quanto os segundos devem ser excluídos *de facto*. De todo modo, o sistema não pode ser perigosamente suspenso por eles no futuro.

Da minha parte sou, presentemente, algo cético quanto ao êxito de uma política meramente monetária orientada no sentido de exercer influência sobre a taxa de juros. [...], espero vê-lo [o Estado] assumir uma responsabilidade cada vez maior na organização direta dos investimentos.⁴³

Logo, a garantia global do futuro deve aprofundar-se. A figura jurídica e indireta da intervenção estatal é insuficiente. É insuficiente que o Estado garanta a convenção econômica fundamental que liga presente e futuro: é preciso algo mais, a saber, que o próprio Estado se torne uma estrutura econômica e – enquanto tal – um sujeito produtivo; é preciso que o Estado se torne o centro de imputação de toda a vida econômica. Que progresso formidável! De fato, “à medida que o capital se apodera da produção social, a técnica e a organização social do processo de trabalho são revolucionadas e, com isso, o tipo histórico-econômico da sociedade”⁴⁴ – e do Estado. Ao garantir a convenção que liga o presente ao futuro, o Estado está ainda a serviço dos capitalistas: ao pôr-se a si mesmo como capital produtivo, ele quer superar também as fricções estruturais que a economia de mercado e uma relação indireta com cada capitalista podem determinar. Trata-se de um novo Estado: o Estado do capital social.⁴⁵

Deixemos de lado, por enquanto, as exemplificações mais fáceis dessa nova qualificação de intervencionismo, ou melhor, da nova figura de Estado – como aquelas relativas à intervenção estatal enquanto sustentáculo da demanda efetiva. Retornaremos a elas adiante. Em contrapartida, vejamos o momento teórico fundamental no qual este último passo adiante do sistema keynesiano, qual seja, o postulado da equivalência entre poupança e investimento, se configura e se especifica. Saibamos que, no *Tratado sobre a moeda*, essa

⁴² Nota justamente William Brian Reddaway (“Análise keynesiana e economia dirigida”) como a interiorização do Estado na vida econômica dá-se essencialmente em relação ao investimento. No limite, sua função é diretamente produtiva.

⁴³ KEYNES, *Teoria geral*, p. 171.

⁴⁴ MARX, *O capital*, livro II, p. 134.

⁴⁵ Naturalmente, a melhor descrição dessa situação, malgrado toda a consciência que Keynes e sua escola almejavam obter, é ainda a previsão marxiana da formação do “capital social” (cf., por ex., MARX, *O capital*, livro II, pp. 174 *et seq.*).

equivalência não era admitida: a determinação de uma relação entre poupança e investimentos era, no máximo, um objetivo da política econômica, com vista a manter um nível estável de preços. Mas, entre o *Tratado* (1930) e a *Teoria geral* (1936), Keynes muda de parecer e adota o conceito de identidade contábil entre poupança e investimento como postulado em seu sistema.⁴⁶ O motivo dessa mudança apresenta maior relevância quando se dá ênfase ao momento em que ela ocorre: entre 1930 e 1936, isto é, na fase mais aguda da crise. Ora, aqui o imperativo político se radicaliza e impele à instauração de um modelo radical: é preciso excluir toda possibilidade de existência de uma renda que não seja consumida ou investida, de toda superprodução de capital; em suma, de toda disfunção da circulação. Note-se bem: o modelo não mais indica um comportamento, explicita um pressuposto, prescreve-o, e prescreve-o porque somente a pressuposição – garantida pelo Estado, no Estado mesmo – dessa condição pode permitir não só afrontar, ou melhor, prevenir e controlar os momentos depressivos do andamento cíclico, mas, em geral, tornar possível uma manobrabilidade política do estrato econômico, de outro modo impensável. Destarte, a unidade contábil – como fato orçamentário, como elemento constitucional que qualifica a ação do Estado – aparece como forma estrutural da vida econômica, enquanto o Estado surge realmente como centro de imputação da produção social.⁴⁷

Evidentemente, essa definição do Estado como figura de imputação do capital produtivo social levanta mais problemas que resolve. Em primeiro lugar, se, de fato, Keynes não vê a necessidade de um socialismo de Estado como consequência dessas premissas, então, inevitavelmente, surge o problema da relação entre estrato econômico capitalista e estrato político estatal, da barganha e da articulação entre os dois, das instituições que devem garantir e promover tal relação. A esse propósito, os insultos keynesianos contra os especuladores e os capitalistas particulares são contrabalançados pelas declarações de lealdade nos confrontos do capitalismo privado – e o problema permanece irresolvido. Depois, em segundo lugar, se é verdade que, por meio da referida equação, Keynes quer registrar a passagem tendencial da fase de predominante mediação bancária do investimento à nova fase de sua determinação produtiva direta e, de modo mais geral, “encaminhar a teoria monetária no sentido de se tornar uma teoria da produção como um todo,”⁴⁸ também a esses problemas apenas se acena.⁴⁹ Poder-se-ia dar continuidade à identificação de uma série de problemas propostos e não resolvidos, mas nada disso suprime o fato de que – embora mediante alusões, embora com muitas incertezas – a equivalência entre poupança e investimento estabelecida por Keynes configura o Estado de maneira definitivamente nova: não só como momento de sustentação e estímulo, de estabilização e inovação, mas como sujeito integral da vida econômica. De fato, aqui são extraídas as consequências extremas da crítica ao *laissez-faire*: a sociedade mesma configura-se inteiramente como fábrica – e a resistência de cada capitalista, envergonhado disso, é suprimida.

⁴⁶ KEYNES, *Teoria geral*, *Op. cit.*, pp. 83-92, 101-109.

⁴⁷ Sobre o capital como centro de imputação social, vejam-se ainda os capítulos marxianos sobre “As três figuras do processo cíclico” (MARX, *O capital*, livro II, caps. 1-4).

⁴⁸ KEYNES, *Teoria geral*, p. 28.

⁴⁹ Isso é oportunamente realçado por Paul Sweezy nos já citados ensaios que aparecem em LEKACHMAN, *Teoria geral de Keynes*.

Até aqui, a relação com o futuro, enquanto figura de uma relação de luta com a classe operária, estabeleceu-se no interior da estrutura capitalista em sentido estrito. Keynes fez-se intérprete da exigência da reforma capitalista do Estado, no escopo de atenuar, romper, se possível, a dramática tensão quanto ao futuro. Até aqui, a luta operária impõe o reformismo *do* capital. Mas como o reformismo se situa *no* capital? Como repropõe sua presença contraditória àquele nível de reestruturação altíssimo? A evolução em sentido intervencionista foi imposta ao Estado capitalista desde o momento da resposta ao movimento sindical e político do início dos anos 20, e agora – após a reestruturação e a crise – de modo decisivo. Mas qual é a qualidade, a natureza da relação estabelecida com a classe operária *dentro* do capital?

O formidável salto adiante que a ciência do capital opera com Keynes consiste no reconhecimento da classe operária como momento autônomo dentro do capital. Com a teoria da demanda efetiva, Keynes insere na Economia Política a afirmação política da relação de forças entre as classes em luta.⁵⁰ Por certo, o fim ideológico (mas apropriado, necessário) do discurso keynesiano é o da estabilização do sistema: para Keynes, o problema é fixar o ponto de equilíbrio da demanda efetiva na invariância das relações de força que a constituem. Mas esse objetivo político, para o qual a autonomia da classe operária deve resultar sempre constrangida dentro da estrutura de poder existente, termina por constituir o paradoxo do sistema keynesiano: com efeito, tal é a apreciação – imposta a Keynes, a qual ele tem de admitir – da classe operária como motor do desenvolvimento, que o equilíbrio keynesiano, definido estaticamente, jamais ocorrerá em termos estáticos. Toda equação de equilíbrio estático será, e é, uma cansativa busca de equilíbrio no desenvolvimento. Na verdade, Keynes parece reconhecer, o sistema funciona não porque a classe operária esteja sempre dentro do capital, mas porque também pode estar fora dele; porque, de novo e de novo, ameaça estar fora dele. Recuperar a ameaça, a recusa, absorvê-la continuamente em novos níveis: esse é o objetivo político, esse é o problema científico. E agora? Tratar-se-á de garantir que a multiplicação dos fatores do desenvolvimento mantenha inalterada a relação de forças. O problema não é resolvido, só recolocado. Olhando bem, a esse ponto o dinamismo do capital é somente o efeito de uma luta contínua, em que se aceita a pressão operária e se forjam instrumentos para evitar que esta última se desenvolva fora do capital, a fim de fazê-la agir em um quadro incessantemente reconfigurado. Até que ponto? No conceito de demanda efetiva remanesce uma experiência – agora decenal – do impacto operário na estrutura do capital, e esse impacto não dá sinais de exaustão. Em Keynes, há apenas a consciência da dramaticidade da situação política, que se converte em tentativa de fazer da crise, da luta, o motor do desenvolvimento. Até que ponto? “A longo prazo, todos estaremos mortos!”.

Porém, vejamos a situação mais de perto. A grande crise ocorreu quando se verificou um excedente de oferta em uma situação política de compressão da demanda, da propensão a consumir. Tal excedente foi capaz de causar um desequilíbrio de grande amplitude, que, por sua vez, acabou por influenciar o investimento líquido. O diagnóstico comporta imediatamente uma terapia: recuperar a propensão a consumir, o volume da demanda. Entretanto, uma vez que as variações da propensão a consumir são essencialmente variações

⁵⁰ O conceito de demanda efetiva é definido e desenvolvido na *Teoria geral*, pp. 59-65, 85, 113, 118-120, 237-244, 267-276.

de renda medidas em unidade de salário,⁵¹ o equilíbrio correspondente a um estágio da demanda efetivamente realizada será aquele valor pelo qual o preço da oferta agregada da produção e a expectativa de ganho empresarial serão determinados pelo nível do emprego operário. Cabe dizer que, tomadas assim as coisas, na interdependência quase circular das partes internas do sistema que Keynes se esforça em fixar, o elemento político do discurso keynesiano parece difícil de se apreender.⁵² Mas uma observação só um pouco mais atenta revela que todo o sistema das inter-relações repousa sobre um único postulado: a rigidez dos salários à baixa.⁵³ De fato, “a unidade de salários, tal como é determinada pelos acordos celebrados entre patrões e operários” constitui a fundamental “variável independente final”.⁵⁴ É aqui, em torno desse motivo, que a teoria keynesiana se revela: registro e uso da força objetivada da classe operária tomada em sua autonomia. Ela não pode ser reprimida nem suprimida: a única possibilidade é capturar seu movimento, disciplinar sua revolução.

Neste ponto, a intervenção keynesiana, dialetizada pelo princípio da demanda efetiva, faz-se plenamente política, na medida em que se transforma em capacidade de controle consciente dos movimentos de classe, que todavia são dados – são interlocutores necessários. A figura da relação de forças percorre todo o contexto conceitual.⁵⁵ Assim, a tarefa da política econômica será a de impor uma contínua revolução das rendas para, com a propensão a consumir, sustentar a produção global, os investimentos e, portanto, determinar o único equilíbrio político possível – eficaz só quando aceita para si todo o risco e toda a precariedade de uma relação de forças aberta. Admitir o conflito entre as classes, resolvê-lo a cada dia de modo favorável ao desenvolvimento do capital: esse é o espírito da teoria da demanda efetiva.

