

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Márcio Benchimol Barros
Vice-Coordenadora
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecon
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

Revista financiada com recursos CNPq: Chamada CNPq 15/2021 - Programa Editorial -
Processo:423741/2021-7

APOIO:



TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 45	n. 2	p. 1-272	Abr./Jun..	2022
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/Transformacao/Historico.php>
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Comissão Executiva

André Leclerc – Universidade de Brasília (UnB) – Representante externo nacional.
Diana Inés Pérez – Universidade de Buenos Aires (UBA/Argentina) – Representante externo internacional.
Irene Borges Duarte – Universidade de Évora (Portugal) – Representante externo internacional.
Marcos Antonio Alves – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Editor Responsável.
Maria Eunice Q. Gonzalez – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.
Paulo Cesar Rodrigues – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Representante interno.

Conselho Editorial

Alain Grosrichard; Filosofia Contemporânea; Université de Genève; Suíça.
Ana Piedade Armindo Monteiro; Antropologia social e questões de gênero; Universidade Eduardo Mondlane; Moçambique.
Antônio Carlos dos Santos; Ética e Filosofia Política; Universidade Federal de Sergipe (UFES); SE/Brasil.
Bertrand Binoche; Filosofia Moderna; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Carla Milani Damião; Estética; Universidade Federal de Goiás (UFG); GO/Brasil.
Catherine Larrère; Filosofia Política; Université de Sorbonne-Paris I; França.
Danilo Marcondes de Souza Filho; Filosofia da Linguagem; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ); RJ/Brasil.
Diana Inés Pérez; Metafísica/Filosofia da mente; Universidade de Buenos Aires; Argentina.
Ernani Pinheiro Chaves; Filosofia Contemporânea; Universidade Federal do Pará (UFPA); PA/Brasil.
Ernest Sosa; Epistemologia/Metafísica; Rutgers University; EUA.
Gregorio Piaia; Filosofia Medieval e Moderna; Università di Padova; Itália.
Hugh Lacey; Epistemologia; Swarthmore College; EUA.
Irene Borges Duarte; Fenomenologia; Universidade de Évora; Portugal.
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Lógica e Epistemologia; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Ivan Domingues; Filosofia no Brasil; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Li Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Márcia das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Maria Isabel M. P. Limong; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Mariana Claudia Broens; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Marilene de Souza Chaui; Filosofias Moderna e Política; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Michael Löwy; Filosofia Política; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; França.
Oswaldo Giacóia Junior; Filosofia Moderna e Contemporânea; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Rafael Capurro; Filosofia e Ética da Informação; Hochschule der Medien (HdM), Stuttgart; Alemanha.
Renaud Barbaras; Filosofia Contemporânea; Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne; França.
Scarlett Zerbetto Marton; Filosofia Contemporânea; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Severino Nogueira; Filosofia Africana; Universidade Pedagógica do Maputo; Moçambique.
Susan Haack; Epistemologia e Pragmatismo; Universidade de Miami; EUA.
Susana de Castro Amaral Vieira; Estudos de gênero e Metafísica; Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); RJ/Brasil.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Filosofia Moderna; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Virginia de Araujo Figueiredo; Estética; Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); MG/Brasil.
Willem F. G. Haselager; Ciência Cognitiva; Radboud University Nijmegen; Holanda.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*

Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual

Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA
Internacional Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The
Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philo-ophie);
Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Gláucio Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Electronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves	7
----------------------------	---

ARTIGOS / ARTICLES

Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático

Adilson Felício Feiler	13
------------------------------	----

Comentário a “Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático”

Clademir Luís Araldi	39
----------------------------	----

Comentário a “Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático”

João Henrique Salles Jung	43
---------------------------------	----

Comentário a “Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático”

José Fernandes Weber	49
----------------------------	----

Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci	53
--	----

Comentário a “Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura”

Péricles Pereira de Sousa	73
---------------------------------	----

Marx tem um método dialético próprio?

Emmanuel Nakamura	77
-------------------------	----

Comentário a “Marx tem um método dialético próprio?”

Fernando Frota Dillenburg	95
---------------------------------	----

Resistindo à “Guerra às drogas” a partir de Homero: a multivalência do *phármakon* na odisseia

Erick Araujo; Gabriele Cornelli	101
---------------------------------------	-----

The “Pink panther” in architecture: the transdisciplinary approach and thought without image Esen Gökçe Özdamar	127
Sismografias: a, de derrida Hugo Monteiro	147
¿Cuán apolíticos fueron epicuro y los epicúreos? la polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos Francisco Javier Aoiz; Marcelo D. Boeri	169
Para uma ethical turn da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico Jelson R. de Oliveira	191
Comentário a “Para uma ethical turn da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico” – Simondon: um outro ponto de vista sobre a técnica” Ozanan Vicente Carrara	207
Cuerpo y conciencia de ser en Miguel de Unamuno Miguel Vicente-Pedraz; María Paz Brozas-Polo	219
Método e questão judaica em Hannah Arendt Romildo Gomes Pinheiro	239
Comentário a “Método e questão judaica em Hannah Arendt” Paulo Eduardo Bodziak Junior	263
Normas de Submissão e Avaliação	269

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com muita alegria, apresentamos o segundo número do volume 45 da *Trans/Form/Ação*. Este fascículo conta com dez artigos e sete comentários, modalidade de texto já consagrada na revista, que, como aponta Alves (2021, p. 13), é “[...] uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico.” Trata-se de textos originais e inéditos que buscam dialogar com os artigos produzidos e aprovados para publicação.

Os autores nacionais são oriundos dos estados da Bahia, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo e Distrito Federal. Já os estrangeiros são vinculados a instituições do Chile, Espanha, Portugal e Turquia. Um dos artigos é escrito em inglês e outros dois, em espanhol.

O primeiro artigo publicado é “Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático”, escrito por Adilson Felício Feiler, com comentários

¹ Docente no Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil e Líder do Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia – GEFIME (CNPq/UNESP). Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da UNESP. Pesquisador CNPq/Pq-2.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p7>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de João Henrique Salles Jung, Clademir Luís Araldi e José Fernandes Weber. Segundo o autor, o pensamento de Nietzsche é recepcionado na Escandinávia, através do historiador dinamarquês Georg Brandes. O historiador é atraído pelo aspecto aristocrático, o qual se depreende da leitura que Nietzsche realiza sobre a cultura. A radicalidade, a originalidade e a minuciosidade psicológica, as quais se reconhecem no espírito filosófico do pensador alemão, permeiam a leitura que Brandes faz do autor de *Zarathustra*. O próprio Nietzsche dá testemunho do quanto seu nome, graças a Brandes, passa a ser conhecido na Dinamarca, em suas diversas cartas e outros escritos, atestando, inclusive, um correto entendimento de seu pensamento. Essa proposta tem o intuito de averiguar o papel que a memória, em seu sentido aristocrático, tem a contribuir na recepção nietzschiana, efetuada por Brandes. Adilson se pergunta: em que medida a mnemotécnica pode apontar caminhos para uma cultura aristocrática, no contexto da Dinamarca de Brandes?

Em seguida, publicamos “Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura”, de Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci, comentado por Péricles Pereira de Sousa. Christian sonda as relações entre filosofia e literatura, no pensamento de Gilles Deleuze, a despeito de sua parceria conjunta com Félix Guattari, atentando tanto para as concepções de escrita, expressas ao longo de sua obra, quanto para o modo como essas concepções teriam influenciado o estilo de seus escritos filosóficos. Partindo da premissa deleuziana de que a escrita possui um acentuado lastro clínico, sendo a responsável pela elaboração de um diagnóstico das forças capazes de aprisionar ou calar a vida, Christian procura esmiuçar as ressonâncias desse lastro clínico, na concepção de filosofia como ato criativo, elaborada pelo autor. Como hipótese a ser trabalhada, o autor do artigo defende que a escrita deleuziana – compreendida como portadora de uma literalidade, conforme sustenta François Zourabchivili, ou como encrustada de uma poética imanentista, tal qual sugere Anita Costa Malufe – procuraria produzir uma zona de vizinhança ou indiscernibilidade entre a escrita filosófica, de caráter mais exegético, e a escrita literária, mais afectiva, de sorte a produzir um deslocamento na relação do leitor com o ato de pensar.

O terceiro texto é de Emmanuel Nakamura, intitulado “Marx tem um método dialético próprio?”, comentado por Fernando Frota Dillenburg. O artigo procura responder à pergunta se Marx possui de fato um método dialético próprio. A argumentação está dividida em três partes. Na primeira, busca mostrar que as críticas de Marx ao método absoluto de Hegel poderiam

ser tomadas por este como meras explicações sobre o seu próprio método. Na segunda parte, são tecidas algumas considerações sobre o que é o método dialético de Hegel, com base nas figuras da imediaticidade e da imediaticidade mediada. Na última parte, o autor apresenta três exemplos de como Marx pratica, em sua crítica à Economia Política, exatamente aquilo que criticou, no método dialético de Hegel.

“Resistindo à ‘guerra às drogas’ a partir de Homero: a multivalência do *phármakon* na *Odisseia*” é escrito a quatro mãos por Erick Araujo e Gabriele Cornelli. Eles propõem uma leitura de três episódios da *Odisseia*, nos quais há o uso de um *phármakon*. São Helena, Circe e Hermes as personagens que administram as *phármaka*. Trata-se de leitura: 1) vinculada a um projeto: o levantamento e a interpretação de discursos que se distanciem e/ou questionem a perspectiva da “guerra às drogas”, algo como um projeto de extração de elementos textuais que possam servir como ferramentas teóricas, na construção de uma perspectiva menos mortífera em relação às substâncias; 2) guiada por três princípios, os quais podem ser ditos anticoloniais e antirracistas. Leitura centrada no *phármakon*, mas que o articula à comida floral dos lotófagos e à relação de *xénia*; dela, apresenta-se a proposta segundo a qual, no texto homérico, há a valorização de algo que pode ser chamado de multivalência.

O quinto artigo é escrito em inglês: “The ‘pink panther’ in architecture: the transdisciplinary approach and thought without image”, de Esen Gökçe Özdamar. Como um conhecimento *in vivo*, a metodologia transdisciplinar (TR) sugere ir além das disciplinas. Segundo Nicolescu, essa metodologia ocorre em distintos níveis de realidade (ontológica), em diferentes níveis de percepção (complexidade) e na lógica do terceiro incluído, que existem simultaneamente. Ao abordar esses níveis, o pesquisador é a correspondência entre o mundo externo do Objeto e o mundo interno do Sujeito. Na arquitetura, esse conhecimento surge por meio de uma variedade de disciplinas que precisam ser combinadas e fundidas com uma abordagem rizomática e nômade, levando ao pensamento sem imagem, como tratado por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Seguindo a metáfora da “pantera rosa”, para um pensamento sem imagem e abordagem em TR, o qual não imita ou reproduz outra coisa, o objetivo desse artigo é compreender a relação entre a metodologia TR, a teoria do pensamento sem imagem – uma abordagem que pode permitir a compreensão de arquitetura ambígua e problemas de projeto urbano.

Hugo Monteiro escreve “Sismografias: a, de Derrida” O artigo parte da letra A, da sua importância e da sua centralidade na Desconstrução de

Derrida. Em função dessa letra iniciática, indício da “ironia muda” da *différance* como sincategorema do pensamento de Derrida, o autor busca acompanhar o modo como se apresenta à Filosofia Contemporânea como uma espécie de sismo, de abalo e de nova propulsão. Sismografias tenta então reconhecer, na postura e no desenvolvimento dessa letra “A”, a forma como o trabalho de Derrida abala pela base o território dos conceitos, convocando a urgência e a responsabilidade da filosofia, da escrita e do pensamento. Nesse sentido, Hugo acompanha as linhas de desenvolvimento de uma letra motriz, a qual pontuou, do início ao fim e em todas as direções, o pensamento de Derrida, como idioma, como revolução filosófica, como *sismografia*.

Escrito em espanhol por Francisco Javier Aoiz e Marcelo D. Boeri, “¿Cuán apolíticos fueron Epicuro y los epicúreos? la polis griega y sus ilustres ciudadanos epicúreos” aparece em sétimo lugar. Os autores argumentam que o fato de existirem cidadãos proeminentes de diferentes cidades gregas que aderiram ao epicurismo, sentiram-se epicuristas e foram reconhecidos como tal, mostra que, com certos *slogans*, como “viver escondido” e “não participar da política”, os quais sugerem a “Completamente apolíticos”, por parte de Epicuro e dos epicuristas, eles deturpam o verdadeiro significado de ficar longe da política contingente. O texto evidencia a interação entre Epicuro e os epicuristas e as cidades gregas, por meio da análise de documentos (alguns bem conhecidos – como o testamento de Epicuro, que revela as conexões do filósofo com a vida da cidade –, e outros menos conhecidos, epigráficos) relacionado a diferentes cidades antigas. Francisco e Marcelo frisam que, se o que eles argumentam for razoável, a ideia usual de que o epicurismo recomenda a apolítica deve ser descartada.

“Para uma *ethical turn* da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico”, de autoria de Jelson R. de Oliveira, é comentado por Ozanan Vicente Carrara. O objetivo desse artigo é contrapor à acusação de tecnofóbico, erroneamente dirigida a Hans Jonas, a sua proposta de uma *ethical turn* da tecnologia, cujas bases estariam na capacidade ética de impor contenções ao avanço utópico do progresso técnico, algo que leva a ética da responsabilidade ao polêmico conceito de “heurística do temor”. Para tanto, o autor do texto parte de um exame sobre o projeto jonasiano de uma filosofia da tecnologia, cuja terceira perspectiva seria valorativa, sendo esta a que ele melhor desenvolveu. A partir daí, analisa qual seria o valor da tecnologia, com base no ponto de vista da vida (nos seus quatro âmbitos: presente e futura, humana e extra-humana). Em seguida, o autor examina, estrategicamente, a posição de Gerard Lebrun,

para quem Jonas estaria entre os filósofos tecnofóbicos. O intuito, nesse caso, é mostrar a incoerência de tal interpretação, precisamente porque o pensador francês, com grande atuação no Brasil, confunde a proposta da *reorientação ética* (no sentido de um poder desde dentro da técnica) com a imposição de um poder exterior, de cunho paralisante.

O nono artigo, também escrito em espanhol, “Cuerpo y conciencia de ser en Miguel de Unamuno”, é da parceria entre Miguel Vicente-Pedraz e María Paz Brozas-Polo. Os autores investigam as respostas que Miguel de Unamuno (1864 - 1936) oferece ao problema da consciência do ser como parte essencial da construção biográfica. Tendo em vista algumas das suas obras mais representativas, mas, sobretudo, através da mais genuinamente existencialista, *O Sentimento Trágico da Vida* (1913), procuram clarificar os códigos argumentativos sobre os quais Unamuno desenvolve, por vezes, de forma abrupta, as ideias de memória, intimidade ou mesmice, assim como as tribulações que estas lhe causam, em relação a duas das áreas doutrinárias que mais o definem como filósofo: a doutrina do homem de carne e osso e a doutrina da imortalidade. Os autores constatarem como ambas as doutrinas, singularmente construídas a partir da noção de consciência corporificada, se resolvem, através da consciência da singularidade e esta, por sua vez, como volição de sobrevivência corporal.