4. O Estado social na reconstrução capitalista

Se agora voltarmos a enfocar aquele problema de fundo que é a modificação da estrutura do Estado a partir da reflexão sobre 29, notaremos o quanto Keynes contribuiu para ressaltar sua radicalidade. O Estado capitalista mudou não só quanto à extensão social de sua capacidade de intervenção, mas sobretudo quanto à maneira pela qual teve de registrar o impacto de classe em sua estrutura. Depois de 29, ele adquire uma estrutura organizativa

⁵¹ KEYNES, *Teoria geral*, pp. 115 e 129.

⁵² A interdependência recíproca de todo o sistema é ressaltada sobretudo pelos intérpretes “ortodoxos” do pensamento de Keynes: sobre eles, veja-se o que diz Roy Forbes Harrod em “O sr. Keynes e a teoria tradicional”.

⁵³ “A contribuição analítica de Keynes consiste, em grande parte, na delimitação das implicações dessa ideia [a rigidez dos salários]. É quase geral o reconhecimento, agora, de que o próprio sistema da teoria de Keynes [...] depende da hipótese da rigidez de salários. Se não é feita, o sistema de Keynes simplesmente desmorona ou, para dizê-lo diferentemente, perde sua qualidade característica de diferenciadora que o coloca à parte do que livremente se denomina sistema ‘clássico’”. HABELER, “Dezesseis anos depois”, p. 295.

⁵⁴ KEYNES, *Teoria geral*, p. 238, citação modificada.

⁵⁵ Como exemplificação, basta recordar esta definição: “A função de demanda agregada relaciona várias quantidades hipotéticas de emprego com os rendimentos que se espera obter do volume de sua produção; e a procura efetiva é um ponto na função da demanda agregada que se torna realidade porque, levando em conta as condições da oferta, ela corresponde ao nível de emprego que maximiza as expectativas de lucro do empresário”. KEYNES, *Teoria geral*, p. 85.

geral cujo resultado característico é não tanto o intervencionismo como o tipo particular de dinâmica de classe. Assim, apenas a ênfase no impacto de classe na estrutura capitalista acaba por revelar a especificidade da forma atual de Estado.

Com efeito, na medida em que deve registrar o impacto operário a nível social, essa forma reproduz, nesse mesmo nível – na figura do Estado –, o tipo de controle do movimento de classe. Desde a primeira oposição entre despotismo de fábrica e anarquia social, desde a primeira organização dessa relação contraditória no Estado de direito, o capital é obrigado a passar à difusão social da organização para a exploração, à organização social do despotismo, à nova forma de Estado planificado que reproduz diretamente – no modo particular de articulação social entre organização e repressão – a figura da fábrica.

Portanto, é decisiva a contribuição keynesiana para a nova definição do Estado. Até aqui, vimos vários elementos de seu discurso confluírem para essa imagem conclusiva. Mas não falta em Keynes uma definição global que supere os elementos de definição singulares e parciais. A partir da teoria da taxa de juros, essa definição global emerge, acabada, como fruto direto do sistema.

De fato, a teoria keynesiana se movimenta – polemicamente, nos confrontos com os neoclássicos – a partir do reconhecimento de que a taxa de juros, longe de ser um elemento natural de equilíbrio da demanda e da oferta de bens capitais e o prêmio pela abstinência, depende de fatores extraprodutivos anárquicos de uma fase não socializada do capitalismo: a preferência pela liquidez e a quantidade de moeda presente no mercado. Se isso for verdade, porém, uma precariedade não suportável é mais uma vez introduzida na sociedade capitalista. Ao capitalista particular, ao rentista são confiadas funções que não poderiam lhes ser confiadas. Isso só pode levar à catástrofe. Por que suportar essa sorte e, assim, abandonar a dissolução inevitável daquela ordem anárquica às forças objetivas do processo produtivo? Isso, além de destruir o rentista, conturbaria o sistema – e é destino vizinho, sorte ameaçadora. Se quisermos salvar o sistema, conclui Keynes, devemos auspiciar “a eutanásia do rentista” – o que é moralmente legítimo, além de politicamente urgente. Daí virá, para o capitalista coletivo, a possibilidade de estabelecer uma política de ampla manobrabilidade da taxa de juros, para baixo, para “o nível em que, em relação à curva da eficiência marginal do capital, se realize o pleno emprego”⁵⁶ – de recolher nisso, como em torno de uma intenção fundamental, todo o receituário terapêutico do keynesiano. Daí então deveria vir a garantia definitiva, no decisivo nível monetário da circulação, de que os desequilíbrios poderão ser controlados.⁵⁷

À primeira vista, tudo isso parece simplesmente significar um último aperfeiçoamento do discurso keynesiano, no sentido da integração entre a teoria monetária e a teoria da produção no nível do capital social. Mas, ao se examinar mais de perto, essa subordinação da taxa de juros ao quadro de eficiência marginal do capital relativo ao pleno emprego tem outros efeitos: em particular, aquele, paradoxal, de reatar a teoria keynesiana à doutrina clássica do valor-trabalho.⁵⁸ Isso ocorre tão radicalmente que aqui a reativação da

⁵⁶ KEYNES, *Teoria geral*, p. 343.

⁵⁷ “A importância da moeda decorre essencialmente do fato de consistir ela em um elo entre o presente e o futuro”. KEYNES, *Teoria geral*, p. 278.

⁵⁸ “Um dos objetivos dos capítulos precedentes foi [...] restabelecer um estreito contato entre a teoria dos preços em seu conjunto e a teoria do valor. A divisão da Economia em teoria do valor e da

lei do valor acaba por constituir o nervo da perspectiva keynesiana – qual seja, a eliminação de todos os elementos heterogêneos ao pleno funcionamento da lei e a seu controle direto – e sobretudo comprovação do sistema – do novo sistema, do novo Estado –, na medida em que ele pode dar-se como produto da realização da lei do valor-trabalho. Com efeito, podemos dizer que aqui começa a pôr-se a equação “Estado social – Estado do trabalho”, conclusão definitiva, necessária, da apologia keynesiana do capital, de sua utopia burguesa!⁵⁹

Ao considerarmos criticamente essa tendência teórica, vemos como ela se articula. Dir-se-ia que Keynes quer verificar algumas intuições clássicas (pré-clássicas, em seu vocabulário) no nível do capital social. De fato, ao enfrentar mais uma vez a temática concernente à relação entre aspectos monetários e aspectos produtivos do capital social, ele introduz duas leis tendenciais: a do lucro médio e a da aproximação da relação entre salários monetários e salários reais.⁶⁰ Aqui, a pureza da descrição clássica da lei do valor é triscada. Dir-se-ia até mesmo que, chegado ao nível social do desenvolvimento, o capital fez-se marxista. Ilusão de ótica, indubitavelmente: mas com alguma verossimilhança histórica. Isso porque, ao passo que a teoria da empresa particular podia pôr a teoria do valor entre parênteses, aqui a consideração imposta da identidade coletiva do capital a repropõe. Ela reaparece (marxianamente? Decerto não: antes, à maneira da reelaboração reformista e social-democrata do marxismo) não só como critério de descrição do processo – lei implícita e tendencial de seu funcionamento – mas também, e sobretudo, como norma política e objetivo estratégico da ciência econômica. É por isso que o uso renovado da lei do valor introduz, de repente, no pensamento keynesiano, a mistificação do interesse social, do bem comum. Mediante a redução da teoria monetária à teoria da produção, mediante a análise da necessidade política dessa redução e das formas controladas em que ela deve se realizar, Keynes efetivamente tenta representar uma situação limite – alcançável “sem revolução” – em que lucro e juro sejam reduzidos a zero, em que a relação monetária, que constitui a esfera autônoma do poder capitalista, desapareça, sendo o dinheiro reduzido a mera unidade contábil e, portanto, mero símbolo de equivalência geral entre mercadorias produzidas – sendo desmantelados os motivos para a preferência ao dinheiro.⁶¹ O interesse social, sem

distribuição de um lado e em teoria da moeda do outro parece-me falsa” (KEYNES, *Teoria geral*, p. 277); “Eu aceito a doutrina pré-clássica de que tudo é produzido pelo trabalho” (KEYNES, *Teoria geral*, p. 211). Contra qualquer hipótese desse gênero, coloca-se Sweezy (“John Maynard Keynes”, p. 303), quando sustenta que “Keynes jamais poder[ia] transcender às limitações do método neoclássico, que concebe a vida econômica abstraída do cenário histórico e é, portanto, incapaz de proporcionar um guia científico à ação social”.

⁵⁹ A esse respeito, as conclusões da *Teoria geral* são exemplares. Elas representam um verdadeiro hino ao sistema: “não vejo por que o sistema existente faria mau uso dos fatores de produção utilizados” (p. 346). “Capitalismo e individualismo purgados”, “eutanásia do rentista”, “liberdade e eficiência, unidos e conservados”, “fortalecimento do trabalho e da liberdade”: esses são os bordões recorrentes. Com efeito, não seria difícil reconstituir esses elementos em uma imagem global, cujo grau ideológico seria máximo (e, se revelado, dificilmente suportado por todos aqueles economistas ortodoxamente keynesianos que, todavia, consideram... *wertfrei* seu método).

⁶⁰ Os dois ensaios de David Gawen Champenowne reproduzidos em LEKACHMAN (org.), *Teoria geral de Keynes*, pp. 164-211, são – sobretudo quanto ao problema da relação entre salário monetário e salário real – fundamentais para a interpretação exata do discurso de Keynes.

⁶¹ A simpatia, no mínimo estranha, de Keynes por aquela figura profética e santarrona que foi Silvio Gesell (cf. *Teoria geral*, pp. 324-328) chega a exprimir-se não só na adesão à hipótese geselliana de

elementos subsidiários e intermediários, a lei do valor deveriam, pois, governar o desenvolvimento por completo. O capital se faz comunista: é justamente isso o que Marx chamava de “comunismo do capital”.⁶²

Curioso procedimento, esse de Keynes, que em seu curso esquece os pressupostos a partir dos quais a análise se desenvolveu. Isso porque, com efeito, essa confiança na plena realização da lei do valor é confiança na plena realização da lei capitalista de extração do mais-valor. Lucro e juro, unificados e reduzidos a zero, na verdade são a figura na qual a taxa de mais-valor médio da produção social do capital se exprime.⁶³ De tal modo, a exploração não é suprimida, apenas sua figura anárquica e concorrencial. Não são suprimidos o lucro e o juro, apenas a possibilidade de excederem a média. A oposição marxiana resta intacta – ainda que isso pouco possa importar a Keynes.⁶⁴ Mais importa o fato de que essa conclusão keynesiana está em aberta contradição com outras partes significativas do sistema: em particular com aquela relativa à teoria da demanda efetiva. A afirmação de um interesse social imune às contradições de classe, à luta, às relações de força entre as duas classes contrapostas sem dúvida a nega. Mistificação, por isso, de uma realidade social já descrita; contradição científica, já que sobre aquela realidade – que agora se nega – instaurara-se a lei do desenvolvimento; e, enfim, tentativa, insólita em Keynes, mas quiçá inspirada pelo tradicional moralismo cambridgiano,⁶⁵ de adentrar o terreno da utopia.

Isso porque um capital que se torna social a ponto de recusar não tanto sua própria articulação no mecanismo monetário⁶⁶ quanto pôr-se como potência social de exploração e, portanto, autonomizar-se – isto é, pôr-se como essência separada e poder hegemônico – não

anulação do valor da taxa monetária de lucro, mas até mesmo em uma indulgente consideração de sua hipótese (ou prescrição terapêutico-feiticeiresca) do... dinheiro carimbado, em substituição à moeda. Todavia, é nas pp. 216-217 da *Teoria geral* – longe de tais referências estrambóticas, portanto – que Keynes exprime, com toda a carga científica e ideológica que deseja imprimir nela, sua hipótese de redução a zero da eficiência marginal do capital.

⁶² MARX, *Carteggio*, v. 5, p. 184. Cf. também MARX, *O capital*, livro III, pp. 493 *et seq.*

⁶³ MARX, *O capital*, livro III, pp. 189 *et seq.* e 405 *et seq.*

⁶⁴ Na *Teoria geral* a referência a Marx aparece um par de vezes (p. 66 e pp. 326 *et seq.*), em termos tais que revelam, com uma excessiva suficiência de juízo, um conhecimento talvez inadequado de Keynes (que, por sua vez, o admite: “Não sendo um bom conhecedor do marxismo...”. *Essays in Biography*, p. 128, n. 1). Ademais, são muito superficiais e vulgares os juízos keynesianos sobre as implicações culturais da revolução e do Estado proletário soviético (cf. *Essays in Biography*, pp. 84-91; e *Essays in persuasion*, pp. 253-271 e 312-317). Eu diria que, nesses casos, mais que o cientista Keynes, é o especulador do mercado de ações que fala. Desse ponto de vista, não menos essencial que outros na pessoa de Keynes (na biografia de Harrod é erigido um panegírico sobre suas capacidades de especulador), é plausível – por exemplo – uma afirmação deste gênero: “Como posso adotar um credo [comunista e marxista] que, preferindo a lama ao peixe, exalta o proletariado grosseiro acima dos burgueses e da *intelligentsia* que, sejam quais forem suas falhas, são a qualidade de vida e seguramente a semente de todo o avanço humano?” (*Essays on Persuasion*, p. 258).

⁶⁵ Em particular, a influência da tradição do radicalismo liberal e humanitário que remonta a Thomas Green e a seu ensino no ambiente cambridgiano parece forte sobre Keynes. Sobre os êxitos frequentemente utópicos do pensamento político de Green e sobre o tom geral de sua teoria política, vejam-se os recentes RODMAN (org.), *The political Theory of T. H. Green*; e PUCELLE, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*, v. 2.

⁶⁶ Que essa socialidade do capital – expressa na recusa da moeda e em sua substituição “por diversas formas de crédito circulante” – seja possível, demonstra Marx (*O capital*, livro III, p. 667).

passa de utopia. Uma utopia de breve duração, mantida até que a estrutura capitalista tenha abolido, por meio do salto que as lutas e a crise lhe impuseram, as distorções mais evidentes do processo mercantil de realização do lucro; depois, quando isso estiver realizado, entra em cena a mistificação imediata de uma relação de domínio e de exploração que se exercita em nível social,⁶⁷ cuja necessidade é a reconstrução da hegemonia do capital em um horizonte de relações de força que, desde 17, mudaram, em favor da classe operária.

De resto, tal projeto é totalmente determinado no horizonte da história do capital. Reflete necessidades imediatamente práticas, não apenas teóricas: teóricas enquanto politicamente urgentes e efetivas. São as mesmas necessidades, provocadas por uma reflexão análoga sobre a crise, que estão na base do *New Deal*, bem como de toda esperança reconstrutiva do capital maduro. Por certo, se fossemos indagar sobre a fidelidade keynesiana ao *New Deal*, ficaríamos muito decepcionados: a ação de [Hjalmar] Schacht foi bem mais consoante aos ditames cambridgianos. O próprio Keynes, com amargura, notava algo do tipo: “parece politicamente impossível para uma democracia capitalista organizar as despesas na escala necessária para realizar o grande experimento que provaria minha tese – salvo em condições de guerra”.⁶⁸ Igualmente decepcionante seria uma análise das relações pessoais de Keynes com o ambiente político americano daqueles anos, particularmente com Roosevelt.⁶⁹ Ainda assim, todos os elementos teóricos que vimos em jogo na formação do sistema keynesiano estão presentes – e encontram uma análoga, se não idêntica, disposição – na síntese newdealista: da consciência do impacto operário sobre a estrutura capitalista às técnicas políticas e econômicas de sustentação da demanda efetiva por meio da retomada dos investimentos e sua corroboração pública; da ênfase na urgência de uma radical reconstrução capitalista da sociedade à imagem do Estado que daí se segue.⁷⁰ Pelo contrário, poder-se-ia dizer que só a experiência do New Deal explicita aquilo que, nesse último respeitante, pareceu-nos a característica fundamental do keynesianismo: reconhecimento da transformação da relação entre as forças econômicas em jogo e reestruturação adequada da função hegemônica do capital nesse novo contexto. Explicita-o mediante a modificação radical das “regras do jogo”, mediante a provocativa síntese de entusiasmo reconstrutivo do estrato político do capital e antigos, mas renovados, hábitos do “*due process*”. Eis finalmente esse Estado capitalista que realiza, de sua parte, para sua própria conservação, a desprezível

⁶⁷ “Vimos que a crescente acumulação do capital implica uma crescente concentração deste último. Assim cresce o poder do capital, a autonomização das condições sociais da produção, personificadas no capitalista em face dos produtores reais. O capital se mostra cada vez mais como um poder social, cujo funcionário é o capitalista, e que já não guarda nenhuma relação com o que o trabalho de um indivíduo isolado possa criar – mas se apresenta como um poder social estranho, autonomizado, que se opõe à sociedade como uma coisa, e como poder do capitalista através dessa coisa” (MARX, *O capital*, livro III, p. 303).

⁶⁸ KEYNES, “The United States and the Keynes Plan”. *New Republic*, 29 de julho de 1940, *apud* HOFSTADTER, *The Age of Reform*, p. 307.

⁶⁹ Cf. EINAUDI, *La rivoluzione di Roosevelt*, p. 83; e HARROD, *The Life of John Maynard Keynes*, pp. 445-450.

⁷⁰ Nas obras citadas, Schlesinger, Hofstadter e Einaudi reconhecem, todos, não tanto a fidelidade keynesiana ao *New Deal* – a respeito do qual o juízo de Keynes é bastante negativo – quanto a influência objetiva do desígnio político que está na base das duas experiências: é isso que nos parece importante destacar.

Aufhebung da “revolução permanente”. Realiza-a sem remorsos, exaltando a própria essência de classe, de Estado capitalista, esquivando-se de contaminações com quaisquer posicionamentos populistas ou tradicionalmente progressistas, impondo um reformismo capitalista tão distante de qualquer lamúria social-democrata sobre os desequilíbrios do sistema quanto gabão da certeza de resolver os problemas [que se lhe apresentam] concentrando-se em sua própria reprodução.⁷¹

Como Keynes podia não sentir a congenialidade desse experimento histórico radical com as bases essenciais de sua própria reflexão teórica e política? Como podia não considerar possível a utopia, mas necessária a mistificação? Que, todavia, restem culpadas utopia e mistificação objetiva, desmascaradas por uma última característica essencial revelada pelo Estado do capital maduro: a acentuação do uso da violência – direta ou indireta, mas sempre presente no desenvolvimento da ação integral de promoção e de regulação que o Estado contemporâneo considera sua tarefa. Em Keynes, essa verdade pode ser percebida ainda uma vez como meramente triscada. Isso não só na desesperada filosofia da história que acompanha a atividade científica,⁷² mas também dentro do próprio sistema, também onde a reconstrução capitalista projeta-se até o limite da utopia – ainda assim, naquele limite, Keynes retoma seus próprios passos, redescobre a situação de base na debilidade do capitalismo dentro da relação de classe que o define, e, assim, não esquece a realidade que fora seu ponto de partida nem confia exclusivamente nos modelos de reconstrução que propôs. Um ponto decisivo na *Teoria geral* ilustra essa situação: a reproposição da lei da queda tendencial da taxa de juros.

Aqui, não é importante oferecer um juízo sobre a validade científica dessa proposta keynesiana. Basta dizer que sua formulação atual parece mais convincente que a formulação clássica e marxiana, pois não se baseia na previsão de uma superprodução de capital, mas, sim, na previsão de um “declínio do retorno descontado do capital adicional e de um aumento nos preços de oferta de novos bens de capital”.⁷³ Agora, com essa formulação, Keynes tira as consequências, bem aquém do horizonte utópico em que tentou confiar, da situação de base que havia estabelecido – e usa o esquema a ele oferecido pela teoria da demanda efetiva não mais somente como índice de uma política de estabilização, mas como instrumento de previsão. Essa previsão, derivada da aplicação de uma política de demanda efetiva, é o prevailecimento da demanda sobre a oferta, o surgimento do perigo contínuo de inflação em relação às tendências deflacionistas do período precedente; em substância, a manifestação definitiva e irreversível de todos os efeitos que – nessa modificada relação entre

⁷¹ O novo componente, sindicalista, que Hofstadter (*The Age of Reform*, pp. 241-243) considera característico dessa nova fase do reformismo americano, não elide – antes, acentua em sua forma específica – o caráter de experimento capitalista radical que tem o *New Deal*. Por isso, a “tinta socialdemocrata” que Hofstadter reconhece ao experimento nada tem a ver com o ponto de vista de classe operária.

⁷² Além dos passos das obras menores, já recordados acima, cumpre considerar o fato de que a própria *Teoria geral* é atravessada por considerações sobre filosofia da história adequadas a uma visão de todo irracionalista e pessimista (vejam-se sobretudo as conclusões). Em Keynes, em particular e não paradoxalmente, o ataque à “racionalidade” específica da economia marginalista é denúncia da racionalidade em geral, é predisposição – como Robertson já notara nos anos 20 – à aceitação dos resultados irracionalistas dos “ismos” contemporâneos.