Fechando o fascículo, publicamos “Método e questão judaica em Hannah Arendt”, de Romildo Gomes Pinheiro, comentado por Paulo Eduardo Bodziak Junior. O artigo procura identificar o núcleo metodológico das *Origens do Totalitarismo*, na estrutura comparativa entre França e Alemanha, espécie de sociologia histórico-comparativa, na qual Arendt narra as origens do Nazismo e do Stalinismo. Nessa acepção, as origens ideológicas do III Reich e do Stalinismo devem ser buscadas no Racismo, e não na homologia estabelecida entre Nazismo e Comunismo, em função da equivalência entre a ideologia da luta de classes e da luta de raças e a prática do Terror. Desse modo, a ideia de ruptura ou novidade do Totalitarismo, a que se liga essa perspectiva, deve ser associada com a ideia de “atraso histórico”, espécie de articulação entre o novo e a conservação da velha ordem, na história das Nações Continentais. Sob essa ótica, Romildo afirma que Arendt mobiliza implicitamente a ideia de atraso histórico, a qual se encontra originalmente em Gramsci e Marx, a fim de dar conta de explicar não somente as homologias entre Nazismo e Comunismo, mas também como surgiram historicamente, no âmbito nacional e europeu, como ideologias políticas fundadas em movimentos de massas. A fim de explicitar essa perspectiva, o autor procura enfatizar como a ideia de

“atraso histórico” opera no livro 1 das *Origens do Totalitarismo*, dedicado ao surgimento do antissemitismo.

Desejamos boa leitura e bom proveito, na reflexão dos textos aqui expostos.

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 9 - 20, 2021.

Recebido: 10/01/2022

Accito: 20/01/2022

NIETZSCHE E BRANDES: A MEMÓRIA DE UM RADICALISMO ARISTOCRÁTICO

Adilson Felício Feiler¹

Resumo: O pensamento de Nietzsche é recepcionado na Escandinávia, através do historiador dinamarquês Georg Brandes. O historiador é atraído pelo aspecto aristocrático, o qual se depreende da leitura que Nietzsche realiza sobre a cultura. A radicalidade, a originalidade e a minuciosidade psicológica, que se reconhece no espírito filosófico do pensador alemão, permeiam a leitura que Brandes faz do autor de Zaratustra. O próprio Nietzsche dá testemunho do quanto seu nome, graças a Brandes, passa a ser conhecido na Dinamarca, em suas diversas cartas e outros escritos, atestando, inclusive, um correto entendimento de seu pensamento. Esta proposta tem o intuito de averiguar o papel que a memória, em seu sentido aristocrático, tem a contribuir na recepção nietzschiana, efetuada por Brandes. Em que medida a mnemotécnica pode apontar caminhos para uma cultura aristocrática, no contexto da Dinamarca de Brandes?

Palavras-chave: Nietzsche. Brandes. Memória. Cultura. Aristocracia.

INTRODUÇÃO

Com ânimo aberto, investigativo, e despido de preconceitos, o pensamento de Nietzsche é recepcionado em terras dinamarquesas, mediante o trabalho do brilhante historiador da cultura Georg Brandes. Motivado pela forma nova, original e desconcertante com que a escrita do filósofo alemão tem se manifestado, sobre os diversos âmbitos da vida, de maneira particular sobre a cultura, Brandes faz de suas conferências sobre o pensamento de Nietzsche, na Universidade de Copenhagen, verdadeiras obras-primas. Nietzsche deixa entrever, em suas cartas, que o interesse em sua filosofia é muito mais forte

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-7352-927X>. E-mail: afeiler@unisinos.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p13>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

na Dinamarca do que na Alemanha. Por essa razão, o filósofo de Naumburg chega a afirmar que, em grande medida, o motivo está na correta compreensão de seu pensamento, por parte dos dinamarqueses, o que já não se pode atribuir igualmente a seus compatriotas alemães.

Diante deste fato, somos levados a nos questionar sobre o que estimulou os dinamarqueses a se interessarem tanto pelo pensamento de Nietzsche, em detrimento de um quase desprezo, no dizer do próprio filósofo, por parte dos alemães? Em diversas passagens de seus escritos, o filósofo alemão atribui à disposição de ânimo, ao perfil afirmativo e otimista que compõe um espírito verdadeiramente aristocrático, o que motivou o povo da Dinamarca a aderir ao seu pensamento. O otimismo, por estar motivado a uma disposição psicológica afirmativa, a tudo é capaz de enfrentar com disposição de ânimo e força; por essa razão, liga-se ao um espírito aristocrata. Não se trata de um otimismo no sentido conformativo e comodista, mas que se abre a um aumento de força, que inspira assenhramento.

O contexto da Dinamarca de Brandes possui, outrossim, diversas semelhanças com o contexto da Alemanha de Nietzsche, como é o caso do pietismo protestante, um dos alvos mais fortes da crítica do filósofo. A forma pela qual Nietzsche se coloca diante da manifestação religiosa, mediante a qual o Cristianismo aparece, de maneira particular, a institucional protestante, servirá de base para diversos escritos de Brandes nessa linha, como *Jesus: um mito*, escrito em 1926. O texto tem muitos aspectos que reverberam na análise nietzschiana sobre o descompasso que há entre o tipo psicológico Jesus, tido como um espírito livre, e aquele pregado pelas primeiras comunidades cristãs, principalmente por Paulo de Tarso, como se apresenta em *Anticristo*, a encarnação de uma moral decadente.

É bastante curioso o fato de Brandes ser compatriota de Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo existencialista que possui uma produção intelectual, a qual, em diversos aspectos, se aproxima da de Nietzsche, seja pela estilística, seja pela crítica mordaz e irônica a diversos setores da sociedade e da cultura, de maneira especial, à instituição religiosa cristã, movida por um sintoma de moral de rebanho. Este último aspecto é enfatizado por Ernst Behler, quanto à análise de aproximação entre Nietzsche e Kierkegaard feita por Brandes:

No esforço de Nietzsche rumo ao individualismo, Brandes descobre uma correlação com Kierkegaard. Eventualmente, contudo, Brandes volta-se a *Para a genealogia da moral*, pois esse texto faz uma crítica em um alto nível muito mais profundo, ao questionar a validade e a autoafirmação de nosso mundo moral, derivando-as de longos processos subterrâneos. (BEHLER, 1917, p. 346).

Embora ambos os filósofos, Nietzsche e Kierkegaard, não tenham se conhecido, em Brandes,² há um elo bastante interessante, pois este último os conheceu, e neles pode constatar elementos de parentesco muito fortes, o que, de alguma forma, nos faz levantar como uma das possíveis hipóteses, com base na qual o nome de Nietzsche irá ser lembrado entre os dinamarqueses. Isso porque, de acordo com os pensamentos de Nietzsche e de Kierkegaard, há diversas semelhanças e parentescos, principalmente com relação à crítica ao Cristianismo moral institucional.

O trabalho de Brandes, como escritor, poeta, filósofo, historiador e jornalista, constituiu um legado de importante monta para se questionar uma cultura, como a escandinava de sua época. De modo especial, as reflexões de Brandes se impuseram sobre normas repressivas, autoritárias e hipócritas que se estabeleciam na cultura da Dinamarca. Por essa razão, a sua investigação serviu de inspiração para muitos escritores, historiadores e críticos da cultura que lhe sucederam. Não faltaram círculos conservadores que se levantaram contra ele, com o fim de aviltar seu nome e sua produção. Na acepção mais acertada, autoaplicada por Nietzsche, Brandes é considerado um extemporâneo, cujo pensamento se adianta a, pelo menos, dois séculos. O dinamarquês é atraído pela obra de Nietzsche, não apenas por seus aspectos formais, a saber, sua estilística, porém, sobretudo, pelo elemento aristocrático que se depreende de seu pensamento, por tudo aquilo que aponta para uma disposição de força e afirmação.

Quando uma cultura atinge um nível de decadência cultural muito elevada, não investindo mais em originalidade e criatividade, mas apenas repetindo aqueles velhos e populares chavões, muitos destes, inclusive externos,

² Curt Paul Janz recorda: “Em 11 de janeiro de 1888, ele chama a atenção de Nietzsche para Søren Kierkegaard, como um ‘dos psicólogos mais profundos que existem’, mas lamenta que as obras de Kierkegaard existem apenas em dinamarquês. Mesmo assim, Nietzsche acata a sugestão: ‘Pretendo ocupar-me com o problema psicológico de Kierkegaard em minha próxima viagem para a Alemanha’, O destino não lhe deu tempo para isso. Portanto, permanece duvidoso se o filósofo Kierkegaard teria despertado o interesse de Nietzsche ou até mesmo se ele o teria compreendido.” (JANZ II, 2015, p. 443).

como é o caso na cultura da Dinamarca de Brandes, a injeção aristocrática deverá ser forte, radical. Para tanto, muitas palavras não são suficientes, mas palavras fortes, marcantes, escritas com sangue, que emoldurem a memória. Ora, a memória só será trabalhada a partir de elementos novos, quando passar por uma desconstrução de tudo aquilo que até então a povoou: de todos aqueles elementos culturais vulgares. Urge, por isso, a necessidade de uma verdadeira limpeza, de uma transvaloração dos valores, os quais motivaram aqueles antigos padrões culturais, para investir em uma cultura marcada pela memória de uma aristocracia radical, tal como Nietzsche, na Alemanha, e Brandes, na Dinamarca.

Nossa investigação se orienta por um percurso que se dá em três momentos. Iniciamos apresentando pistas que pensem a necessidade de uma radicalidade aristocrática, para a crítica da cultura dinamarquesa, de acordo com a recepção que Brandes faz de Nietzsche, em terras escandinavas. Intitulamos esse primeiro movimento “A emergência de uma aristocracia radical”. Na sequência, damos um passo além, de sorte a mostrar as incursões filosóficas de Brandes, em busca da elevação da cultura, de modo a evidenciar que uma verdadeira crítica cultural se pode fazer por elementos originais, e não mais com base naqueles velhos chavões vulgares. Atribuímos a esse segundo momento o título “A aristocracia em sua originalidade do espírito”. Finalmente, em nosso último movimento, mostramos como Brandes irá recepcionar o pensamento de Nietzsche, em seu intento de crítica cultural, com o trato minucioso dos aspectos psicológicos. A este, atribuimos o título “A aristocracia cultural em seus aspectos psicológicos fundamentais”. Em cada um desses momentos, acima mencionados, demonstramos a necessidade da técnica da memória. Ou seja, evocamos a necessidade de procedimentos e mecanismos que ativem a capacidade de recordação da força, como algo que marca profundamente a vida, como ferramenta necessária, a fim de promover a aristocracia da cultura pela sua radicalidade, originalidade e minuciosidade psicológica.

1 A EMERGÊNCIA DE UMA ARISTOCRACIA RADICAL

Em diversas passagens de seus escritos, Nietzsche apresenta uma concepção positiva da guerra (*Krieg*), (*FW/GC*³, Prefácio da Segunda Edição,

³ Para as citações das obras de Nietzsche, adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em alemão/português: *GT/NT – Die Geburt der*

2, KSA 3.348), da revolução, de comoções mundiais, de lutas, enfim, sobre tudo o que demanda força, o que, basicamente, caracteriza a sua filosofia: uma concepção de forças. Portanto, guerra aqui é compreendida em ambos os sentidos, literal e figurado. Pela guerra, literalmente falando, um povo se compromete a constantemente ultrapassar obstáculos e a impor guerra; figurativamente falando, impõe-se guerra a todo cansaço e degenerescência instintual. E, com base nessa concepção, para que uma força se mantenha em seu estatuto de força, faz-se necessário que esta esteja a todo o momento em oposição a outras forças, numa verdadeira luta, num campo agonístico, no qual, a todo o momento, essas mesmas forças vão alcançando pontos mais culminantes de potência (*Macht-Höhepunkte*).⁴ A guerra evoca uma disposição psicológica afirmativa, de modo que nela não há espaço para quaisquer sentimentos de fraqueza e declínio. Nessa posição de luta contra o seu oponente, o que se almeja é assenhorar-se, atingindo uma posição mais elevada, na hierarquia das forças. Ora, se o alcance de patamares mais elevados da potência é o que basicamente mantém aceso o desejo de continuar vivendo, uma forma de afeto (*Form des Affektes*), de vontade de potência (*des Willens zur Macht*),⁵ servindo assim como veículo de afirmação da vida, então, tudo o que inspira diminuição da potência conduz a estágios de degenerescência da vida e a sua conseqüente negação.

Por meio da radicalidade das citadas expressões, que conduzem à promoção da força, Nietzsche afirma a guerra, com repercussões para o incremento da cultura. Brandes, em sua produção escrita, especialmente dedicada à vida e obra de Nietzsche, escreve: “Para Nietzsche, como nós sabemos, os conceitos de cultura e cultura homogênea são equivalentes. A fim de ser homogênea, uma cultura deve ter alcançado uma certa idade e se tornado forte suficiente neste caráter particular para ter penetrado todas as

Tragödie (O nascimento da tragédia), *MA/HH – Menschliches Allzumenschliches* (Humano demais humano), *M/A – Morgenröte* (Aurora), *FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência), *Zal/ZA – Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra), *JBM/BM – Jenseits von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal), *GM/GM – Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral), *AC/AC – Der Antichrist* (O anticristo), *EH/EH – Ecce Homo* (Ecce Homo), *GD/CI – Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos), *Nc/FP – Nachlass* (Fragmentos Póstumos), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

⁴ Nietzsche utiliza a expressão *Macht-Höhepunkte*, para se referir a Deus, dentro de seu projeto de transvaloração dos valores: “‘Deus’ como momento culminante: a existência é uma eterna deificação e idolatria. Porém nisto não há nenhum ponto culminante de valor senão pontos culminantes de potência.” (*Nc/FP*, Outono de 1887, 9[8], KSA 12.343).

⁵ “A mais espiritualizada forma de vontade de afeto (de vontade de potência)” (*Nc/FP*, Outono de 1887, 9[8], KSA 12.343).

formas de vida.” (BRANDES, 2014, p. 12). O filósofo constata que, somente pelo uso de expressões fortes, marcantes, que imprimam sua recordação na memória, se é possível investir numa mudança quanto à maneira de pensar a mentalidade, a vida, a cultura, pois, assim como as diversas técnicas de memória têm impresso doutrinações, medos, mandatos que direcionam as forças para dentro, inibindo-as, ou seja, atando como interdito às mesmas, também podem atuar no sentido contrário, a saber, de direcionarem as forças para fora, de modo a torná-las criativas.

A criatividade de Nietzsche implica, no dizer de Brandes, além de um profundo interesse, ao mesmo tempo, uma certa dificuldade de compreensão. “Nietzsche teve suas debilidades, porém estas eram pequenas e se dissolveram na grandiosidade de um estilo ao qual dedicou toda a sua vida.” (BRANDES, 2008, p. 123). Eis porque Brandes reconhece que, ao proferir uma primeira conferência em Copenhagen, sobre Nietzsche, pôde contar com um público pequeno, de uns cento e cinquenta ouvintes. Por essa razão, Brandes resolve publicar um artigo a respeito de Nietzsche, de modo que, em sua segunda conferência, o público aumenta para trezentos ouvintes. Brandes reconhece que nem tudo em Nietzsche lhe é claro, assim como se lhe apresenta discordância, em alguns pontos, como este que se depreende de uma carta: “Parece que tens te equivocado com esta comparação: ‘gótico’ nada tem a ver com *gut* (bem) nem com *Got* (Deus). A origem é outra.” (BRANDES, 2008, P. 105). Nietzsche tem em mente fazer comparação etimológica com o “godo”, que ele menciona em *Para a Genealogia da Moral*,⁶ ao enfatizar a situação de barbárie que a cultura sofre com ataques de inimigos como os godos.

Com esse expediente criativo, Nietzsche veicula grande parte de suas mensagens, como, por exemplo, ao afirmar que sua escrita se dá com sangue. “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue e verás que sangue é espírito.” (*Zal/ZA*, I Do ler e escrever, KSA 4.48). Não apenas essa passagem do *Zarathustra*, mas a sua obra inteira é um escrito marcado com o sangue, no sentido de ser um texto marcante, com um excuro poético de nem sempre fácil assimilação⁷. *Zarathustra* é introduzido nessa discussão, para mostrar a força que as palavras ganham em Nietzsche, a

⁶ Cf. *GM/GM*, I, 11, 5.275.

⁷ “Brandes aponta corretamente para um erro cometido ainda hoje pela maioria dos leitores de Nietzsche: o de começar pelo *Zarathustra*. Esse excuro poético (ou excuro para a poesia) deve ser lido por último. O próprio Nietzsche aponta o caminho na carta a Carl Spitteler quando diz que a leitura deve começar por ‘Além do bem e do mal’, pois seria esta a obra que contém a chave. Mas Brandes também não erra quando decide começar pelas primeiras obras” (JANZ II, 2015, p. 443).

qual faz com que a linguagem receba contornos de musicalidade e dança. “Na linguagem de Nietzsche, a dança é sempre a expressão da nobre ligeireza da alma” (BRANDES, 2008, p. 63), e tem a intenção de que sua mensagem jamais se apague da memória de seu leitor. O sangue marca, indica sofrimento, luta, morte, mas é também, e acima de tudo, movimento, dança, nobreza, vida. O sangue é força, é vida, da qual demanda o sentido de uma memória aristocrática.

Essa memória é assinalada em Nietzsche, de maneira especial, pela grandiosidade de seu estilo de escrita, ao qual dedicou grande parte de sua vida. Em situações consideradas limítrofes, de maneira particular, o sangue é evocado; nelas, a mais alta expressão de força é despendida, para dela emanar a vitória. Não necessariamente a vitória daqueles que vencem o adversário, porém, daqueles que, ao vencerem o medo, alcançam a capacidade mais alta de superação. Uma nação que luta, que tem a firme consciência do valor da guerra é capaz de, a todo instante, superar-se e assim afirmar a vida. Uma nação guerreira se define por, acima de tudo, não se resignar a um niilismo passivo, incapaz de se superar, mas que, a todo o instante, se propõe superação e assenhoreamento. Pela guerra, as forças despendidas ativam a capacidade de autoafirmação, o que caracteriza a grande riqueza do espírito de um indivíduo e de um povo, contributo a uma cultura aristocrata.

Por essa razão, a dimensão da força e do poder, dos quais demanda uma cultura aristocrata, não se dá apenas pelo cultivo do indivíduo, mas também do povo, mediante as diferentes formas de interação estabelecidas no interior da *polis*, como Christa Davis Acompara se expressa:

Mas tal poder não pertence apenas ao indivíduo: quando o vencedor retorna a sua *polis*, estende e redistribui seu poder para a cidade através do ritual da cerimônia de coroação, do reingresso do vencedor na cidade e dos memoriais poéticos e estatuários. Tal economia reflete as negociações políticas da aristocracia em comunidades que cada vez mais valorizavam o governo do *demos*, os cidadãos livres comuns. (ACOMPORA, 2018, p. 61).

Das considerações acima, percebemos o quanto as referências nietzschianas estão voltadas à dimensão da cultura, no sentido de pensá-la em sua dinâmica de ascendência e elevação. Como Nietzsche, inúmeros expoentes, não apenas da filosofia, contudo, também da literatura, da história e do jornalismo, mantêm seu foco de preocupação na cultura, como é o caso de

Georg Brandes⁸, com quem Nietzsche mantém um vínculo epistolar estreito⁹. O pensamento de Nietzsche ocupará, dentro das análises de Brandes, um espaço de destaque¹⁰, inclusive, como recorda Bernd Magnus, “[...] a apresentação das primeiras conferências¹¹ públicas sobre a filosofia de Nietzsche por Georg Brandes, conferências que o apresentaram como radicalmente aristocrático.” (MAGNUS, 2017, p. 30). Portanto, esse espaço será devido, sobretudo, pela dimensão aristocrática de Nietzsche.

A expressão Radicalismo Aristocrático (*aristokratischer Radikalismus*)¹², utilizada por Brandes para caracterizar o pensamento de Nietzsche, agrada tanto ao filósofo alemão que, em resposta imediata a sua primeira correspondência a Brandes, escreve: “A expressão ‘radicalismo aristocrático’, da qual você se serve, é muito boa. Ou seja, com todo o respeito, a palavra mais esperta, que eu até agora tenho lido sobre mim” (Carta a Georg Brandes de 02 de dezembro de 1887, 960, KGB, VIII, 960, 8.206). Essa expressão faz jus à necessidade de mudanças radicais, pois não basta apenas tocar em problemas que necessitam ser tratados, curados, mas é necessário saná-los, nem que para isso se o faça com sangue. De maneira formal, Brandes põe em prática essa necessidade de cura da cultura, a qual se tornou doente pela sua degenerescência fisiológica e espiritual, através da escrita. O ato de escrever traz consigo a missiva de interpor uma destruição de todas aquelas bases que até então sustentaram a cultura, a saber: a paz, a passividade o contentamento. Através da escrita, o historiador interpõe um ataque à cultura da Dinamarca, a partir de suas

⁸ Curt Paul Janz traz, a respeito de Brandes, em sua biografia de Nietzsche, as seguintes informações: “Georg Brandes (na verdade, Morris Cohen) nasceu em Copenhague, em 4 de fevereiro de 1842, como filho de um comerciante judeu.” (JANZ II, 2015, p. 442).

⁹ Ademais, Curt Paul Janz recorda que, entre aqueles com quem Nietzsche mantém vínculo epistolar constante, está “[...] Malvida von Meysenburg, Hippolyte Taine, Overbeck e, [...] Georg Brandes.” (JANZ II, 2015, p. 384).

¹⁰ “O maior ganho desse tempo, porém, foi sem dúvida alguma Georg Brandes, o respeitado docente da Universidade de Copenhague, que agora começava a se interessar vivamente por Nietzsche.” (JANZ II, 2015, p. 428).

¹¹ “Georg Brandes (um dos críticos mais inteligentes do nosso tempo), que, no inverno passado, fez preleções sobre a filosofia de Nietzsche diante de mais de 300 ouvintes, propagando assim o nome e os problemas de Nietzsche em toda a Escandinávia.” (JANZ III, 2015, p. 222).

¹² “Brandes caracterizou a filosofia de Nietzsche com a expressão ‘radicalismo aristocrático’, e certamente todos os brâmanes, Alexandres, Césares, Napoleões ou Leonardos da Vinci concordariam com os imperativos de Nietzsche se tivessem expressado seus instintos dominantes em palavras e fórmulas. Duvidamos apenas se teriam conseguido fazê-lo... na forma com o faz Nietzsche.” (JANZ III, 2015, p. 222).

bases, de modo que cada palavra e expressão contenha a memória indelével da guerra, da ação e do anseio por mais.

Em seu livro *O mundo e guerra*, de 1917, apresenta a situação de decadência econômica, cultural e social da Europa. Para tanto, ele descreve o papel que a guerra tem desempenhado no contexto de cada nação e como esta tem contribuído para todo o continente. Brandes nota que foram em situações de dificuldades, caos, tragédias, que uma nação pôde se armar, no sentido de crescer em sua capacidade de resiliência, de despender um *quantum* sempre maior de potência. O historiador dinamarquês alude a uma situação de resiliência concreta, com relação à rendição da Prússia frente às tropas napoleônicas: “[...] quando a Prússia foi humilhada por Napoleão, na realidade representa a era mais brilhante e gloriosa da Alemanha. Naquele tempo o espírito germânico cresceu para se tornar um poder e conquistar o mundo.” (BRANDES, 1917, p. 07). A memória da dor de ser humilhada, rechaçada e calcada aos pés pelo seu opositor fizera com que a Alemanha já não fosse mais a mesma, uma vez que, por causa dessa situação, ela foi capaz de elevar-se para se tornar uma nação que passou a confiar em seu potencial guerreiro, altivo e conquistador.

Com um potencial desses, a Alemanha se tornou tão forte e lembrada, que Brandes se pronuncia: “Indubitavelmente a Dinamarca é obrigada a apresentar considerações para a sua vizinha do Sul.” (BRANDES, 1917, p. 07). Por isso, além de esse historiador acentuar a dimensão de radicalidade aristocrata, mediante a formalidade escrita, também o faz através de uma radicalidade concreta, a qual se dá pela guerra. Assim, na concepção do historiador dinamarquês, tanto a escrita como a guerra e ainda outros aspectos que afirmam a vida, em sua dimensão de elevação até os mais altos níveis da potência, a noção de força constitui o ingrediente fundamental da radicalidade da aristocracia cultural. De fato, segundo Brandes, “[...] está fundada na parte mais durável da alma humana, da inteligência – a consolidação da força.” (BRANDES, 1917, p. 15-16). A força constitui o elemento central do aristocratismo do espírito, aspecto este que decorre diretamente da concepção nietzschiana da vida. “A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência há declínio.” (AC/AC, 6, KSA 6.172).

Nesse sentido, todo o sintoma de rendição, de acomodação, de paz, dentro da concepção das forças de Nietzsche, inspira cansaço da vida, o que implica seu esgotamento e degenerescência. A paz, aqui evocada, se refere a um

comodismo passivo e conformista, o qual inspira um sentimento de que tudo como está posto é o suficiente. Não é possível, com base nessa compreensão, sair da pequena política de Nietzsche, a política do rebanho, para caminhar em direção à grande política, a política da vontade de potência, que é a política do indivíduo, de onde se fomenta o domínio do espírito, da cultura. Logo, a atividade humana, para que possa crescer em direção a sua saúde, necessita de força, “[...] de uma nova saúde, mais forte, alegre, firme, audaz que todas as saúdes até agora [...] para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar [...]” (FW/GC, 382, KSA 3.639). A saúde é força, e força não é algo que se tem de uma vez por todas, todavia, que se deve buscar constantemente, como uma eterna conquista, avançando sempre em direção a patamares mais elevados.

Em grande medida, o que caracteriza a guerra é um insaciável desejo de mais, de ímpeto, “[...] guerra é a mais alta e santa expressão da atividade humana.” (BRANDES, 1917, p. 24). Por isso, “[a] paz deve ser reconhecida como um fator no desenvolvimento da cultura real, mas na visão do [...] progresso cultural é de menos valor para a Alemanha que a proeza militar.” (BRANDES, 1917, p. 24). Por mais que a paz seja considerada como um valor fundamental para a cultura e sua relação com as nações, ela também pode exercer um papel de perversidade, no que diz respeito à ativação das forças, pela promoção no direcionamento oposto das mesmas: da interiorização para a exteriorização, no sentido nietzschiano de descarga *Entladung*, de modo que sejam verdadeiramente criativas.

Por isso, a guerra é o que melhor promove a ativação das forças: “Sem guerra e contínua preparação para a guerra, as nações crescem fracas e apáticas.” (BRANDES, 2017, p. 24). Quando não ativadas, as forças se atrofiam, logo, se tornam incapazes de promover vida. Tanto o excesso das forças como seu atrofiamento, ao se expressarem, por exemplo, no pensamento e na literatura, constituem fatores fundamentais na promoção ou degeneração de outras manifestações culturais.

O historiador dinamarquês encontrou, no trabalho dos alemães Ernst Haeckel e Friedrich Nietzsche, elementos que vão ao encontro de diversos alvos de seu interesse, no que concerne à reflexão acerca de uma cultura aristocrata. E, quando se trata de aristocracia, não podemos prescindir de outro traço fundamental, que é o cosmopolitismo, a capacidade de estar em sintonia com os grandes marcos da cultura mundial, estabelecendo diálogo

com os mesmos. E os alemães, como recorda Brandes, possuem um perfil cosmopolita. “E como um cosmopolita o alemão parece um radical. Pensadores como Haeckel e Nietzsche¹³ são mais admirados que filósofos como Eucken, James, ou Bergson.” (BRANDES, 1917, p. 48). Ernst Haeckel (1834-1919), como naturalista, filósofo e artista, recepcionou o pensamento de Darwin na Alemanha, principalmente pela retratação, em pinturas, da natureza, como uma grande arte em si.

Como Nietzsche, Haeckel desenvolveu um pensamento influenciado pelo Romantismo e, por essa razão, sua filosofia é um monismo, pelo entrelaçamento entre ética, política, economia, religião e ciência. Tal como hierarquização, decorrente do desenvolvimento dos organismos, em seus estágios evolutivos, Nietzsche concebe que a “[...] elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre, de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem.” (*JGB/BM*, 257, KSA 5.205).

Essa diferença na hierarquia de valores é um traço fundamental do pensamento evolucionista de Darwin, que tanto Haeckel como Nietzsche recepcionam na Alemanha, servindo como base para a aristocracia de seu próprio pensamento. Brandes, por sua vez, concebe o pensamento de Darwin, via recepção que dele fazem Haeckel e Nietzsche, como meio para se fundamentar o papel que a guerra ocupa numa sociedade aristocrata: o “[...] darwinismo na Alemanha foi a base do culto da guerra” (BRANDES, 1917, p. 50). Se a guerra passa a ser vista como um culto, então, seu papel, dentro da visão cultural aristocrata, é radicalizado. Seguimos nossa reflexão, aprofundando como essa dimensão de radicalização pela qual a aristocracia, recepcionada por Brandes, no pensamento de Nietzsche, foi se desenhando no contexto cultural dinamarquês.