⁷³ Sobre toda essa questão cf. EMMANUEL, “Le taux de profit et les incompatibilités Marx-Keynes”.

as classes – a pressão maciça e objetivada da classe operária produz na nova máquina capitalista. Ademais, é o que nos mostrou o desenvolvimento das relações de classe no terreno imediato da atividade produtiva, depois da reforma capitalista imposta por 29 – e isso pode ser visto já na recessão de 1937, no interior do New Deal.⁷⁴

Mas é justamente a partir da combinação da necessidade de reconstrução do capital e do reconhecimento da consolidação tendencial das relações de força em favor da classe operária que se percebe novamente em Keynes o encerramento de um esforço científico que deveria ser liberador, o medo do futuro, o medo da catástrofe e de seu partido. Na dinamização da relação entre as classes, não se pode dar certeza à tentativa de um novo equilíbrio, tampouco um ponto de estabilidade definitivo ao movimento. Nessa situação, é necessária uma confiança no poder, em sua realidade separada. Será nesses termos, talvez, que a absolutização keynesiana do interesse geral, sua emancipação quanto a seu próprio esquema teórico da demanda efetiva, deve ser lida? Poder-se-á, talvez, ver no duplo movimento do pensamento keynesiano – de um lado, aberto à identificação da estrutura estatal e do processo socioeconômico, de outro, voltado a reconhecer uma generalidade do interesse estatal separada da particularidade dos movimentos sociais – uma contradição necessária à nova vida do sistema? Certo é que aquela sensação de precariedade não pode ser aplacada; talvez só o extremo caráter de violência do Estado contemporâneo lhe represente a adequada tradução institucional – *Estado*: de novo e de novo, a esse respeito, em função do medo, da repressão necessária, da violência. Assim, talvez a utopia, a mistificação keynesianas se dissolvam. As contas com o “partido da catástrofe” são acertadas dia a dia. O comunismo do capital poderá absorver em seu movimento todo valor, poderá representar integralmente a razão social do desenvolvimento: porém, não poderá nunca assimilar aquela particularidade operária que é o ódio da exploração, a irrefreabilidade ante qualquer nível de equilíbrio, pois ela é projeto de destruição do modo capitalista de produção.

Referências bibliográficas

ARNDT, Heinz Wolfgang. *Economic Lessons of the Nineteen-Thirties*. London: Oxford University Press, 1944.

ARZUMANIAN, A. A et alii. *Tendenze del capitalismo europeo: Atti del Convegno di Roma organizzato dall' Istituto Gramsci, 25-27 giugno 1965*. Roma: Editori Riuniti, 1966.

BERNSTEIN, Irving. *The Lean Years: A History of American Worker, 1920-1933*. Boston: Houghton Mifflin, 1960.

BOLOGNA, Sergio. “Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare”. In: BOLOGNA, Sergio; FERRARI-BRAVO, Lucio; GAMBINO, Ferruccio et

⁷⁴ Tal é a interpretação de Heinz Wolfgang Arndt (*Economic Lessons of the Nineteen-Thirties*, pp. 68-70) no concernente à crise americana de 37. No mais, sobre o ritmo e a direção inflacionista das crises econômicas do capitalismo contemporâneo, em geral, cf. DOBB em ARZUMANIAN *et al.*, *Tendenze del capitalismo europeo*, pp. 23 *et seq.*

al. *Operai e Stato: Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli, 1972.

BOLOGNA, Sergio; FERRARI-BRAVO, Lucio; GAMBINO, Ferruccio et al. *Operai e Stato: Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli, 1972.

BURDEAU, George. "Le plan comme mythe". In: *La planification comme processus de décision*. Paris: Colin, 1965.

CHURCHILL, Winston. *The World Crisis* v. 5. London: Thornton Butterworth, 1929.

DE CARO, Gaspare. "L'esperienza torinese dei consigli operai". In: *Classe Operaia*, v. 1, n. 1, pp. 17-18, 1964.

DEMARCO, Domenico; DHONT, Jan; FAUVEL-ROUIF, Denise (orgs.). *Mouvements ouvriers et dépression économique de 1929 à 1939: étude et rapports*. Assen: Van Gorcum, 1966.

DRAPER, Theodor. *American Communism and Soviet Russia*. New York: Viking, 1960.

EINAUDI, Mario. *La rivoluzione di Roosevelt: 1932-1952*. 2a ed. Torino: Einaudi, 1959.

EMMANUEL, Arghiri. "Le taux de profit et les incompatibilités Marx-Keynes". In: *Annales ESC*, v. 21, n. 6, pp. 1189-1211, 1966.

FILENE, Peter G. *Americans and the Soviet Experiment: 1917-1933*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1967.

HABELER, Gottfried. "Dezesseis anos depois". In: LEKACHMAN, Roberto (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. São Paulo: Ibrasa, 1968.

HARROD, Roy Forbes. "O sr. Keynes e a teoria tradicional". In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

_____. *The Life of John Maynard Keynes*. London: Macmillan, 1951.

HOFSTADTER, Richard. *The Age of Reform*. London: Jonathan Cape, 1962.

KEYNES, John Maynard. *A revision of the Treaty: being a sequel to The economic consequences of the peace*. London: Macmillan, 1922.

_____. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad. Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. "Am I a Liberal?". In: *Essays in Persuasion*. 3a ed. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. *As conseqüências econômicas da paz*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo; Brasília: Imprensa Oficial; Editora da UnB, 2002.

_____. “Dr. Melchior: A Defeated Enemy”. In: *Two Memoirs*. London; New York: Augustus M. Kelley; Hupert Hardt-Davis, 1949.

_____. *Essays in Biography*. London: Macmillan, 1933.

_____. *Essays in Persuasion*. 3a ed. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. “Liberalism and Labor”. In: *Essays in Persuasion*. 3a ed. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. “Newton”. Trad.: João Zanetic. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 5, n. 2, pp. 43-52, 1983.

_____. “The End of Laissez-faire”. In: *Essays in Persuasion*. 3a ed. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

MANTOUX, Etienne. *The Carthaginian Peace, or the Economic Consequences of Mr. Keynes*. London: Oxford University Press, 1946.

MARX, Karl. *Carteggio*. Roma: Rinascita, 1951.

_____. *O capital: crítica da economia política, livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O capital: crítica da economia política, livro II: o processo de circulação do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O capital: crítica da economia política, livro III: o processo global da produção capitalista*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MOMMSEN, Wolfgang J. *Max Weber und die Deutsche Politik: 1890-1920*. Tübingen: Mohr, 1959.

NAPOLEONI, Claudio. *Il pensiero economico del Novecento*. Torino: Einaudi, 1963.

OHLIN, Bertil. “Mr. Keynes Views on the Transfer Problem”. In: *The Economic Journal*, v. 39, n. 155, pp. 200-204, 1929.

_____. “The Reparation Problem: a Discussion”. In: *The Economic Journal*, v. 39, n. 154, pp. 172-178, 1929.

PRIBIĆEVIĆ, Branko. *The Shop Stewards' Movement and Workers' Control: 1910-1922*. Oxford: Blackwell, 1959.

PUCELLE, Jean. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*. Leuven: Nauwelaerts, 1965.

REDDAWAY, William Brian. “Análise keynesiana e economia dirigida”. In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

ROBERTSON, D. H. “John Maynard Keynes The Economic Consequences of the Peace”. In: *The Economic Journal*, v. 30, n. 117, pp. 77-84, 1920.

ROBINSON, Austin. “John Maynard Keynes 1883-1946”. In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

RODMAN, John R. (org.). *The political Theory of T. H. Green*. New York: Appleton Century Crofts, 1964.

ROSENBERG, Arthur. *Histoire du bolchevisme*. Paris: Grasset, 1967.

RYDER, A. J. *The German Revolution of 1918: A Study of German Socialism in War and Revolt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

SAMUELSON, Paul A. “A Teoria geral”. In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

SCHLESINGER, Arthur M. *L'età di Roosevelt*. Bologna: Il Mulino, 1959.

SWEEZY, Paul. “Il declino del banchiere d'investimento”. In: *Il presente come storia*. Torino: Einaudi, 1962.

_____. “John Maynard Keynes”. In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

_____. “O primeiro quartel do século”. In: LEKACHMAN, Robert (org.). *Teoria geral de Keynes: trinta anos de debates*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Ibrasa, 1968.

RESENHA

AS TRÊS FONTES DAS FILOSOFIAS DA HISTÓRIA (1764-1798), DE BERTRAND BINOCHE¹

*José Nicolao Julião*²

Foi recentemente publicada pela Editora Zouk, a tradução brasileira, feita pelo Danilo Bilate, do livro de Bertrand Binoche *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Bertrand Binoche é professor de História da Filosofia Moderna na Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ele dedicou a maior parte de seu trabalho à filosofia do Iluminismo (notadamente Montesquieu) e à história das filosofias da história na França, Grã-Bretanha, Escócia e Alemanha. O livro foi publicado primeiramente pela renomada editora francesa *Presses Universitaire de France* – PUF, na coleção “Pratiques Théoriques”, em 1994, depois teve uma segunda edição pela editora canadense *Les Presses de l'Université Laval*, em 2008. Danilo Bilate fez uma tradução estilisticamente elegante do livro do pensador francês, procurando ser fiel ao texto e mantendo a clareza da edição original.

A perspectiva metodológica que Binoche geralmente utiliza e pretende promover em seus estudos é resolutamente comparativa, ou seja, procura analisar como as palavras aparecem e como se tornam (ou não se tornam) conceitos ou “palavras-mestre”, como circulam (ou não circulam) de um campo linguístico para outro. Trata-se, portanto, de uma reflexão decididamente empírica sobre a construção da Europa filosófica, que se forma ao mesmo tempo em que se tenta compreender o que a historicidade da história poderia ter sido ao longo de um determinado período. O período estudado por Binoche, e apresentado em seus trabalhos, vem da segunda metade do século XVIII até o final do século XIX, e concerne também aos seus textos sobre as reflexões nietzschianas da história. Entretanto, no livro aqui resenhado, o percurso se dá entre 1764 a 1798.

Para Binoche, a Filosofia da História surge, ou seja, ganha significado no contexto da insustentabilidade em que se colocam tanto a história empírica – por ser uma insistente análise crua dos fatos, desprovida de um tratamento filosófico –, quanto as correntes

¹ Resenha da tradução feita por Danilo Bilate da obra *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: P.U.F., coll. “Pratiques Théoriques”, 1994.

² Professor titular do Departamento de Filosofia da UFRRJ e pesquisador do CNPq. E-mail: jnnicolao@gmail.com.

contratualistas que buscam a gênese da sociedade civil, descartando os fatos históricos, devido sustentarem a tese da imutabilidade da natureza humana. A Filosofia da História, portanto, nasce com a incumbência de ser uma reflexão que procura dar significado filosófico aos fatos. A tarefa de dar significação aos fatos, com efeito, depende das circunstâncias específicas de cada tradição analisada por Binoche no processo do surgimento da Filosofia da História. Não se trata, portanto, de um único significado, nem dos mesmos fatos e, muito menos, trata-se da mesma articulação entre significado e fato. Deste ponto de vista, segundo Binoche, o quadro histórico francês, a história natural da humanidade e a teodiceia alemã da história – que são respectivamente as três partes pelas quais o livro está dividido – se apresentam de acordo com as suas peculiaridades como fontes da Filosofia da História.

Binoche leva os seus leitores a uma análise local diferente, em um terreno onde se multiplicam os processos de deslocamento da reconfiguração de significados dos fatos. A separação entre gênese / história, geralmente, está inscrita no cerne da gênese contratualista de Hobbes e, mais ainda, na radicalização rousseuniana da gênese baseada na recusa em inferir a origem da natureza humana empiricamente. Binoche, em seu estudo, vai buscar três paradigmas principais da razão da experiência e da vida que refutam tal separação gênese / história, ou, pelo menos, se esforçam para substituí-la. Deste modo, ele apresenta três parâmetros de referência bastante significativos para a emergência da Filosofia da História: no âmbito da teodiceia alemã da história, em 1764, Isaak Iselin publica a primeira grande teodiceia da história, *A história da humanidade*; Voltaire, no ano seguinte, no contexto do quadro histórico francês, formula pela primeira vez o termo “filosofia da história”, em *A filosofia da história* (texto que passa a ser, em 1769, a introdução ao *Ensaio sobre os Costumes*); em 1767, Ferguson, por sua vez, no domínio da história natural escocesa, publica a primeira grande história natural da humanidade sob o título *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. Na sequência, Binoche aciona mais três outros marcos importantes para o surgimento da Filosofia da História, que são: *O Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1793), de Condorcet; *As reflexões sobre Smith* (1794), de Dugald Stewart; e *O conflito das faculdades* (1798), de Immanuel Kant. O estudioso francês fecha, assim, a delimitação cronológica de sua análise, indicada no título do seu livro, de 1764 a 1798.

Vejamos brevemente como atuam esses três pares de paradigmas estudados em cada uma das três partes do trabalho. Em primeiro lugar, enfatizando *A Filosofia da História* de 1765, Binoche mostra como Voltaire introduziu a história como um instrumento crítico dentro do movimento iluminista, se colocando em posição anti-rousseauiana. Devido à sociabilidade natural do caráter imutável da natureza humana, abre-se, além da separação ordinária entre gênese / história, a possibilidade de uma prática filosófica e crítica do trabalho histórico. Anuncia-se, desse modo, uma emergência universal da história, uma noção do retrato histórico intimamente associado ao princípio do progresso. Permanece o fato de que a tabela enciclopédica proposta por d’Alembert em o *Discurso Preliminar* é efetivamente uma justaposição de temporalidades heterogêneas, a gênese sensualista das ideias, por um lado, e a temporalidade da história, por outro. Certamente, o eixo da gênese da história finalmente se constitui, mas permanece cindido por manter a referência ontológica da lei natural. Eis, então, que surge Condorcet para que se desdobre em toda a sua magnitude e sob a categoria de quadro histórico – historicização da natureza humana – e para que se consiga reinscrever o contrato na história, sem tirar seu valor normativo universal que segue das regras eternas da razão. A natureza passa a ser desde então a própria história que revela uma finalidade

universal normativa, ou seja, uma jornada histórica da natureza em que a lei faz parte do fato. Em segundo lugar, ao promover uma filosofia empirista da história, a escola anglo-escocesa constitui mais claramente uma história natural da humanidade. De fato, dissocia o campo experiencial histórico específico da norma da lei, tão predominante na perspectiva genética. Nesse ambiente, surge Hume que elabora um empirismo em que a natureza humana é definida não por sua origem, mas por sua capacidade de abstração e a sua propensão artificial, o que nos apresenta um espaço histórico dicotômico. No entanto, segundo Binoche, uma abordagem empírica da história natural não resolve a questão da gênese/história separada, mas que a atualiza entre a história natural e a história real. Nessa área, a abordagem mais inovadora é a de Ferguson em seu *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. O que se torna pensável, então, é uma representação da história que incorpora a natureza para que se torne um processo racional. É uma questão da trajetória de como uma comunidade histórica deve seguir a natureza humana que parece fundamentalmente progressista. Nesse contexto, finalmente, a análise dos herdeiros de Ferguson, Millar e Kames, permite especificar os meandros de uma história natural com base em uma problematização da história, tornando-a racionalmente pensável devido às circunstâncias, sem a natureza designar outra coisa senão essa racionalidade e chegar à propagação da sua origem.

Outro registro do livro de Binoche é a formação que uma teodiceia da história, no modelo monadológico, que nos convida a buscar o melhor dos mundos possíveis para fazer a pergunta sobre a finalidade da história. Esse relatório complexo da história empírica é a definição filosófica da finalidade que Binoche explora nos textos do Iluminismo alemão. A grande preocupação dos autores alemães em caracterizar na história uma disposição moral da humanidade e de pensar a perfeição humana no decorrer dos eventos é incessantemente questionada. Acaba-se por se apresentar um fracasso a teodiceia transcendental da história, a reboque, essencialmente, dos textos circunstanciais de Kant sobre a história. Contudo, nos parece questionável que o resultado teórico de uma historicização da teodiceia seja um fracasso. Muito pelo contrário. Certamente, é importante mostrar as aporias de uma teodiceia transcendental da história que pretende constituir-se como uma história universal *a priori*. A abordagem kantiana, portanto, nos leva, ao que parece, a uma filosofia da história que pode dar razões filosóficas para avaliar um julgamento histórico sobre o outro, a partir de uma obra de arquivo, uma descrição histórica que fornece as várias reconstruções de eventos em sua contemporaneidade e até a conclusão da filosofia, o que nos parece negligenciado por Binoche.

O principal mérito do trabalho do estudioso francês é especificar, a partir das invenções e aporias dos textos por ele analisados, a descoberta, na segunda metade do século XVIII, da temporalidade própria da história por sua desnaturalização ou, pelo menos, pela transferência da essência natural histórica para uma origem convencional ou um curso abstrato ou uma finalidade interna. Nessa perspectiva, no entanto, seria apropriado descrever em detalhes o confronto dos filósofos da história com os temas da natureza humana e do direito natural; Binoche também poderia ter mencionado as possibilidades de translatabilidade, ou seja, a transmissão de conhecimento entre os três diferentes paradigmas por ele estudados. Contudo, recomendamos a leitura do livro de Binoche que reconstrói de maneira densa e detida o surgimento da Filosofia da História a partir da perspectiva dos paradigmas por ele estudados.

POLÍTICAS DA INIMIZADE, DE ACHILLE MBEMBE³

*Diego dos Santos Reis*⁴

A sociedade de inimizade e o estado de (in)segurança

Penúltimo livro publicado por Achille Mbembe, *Políticas da Inimizade* contempla uma série de questões desenvolvidas pelo filósofo camaronês em seus livros anteriores, com a inflexão da abordagem nos termos da produção de um inimigo racializado. Se em sua *Crítica da Razão Negra*⁵, publicada em 2013 na França e em 2018 no Brasil, já se encontram as linhas mestras que serão percorridas nessas *Políticas da Inimizade*, a diferença está na ênfase conferida, doravante, aos mecanismos políticos e discursivos que recriam, calcados na diferença racial, os inimigos a serem neutralizados.

A atualidade dos problemas que permeiam o livro, do debate em torno das fronteiras e dos refugiados às guerras contra o terror, confere ao texto o sentido mais radical de uma filosofia interessada em radiografar as tensões do tempo presente. E de propor uma leitura contra-hegemônica, racializando as lentes de discussão nas análises das formas que assumem a hostilidade e a inimizade nas políticas contemporâneas. Daí a leitura proposta por Mbembe, que articula o recrudescimento dos nacionalismos xenófobos, os racismos de Estado e a suspensão dos direitos civis em prol da “defesa da civilização”.

O que o filósofo se questiona é que modelo civilizacional está em vias de consolidar-se em um tempo de multiplicação das clausuras, das guerras, das fronteiras e do desejo de *apartheid*. Modelo que se baseia amplamente no discurso das razões de (in)segurança e na instauração de um estado de exceção em escala mundial, apoiado em uma “necropolítica”

³ Resenha do livro de MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, 250p.

⁴ Professor Adjunto de Filosofia da Educação da Universidade Federal da Paraíba. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo (Diversitas/FFLCH/USP). Pós-Doutorando na FEUSP. Doutor, Mestre e Licenciado em Filosofia pela UFRJ. E-mail: diegoreis.br@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6977-7166>.

⁵ MBEMBE, *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018, 320p.

colonial e nas ocupações territoriais que reativam a lógica predatória da extração e do genocídio de humanidades subalternizadas.

Ao recorrer aos trabalhos de Frantz Fanon, Mbembe sublinha os medos racistas e o princípio de destruição que lança na *zona do não-ser* sujeitos invisibilizados pela cisão operada em sua humanidade. Processo este que o autor de *Peles negras, máscaras brancas*⁶ nomearia de “epidermização dessa inferioridade”, cuja semiótica visível da cor da pele “deve tornar-se ódio”. Destaca-se, além disso, a instituição de uma ordem jurídico-econômica que classifica hierarquicamente os limites intransponíveis e fixa as diferenciações da sujeição e da despossessão material. Daí, em um campo hierarquizado de dominação, destituídos de agência e reduzidos a seus corpos biológicos, os sujeitos coloniais teriam seu estatuto político cindido, considerados como corpos inferiorizados, residuais e à margem do político.

O uso da força, por sua vez, justificado como instrumento necessário e legítimo para assegurar a hegemonia do Estado, as relações de produção e de controle social, adquire os contornos do extermínio físico e cultural – entendido aqui em sua acepção mais ampla –, reforçado pelas práticas de encarceramento massivo e pelas formas institucionalizadas de violação aos direitos humanos. A dinâmica das relações de poder, nesse sentido, funciona de modo a reforçar as normas sociais – não sem conflitos, é bem verdade –, a partir de uma negociação desigual do ponto de partida, dos termos adotados e de processos distintos de “sujeição criminal” quando se trata de grupos humanos subalternizados.

Nesse horizonte, nota Mbembe, o suporte das instâncias jurídicas e político-institucionais é fundamental para legitimar a empreitada “salvacionista” que, historicamente, revestiu (e reveste) o discurso dos colonialismos, dos imperialismos e das relações de dependência entre o centro (metrópole) e suas periferias (colônias). Ao se valer do direito socialmente e legalmente reconhecido são auferidas vantagens, mesmo em um cenário de disputas, a determinados grupamentos sociais. O aparato legal, é preciso ressaltar, a despeito de seu revestimento positivo e supostamente “neutro” e “objetivo”, pode ser operado, sem grande dificuldade, de modo a privilegiar aqueles que dominam não somente o seu léxico (e as suas lacunas), mas também aqueles que se valem de dispositivos inscritos no corpo da própria lei para justificar seus atos.

Não deixa de ser significativo que “[...] o direito foi, nesse caso, uma maneira de fundar juridicamente uma determinada ideia da humanidade dividida entre uma raça de conquistadores e outra de escravos”⁷. À “raça” dos conquistadores, legitimamente, poderia atribuir-se qualidades humanas; os colonizados, por seu turno, estariam legalmente barrados desse campo, abandonados à indigência do espírito e das leis. Ou seja, as identidades nacionais, de classe, de gênero e étnico-raciais são indissociáveis das exterioridades necessárias para que se defina uma comunidade dos “mesmos” por oposição aos “outros”. É nesse sentido que se pode compreender a máxima mbembiana segundo a qual “[...] a cena racial é um espaço de estigmatização sistemática”⁸.

Assim, atualmente, a construção da ameaça terrorista requer a constituição de um inimigo difuso, externo e interno, cuja presença espectral deve mobilizar a exceção

⁶ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, 191p.