2 A ARISTOCRACIA EM SUA ORIGINALIDADE DO ESPÍRITO

A radicalidade da aristocracia cultural se evidencia, para além de grandes eventos e comoções, como a guerra, em manifestações que revelam a originalidade do espírito, como na arte e no intelecto. Brandes aborda o

¹³ “Friedrich Nietzsche aparece para mim o mais interessante escritor na literatura alemã no tempo presente. Mesmo sendo pouco o conhecimento sobre ele em sua própria cidade, ele é um pensador de alta ordem, quem merece completamente ser estudado, discutido, contestado e dominado. Entre muito boas qualidades que ele tem é a de comunicar seu humor para outros e pondo seus pensamentos em movimento.” (BRANDES, 2014, p. 10).

imenso contingente de originalidade cultural de que a Alemanha é detentora. Por essa razão, a vitória na batalha cultural não se dá apenas pela força bélica, como o foi no caso dos romanos, no entanto, acima de tudo, pela força do espírito, a qual se expressa no conhecimento, como foi o caso dos gregos. Assim, a originalidade de um povo e de uma raça constitui um passo a mais no sentido de elevação cultural aristocrática, tendo, portanto, o conhecimento um espaço privilegiado.

Esse louvor da raça, evocado por Brandes, pode revelar, como pretendemos aprofundar em estudos posteriores, um elemento importante na recepção que ele faz de Nietzsche, na Dinamarca: o de dar azo a uma interpretação nazista do pensamento do filósofo alemão. O próprio Nietzsche se revela avesso ao próprio germanismo, como se expressa em diversas passagens de seus escritos, os quais desmentem algo do acento que Brandes apresenta do filósofo. O historiador dinamarquês cita vários expoentes representantes alemães dessa aristocracia do espírito, entre eles, Nietzsche. Aquele mesmo esforço, em termos de elevação cultural, realizado na Alemanha por Nietzsche, é também desenvolvido por Brandes, na Dinamarca. O ingrediente principal de ambos os esforços é o do investimento no verdadeiro espírito que eleva a cultura até os seus mais altos níveis aristocráticos. Para atingir esse estágio, o espírito deve ser original, segundo Nietzsche se expressa:

Toda ação individual, todo o modo de pensar individual, suscitam arrepio; não podemos deixar de levar em conta o que precisamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais, em todo o decurso da história, tiveram de sofrer por serem sempre sentidos como os maus e perigosos, e mesmo *por sentirem assim eles próprios*. Sob o domínio da eticidade do costume a originalidade de toda espécie adquiriu má consciência. (A, I, 9, KSA 3.24).

A eticidade do costume, expressão que faz referência à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, é utilizada nesse aforismo de Nietzsche para contrapor aquilo que, na visão do filósofo de Naumburg, impede a manifestação original de um indivíduo e de um povo. Enquanto se mantém na posição de obediência aos costumes estabelecidos, moldando o comportamento individual de acordo com os parâmetros éticos, não é possível se investir naquilo que Nietzsche acentua com a expressão “espírito” – o ingrediente fundamental para que uma cultura alcance os patamares mais elevados da aristocracia. O padrão ético, estabelecido pelos costumes rigidamente impostos, impede a manifestação do elemento original de cada

indivíduo, em suas práticas e ações. Nesse sentido, uma ação ética, quando perde o seu perfil original, faz com que a força reorienta a sua direção, de seu sentido externo, criador para seu sentido interno reprodutor. Todo indivíduo, ao renunciar à força, que, pelo seu extravasamento, crie valores, a experimenta como contenção, fraqueza, resignação.

Portanto, é uma força que se coloca contra ela mesma, o que, conseqüentemente, faz de todo o que a experimenta um espécime mau e perigoso, dominado pela má consciência. Diante disso, ao indivíduo, mergulhado em sentimentos de incapacidade, letargia e degenerescência, só lhe cabe esperar pela instauração de padrões de costumes ditados por esferas institucionais. Toda iniciativa individual, por essa razão, é concebida como anárquica e, por isso, se constitui como sendo má.

O historiador dinamarquês, em diversas passagens de seus escritos, reconhece o quanto a influência de filósofos como Kant contribuíram para proporcionar uma cultura europeia de paz, devendo, para tanto, sacrificar no altar da lei e do dever as mais altas capacidades de criação individuais. “Enquanto o darwinismo na Inglaterra foi interpretado para significar a sobrevivência dos mais ajustados sem especial referência para a seleção feita na guerra, o darwinismo na Alemanha foi feito a base do culto da guerra. Lessing e Kant, Herder e Goethe, foram amantes da paz – Kant foi um pacifista.” (BRANDES, 1917, p. 50). Se, para Kant, tudo deve ser sacrificado em prol da paz perpétua, para Nietzsche, tudo deve ser oferecido em prol da promoção da força, mesmo que seja pela guerra, porque tudo deve contribuir para a ativação das forças, papel este exercido pela oposição que se trava, de modo especial, num clima de guerra. Para os padrões culturais aristocráticos, somente sobrevivem aquelas espécies que não sucumbem ao nivelamento vulgar. Estas são espécies capazes de elevar-se, para além de todo e qualquer nivelamento, estão habituadas a não se entregar a padrões de costumes, mas a cultivar a solidão, onde encontram as forças necessárias para o exercício da originalidade. O cultivo da solidão refere-se ao cultivo de si, do indivíduo, para além da massificação, contudo, o si aponta para um campo anímico, de luta.

Ora, exercitar a originalidade é exercitar o espírito, a marca única irrepitível de cada indivíduo. Para além de modismos vulgares inconsistentes, os promotores da aristocracia, aqueles que se lançam no campo anímico pela busca de assenhoreamento, investem em uma memória que permanece, a qual é sempre a mesma, em seu conteúdo, todavia, sempre original pela maneira como se a experiencia, ou seja, cada indivíduo realiza uma experiência nova

e singular sobre uma mesma realidade. Essa originalidade da memória se expressa na capacidade que tem, ao dar atenção aos detalhes, os quais, vistos em seu conjunto, proporcionam instantes de plenitude. Desses instantes, é possível atingir-se pontos culminantes potências, ou seja, níveis mais altos na hierarquia que compõem a esfera orgânica e que se expressam na dimensão aristocrata. Por essa razão, um indivíduo ou uma nação que não atenta aos detalhes da memória incorre em sérias deficiências para alcançar êxito em seus projetos. O historiador dinamarquês, ao analisar alguns conhecimentos fundamentais que se deve ter, na guerra, indaga se os dinamarqueses conhecem as águas do mar Báltico tão bem quanto os alemães e, por isso, assinala: “A Inglaterra desdenha ou negligencia tais detalhes. O homem da guerra inglês não é familiar com as nossas costas. E esta foi a primeira vez na memória do homem que as frotas inglesas visitaram o forte.” (BRANDES, 1917, p. 12-13).

Portanto, a arte da guerra conta, necessariamente, com a capacidade de compreender as coisas em seus detalhes. Se a memória dos detalhes vale para a guerra, deve valer muito mais para outros campos, como a arte e outras expressões de uma cultura aristocrata. Nietzsche, como filólogo, assume a causa de se ater ao máximo aos detalhes que compõem as coisas. E é graças ao trato atento sobre tais detalhes que o filósofo foi capaz de apresentar uma leitura profunda e perspicaz. O filósofo alemão demonstra essa atenção aos detalhes, em como uma leitura correta e acurada pode contribuir para a ciência. “Toda ciência só ganhou continuidade e constância quando a arte da leitura correta, isto é, a filologia, chegou a seu auge.” (*MA/HH*, 270, KSA 2.223). Quanto mais acurada for uma leitura, tanto mais detalhes se poderá auferir e tanto mais profunda e, assim, digna de crédito será. Ora, a leitura que se desenvolve desse modo contribui para a constituição de uma técnica de memória que permite o avanço do conhecimento, pois é uma memória sempre original, a qual atua como uma força que atinge o instante em sua plenitude, e não como um momento fragmentário. Por isso, não há memória sem a dimensão de continuidade, constância, harmonia e dedicação atenta aos detalhes. No filão dessa trajetória, a cultura pode se enriquecer, se tornar forte, capaz de superar aqueles obstáculos promovidos pelo descompasso e desarmonia que deterioram e degeneram os instintos.

No entanto, quando se pensa em continuidade e harmonia, não se quer aproximar à passividade e à ausência de conflitos. Muito pelo contrário, os elementos de continuidade e harmonia implicam incessante embate, conflitos e guerras, já que é graças à constância, em meio a esse clima beligerante,

que se pode garantir a força que produz elevação e vida. Nesse sentido, o marasmo, a passividade e a reprodução fidedigna de modelos sagrados, a exemplo daqueles ideais platônicos, são inimigos da originalidade, em uma cooperação a uma aristocracia cultural. A força se impõe como algo que inspira originalidade, para além do enquadramento do rebanho e, por isso, Dionísio vem contemplado no pensamento de Nietzsche como contraposição às ameaças a tudo o que é singular e original. Como herói trágico, Dionísio concentra em si uma multiplicidade de máscaras, as quais trazem à memória a garantia de sua originalidade:

De fato, eles parecem ter sentido assim; do mesmo modo que em geral a distinção e a valorização platônicas da “idéia” em contraposição ao “ídolo”, à cópia, estão profundamente entranhadas na essência helênica. Para servir-nos da terminologia de Platão, poderíamos dizer, das figuras trágicas do palco helênico, mais ou menos isto: o único Dioniso verdadeiramente real aparece em uma pluralidade de figuras, sob a máscara de um herói combatente e como que emaranhado na rede da vontade individual. (GT/NT, 10, KSA 1.71-2).

Apesar de múltiplo em suas máscaras, ou seja, em sua forma, continua sendo o mesmo Dionísio, com a garantia de sua originalidade, identidade e autoafirmação. Tal como no mimetismo do ideal grego, também o fenômeno do mimetismo das formas francesas, na Alemanha, é um sintoma que Nietzsche aponta como responsável pela decadência cultural, o que ele chama de *décadence*. “A filosofia grega significa já um instinto de *décadence*.” (Ncl FP, outubro-novembro de 1888, 24[1], KSA 13.626). O fenômeno mimético revela inanição, degenerescência, incapacidade de criar; por isso, as forças recuam, direcionando-se para dentro. Nessa perspectiva, não há descarga, pois as forças percorrem um movimento contrário àquele de sua realização criadora, qual seja, o de sua externalização e transbordamento, porque somente onde há transbordamento há vida. Esse fenômeno de expressão transbordante revela o que há de mais original, extrapola os padrões estabelecidos e perverte os preconceitos morais. Estes últimos são responsáveis por contaminar a esfera espiritual, o ingrediente fundamental, a conferir originalidade a todos os projetos, tanto em nível cultural individual, como em nível cultural coletivo.

Na medida em que aquela esfera espiritual, mais original e livre de toda a sorte de pressupostos, sofrer influências da moral, com todos os seus preconceitos, tanto mais nefastos serão seus efeitos sobre a cultura. Em seu ensaio sobre o radicalismo aristocrático de Nietzsche, Brandes atesta que

“[...] sua produção literária alcança um ponto culminante com a análise da gênese das noções morais. Por outra parte, Nietzsche teve a intenção e a esperança de dar uma crítica sistemática dos valores morais, um exame do valor destes valores.” (BRANDES, 2008, p. 13). Nesses valores, Nietzsche vê a origem da degenerescência das forças e decadência cultural. Ao invés de uma cultura orientada por forças que promovem transbordamento, elevação e assenhoreamento, fenômenos característicos da vivacidade, são impetradas aquelas forças que se recolhem para dentro, inibidas pelos preconceitos morais que se erigem por palavras de ordem, como a igualdade, o direito e a justiça. A leitura desses sintomas é ilustrada pelo historiador dinamarquês, em situações concretas, como aquela marcada pela maneira como duas nações concebem a guerra: a Alemanha e a França.

Na Alemanha durante os últimos anos a guerra tem sido continuamente declarada como a mais alta e santa expressão da atividade humana, a maior benfeitora da humanidade, o único teste de habilidade universal o qual constrói, reforça e mantém o estado e a sociedade. Do território francês os soldados alemães fazem ressoar o som: “Alemanha, Alemanha acima de tudo!” E a França pergunta: “Acima do direito, da justiça, da liberdade, da humanidade?” O povo francês não quer guerra. (BRANDES, 1917, p. 70-71).

O historiador dinamarquês constata a importância da guerra, como a atividade espiritual humana mais alta. Através dessa bagagem espiritual, é possível se investir em aristocracia, ou seja, dispor da força necessária que alavanque os dispositivos psicológicos afirmativos. Esses dispositivos concentram a marca do caminho cultural que permite extravasar as forças, de modo que os obstáculos que se interpõem às mesmas sejam desencadeadores de um *quantum* ainda maior de força. No fundo, o autor dinamarquês, seguindo as sendas nietzschianas, pretende alavancar um impulso cultural, na Dinamarca. O investimento desse potencial reside na originalidade de tais forças, promovendo o que há de mais original e próprio de cada cultura: a direção da força que descarrega, extravasa, transborda. O espírito, na concepção nietzschiana, é aquele que, liberto do sentido de peso, para quem a vida constitui um fardo, afirma, com toda a sua originalidade, liberdade e singularidade, portanto, nele não há nenhum tipo de divisão, como seria aquela entre corpo e alma: o espírito inspira unidade.

O transbordamento da força, em sua originalidade do espírito, reside naquela disposição de ânimo, própria de cada tipo psicológico. Nesse sentido,

damos um passo além em nossa pesquisa, para aprofundar a forma como Brandes recepciona esse traço nietzschiano, dos tipos psicológicos, e como estes implicam alavancar a aristocracia cultural.

3 A ARISTOCRACIA CULTURAL EM SEUS ASPECTOS PSICOLÓGICOS FUNDAMENTAIS

Em seu pensamento sobre a cultura, Nietzsche procura centrar-se nos seus tipos psicológicos, ou seja, na disposição de ânimo que se depreende daqueles que são confrontados a responder às diversas situações do dia a dia. Dado o fato do niilismo, de acordo com a leitura do filósofo, a questão está em como se procede diante do mesmo. Nietzsche concebe duas formas, para dispor-se diante dessa situação: com passividade resignada, ou com altivez afirmativa. Dessas duas disposições psicológicas, o filósofo conclui duas formas de niilismo: ativo ou passivo. Para se perfazer um caminho em direção à ascendência cultural, isso somente pode ser possível através das sendas de um niilismo ativo, isto é, mediante o desenvolvimento de uma disposição de ânimo afirmativa, capaz de, além de afirmar, querer o fato tal qual se manifesta, por mais duro e aparentemente intransponível que seja. Um exemplo desses tipos psicológicos ativos o filósofo alemão detecta na figura histórica de Jesus de Nazaré, falsificada, posteriormente, pela recepção que essa teve entre as primeiras comunidades.

O tipo psicológico diz respeito àquela disposição interna mais íntima, àquilo que corresponde ao ensinamento, à existência, à prática, à morte, ao sentido da morte, para além de tudo aquilo que se faz presente no desenho que dele se fez, nas lendas dele contadas. Por isso, Nietzsche constata que o tipo psicológico Jesus foi falsificado em torno daquilo que veio a se denominar Cristianismo, deixando-se de aproveitar o que constitui o seu tipo – a sua vida e prática –, para agarrar-se à sua morte e ressurreição. A aristocracia, apontada em Jesus, concerne à força que se depreende de sua tipologia psicológica afirmativa, diante do fato da vida.