⁷ MBEMBE, *Crítica da Razão Negra*, p. 115.

⁸ MBEMBE, *Crítica da Razão Negra*, p. 70.

permanente no governo das populações. Posto que a figura do inimigo desumanizado precisa ser constantemente recriada, o apelo à inferioridade racial ganha posição de destaque nas estratégias discursivas. Daí todas as consequências extraídas da “ordem do discurso” internacional e o direcionamento punitivo acentuado no âmbito das políticas públicas, que aprofundam os regimes de segregação e de dominação racialmente endereçados.

A reflexão filosófica acerca dos direitos humanos, de outro lado, como propõe Mbembe em seu ensaio, deve interrogar os fundamentos desses empreendimentos políticos e o rastro de dominação – colonial, burocrática, patriarcal, autoritária – que trazem consigo. Pois, se as relações sociais foram forjadas no seio de sociedades transpassadas pelas experiências de violência política e organizadas sobre esse legado – frequentemente não reparado –, colocar em questão essas estruturas é se perguntar também pelos pressupostos raciais inscritos nos termos e na lógica de um “sistema de supremacia branca”, que categoriza hierarquicamente os sujeitos de direitos humanos. Se a economia penal passa a revestir a defesa dos direitos segundo cálculos políticos, o risco é que a disputa política em torno das garantias de vida, liberdade e segurança se metamorfoseie em mero empreendimento formal e utilitarista, incapaz de proteger a integridade dos seres humanos que estão nas periferias do mundo ocidental.

O primeiro capítulo do livro aborda a nova lógica de territorializações fragmentadas e de multiplicação das clausuras, atrelada à ideia da ameaça difusa, por meio da qual grupos subalternizados não cessam de ser identificados com o perigo e serem alvos da segregação e das políticas de extermínio. Políticas acionadas em “um tempo de repovoamento e de globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e, como derradeira consequência, um tempo que promove a saída da democracia (ou a sua inversão)”, ressalta Mbembe.

O segundo capítulo, “a sociedade de inimizade”, aprofunda a discussão em torno do desejo de inimigo e da fantasia de extermínio que têm lugar contemporaneamente. O desejo de uma limpeza étnica e racial no processo de repovoamento do mundo ganha os contornos materiais dos dispositivos securitários, com a multiplicação de muros, torres e barreiras de segurança, e com as expulsões e genocídios que reiteram o “princípio de separação”. A “realidade mimética exacerbada pela ‘guerra contra o terror’” é o que autoriza a dar curso ao “prazer e satisfação que se sente quando o presumível inimigo é abatido” ou quando “capturado vivo, é submetido a intermináveis interrogatórios e entregue à tortura”.¹⁰ O inimigo de que fala Mbembe reverbera, então, o conceito schmittiano de inimigo, como um antagonismo supremo, indissociável da compreensão do político.

No terceiro capítulo, “necropolítica” – conhecido pelo leitor devido à publicação do ensaio em livro no Brasil pela *n-1 edições*, em 2018 –, a discussão em torno das políticas de morte, da soberania e do necropoder concentra-se nas premissas materiais do extermínio racial, da ocupação territorial e dos padrões mórbidos de governamentalidade colonial. Ao alargar as análises foucaultianas do biopoder, Mbembe redesenha as linhas das zonas de exceção, orientado pela perspectiva dos processos coloniais, atentando para a lógica das formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Os *mundos-de-morte* de que

⁹ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 21.

¹⁰ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 81.

trata o filósofo camaronês nesse capítulo podem ser lidos como modos de existência social, por meio do qual “vastas populações estão sujeitas a condições de vida muito próximas do estatuto de *mortos-vivos*”¹¹.

Em “a farmácia de Fanon”, quarto capítulo do livro, a ênfase recai sobre o *princípio de destruição* e da violência, de um lado, e do desejo de uma vida sem fim, de outro, com base na teoria fanoniana da descolonização radical. Aqui, a descolonização é entendida como gesto e trabalho violentos, que ensejariam “uma abertura para o princípio de vida, possibilitando a criação do novo”¹². Tratar-se-ia, portanto, de gestar a força de recusa da submissão, por meio da qual emerge o sujeito político – e, com especial atenção, o sujeito negro –, em sua luta contra as múltiplas expressões da violência racial.

O quinto capítulo, “esse meio-dia atordoante”, mobiliza os impasses do humanismo e seu reverso – o *outro* do humano forjado pela Modernidade ocidental. Ao questionar os pilares do conceito de humanidade, Mbembe problematiza a inscrição dos corpos negros no círculo da extração promovido pela expansão colonial moderna, mas, igualmente, o anonimato e o apagamento que marcam sua existência cultural. A discussão acerca do humanismo europeu e sua incapacidade de dar lugar a outras genealogias do mundo tem por alvo as estruturas de invisibilização, objetificação e instrumentalização raciais, questionadas, em perspectivas plurais e de modo enérgico, por pensadores/as africanos/as e da afrodíaspóra.

Achille Mbembe é um pensador camaronês cujos trabalhos e conceitos têm sido cada vez mais difundidos nas reflexões políticas contemporâneas e incorporados ao inventário analítico da filosofia política – fundamentais para a compreensão dos desafios e tensões do presente histórico. O olhar suspensivo e desconfiado lançado em direção às questões da hora atual em seu sétimo livro autoral traz o vigor de uma reflexão filosófica radical sobre o discurso político e social do ocidente, tendo como eixo as relações de inimizade estruturadas a partir do racismo, da raça e do colonialismo.

Políticas da Inimizade, com seu fluxo de imagens que se sucedem, sob a análise refinada de Mbembe, ganha densidade não apenas pelas referências à tradição clássica revisitada criticamente ou pela análise filosófica contundente e acurada, mas pela “escrita figural” de um exercício ensaístico que se apresenta como uma reflexão por paisagens. Em um momento no qual os discursos de inimizade fundamentados em torno da noção da raça reconfiguram-se de maneira perturbadora e hedionda, o leitor de Mbembe é convidado a percorrer os caminhos de uma reflexão vigorosa, que aprofunda debates e perspectivas que estão em vias de se desdobrar na própria revisão da história da filosofia, como a questão colonial e a exclusão do pensamento negro-africano de sua historiografia. Nesse sentido, pensar os signos da modernidade colonial tardia significa também ocupar criticamente as fronteiras do pensamento, onde o trânsito crítico e criativo corre o risco de ser acossado pela violência monológica, que não cessa de recriar os mitos e os fantasmas de nosso tempo.

¹¹ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 152.

¹² MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 154.

Referências Bibliográficas

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, 191p.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018, 320p.

_____. *Políticas da Inimizade*. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, 250p.

RESENHA

DAR CORPO AO IMPOSSÍVEL: O SENTIDO DA DIALÉTICA A PARTIR DE THEODOR ADORNO, DE VLADMIR SAFATLE¹

Moisés João Rech²

Um novo colapso da modernização. Esse é o diagnóstico sob o qual o novo livro de Vladimir Safatle é escrito. Mas não um colapso “infraestrutural” da modernização, nos moldes de Kurz, para o qual a crise da sociedade do trabalho do socialismo real marcaria uma crise “imminente da moderna sociedade do trabalho em geral”, em razão dos “mecanismos de concorrência tiveram tanto êxito e minaram e debilitaram de fato os fundamentos do sistema produtor de mercadorias”³. Safatle mostra que a crise da sociedade do trabalho também possui uma dimensão superestrutural em três direções:

[...] perda popular da adesão explícita aos horizontes normativos das democracias liberais, à racionalidade econômica imposta pela sociedade capitalista do trabalho, assim como é também notável o questionamento, cada vez mais extensos, dos padrões naturalizados de visibilidade e afecção dos corpos no interior da vida social.⁴

O colapso é o cenário sob o qual é erguido o diagnóstico de Safatle a respeito do que chama de “sociedades ingovernáveis”, posto que refratárias a qualquer modo hegemônico de governo. Há uma desidentificação generalizada que pode assumir formas ativas ou regressivas. Esse impasse atual “indica [a] dificuldade estrutural em orientar a práxis de

¹ Resenha de SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

² Professor do curso de Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Doutorando em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista PROSUC/CAPES.

³ KURZ, *O colapso da modernização*, p. 90.

⁴ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 32.

transformação na contemporaneidade”⁵. Se a partir da década de 60 a práxis deixou de ser pensada em chave dialética, seja pela tradição francesa ou alemã, na atual gramática dos conflitos sociais sob a acumulação neoliberal, “há de se insistir que os desafios atuais pedem que a dialética volte novamente à cena”⁶.

Ao mobilizar categorias dialéticas, como as figuras da não-identidade, ontologia em situação, emergência, infinito, totalidade etc., Safatle atualiza o pensamento de Adorno que se mantém contemporâneo na exata medida que a identidade permanece a figura maior da ideologia. A única forma de contraposição à ontologia das propriedades é uma ontologia da não-identidade, seja pela figura do reconhecimento ou pela luta de classes⁷. Dessa forma, o resgate da experiência intelectual de Adorno revela uma dimensão relegada pela tradição de intérpretes, ao acusá-lo de adotar uma posição niilista; Safatle tem o mérito de mobilizar o que há de melhor em tal experiência: sua potência de transformação.

O livro se estrutura em três capítulos, e cada capítulo possui três subcapítulos. O primeiro, “A emergência da dialética negativa: Hegel, Marx, Adorno”, aglutina quatro categorias críticas: infinito, contradição, totalidade e materialismo. O segundo, “Linhas de transbordamento”, analisa as críticas de Adorno à ontologia fundamental de Martin Heidegger, além de uma incursão na dimensão política e psicanalítica do pensamento de Adorno. O terceiro capítulo, “Um esclarecimento sobre a produtividade das colisões e dois sobre a dialética em solo nacional”, é na verdade constituído por três excursos. O primeiro traça as críticas de Deleuze à dialética hegeliana, e o segundo e terceiro tematizam interlocuções entre de intelectuais brasileiros: Paulo Arantes, Roberto Schwarz e Bento Prado Jr.

O primeiro capítulo traz a leitura que Safatle faz de Adorno, e das leituras de Adorno de Hegel e Marx, tendo como horizonte a reinvenção da dialética em chave negativa. A questão central da articulação entre infinito e contradição será a demonstração de que a dialética é o processo que põe o “infinito em ato”⁸, pela desconstrução estruturas do eu que expressam uma certa analítica da finitude. Esse “infinito em ato” realizado como “desvelamento das contradições na esfera do real”⁹, consiste em o processo por meio do qual a negação de si é a forma de realização de si. Esse processo é o mesmo cujo qual Safatle indicará como o infinito hegeliano: “*formas de autorrelação que são imediatamente autonegações e autodeterminações*”¹⁰.

Pôr o “infinito em ato” já é a própria experiência de uma negação de si, ou segundo Adorno, quando o pensamento, ao chocar-se contra seus próprios limites, ultrapassar a si mesmo – esse choque das contradições “já são figuras da infinitude em ato”¹¹. O ultrapassamento de si, sua autonegação é em si uma forma de demonstrar que toda finitude é eivada de contradições, e que em sua processualidade deriva em uma “*explosão da finitude a*

⁵ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 32.

⁶ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 32.

⁷ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 41.

⁸ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 47.

⁹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 49.

¹⁰ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 50 [grifo no original].

¹¹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 50.

*partir de si mesma*¹². Esse processo é demonstrado por Safatle no interior da teoria musical pelo uso do juízo infinito – a internalização da causa daquilo que transforma a si mesmo.

Essa processualidade que porta contradições capazes de transformar a si mesma é a próxima figura dialética: a totalidade. Nesse momento, o autor responde aos críticos de Adorno que o vinculavam a uma filosofia da finitude de ares kantianos, como se a não-identidade fosse a atualização da coisa-em-si, em uma “nova” dimensão do incognoscível e irreduzível à experiência. Essas interpretações esquecem que para Adorno o não-conceitual é integrado no movimento do conceito em um processo sócio-histórico de transformação. A totalidade não é uma processualidade com um fim predeterminado, mas uma força de descentramento da identidade dos particulares que apontam para além de si mesmos¹³.

Essa processualidade da totalidade histórica é posta pelo recurso à negação determinada, figura que Adorno renomeará: mimese. A “capacidade transitiva de se colocar em um outro e como um outro”¹⁴. A mediação mimética opera na relação sujeito-objeto para levar ao reconhecimento de um “núcleo de objeto” no interior do sujeito, e dessa forma, reorientar as relações de identidade do sujeito e do objeto. O juízo infinito presente na Seção VIII da *Fenomenologia do espírito* fala algo a respeito: “O ser do eu é uma coisa”. Trata-se aqui, como Safatle expressa, do reconhecimento do núcleo de objeto que habita no sujeito – esse reconhecimento é o que anima a processualidade da totalidade.¹⁵ Esse movimento, contudo, é posto em prática a partir de uma *práxis* alargada: a produção estética como forma de indução de transformações sociais.¹⁶

Ao tratar de uma estética que porta a capacidade de transformação social o autor indica uma nova categoria de referência: materialismo. Há uma necessidade de repensar a transformação social sob o horizonte da dialética negativa, como os objetos podem dissolver seus conceitos e liberar as potencialidades latentes e não realizadas. Dar corpo ao impossível é: emergência do que ainda não é pela desintegração conceitual¹⁷. Esse recurso crítico será o mesmo utilizado pelo jovem Marx quando da sua crítica de Hegel.¹⁸

O que está em jogo aqui é o próprio sentido da dialética negativa como operador de transformações – muito longe da tradição supostamente niilista de Adorno. A questão fundamental é: contra o que Marx, e posteriormente Adorno, se insurgem no modelo de síntese de Hegel? Sabe-se que para Marx a *Aufhebung* hegeliana consiste na rememoração da contingência na forma de necessidade “em vez de produzir uma ação capaz de negar efetivamente a configuração concreta dos mesmos”¹⁹. Aqui a síntese operada pela consciência-de-si é um “modelo abstrato de implicação”, ou seja, síntese como rememoração da efetividade; contra isso, Marx irá propor um novo modelo de síntese concreta: uma

¹² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 75 [grifo no original].

¹³ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 88.

¹⁴ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 93.

¹⁵ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 95.

¹⁶ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 108.

¹⁷ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 117.

¹⁸ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 118.

¹⁹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 121.

“*implicação multilateral através da sensibilidade*”²⁰. Essa síntese ao nível da sensibilidade será a herança do jovem Marx recebida por Adorno, que a retratará como mimese.

A articulação de um novo modelo de síntese como mimese é a chave de leitura do sujeito revolucionário. O proletariado permanece como o único sujeito com força de transformação das sensibilidades, ainda que a classe sociológica – o operário industrial – deixe de ocupar tal posto. No entanto, a questão central está em que a figura do proletariado consiste em uma categoria ontológica no interior do capitalismo, e embora a classe “sociológica” seja integrada pelos mecanismos do mundo administrado, permanece sua carga de negatividade própria à sua natureza ontológica.

Através de uma situação na qual sujeitos aparecem como profundamente despossuídos, os vínculos com as atuais formas de vida e seus regimentos disciplinares se fragilizam, permitindo a emergência de um novo sujeito. A despossessão e a desidentificação podem aparecer como a condição fundamental da recuperação política do proletariado, para além de sua restrição à descrição sociológica da classe dos trabalhadores que tem apenas sua força de trabalho.²¹

A esse respeito, faz sentido falar de revolução, a partir de Adorno, para no século XXI? O autor se mostra absolutamente consciente de que a Escola de Frankfurt seguiu com Habermas e mesmo Honneth uma reorientação de sua crítica ao não tematizar mais a categoria de revolução. Por outro lado, embora o diagnóstico de Adorno seja de integração da classe proletária, não houve qualquer renúncia à categoria de revolução – o que houve foi o lamento de sua impossibilidade. A reconstrução de uma dialética em chave negativa foi a forma concebida por Adorno de manter viva a possibilidade de crítica imanente. “A dialética continua revolucionária se deslocar seu sistema de posições e pressuposições, retraindo a enunciação de certos horizontes de reconciliações e operando mais claramente como dialética negativa”²².

Com sua reinvenção, a dialética deixa de vincular-se a uma teoria do Estado e do direito e desloca-se para o campo da psicologia e da estética, em razão de que deixa de fazer sentido a realização de normatividades imanentes diante da totalidade falsa. A dialética negativa de Adorno, afirma Safatle,²³ faz entrar em cena uma crítica dos modos de individuação (psicologia) e de sensibilidade social (estética).

O segundo capítulo, “Linhas de transbordamento”, dividido em três itens, aprofunda o resgate a dialética negativa em três chaves: crítica à fenomenologia do século XX, incorporação da psicanálise para pensar o momento de não-identidade e sua continuação na *práxis* política. Vejamos cada um destes itens.

Safatle reintroduz o *não*-debate entre Adorno e Heidegger no primeiro capítulo da *Dialética Negativa*, tendo como horizonte uma espécie de atualização da *Ideologia Alemã*. Para

²⁰ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 130 [grifo no original].

²¹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 141.

²² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 128.

²³ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 128.

Adorno, a fenomenologia de Heidegger e Husserl era uma versão contemporânea de estruturas de conservação da reprodução da vida material, uma versão atualizada da ideologia alemã.²⁴ A estratégia de Adorno será de compreender as bases sociopsicológicas que desencadearam a ontologia fundamental, e criticar a forma de vida desse projeto filosófico – uma forma de vida que é a expressão “de uma demanda de segurança contra uma dinâmica histórica diante da qual nos sentiríamos impotentes”²⁵. A impotência do sujeito de Heidegger abre espaço para uma recuperação da experiência de impotência em chave autoritária.

Em linhas gerais, Safatle retoma a leitura que Heidegger faz de Hegel ao associá-lo ao sujeito cartesiano com seus protocolos representacionais, como se Hegel fosse o ápice de uma concepção de sujeito fundada na verdade como *adequatío* pela capacidade de apropriação pelo *cogitare*. Contra esse diagnóstico, Heidegger mobiliza uma ontologia do ser que resgatar o conceito grego de *aletheia* – verdade como desvelar-se.²⁶ Para Heidegger, conceber o ser como abertura para um acontecimento (*Ereignis*) é a forma deixar-ser do ente.

No entanto, essa leitura do sujeito em Hegel é inapropriada, pois, sustenta Safatle, o sujeito para Hegel não é uma categoria substancial, mas processual. “Ele é a reflexão a partir da negatividade posta pelo conteúdo, a partir da reconstrução normativa que o conteúdo impõe ao pensar”²⁷. Essa incompreensão da dialética entre ser e ente é o núcleo da crítica adorniana a Heidegger, pois para Adorno “o conceito de sujeito [em Hegel] necessariamente unifica o que Heidegger separou sob as formas de ser e do ente”²⁸. Essa crítica levará Adorno a tematizar uma “experiência metafísica” com bases em uma antropologia filosófica como forma de contrapor-se à ontologia fundamental.

Nesse momento, Safatle articula a antropologia filosófica com bases psicanalíticas com o imperativo moral de Adorno. Trata-se de por em prática uma “ontologia em situação”, uma crítica dialética dos conceitos a partir de configurações históricas, para evitar que “uma forma fascista de vida não se imponha sob suas múltiplas formas”²⁹. Para isso, é necessária uma experiência de reconhecimento de si em materialidades anteriores à formação do eu: um baixo materialismo. Essa experiência metafísica será posteriormente retratada quando Safatle analisar com mais detalhes o recurso às categorias psicanalíticas por Adorno.

O saldo entre a injunção moral e a metapsicologia freudiana será uma reinterpretação aristotélica do que Adorno entende por “vida correta”: uma expressão de uma imanência pulsional não-identitária, que não se submete à economia libidinal do capitalismo. Nesse momento do texto o autor articula a categoria de “autonomia” para repensar a noção de liberdade.

Essa nova forma de conceber a autonomia, a partir das afecções reconhecidas pelo sujeito, será a chave para compreender as novas formas de sínteses da dialética negativa. Adorno recorre ao termo “pulsões pré-egoicas” para falar dessa “experiência metafísica”, desse “impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo”³⁰. As pulsões parciais

²⁴ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 148.

²⁵ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 149.

²⁶ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 160.

²⁷ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 161.

²⁸ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 162 [grifo no original].

²⁹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 167.

³⁰ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 187.

constituem para Adorno um recurso emancipatório, pois é nelas que é possível perceber a opacidade do objeto a ser reconhecido pelo sujeito; trata-se de utilizar a metapsicologia freudiana para observar que antes do advento do eu, há uma indiferenciação do corpo pulsional com o ambiente, havendo uma libido polimórfica que não possui uma unidade representacional ou um objeto de destino fixo. As pulsões parciais são aquelas que se submetem a um regime específico de acúmulo de libido (boca, ânus, ouvidos, órgãos genitais, etc.), e são prévias à pulsão de autocoservação que é erguida sob o regime do princípio de realidade.

Safatle faz um recurso ao pensamento lacaniano para demonstrar a afinidade do pensamento de Adorno e as operações de descentramento. A forma de reconhecimento de si não implica em um retorno a estados pré-individuais, pois “o reconhecimento de tais relações é uma forma de abertura a relações sociais esquecidas, a quais, no entanto, são anteriores à consolidação de estruturas intersubjetivas no interior da vida social”³¹. As pulsões pré-egoicas não são “resquícios de uma natureza indomada”, mas “relações sociais constitutivas” que são podem ser tematizadas corporalmente, pois foram “esquecidas pela consciência”³². Observamos aqui uma similitude com a estratégia de Marx a respeito de uma nova síntese como implicação multilateral pela sensibilidade, ou seja, uma dialética entre natureza e história, mas uma dialética em chave negativa.