Jesus é um ideal ativo para a cultura, ou seja, o que mais importa não é aquilo que ele fez ou deixou de fazer, mas o que a sua figura representou e continua a representar, para gerações e povos. Ele é um tipo psicológico que, tal como Tell e outros personagens mitológicos, personificam o ideal de amor pela liberdade e pela pátria, pois o legado que ele deixou marca profundamente o espírito de cada um que se deixa inspirar por ele:

Cristo figura como um ideal de superioridade espiritual, de amor pela humanidade, de caridade e pureza, fora muitos séculos de homens mais velhos do que o velho galileu de nobre espírito, que dezenove séculos atrás, foi dito para dar personificação histórica para este protótipo. A mesma figura sobrevive por muitos séculos vindouros, mesmo se ele, como agora parece igualmente, nunca deveria ter existido. (BRANDES, 1926, p. 26).

A figura Jesus representa não apenas um tipo, mas um protótipo, quer dizer, um tipo original; seu ideal continua avançando em inspirar a prática e o ideal de muitas pessoas, em grande parte do mundo. Ele inspira ideais de superioridade, os quais possuem durabilidade. Brandes recepciona a leitura que Nietzsche faz do Nazareno, como a de um tipo psicológico original, visto que somente um tipo original, psicologicamente falando, poderá caminhar no sentido de implantação de uma cultura aristocrática. A personificação psicológica de Jesus permite que ele, em todo o momento, surpreenda, como é o caso das respostas desconcertantes que dá a seus adversários. A força de espírito, de suas palavras e de seus ensinamentos, que compõem a sua prática de vida, confere ao seu tipo uma característica eminentemente aristocrata.

O cultivo de um tipo psicológico aristocrata exige, na compreensão do filósofo alemão, tempo, isolamento, reflexão. Tal foi o que fez Zaratustra, ao permanecer por tanto tempo isolado na montanha, distante da turba, período no qual foi crescendo na compreensão daquilo que lhe cabia realizar. O amadurecimento, na compreensão daquilo que se é, bem como na afirmação de si mesmo e de sua missão, requereu, entre muitas coisas, o cultivo de si, e isso Nietzsche vê como possível de ser realizado, quando não há contato com o rebanho. “Depois de falar essas palavras, Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. ‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’.” (*ZalZA*, Prólogo, 5, KSA 4.18). O profeta Zaratustra entende que a cultura somente poderá empreender seu caminho de elevação, na medida em que proporcionar subsídios suficientes que atuem no sentido de cultivar tipos psicológicos avantajados, ornados pela originalidade de sua disposição em acolher jubilosamente o *fatum*, por mais desafiador que seja, um entrelaçamento entre prazer e dor “[...] – tão rico é o prazer, que tem sede de dor, de inferno, de ódio, de injúria, de aleijado, de mundo - pois este mundo, oh, vós o conheceis, sim!” (*ZalZA*, IV A canção bêbeda, 11, KSA, 4.403). Tais tipos, assim compreendidos, ativam ao máximo suas forças, as únicas capazes de criar e, por isso, afirmar a vida. Nesse aspecto,

Brandes parece distanciar-se de Nietzsche¹⁴, já que Nietzsche, ao realizar essa associação entre prazer e dor, a faz ao nível puramente intelectual, afastando-se do nível fisiológico. Por essa razão, o historiador dinamarquês concebe como contrassenso essa associação nietzschiana, pois ignora “[...] que a dor ou ‘desprazer’ mais baixo e mais comum é a fome, a incapacitação física, o trabalho excruciante destrutivo para a saúde, e que não existe nenhum gozo arrebatador que possa compensar tais sofrimentos.” (BEHLER, 2017, p. 347).

Por mais que Brandes se aproxime de Nietzsche, por seu projeto de radicalismo aristocrático, baseado nas forças, deste se distancia, na medida em que, ao conceber a realidade das forças no plano intelectual, concebe o sofrimento, a doença e a dor como desencadeadores da força: essa questão, para o historiador dinamarquês, é impossível. Para ele, da dor e do sofrimento não se pode alavancar força, no entanto, vemos que o interesse de Nietzsche é estabelecer uma argumentação em nível psicológico, e é nesse domínio que seus temas se inscrevem, ultrapassando qualquer nível de controle científico e racional. Além disso, um outro ponto se destaca, nesse distanciamento de posição entre Nietzsche e Brandes: ora, Nietzsche, embebido desse sentimento de radicalismo aristocrático, é avesso à compaixão e ao amor ao próximo – “A política de Nietzsche é aristocrática na medida em que defende uma sociedade elitista e baseada em classes, mas é radical na medida e que advoga uma nova configuração social aristocrata, ao invés de conservar aquela já existente.” (WOODWARD, 2011, p. 172). Brandes, por sua consciência social desenvolvida, reconhece a importância de formar a cultura pela sua sensibilidade à responsabilidade social. Contudo, o historiador dinamarquês reconhece no filósofo alemão uma mente altamente esclarecida, quanto à caracterização de uma nova filosofia, marcada pelo radicalismo aristocrático, presente, sobretudo, em tipos psicológicos.

Esta característica prototípica psicológica está impressa não apenas em indivíduos, mas também em nações, como é o caso da Polônia, na compreensão de Nietzsche. O próprio filósofo se reconhece como descendente de poloneses, contudo, essa tese nunca foi confirmada¹⁵, o que provam inúmeros estudos desenvolvidos sobre ela, inclusive no Brasil. Esta é uma crença que permaneceu

¹⁴ “Ele não é ‘discípulo’ de Nietzsche. Brandes reconheceu a agudez extraordinária do espírito de Nietzsche, as teses de Nietzsche o interessam, mas ele não as acata e defende de forma acrítica.” (JANZ II, 2015, p. 442).

¹⁵ O próprio Nietzsche se expressa sobre a sua suposta descendência polonesa; assim, em uma carta a Jean Bourdeau, de dezembro de 1888, assinala: “Ouso dizer que meus ancestrais, quarta geração, eram nobres poloneses; que minha bisavó e avó do lado paterno pertencem à época de Weimar em

apenas no desejo do filósofo alemão, tal como ele mesmo se expressa, com orgulho, pela forma como era reconhecido em uma carta: “Há muitos poloneses aqui e estes - é estranho - me consideram polonês, me abordam com saudações polonesas e - não acreditam em mim quando me identifico como suíço.” (Carta a Heinrich Köselitz de 20 de agosto de 1880, KGB 4.37). Ainda em seus *Fragments Póstumos*, o filósofo se expressa: “Foi-me confirmado com bastante frequência que minha aparência até agora era do tipo polonês; no exterior, como na Suíça e na Itália, eu era frequentemente chamado de Polônia; em Sorrento, onde passei o inverno, meu nome era il Polacco.” (*Nc/FP*, Verão de 1882, [21]2, KSA 9.681). Nietzsche se expressa, em uma carta ao próprio Brandes, sobre sua descendência polonesa, nestes termos: “Meus ancestrais eram nobres poloneses (Niëzky); parece que o tipo está bem preservado, apesar de três ‘mães’ alemãs. No exterior, geralmente sou considerado um polonês; neste inverno, a lista de turistas de Nice me registrou como comuna polonesa,” (Carta a Georg Brandes de 10 de abril de 1888, 1014, KGB 8. 288).

Em suas reminiscências sobre Nietzsche, Brandes atesta a alta consideração do filósofo alemão pela nação polonesa: “Sem dúvida, ninguém durante a década de 1890 a 1900 causou tamanha impressão e recebeu tanta atenção quanto esse filho de um pastor do norte da Alemanha, que de toda maneira queria ser considerado um aristocrata polonês.” (BRANDES, 1903, p. 337). Apesar de Nietzsche sustentar com tanto orgulho sua descendência polonesa, esta, como mostra Curt Paul Janz, nunca de confirmou. “As pesquisas minuciosas realizadas por Max Oehler, primo de Nietzsche, sobre seus antepassados – e que aqui nos servem como referência – comprovam que essa tradição romântica é completamente insustentável.” (JANZ I, 2015, p. 30)¹⁶. O caráter destemível e corajoso do povo polonês talvez fosse o que motivasse Nietzsche a se autorreferir como descendente polonês. O povo polonês se distingue pela força de sua coragem e entusiasmo, em busca de sua liberdade, enquanto nação.

Goethe: razões suficientes para ser o alemão mais solitário hoje em um grau inimaginável.” (Carta a Jean Bourdeau de dezembro de 1888, 1196, KGB 8.533).

¹⁶ “[...] o trisavô de Nietzsche, que viveu mais ou menos de 1675 a 1739, não foi membro da *szlachta* polonesa. Christoph Nietzsche era sim tabelião imperial público e inspetor general do príncipe eleitor em Bibra (distrito de Eckartsberga), ou seja, um fiscal saxônico. Conhecemos até seu pai, que também se chamava Christoph: era um pequeno fazendeiro e açougueiro em Burkau na Alta Lusácia.” (JANZ I, 2015, p. 30).

Apesar de todo o seu sofrimento, perdas, destruições, os poloneses jamais se entregaram resignadamente frente aos grillhões que os espreitaram. Brandes, como Nietzsche, reconhece nesse povo um tipo distinto e nobre:

Se ama a Polônia, não como se ama a França, a Alemanha ou a Inglaterra, mas como se ama a liberdade. Para o que isso significa amar a Polônia, mas amar a liberdade, simpatizar com o sofrimento e admirar coragem e entusiasmo radiante! A polônia é um símbolo de tudo o que é amado pelos melhores da humanidade e dos ideais pelos quais a humanidade vive e lutou (BRANDES, 1917, p. 114).

A Polônia é reconhecida pelo historiador dinamarquês como o povo da liberdade. Ela jamais se cansou de lutar em busca da liberdade e, por essa razão, continuou, a despeito de todas as derrotas e destruições, resistindo com firmeza e tenacidade. Portanto, a Polônia é um exemplo de grandeza de alma, psicologicamente falando, o que se reflete tanto em seus tipos individuais, de pessoas, como em seu coletivo como nação. Consequentemente, o que contribui para a elevação da cultura é uma tipologia psicológica dada à luta, que não se retrai frente às ameaças, mas que, a todo o momento, está disposta a lutar. Esses tipos psicológicos amam o que em outros pode causar pavor, medo ou insegurança, pois são afirmativos.

Como tipologia psicológica individual, conforme já mostrado, temos Jesus de Nazaré, em seu empreendimento afirmativo diante da vida, e, como tipologia psicológica coletiva, também, segundo já demonstrado, temos o povo polonês, o qual, mesmo com seu país destruído em diversas guerras, nunca se cansa de lutar e reconstruir. Esse caráter afirmativo é considerado por Brandes como a chave do melhoramento da humanidade, no sentido de que se dispõe a alimentar ideias nobres, não como o fazem aqueles que vivem neste mundo em função de um depois, mas, sim, vivem neste mundo em função, única e exclusivamente, deste mundo, afirmando-o em todos os seus aspectos. Porque estão acostumados a enfrentar situações limites, esses tipos elevados depositam confiança na força que redime e transfigura. Eles têm sempre diante de si a memória dos grandes adoradores do 'Sim', da vida e do mundo; por essa razão, a recordação de seus feitos promove ânimo e coragem, alimenta a esperança.

O historiador dinamarquês, na esteira do pensamento nietzschiano, acredita que a renovação da Dinamarca, no sentido de alcançar patamares sempre mais elevados da cultura, só poderá fazê-lo na medida em que alimentar o grande amor, que é o amor a si mesmo, a afirmação de si, acreditar

que se é capaz. Esse amor a si é o ingrediente principal na constituição do tipo psicológico elevado, aquele que atuará na consecução de fomentar a cultura aristocrata, pautada pela originalidade singular, que a todo o momento busca atingir pontos mais culminantes da força.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso realizado permitiu perceber que a recepção que Brandes faz de Nietzsche, na Dinamarca, está fundada na memória de uma aristocracia, a qual tem o intuito de alavancar uma elevação cultural que se apresenta em sua radicalidade, originalidade e minuciosidade psicológica. O historiador dinamarquês empreende esse projeto de elevação cultural aristocrática, na Dinamarca, valendo-se de um procedimento, também tematizado por Nietzsche, a mnemotécnica. Embora, como vimos, não seja o filósofo alemão o fundador de tal procedimento, ele se mostra atraído por este. Seja para criticar como para pôr em prática, Nietzsche entende as diversas técnicas de memória como, em última análise, impossíveis de se desatar. O grande problema, na visão do filósofo, é quando estas impedem a descarga da força, por prenderem, aqueles que delas experimentam, a eventos que desencadeiam sentimentos de culpa. Contudo, a memória é fundamental, uma vez que suscita a força, como é o caso da recordação dos feitos de personalidades aristocratas; estas inspiram ações que visam à elevação da cultura.

Brandes foi especialmente inspirado pelos trabalhos de Nietzsche, no que estes apontam para o alvorecer de uma nova era, a de espíritos livres, amantes de tudo o que incita a força. Esses espíritos livres são particularmente caracterizados pelo filósofo alemão como aqueles que amam a guerra e de todas as formas procuram escapar de situações que conduzem à paz, pois estas estancam a capacidade de ativar as forças, as únicas que produzem elevação fisiológica e, por isso, afirmam a vida. É tão marcante em Brandes a recepção de Nietzsche, pelo seu culto à guerra, que ele dedica um livro especialmente voltado a esse tema. Entre as diferentes figuras recordadas por Brandes, em seus escritos e conferências, estão aquelas, as quais, em tudo, buscaram desenvolver o cultivo de aspectos originais. Para tanto, tiveram que travar uma verdadeira batalha contra o rebanho que uniformiza, mata a criatividade e, por essa razão, impede a ativação das forças. O quanto mais originais forem, tanto mais poderão contribuir com a sua capacidade criativa, para a promoção de uma cultura aristocrata. A grandeza de tais figuras, na cultura, é avaliada não especialmente pelo que elas fizeram, porém, particularmente pelo seu tipo

psicológico, ou seja, como estas se colocam diante das diversas situações que as espreitaram, qual a sua disposição de ânimo em enfrentar tais situações.

Na medida em que tais tipos psicológicos se destacam, no sentido de acolherem com jubilosa afirmação o fato, tal como se apresenta, tanto mais servirão como meio de elevação da cultura. Desse aspecto de afirmação do sofrimento, da dor como propulsores do prazer da força, bem como da aversão à compaixão e o amor ao próximo, percebemos um distanciamento quanto à posição de Brandes. Para este último, a dor não pode resultar em força, contudo, deve levar à fraqueza, que, por sua vez, não se coaduna com o ideal de amor ao próximo. O ideal de radicalidade aristocrata, tal como Brandes pensou para a Dinamarca, se alcança pelo cultivo de tipos psicológicos amparados no prazer e na responsabilidade social. Esses tipos psicológicos afirmativos são espíritos livres e, por isso, inspiram aristocracia, dado que esta última não constitui um ideal realizado, mas uma transição, passagem, disposição para o aumento de força.

Por isso, o aristocrata não se refere aqui àquela imagem nietzschiana da burguesia alemã, a qual, em seu comodismo e autossatisfação decadente, perdeu o gosto de lutar. O historiador dinamarquês avalia esses tipos individuais, como o tipo Jesus, para além de uma figura mitológica, como um tipo que inaugura uma forma, um jeito de ser singular, pela maneira original e afirmativa como se coloca diante dos desafios. Além disso, a avaliação aristocrata de Brandes dirige-se para tipos coletivos, nações, como a Polônia, que, apesar de todas as ameaças e destruições vividas, jamais se resignou, entretanto, como fênix, sempre ressurgiu das cinzas.

A radicalidade aristocrática aponta para um *quantum* de força que transborda e, com isso, se eleva a níveis sempre mais altos, porque, a cada desafio superado, novos são apresentados, por essa razão, jamais se conforma em uma resignação pacificada. A cada instante em que a força é descarregada, um sentimento de plenitude é desfrutado, mas um instante único e original. Esses instantes originais proporcionam espíritos primordiais, livres, capazes de criar e, por conseguinte, tornar a vida sempre nova. Eles vivem a vida como experiência singular, e não como cumprimento de normas fixadas pela padronização do rebanho. Portanto, são espíritos solitários, dados à vida nas alturas, distantes da turba, que cultivam um espírito original, criador, por meio do qual se estruturam em tipos psicológicos fortes e singulares.

Esses tipos constituem a base de onde pode nascer uma cultura aristocrata. Brandes, a partir de sua leitura de Nietzsche, faz memória desses

tipos singulares e originais, para encomendar uma cultura aristocrata elevada até o seu nível mais radical. Por essa razão, a guerra ocupa espaço fundamental em suas análises. Através da guerra se avalia em que medida um indivíduo ou uma nação é capaz de resistir e, assim, se manter sempre mais forte, de onde, na leitura do historiador dinamarquês, resultará uma cultura aristocrata. Essa leitura pode incitar, como pretendemos explorar em estudos posteriores, uma leitura nazista de Nietzsche, contudo, distante de seu sentido e intenção originais.

A recepção de Nietzsche, na Dinamarca, por Brandes, se deu via uma necessidade – a de acreditar que a Dinamarca seria capaz de se superar, alcançando níveis mais altos de força. Essa mesma necessidade inspirou o próprio Nietzsche, em seu pensamento, a fazer com que a Alemanha acreditasse mais em si mesma, confiando em sua capacidade de superação. Diversas passagens dos escritos de Nietzsche revelam o quanto ele notou, em Brandes, alguém que, de fato, compreendeu o seu pensamento, ultrapassando, inclusive, os seus próprios compatriotas alemães. Logo, Nietzsche constata, na própria atividade de recepção, um elemento fundamental para a aristocracia cultural: a mnemotécnica, isto é, da recepção se depreende uma técnica a ela intimamente ligada, a técnica de memória. Brandes faz memória, na Dinamarca, da figura do filósofo alemão e de seu pensamento, inclusive, como o mesmo filósofo incita a seus compatriotas fazerem memória dos grandes tipos psicológicos que assinalaram gerações inteiras, deixando-se por eles inspirar, para produzir um movimento aristocrático cultural radical.

FEILER, A. F. Nietzsche e Brandes: the memory of an aristocratic radicalism. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 13-38, Abr./Jun., 2022.

Abstract: Nietzsche's thought is received in Scandinavia through the Danish historian Georg Brandes. The historian is attracted by the aristocratic aspect that emerges from Nietzsche's reading of culture. Radicality, originality and psychological detail, which can be seen in the philosophical spirit of the German thinker, permeate Brandes' reading of the author of Zarathustra. Nietzsche himself testifies to how much his name, thanks to Brandes, comes to be known in Denmark in several of his letters and other writings, even attesting to a correct understanding of his thinking. Our proposal is intended to ascertain the role that memory, in its aristocratic sense, has to contribute to Brandes' Nietzschean reception. To what extent can mnemotechnics point the way to an aristocratic culture for the Denmark's context of Brandes?

Keywords: Nietzsche. Brandes. Memory. Culture. Aristocracy.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. **As disputas de Nietzsche**. Trad. Peterson Roberto da Silva; revisão técnica de Jean Gabriel Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

BEHLER, Ernst. Nietzsche no século XX. In: **Nietzsche**. MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen H. (org.). Trad. André Oides. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

BRANDES, Georg. Formas e pensamentos. In: **Ensaaios**. Munique: Albert Langen, 1903. 337-340.

BRANDES, Georg. **The world at war**. Translated by Catherine D. Groth. New York: The Macmillan Company, 1917.

BRANDES, Georg. **Jesus a myth**. Translated by Edwin Björkman. New York: Albert & Charles Boni, 1926.

BRANDES, Georg. **Nietzsche**. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático. Trad. José Liebermann. Madrid: Sexto Piso, 2008.

BRANDES, Georg. **Friedrich Nietzsche**. New York: Create Space Independent Publishing Platform, 2014.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Uma biografia. V. I: Infância, juventude. Os anos em Basileia. Trad. Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2015a.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Uma biografia. V. II: Os dez anos do filósofo livre (Primavera de 1879 a dezembro de 1888). Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2015b.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Uma biografia. V. III: Os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2015c.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen H. (org.) **Nietzsche**. Trad. André Oides. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sämtliche Briefe: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. 8 Bd.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce Homo. Como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999a. 15 Bd.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da Moral**. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

WOODWARD, Ashley. **Nietzschianismo**. Trad. Diego Kosbiau Trivisan. Petrópolis: Vozes, 2011.

Recebido: 08/7/2021

Accito: 30/11/2021

COMENTÁRIO A “NIETZSCHE E BRANDES: A MEMÓRIA DE UM RADICALISMO ARISTOCRÁTICO”

Clademir Luís Araldi¹

Referência do artigo comentado: FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

Feiler (2022) sustenta, com bons argumentos, que o dinamarquês Georg Brandes pretendia construir uma aristocracia cultural. Ele reconstrói, em seus traços principais, o diálogo entre o filósofo alemão F. Nietzsche e o pensador dinamarquês, ocorrido nos anos de 1887 e 1888. A aristocracia cultural de Brandes possui diferenças consideráveis em relação ao “radicalismo aristocrático” de Nietzsche, sobretudo pelos modos desde os quais o dinamarquês destaca a importância da sensibilidade e da responsabilidade sociais bem modernas, que se contrapõe em muitos aspectos à crítica do homem moderno, à democracia e às ideias de igualdade e direitos iguais do autor da *Genealogia da moral*.

As conferências de Brandes sobre Nietzsche foram proferidas na Universidade de Copenhague, em abril e em maio de 1888, e se voltaram principalmente aos temas da *Genealogia da moral*, à procedência dos valores *bom e mau* e também às questões da memória, da dor, do castigo e dos costumes, temas da primeira e da segunda dissertação, portanto. Feiler

¹ Docente na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Pelotas, RS – Brasil e Pesquisador CNPq /.

 <https://orcid.org/0000-0002-8255-2946>. E-mail: clademir.araldi@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p39>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

mostra bem que Nietzsche estava mais preocupado com a recepção de seu pensamento na Dinamarca e na Escandinávia como um todo, ao passo que Brandes não pretendia somente apontar a importância do “Filósofo alemão Friedrich Nietzsche” em suas conferências, mas queria também defender seu próprio projeto de aristocratismo cultural. Nesse sentido, quero retomar essa questão posta no artigo de Feiler e salientar um ponto de ruptura decisivo entre os dois autores em diálogo.

Em seu *Ensaio sobre o radicalismo aristocrático*, Brandes esclarece já no título que Nietzsche demonstrou profunda simpatia à expressão “radicalismo aristocrático” (*aristokratischer Radikalismus*), em carta de 2 de dezembro de 1887², ou seja, pouco tempo depois da publicação da *Genealogia da moral*. As cartas de Nietzsche a Brandes dos primeiros meses de 1888 são ainda mais enfáticas, como a carta a F. Overbeck, de Nice:

Do mesmo modo, um dinamarquês espirituoso e polêmico, Dr. G. Brandes, escreveu-me várias cartas afetuosas: admirado, como ele se expressa, com o espírito original e novo que sopra de meus escritos para ele, e cuja tendência ele designa como “radicalismo aristocrático”. Ele me considera, de longe, o primeiro escritor da Alemanha. (NIETZSCHE, 2021, no. 984, p. 64).³

Entretanto, Brandes também expressava com sinceridade suas divergências em relação a Nietzsche. A crítica à etimologia de *Goten* (godos) é bem significativa. Brandes se contrapôs à equiparação entre *Gote* (godo) e *Göttliche* (divino), tal como Nietzsche fizera, em GM I, 5. Em seu *Ensaio*, após comentar a análise genealógica nietzschiana do valor bom, o dinamarquês coloca em nota sua discordância:

Nietzsche apoia sua hipótese em algumas etimologias duvidosas. A palavra latina *malus*, que ele equipara a *mélas*, preto, remete, segundo ele, aos habitantes pré-arianos do território da Itália, em oposição à raça de conquistadores loiros, arianos. [...] Sua etimologia do bom (*gut*) a partir do gótico (*gothisch*) é decididamente errada. *Deus* (*Got*) é garanhão (*Hengst*), homem (*Mann*). (BRANDES, 2004, p. 69).

Nietzsche simplesmente se esquivava dessa crítica, a qual Brandes havia também expresso em carta, com um comentário irônico: “Sou muito grato pela

² Cf. BRANDES, 2004, p. 25.

³ Carta a Franz Overbeck, de 3 de fevereiro de 1888.

etimologia de *Gote*: a mesma é simplesmente divina!” (NIETZSCHE, 2021, 1038, p. 142).⁴ Isso reforça bem os interesses específicos nas conferências de Brandes. Nietzsche estava preocupado com o início de sua “glória mundial”, que começaria da periferia (da Escandinávia) em direção à sua tão odiada e amada pátria, a Alemanha, que era onde ele mais queria ser reconhecido! Mas é preciso se ater ao que Brandes pretendia, com seu projeto de aristocratismo cultural, em seu tempo e em sua Europa.

Adilson Feiler defende que, à semelhança de Nietzsche, o escritor Brandes se apresentava como extemporâneo. Discordo dessa afirmação, pois, a meu ver, Brandes se revela como um escritor contemporâneo, o qual se apoia em literatos de seu atribulado século, com os quais ele simpatiza: Bourget, os irmãos Goncourt, Taine, entre outros. Nietzsche se refere, provavelmente, à obra de Brandes *Die Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. Vol. II. *Die romantische Schule in Deutschland*, (Leipzig, 1887), que ele possuía. Brandes pesquisou e escreveu bastante sobre a literatura europeia do século XIX, principalmente sobre a literatura francesa e sobre a literatura do Romantismo alemão. No ano de 1888, Nietzsche critica decididamente a literatura francesa contemporânea e, ainda mais, a literatura romântica, por ser decadente, seguindo em parte o diagnóstico de Paul Bourget. Além desse volume sobre a Escola Romântica, Nietzsche conhecia ainda a obra do dinamarquês: *Moderne Geister. Litterarische Bildnisse aus dem 19. Jahrhundert* (2. ed., Frankfurt a.M., 1887). Não encontramos, nos escritos de Nietzsche de 1888, discussões acerca dessas obras de Brandes. É aqui que os caminhos dos dois pensadores europeus se separam. Nietzsche coloca quase toda a literatura de seu tempo sob o signo da *décadence*, enquanto Brandes se dedica ao seu projeto de renovação da cultura de seu tempo, que deveria possuir um cunho aristocrático próprio.

Feiler destaca, de modo coerente, que Brandes era um escritor, poeta, filósofo, historiador da cultura e jornalista. As técnicas de memória seriam fundamentais para construir tipos originais e singulares (aristocráticos), para incidir na cultura de seu tempo. É aqui que Brandes se revela um pensador preocupado com seu tempo. Enquanto Feiler se ocupa mais com as intervenções literárias, culturais e políticas de Brandes na Dinamarca, temos que ter em conta que Brandes era cosmopolita, viajou muito pela Europa, escreveu em dinamarquês, sueco e alemão. Ele morou um tempo em Berlim, onde teve proximidade com Paul Rée e Lou von Salomé. Acerca da

⁴ Cartão postal a Georg Brandes, Turim, 27 de maio de 1888.

origem da consciência moral, Brandes discorda das críticas de Nietzsche a Rée, defendendo que elas são injustas e desconsideram os desenvolvimentos posteriores de Rée, p. ex., na obra de 1885, *O surgimento da consciência moral*. (BRANDES, 2004, p. 67ss.)

Brandes, com seu aristocratismo cultural, está bem mais próximo de Rée e de Salomé do que de Nietzsche, tendo em vista as preocupações com seu tempo, com a responsabilidade social, com o altruísmo e com a defesa de lutas sociais. Ambos, Brandes e Nietzsche, preocupavam-se com os rumos da cultura europeia, mas o autor da *Genealogia da moral* seguiu seu caminho solitário, com seu ambicioso projeto de “Transvaloração de todos os valores”. Esse diálogo, desenvolvido por Feiler, tem aspectos que merecem nossa atenção, não só pela relevância de temas sociais, literários e morais do séc. XIX, mas também por seus desdobramentos em nosso tempo.

REFERÊNCIAS

BRANDES, Georg. **Nietzsche**. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus. Nachschrift. Berlin: Berenberg, 2004.

FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Digitale Kritische Gesamtausgabe**. Werke und Briefe (eKGWB). Baseada no texto crítico de G. Colli e M. Montinari. Org. por Paolo D'Iorio. Berlin: de Gruyter, 1967. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em: 10 dez. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Cartas de 1888**. Tradução, apresentação e notas de Clademir Araldi. Curitiba: CRV/Moura, 2021.

Recebido: 14/02/2022

Accito: 23/02/2022

COMENTÁRIO A “NIETZSCHE E BRANDES: A MEMÓRIA DE UM RADICALISMO ARISTOCRÁTICO”

*João Henrique Salles Jung*¹

Referência do artigo comentado: FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

O trabalho de Adilson Feiler (2022), professor de Filosofia da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), captura com maestria a discussão que aborda o aristocratismo presente na filosofia nietzschiana, ao mesmo tempo que se utiliza desse elemento para remeter a uma identidade apurada entre Friedrich Nietzsche e sua recepção na Dinamarca. Na verdade, Feiler (2022) sai do lugar comum que normalmente circunda tal assunto, pois desenvolve seu trabalho, ao absorver o elemento da aristocracia mais enquanto uma ferramenta de transformação psicológica, caracterizada pela radicalidade, do que enquanto um modo de assoberbamento social – como geralmente tratada. Eis que entra a figura do segundo grande nome desse trabalho, a do historiador e crítico literário Georg Brandes, responsável pela divulgação do filósofo alemão, em terras danesas. Através de ambas as personalidades, é encontrada a marca da ruptura com o pensamento socialmente estabelecido, seja na Alemanha, seja na Dinamarca, o que reserva lugares especiais tanto

¹ Professor do Curso de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS – Brasil. Doutorando em Filosofia pela FernUniversität in Hagen em cotutela com a PUCRS.  <https://orcid.org/0000-0001-9234-6866>. E-mail: joaojung@outlook.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p43>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

a Nietzsche quanto a Brandes, enquanto vetores de respiro intelectual, impulsionados pela correspondência mantida entre si.