A temática entre sujeito e dialética é complementada com uma análise da *práxis* como “política revolucionária”. Ao tratar da articulação entre dialética, sujeito e revolução, Safatle apresenta um Adorno desconhecido por suas correntes interpretativas; porém um Adorno renovado, combatido e revolucionário (muito diferente dos intelectuais que deram continuidade à Teoria Crítica). Apesar de ser crítico da “falsa práxis” e de ver nas intervenções políticas um autocontentamento narcísico, Adorno nunca renunciou à revolução; ao contrário, o frankfurtiano complexificou o diagnóstico da ação revolucionária a partir da corrosão de qualquer possibilidade de consciência de classe. O *diagnóstico* de bloqueio da ação revolucionária, resalta Safatle ao citar Schwarz, é diferente de uma *preferência* pelo bloqueio da ação revolucionária. Nunca é demais destacar que ao regressar para a Alemanha no pós-guerra, Adorno seguiu como intelectual público, jamais resignando-se a um quietismo conservador.

No último capítulo, “Um esclarecimento sobre a produtividade das colisões e dois sobre a dialética em solo nacional”, é constituído de excursos que tematizam a crítica da dialética por Deleuze, além de uma incursão no pensamento de Paulo Arantes, Roberto Schwartz e Benta Prado Jr. A temática transversal permanece a dialética negativa.

Uma reconstrução da dialética adorniana não poderia passar sem um enfrentamento com a tradição mais anti-dialética: o estruturalismo francês – em especial o pensamento anti-hegeliano de Gilles Deleuze. A estratégia utilizada pelo autor é ler a crítica de Deleuze à dialética hegeliana para perguntar “até em que medida sua maneira de ler a dialética é, de fato, condizente com aquilo que a dialética realmente pode produzir”³³. Pois para Safatle, trata-se

³¹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 201.

³² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 202.

³³ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 223.

de “reposicionar o debate a partir [...] [d]as modalidades diversas de inscrição ontológica da diferença”³⁴.

Em linhas gerais, o autor destaca que a crítica de Deleuze à dialética está na centralidade da contradição. Para Deleuze, a contradição é uma figura inadequada da diferença, em que a dialética apenas poderia desdobrar pela mediação aquilo que já estaria de antemão pressuposto em uma unidade de possibilidade. Assim, Deleuze pensa que utilizar a contradição como operador central da dialética é empobrecer a compreensão e a organização da força da negatividade. Dessa forma, a “*contradição seria apenas a oposicionalidade do sujeito consigo mesmo*”³⁵ sem qualquer possibilidade de acontecimentos contingentes no curso da história. Essa crítica de Deleuze já estava em Heidegger – e mesmo Althusser –, para o qual a experiência da consciência consiste em um movimento de atualização do sujeito sem qualquer espaço para acontecimentos.

Em outras palavras, a contradição dialética é vista por Deleuze em chave aristotélica, para o qual a diferença opositiva se dá no interior de um gênero comum, ou seja, a diferença é uma forma de oposição entre espécies que pertencem a um mesmo gênero. A contrariedade aristotélica é formada pela privação/possessão de predicados de espécies no interior de um mesmo gênero, o que confirmaria a hipótese de Deleuze de que “o que temos em Hegel ainda é uma forma de pensamento da representação”³⁶. Para Safatle, Deleuze reduz a contradição dialética à contrariedade, o que implica em posicionar a filosofia hegeliana ao primado do pensamento representacional, e por consequência, da identidade.

Contra essa leitura deleuzeana de Hegel, o autor afirma resgatar o real sentido de contradição dialética, como “negação da totalidade da identidade inicial através do movimento da identidade realizar-se como exceção de si, da totalidade encarnar-se em um termo que a nega”³⁷. A contradição dialética não partilha do mesmo sentido aristotélico de contrariedade como “oposição predicativa” como posseção/privação de predicados, isso levaria a “aceitar que os processos descritos por Hegel são apenas atualizações de um dos possíveis opostos definidos previamente no interior do gênero”³⁸. Para a dialética hegeliana, a contradição mobiliza a infinitude como movimento ou processo de contínua ultrapassagem de si mesmo, esse processo realiza-se em razão de que o Espírito porta sua própria negação, ou seja, trata-se de um processo de autonegação que atualiza a identidade inicial e abre espaço para o impossível, o contingente.³⁹

Nesse sentido, podemos dizer que o que se move move-se por destruição de si e por inscrição dessa destruição em um movimento de “retorno a si” (*Rückkehr in sich selbst*) que modifica retroativamente a situação inicial finita e limitada, em vez de assegurá-la em sua identidade inicial.⁴⁰

³⁴ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 223.

³⁵ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 224 [grifo no original].

³⁶ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 226.

³⁷ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 241.

³⁸ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 228.

³⁹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 232.

⁴⁰ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 241.

Os dois últimos excursos são interlocuções entre o pensamento de Paulo Arantes, Roberto Schwartz e Benta Prado Jr., tendo como tematização a dialética e estética, ou crítica literária. Representam frações da intelectualidade brasileira que, a partir da década de 60, consolidaram um pensamento crítico sobre a realidade nacional. Trata-se, segundo Safatle, de uma crítica dialética, mas uma dialética em chave negativa, “ao menos no sentido da crítica às sínteses extorquidas e às reversibilidades permanentes. Uma dialética que se recusaria a dar, aos dilemas da dualidade, uma resposta positiva”⁴¹. A crítica dialética buscava uma articulação das sociedades periféricas com o funcionamento do capitalismo global, pois tinha como ponto de partida uma particularidade do país para então chegar ao movimento do capitalismo central. Essa chave crítica se deu a partir da dialética entre forma e conteúdo da experiência estética.

No entanto, ainda que a forma estética possa produzir modelos críticos, ou ainda, “experiências e conceitos com forte capacidade de indução e contágio no interior do campo mais amplo de transformações da práxis social”⁴², a superação das contradições do conteúdo estético levou à justificação e legitimação dos discursos de modernização conservadora levado a cabo pela poesia de Oswald de Andrade. Com sua “ideologia cultural nacional da integração, do ufanismo afirmativo e de interpretação triunfalista do atraso que desempenhará papel importante no interior da estabilização nacional no período da ditadura militar de 1964”⁴³, Oswald de Andrade representou um amálgama ideológico necessário à modernização conservadora. Esse é o horizonte sob o qual deve ser lido um dos principais projetos dialéticos em solo brasileiro, o projeto de Paulo Arantes, *Ressentimento da dialética* (1996), um diagnóstico clínico das formas de vida do intelectual moderno.

Safatle está interessado em dois textos da obra de Arantes, “Origens do espírito de contradição organizado” e “*Nibilismusstreit*”, nos quais há uma articulação entre a energia negativa presente nas classes subalternas, uma certa potência plebeia, e a classe intelectual. Essa força da negatividade “aparece como o lugar em que uma certa aliança entre classes subalternas e classe intelectual pode se dar”⁴⁴. A dialética, além de um movimento de desintegração dos conceitos, é uma reflexão sobre alianças entre grupos deslocados do capitalismo: “como se à intelectualidade coubesse explicitar a natureza dialética da negatividade que brota na experiência concreta da subalternidade”⁴⁵. O autor destaca que essa potência plebeia deve ser articulada com a classe intelectual para dar forma à uma experiência ainda não realizada; e para que essa energia de negatividade possa ser singularizada conceitualmente, Arantes lança mão de sua estratégia: um niilismo como implosão da finitude.

O niilismo não é uma postura melancólica, de perda do objeto, ou uma paralisa nostálgica pelo mundo perdido; o niilismo, que põe em marcha essa energia negativa, é “a tomada consequente de posição sobre a nulidade de todo o que é finito, implica tomada de posição que leva o finito a implodir”⁴⁶. O niilismo de Arantes, ressalta Safatle, é sua posição

⁴¹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 250.

⁴² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 252.

⁴³ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 253.

⁴⁴ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 260.

⁴⁵ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 262.

⁴⁶ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 265.

filosófica. Trata-se de colapsar toda gramática da finitude, o que leva ao desespero e, em última instância, à *ataraxia*: sabedoria, repouso e distância. A estratégia de implodir a finitude é própria do afeto que a dialética produz: um desamparo.⁴⁷ Porém, longe de um ceticismo pirronista de suspensão do juízo, essa é a estratégia que a organização do nihilismo não “redundaria no retorno conservador ao mundo outrora negado, mas na sustentação de uma atitude realmente revolucionária”⁴⁸.

O último excurso busca em Bento Prado Jr., esse “antidialético por excelência” um caminho para redescobrir a dialética negativa a partir da experiência literária nacional – especialmente de Guimarães Rosa. Para Safatle, a obra de Bento enquanto “projeto próprio de literatura”, não consiste em defender a autonomia da forma estética como forma de compensação de paralisias sociais, trata-se ao contrário, de “uma estratégia de antecipação de uma comunidade por vir, cujas estruturas de relações, ao ganhar realidade formal, abrem espaço a transformações concretas”⁴⁹. Em outras palavras: “a autonomia estética é estratégia política”⁵⁰.

A experiência literária de Guimarães Rosa fornecerá a Bento Prado os recursos necessários para tratar dessa potência política que está presente na obra de arte. Safatle identifica o recurso ao “inconsciente” como categoria fundamental para operar uma reorientação dos modos de subjetivação imanentes à experiência literária, mediante novas formas de temporalidade, espacialidade e individuação⁵¹. Pois ao lembrar sob qual horizonte socio-histórico Guimarães escreveu, o da modernização conservadora, pode-se extrair uma interpretação diversa de suas personagens, situações e lugares.

Citando exemplos extraídos dos textos de Guimarães, o autor afirma que “a literatura aparecerá aqui em sua força política maior, ou seja, como motor de transformação da sensibilidade em direção ao redimensionamento da imaginação social”⁵². Esse é o mesmo movimento de Adorno em relação à música atonal, pois trata-se de uma dialética negativa em ato: um redimensionamento da experiência subjetiva que desintegra os conceitos e produz novas formas de sínteses não-idênticas. Há nessa experiência uma implicação multilateral da sensibilidade como forma de heteronomia sem servidão, que constitui o próprio movimento de uma dialética negativa. Nesse sentido, a dialética negativa é uma categoria clínica.⁵³

A dialética negativa como uma categoria clínica, de descentramento do sujeito, de primazia do objeto, talvez seja a melhor definição do “sentido da dialética a partir de Theodor Adorno”. Uma potência de transformação, de dar corpo a algo que aparece como impossível pelo pensamento da identidade, pois sempre limitada a um quadro representacional. A força latente da negatividade, do heterogêneo, do não-idêntico revela a falsidade do todo, pois há algo que escapa à totalidade do Capital. Essa experiência ainda não realizada, mas em latência, concebida como um impossível, é a força capaz de reconfigurar as coordenadas do sujeito

⁴⁷ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 265.

⁴⁸ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 266.

⁴⁹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 276.

⁵⁰ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 297.

⁵¹ SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 278.

⁵² SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 292.

⁵³ Cf. SAFATLE, *A paixão do negativo*.

moderno. Safatle traz uma leitura renovada de Adorno, muito longe das interpretações habituais que o acusam de quietismo e imobilismo. Ao contrário, trata-se de um Adorno combativo, que jamais renunciou ao desejo uma sociedade não-antagônica pela revolução. “Dar corpo ao impossível” deve ser lido por se constituir como uma obra singular no pensamento crítico nacional.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.