O artigo desenvolvido por Feiler (2022), dividido em três seções, resgata magistralmente a filosofia nietzschiana, ao tocar em seus pontos centrais, de modo a demonstrar ao leitor, didaticamente, a grandiosidade da contribuição de Nietzsche à crítica filosófica – influência que se estende, de forma ampliada, no decorrer do século XX, principalmente em pensadores como Martin Heidegger e Michel Foucault. Nisso se percebe que Nietzsche, através da ruptura, deixa seu legado tanto aos seus conterrâneos quanto àqueles que partiam de raízes filosóficas distintas. O caso da Dinamarca, explorado no artigo, é um bom – e não tão comum – exemplo.

A primeira parte do artigo de Feiler (2022) circunda a expressão *Radicalismo Aristocrático* [*aristokratischer Radikalismus*], cunhada por Brandes, de modo a se referir ao pensamento de Nietzsche. Resgata-se uma série de terminações nietzschianas – como *vontade de potência*, *transvaloração dos valores*, *degenerescência*, entre outras – em vias de sintetizá-las no *radicalismo aristocrático* representado por Nietzsche, o qual, em última instância, propõe uma nova concepção de *vida*. Sobre essa ideia, é interessante notar a forma com a qual Nietzsche rompe com a tradição filosófica do idealismo alemão – amplamente criticada por ele, como é possível ver, de modo dedicado, no *Crepúsculo dos ídolos*² (NIETZSCHE, 2016).

Em termos de comparação, na filosofia hegeliana (possivelmente o mais bem acabado sistema da tradição supracitada), percebe-se a concepção de *vida* enquanto necessidade à realização da *ideia* do Conceito [*Begriff*]. No último volume da *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*], Hegel (2018) apresenta a *vida* como estágio anterior ao desenvolvimento da *ideia absoluta*, teleologia da própria Lógica. Há um contraste em Nietzsche (2015), quando este aponta à *vida* enquanto uma forma de afeto [*Form des Affektes*], elevada através da *vontade de potência* – a qual tem uma das suas maneiras de expressão no *radicalismo aristocrático*. Interessante notar como Hegel (2018, p. 245) argumenta que uma dimensão psicológica na hermenêutica da *vida* se mostra meramente enquanto *aparecimento*, carente de Conceito. Assim, é possível apontar que, na filosofia anterior, há uma vinculação entre *vida-verdade*, rompida por Nietzsche em prol da manifestação dos afetos como expressão da *vida*.

² Título geralmente traduzido ao português da obra *Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, originalmente publicada em 1889.

Outra interessante comparação surge da noção de *espírito* [*Geist*]. Feiler (2022) dedica a segunda seção de seu artigo a explorar a relação entre *espírito* e *aristocracia*; uma passagem citada de Nietzsche (*apud* FEILER, 2022, p. 24) traz:

[...] não podemos deixar de levar em conta o que precisamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais, em todo o decurso da história, tiveram de sofrer por serem sempre sentidos como os maus e perigosos [...] Sob o domínio da eticidade do costume a originalidade de toda espécie adquiriu má consciência.

O *espírito*, conforme o idealismo alemão, se desenvolveria em um sentido coletivo; resumidamente, através de um impulso moral que fundamentaria o direito (KANT, 2004), ou em uma comunidade ética que se estabeleceria por meio de diferentes esferas³ (HEGEL, 2010). Em Nietzsche, há uma clivagem, a ponto de indicar uma dimensão individual do *espírito*, sendo a própria individualidade a condição de desenvolvimento deste. O movimento coletivo na apreensão nietzschiana produz uma *moral de rebanho*, a qual representa justamente a degenerescência da vida, por sua natureza *dócil* – conceito bem explorado por Foucault (1987). Se a paz é a intenção de Kant enquanto realização do *espírito*, a guerra, segundo, é a atividade espiritual mais alta em Nietzsche.⁴

Sendo Hegel e Kant anteriores a Nietzsche – e tendo este já comentado criticamente ambos os autores –, entende-se que a intenção deste é justamente a de subverter o conhecimento anterior, sendo inovador, principalmente, em sentido epistemológico e axiológico. É justamente isso que interessa a Brandes, na recepção de Nietzsche, ao destacar o kantismo enquanto culpado do sacrifício das capacidades individuais em prol da lei e do dever; enfim, a *moralidade* [*Moralität*], a qual, com Hegel, se desenvolve em eticidade [*Sittlichkeit*]. Aqui entra o elemento da memória, caro ao desenvolvimento do trabalho de Feiler (2022). A memória, no sentido apresentado, é a própria condição de desenvolvimento de uma cultura aristocrática; os detalhes tornam-se o centro de uma memória capaz de individualizar, ao mesmo tempo que dá continuidade à formação aristocrática.

³ As três esferas da eticidade [*Sittlichkeit*] hegeliana são a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado nacional.

⁴ Curiosamente, Hegel aqui se mostra mais próximo de Nietzsche do que de Kant, como é possível visualizar na última seção da *Filosofia do Direito*.

Na última seção de desenvolvimento do trabalho, Feiler (2022) aborda a dimensão psicológica do niilismo, dividida entre uma posição ativa ou passiva. A pessoa de Jesus é tomada como maneira de demonstrar como uma psicologia ativa – a de Cristo – pode ser falsificada e tornada passiva, o que foi realizado pelo cristianismo. A psicologia aristocrática é aquela ativa, mas que, ainda assim, demanda reflexão e isolamento; afastar-se do *rebanho* enquanto forma de elevação é uma máxima da filosofia nietzschiana. A figura de Zaratustra (NIETZSCHE, 2016) é o tipo-ideal dessa questão. Interessante notar que, aqui, Brandes demonstra um afastamento em relação a Nietzsche, pois o primeiro, ao trazer uma dimensão fisiológica, não considera que questões como a dor e o sofrimento podem resultar em elevação (FEILER, 2022). De certo modo, percebe-se uma argumentação sobre o fato de o *radicalismo aristocrático* ser mais radical em Nietzsche do que em Brandes.

O texto de Feiler (2022) faz uma ótima reconstituição da filosofia nietzschiana, ao mesmo tempo que acrescenta a recepção desta por Brandes, no contexto dinamarquês. Trata-se de um texto filosófico de extremo vigor; ressalva-se apenas que o artigo poderia ser enriquecido se explicasse melhor o contexto dinamarquês da época, o qual não é possível compreender apenas pelas passagens do texto. Por configurar uma questão central – pois revela o próprio interesse de Brandes em Nietzsche –, dedicar parte do escrito a explorar o aspecto histórico-social sobre a conjuntura dinamarquesa seria uma ótima opção, porque auxiliaria o leitor a compreender melhor as motivações de Brandes. No texto de Feiler (2022), é citada apenas a influência compartilhada entre Alemanha e Dinamarca, em relação ao pietismo protestante, entre alguns outros pontos aludidos de maneira superficial. Negligenciam-se, assim, as transformações políticas e econômicas vivenciadas pela Europa, no período em questão, especialmente, o nacionalismo dinamarquês e a Guerra do Schleswig, fatos importantes para o processo de unificação alemã (1871). Tendo em vista o conteúdo filosófico explanado, os pontos supracitados mostram-se importantes, contudo, sua ausência não prejudica o esforço do texto, o qual é fortemente recomendado à leitura.

REFERÊNCIAS

FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático.

Trans/form/ação: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** o Nascimento da Prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

HEGEL, Georg W. F. **Introdução à filosofia do direito**. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco *et al.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg W. F. **Ciência da lógica**: 3. A doutrina do Conceito. Petrópolis: Vozes, 2018.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**: princípios metafísicos da Doutrina do Direito. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Martin Claret, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Götzen-Dämmerung**: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. Berlin: Hofenberg Verlag, 2016.

Recebido: 13/01/2022

Accito: 31/01/2022

COMENTÁRIO A “NIETZSCHE E BRANDES: A MEMÓRIA DE UM RADICALISMO ARISTOCRÁTICO”

*José Fernandes Weber*¹

Referência do artigo comentado: FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

A fecundidade de uma obra filosófica não depende exclusivamente de razões internas a ela – que diriam respeito apenas à sua força compreensiva, explicativa e expressiva –, mas também da boa fortuna em encontrar receptores que, trazendo-a, do anonimato à publicidade – seja ela a da cena pública, seja do debate público propriamente dito, seja ainda da mera possibilidade de inserção no debate, justamente pelos indícios da sua existência – dão-lhe uma “atualidade” que ainda falta ao puro texto, a saber: a da destinação, do envio, e, sobretudo, da preservação, do não ter sido destruída. Todo escrito preservado por quem o escreveu é o atestado de um desejo de pertença. A linguagem em mim, ou a linguagem que eu sou, já é uma comunidade, e o suposto monólogo da consciência é apenas o plano mais retraído do teatro dos signos.

Georg Brandes foi um desses receptores, um dos primeiros a captar a força, a intensidade, a profundidade e o alcance do pensamento de Nietzsche,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil, Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq.  <http://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. E-mail: jweber@uel.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p49>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

e, como ele próprio declara, em uma carta a Nietzsche, de 23 de novembro de 1888, um propagador e propagandista da sua obra. Graças a isso, Nietzsche reconheceu, na expressão “radicalismo aristocrático” cunhada por Brandes, a caracterização mais adequada do seu pensamento. Feiler (2022) reconstituiu a interpretação que Brandes faz de Nietzsche, a partir do espelhamento entre a realidade histórica, cultural e política da Dinamarca de Brandes e da Alemanha e da Europa de Nietzsche, balizadas pela interpretação de Brandes dos conceitos nietzschianos de cultura, aristocracia radical, guerra, memória, espírito e psicologia.

O maior mérito do artigo consiste em tratar de um capítulo, embora bastante importante e peculiar do nascimento da influência do pensamento de Nietzsche, ainda assim, um tanto quanto negligenciado na pesquisa Nietzsche; peculiar, não apenas por Brandes ter sido o primeiro que se dedicou, de um modo determinado e sistemático, a estudar e a divulgar o pensamento de Nietzsche, por meio da promoção de palestras destinadas ao grande público, ministradas na Universidade de Copenhagen, mas também por ter dado destaque ao conceito nietzschiano de cultura, em seus escritos e palestras, e, por fim, e principalmente, por ter pensado tal problema em função de uma interpretação bastante questionável e problemática da associação entre cultura, guerra, aristocracia e povo/raça.

Provavelmente, os pontos mais questionáveis do artigo resultam do seu caráter excessivamente descritivo, identificável especialmente no fato de que, embora tenha feito uma instrutiva reconstrução da apropriação de Nietzsche por Brandes, nenhum contraponto, nem histórico, tampouco conceitual, lhe foi apresentado. Se, em tese, essa opção poderia ser desculpada a um texto com pretensões meramente reconstrutivas, parece-me que, quando se trata de uma interpretação (a de Brandes) que associa o conceito de “radicalismo aristocrático” ao tema da “originalidade de um povo e de uma raça” e a vincula aos temas da aristocracia e do valor da guerra, a mera reconstrução perde a grande oportunidade de inserir o necessário contraponto crítico. E isso, pelo simples fato de que aqui se encontra, em estado nascente, naquela que foi a primeira apropriação com promoção pública do pensamento de Nietzsche, a delicada aproximação entre o pensamento nietzschiano da cultura com as questões políticas da raça.

Triste destino este que fez com que a fecundidade filosófica da obra de Nietzsche estivesse marcada, desde o seu início, por uma recepção na qual a crítica de uma cultura empobrecedora da paz foi confundida com um apoio

irrestrito da guerra, da promoção da força, à qual, segundo Nietzsche, como o próprio autor do artigo afirma, “tudo deveria ser sacrificado”. Nesse particular, teria sido necessário, mesmo que pontualmente, recorrer às preciosas e luminosas lições de Wolfgang Müller-Lauter e, principalmente, de Mazzino Montinari, sobre o tema.

Porém, ao autor do artigo não falta percepção dos problemas inerentes à interpretação de Brandes, pois, no primeiro parágrafo do item 2. *A aristocracia em sua originalidade do espírito*, ele afirma: “Este louvor da raça, evocado pro Brandes, pode, como pretendemos aprofundar em estudos posteriores, revelar um elemento importante na recepção que ele faz de Nietzsche na Dinamarca: o de dar azo a uma interpretação nazista do pensamento do filósofo alemão”.

Contudo, essa breve nota não apenas não enfrenta a associação, insustentável em Nietzsche, entre germanismo (raça/povo) e aristocracia do espírito/cultura, como mantém intocadas algumas outras ideias recorrentes no primeiro item do artigo, intitulado 1. *A emergência de uma aristocracia radical*, quais sejam: a direta vinculação entre o “culto à guerra” e o conceito de aristocracia em Nietzsche (o “radicalismo aristocrático”, de Brandes); a diferença entre a *Realpolitik* e a “Grande política de Nietzsche”; a unilateralidade de se conceber o “culto à guerra” sem as devidas problematizações que levariam, no mínimo, à indicação, em Nietzsche, da passagem do “coletivo dos povos e nações no âmbito da política” para o “coletivo que constitui cada indivíduo/a”.

No item 3. *A aristocracia cultural em seus aspectos psicológicos fundamentais*, é abordado o modo como Brandes interpreta algumas tipologias psicológicas cunhadas por Nietzsche, como uma via afirmativa de superação do niilismo, uma espécie de promoção do radicalismo aristocrático: o tipo psicológico de Jesus e também os espíritos livres representariam ideais ativos para a formação e o cultivo de uma cultura aristocrática. Esse ponto, extremamente instigante, infelizmente não é aprofundado. Em Nietzsche, ele se confunde com um problema central em toda sua obra, qual seja, o problema da formação (*Bildung*). Como se forma uma cultura aristocrática? Para essa pergunta, nenhuma resposta é oferecida, porque a própria pergunta não é encarada diretamente.

Após indicar uma diferença pontual, mas importante, entre Nietzsche e Brandes, a respeito do sentido da dor e do sofrimento – tópico muito pertinente para quem aborda o problema da guerra, pois apenas espíritos absolutos ou sujeitos transcendentais não sentiriam dor na guerra, no máximo

um desconforto, uma tensão, resultante de um impasse do sentido –, chegue-se, ao final do item, ao tópico “Polônia” e à suposta ascendência polonesa de Nietzsche. Sou da opinião de que se trata de mais um dos vários capítulos da “autoencenação de Nietzsche”, tópico da pesquisa Nietzsche bastante desenvolvido nos últimos tempos, inclusive no Brasil, e que seria produtivo acionar para pensar o problema.

Quanto à questão da memória, mais precisamente, da *memória de um radicalismo aristocrático* (subtítulo do artigo), pareceu-me um problema subutilizado, tanto no momento da leitura do original para a elaboração do parecer ao artigo, quanto agora, em sua releitura.

Por fim, resta aguardar a concretização da promessa do autor de que as questões, algumas delas aqui pontuadas, serão aprofundadas em estudos posteriores. Caso se trate de um projeto mais amplo de estudo/pesquisa, do qual o presente artigo constitui apenas o primeiro momento, possivelmente parte considerável das ponderações críticas aqui apresentadas perderão sua vigência. Se for o caso, o simples fato de abordá-las já terá tornado proveitoso e produtivo este exercício de comentário crítico e, por isso, quero crer, justificado.

REFERÊNCIA

FEILER, Adilson. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 13-38, 2022.

Recebido: 12/02/2022

Accito: 22/02/2022

DELEUZE E A ESCRITA: ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA

*Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci*¹

Resumo: Esse ensaio buscará sondar as relações entre filosofia e literatura, no pensamento de Gilles Deleuze, a despeito de sua parceria conjunta com Félix Guattari, atentando tanto para as concepções de escrita expressas ao longo de sua obra quanto para o modo como essas concepções teriam influenciado o estilo de seus escritos filosóficos. Partindo da premissa deleuziana de que a escrita possui um acentuado lastro clínico, sendo a responsável pela elaboração de um diagnóstico das forças capazes de aprisionar ou calar a vida, procurar-se-á esmiuçar as ressonâncias desse lastro clínico, na concepção de filosofia como ato criativo, elaborada pelo autor. Como hipótese a ser aqui trabalhada, defende-se que a escrita deleuziana – compreendida como portadora de uma literalidade, conforme sustenta François Zourabchivili, ou como encrustada de uma poética imanentista, tal qual sugere Anita Costa Malufe – procuraria produzir uma zona de vizinhança ou indiscernibilidade entre a escrita filosófica, de caráter mais exegético, e a escrita literária, mais afectiva, de modo a produzir um deslocamento na relação do leitor com o ato de pensar.

Palavras-Chave: Gilles Deleuze. Escrita. Clínica.

INTRODUÇÃO

É incontestável o apreço de Gilles Deleuze por certas experimentações literárias. Hervé Micolet (2007), na introdução ao compêndio *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*, corroborando essa impressão, insiste em afirmar que a relação do autor de *Diferença e Repetição* com o campo literário é algo visceral e, buscando ilustrar essa inferência, brinda-nos com um extenso inventário dos literatos citados pelo filósofo, ao longo de seu *corpus* teórico.

¹ Professor adjunto da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Divinópolis, MG, Brasil. Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), instituição pela qual se bacharelou em História e Filosofia.  <https://orcid.org/0000-0003-2914-3032>. E-mail: christian.guimaraes.vinci@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p53>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Desde o primeiro escrito deleuziano, *A ilha deserta* (DELEUZE, 2006a), até o derradeiro, intitulado *Imanência: uma vida...* (DELEUZE, 2016), deparamos com remissões diversas a literatos e seus personagens. Ali, uma breve menção ao nome de Robinson Crusóé, personagem de Daniel Defoe, o romance que “[...] representa a melhor ilustração da tese que afirma o liame entre o capitalismo e o protestantismo” (DELEUZE, 2006a, p. 21); já em *Imanência: uma vida...* (DELEUZE, 2016), uma remissão a certo personagem de Charles Dickens, autor que “[...] contou o que é uma vida, ao considerar o artigo indefinido como indício do transcendental.” (DELEUZE, 2016, p. 409).

Entre um e outro registro, uma considerável mudança no tratamento concedido a cada um desses exercícios literários, por parte de Deleuze. No primeiro texto, o romance de Defoe *representa* ou *ilustra* uma determinada tese, enquanto no derradeiro escrito deleuziano, Dickens conta-nos algo sobre um dito campo transcendental, sendo o responsável por nos demonstrar sua existência, tal qual um filósofo o faria.² Essa complexa e nem sempre unívoca relação estabelecida por Deleuze com certos registros literários encanta Micolet (2007), autor para quem só podemos compreender essa afeição deleuziana pela literatura, se considerarmos o modo como o autor de *Diferença e Repetição* atrela o exercício filosófico a uma compreensão não filosófica.³

Outro comentador, Jorge Vasconcellos (2005), também insiste na importância em levarmos em conta a aliança forjada por Deleuze entre filosofia e a não filosofia, reiterando que essa aliança só é possível por meio daquilo que o pensador francês denominou intercessores, compreendidos pelo comentador como espécies de “[...] encontros os quais fazem com que o pensamento saia

² Edmund Husserl, no caso. Citada por Deleuze (2016), em uma singela nota de rodapé, a tese husserliana de uma consciência transcendente, criada a partir da imanência, da vida não individuada, apenas serve para ilustrar o movimento argumentativo construído em consonância com o relato de Dickens. A filosofia husserliana, nesse sentido, possui uma função acessória no escopo argumentativo do escrito deleuziano, quase um argumento de autoridade, enquanto a literatura de Dickens se destaca em um primeiro plano.

³ Em *O que é a Filosofia?*, obra escrita em parceria com Félix Guattari, Deleuze foi taxativo, ao afirmar: “A filosofia precisa de uma não-filosofia que a compreenda, ela precisa de uma compreensão não-filosófica, como a arte precisa da não-arte e a ciência da não-ciência. Elas não precisam de seu negativo como começo, nem como fim no qual seriam chamadas a desaparecer realizando-se, mas em cada instante de seu devir ou de seu desenvolvimento. [...] É aí [pensamento não-pensante] que os conceitos, as sensações, as funções se tornam indiscerníveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra, que se estende através de sua natureza diferente e não cessa de acompanhá-las.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 279).

de sua imobilidade natural.” (VASCONCELLOS, 2005, p. 1223).⁴ Esses intercessores, prossegue Vasconcelos, derivam dos mais variados campos, e apenas a partir deles conseguimos gerar pensar no pensamento, considerando que o ato criativo inerente ao exercício filosófico não é algo natural ou inato, mas surge sempre de um encontro violento com certos signos que nos forcem a pensar.⁵ A literatura, por conseguinte, funcionaria como uma intercessora importante para Deleuze, uma emissora de signos que ressoam amiúde em sua criação filosófica.⁶

Ora, a relação vital da filosofia com a não filosofia, em Deleuze, é um fato incontestado, mas dessa constatação se poderia afirmar, como o faz Micolet (2007), que a literatura seria um intercessor privilegiado? Para Vasconcellos (2005), a literatura não seria um intercessor de maior destaque – dando vazão, assim, à leitura empreendida por Roberto Machado (2009), há tempos. Segundo o autor de *Deleuze, a arte e a filosofia*, Deleuze buscou a companhia da literatura tanto quanto do cinema, do teatro e das artes plásticas. Jamais, portanto, privilegiou um modo de expressão em detrimento de outro. Deleuze, nos lembra Machado, procurou produzir ressonâncias entre o filosófico e o não filosófico, porém, sempre privilegiando o primeiro campo e, por esse motivo, sempre transmutando “[...] em conceitos o exercício não conceitual de pensamento existente nesses outros domínios.” (MACHADO, 2009, p. 194). Para o comentador, a profusão de citações do campo literário é algo contingencial, apenas.

⁴ Em um curto texto dedicado ao tema, *Os intercessores*, Deleuze argumenta: “O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores.” (DELEUZE, 2006b, p. 156).

⁵ A expressão “gerar pensar no pensamento” retoma as discussões deleuzianas apresentadas em *Proust e os signos*, nas quais Deleuze retoma sua concepção de que o pensamento não é algo inato ou natural. Diz-nos, ali, o filósofo: “O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. *A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento*. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas.” (DELEUZE, 2010, p. 91, grifos nossos).

⁶ Reconhecemos que as maiores experimentações escriturais deleuzianas foram empreendidas conjuntamente com seu parceiro, Félix Guattari, porém, para o fim desse artigo, optamos por privilegiar a produção individual de Deleuze, apenas tangenciando os seus escritos conjuntos. Em outra oportunidade, contudo, almejamos retornar a essa produção conjunta, de sorte a ampliar a discussão.

Discussões mais recentes, contudo, tendem a discordar de uma tal exegese. Micolet, o supracitado organizador do compêndio *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*, ao lado de Bruno Gelas (GELAS; MICOLET, 2007), por exemplo, compreende a literatura como o principal intercessor deleuziano, importante não apenas por impulsionar ou coagir o pensamento filosófico do autor para outros rincões de pensamento, chegando algumas vezes a servir de exemplo ou contraexemplo, mas também por modular o modo como Deleuze escrevia filosofia. Encontramos ecos dessa leitura tanto em Phillipe Mengue (2013) quanto em Jean-Clet Martin (2016): conforme o primeiro, a literatura seria o único exemplo possível de ilustrar certas discussões políticas empreendidas por Deleuze, em companhia ou não de Guattari; Martin, por sua vez, não corrobora tal prognóstico, uma vez que parte do pressuposto de que Deleuze busca operar uma escrita que não passa por metáforas e/ou exemplificações de nenhuma ordem, todavia, não deixa de considerar que a literatura influenciou enormemente Deleuze em seu processo escritural e não pode ser tida como uma intercessora igual a outras artes.

É curioso constatar como, no interior dessas discussões recentes sobre a relação de Deleuze com a literatura, emerge a questão do estilo dos escritos deleuzianos. François Zourabichvili (2011) quiçá tenha sido o autor que mais abordou essa temática, chegando a apontar a existência de um estilo ou de uma poética da literalidade em Deleuze. A literalidade, em resumo, seria um modo de escrita que prima pela criação, ao invés da representação, evitando assim operar por metáforas ou outras figuras de linguagem. Essa discussão, no Brasil, acabou sendo retomada por Anita Cota Malufe (2012, 2015), autora para quem o filósofo francês teria construído uma espécie de poética em diálogo – intempestivo, muitas vezes – com os modos expressivos literários. Percebemos, por meio do resgate dos debates supramencionados, a importância dessa discussão sobre o papel da literatura, no interior do pensamento deleuziano, a qual é ampla e está longe de findar.⁷

No caso deste breve ensaio, não procuraremos resolver tal questão, mas buscar pontuar alguns elementos sobre a relação de Deleuze com a literatura. Partilhamos com Zourabichvili (2011) e Malufe (2015) o prognóstico de que, avesso ao uso metafórico da linguagem, Deleuze jamais buscou na literatura um exemplo para sua filosofia. Proust, Kafka e tantos outros são companhias de pensamento apenas, intercessores privilegiados, por se encontrarem em “flagrante delito de fabulação” (DELEUZE, 2006b, p. 157). A literatura,

⁷ Para um panorama dessa discussão acerca da literalidade, remetemos ao leitor a Vinci (2018).

bem como as demais artes, cria pensamento tanto quanto a filosofia, variando unicamente o seu modo de expressão. Enquanto a filosofia, conforme defesa entusiasticamente apresentada em sua derradeira obra (DELEUZE; GUATTARI, 1992), pensa por conceitos, a arte pensa por *afectos* e *perceptos*, enquanto a ciência pensa por *prospectos*.⁸ Fazer ressoar os meios de expressão artísticos e/ou científicos na criação conceitual própria da filosofia, por meio da criação de uma série (DELEUZE, 2006b), seria a única forma de produzir movimentos de pensamento, na concepção de Deleuze.

Essa captura, na verdade, ocorreria de maneira natural, uma vez que a filosofia, a arte e as ciências seriam “[...] espécies de linhas melódicas estrangeiras umas às outras e que não cessam de interferir entre si.” (DELEUZE, 2006b, p. 156). O ato de criação, comum a esses distintos modos expressivos, unifica arte, ciência e filosofia. Se assim o é, não podemos asseverar, como o fazem os comentaristas supracitados, que a literatura teria maior proeminência expressiva sobre a criação conceitual deleuziana do que o cinema, por exemplo. Talvez seja necessário deslocar a questão.

Antes de querer corroborar o prognóstico de que a literatura ocupa um local de destaque no pensamento de Deleuze, convém esmiuçar como as experimentações literárias, enquanto elemento não filosófico, se articulam com a experimentação filosófica deleuziana. Por qual razão pensar essa articulação? Há tempos, Deleuze defendeu a necessidade de a filosofia se abrir para alguns modos expressivos literários, conforme ecoa em seu prólogo à *Diferença e Repetição*:

Um livro de filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica. Por romance policial, queremos dizer que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Modificam-se com os problemas. Eles têm esferas de influência em que, como veremos, se exercem em relação a “dramas” e por meio de certa “crueldade”. Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar. [...] Daí o aspecto de ficção científica que deriva necessariamente desse *Erewhon* [aqui-agora]. O que este livro

⁸ Perceptos, para Deleuze e Guattari (1992), não se confundem com percepções, assim como afectos não se confundem com afeições. A percepção e a afeição, em resumo, remeteriam à experiência de um sujeito constituído, enquanto tanto o afecto quanto o percepto resgatariam uma experimentação capaz de ultrapassar qualquer vivente e qualquer vivido, a sensação não individuada, portanto. Trata-se, nesse segundo caso, da busca pela consideração de uma perspectiva imanentista, segundo nota Malufe (2015), uma perspectiva que privilegia o campo da sensação em si e não a síntese dos sentimentos de um ou outro sujeito. A mesma lógica se aplica aos prospectos, os quais, na concepção de Deleuze e Guattari (1992, p. 37), devem ser compreendidos como “[...] proposições que não se confundem com juízos.”

deveria apresentar, portanto, é o acesso a uma coerência que não é a nossa, a do homem, nem a de Deus, nem a do mundo. Neste sentido, deveria ser um livro apocalíptico. (DELEUZE, 1988, p. 17).

Fica explicitado o quanto esses gêneros, romance policial e ficção científica, devem ser articulados filosoficamente, de sorte a produzir um deslocamento – operando como intercessores, portanto –, quer no modo como a filosofia opera com os conceitos, quer na maneira como pensa a lógica de nossas experiências ordinárias. É um deslocamento apto a permitir que, conforme prossegue Deleuze, em seu prólogo, tanto leitor quanto autor sejam levados a transpor o campo empírico no qual se veem situados em direção a um campo de não saber:

Ficção científica também no sentido em que os pontos fracos se revelam. Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. (DELEUZE, 1988, p. 17-18).

Essa companhia literária, segundo Martin (2016), se justifica por conta do interesse deleuziano em produzir uma escrita filosófica que se preste mais a uma afecção do leitor do que propriamente a uma exegese. Corroboramos tal leitura, mas acrescentando que, se a literatura assume tal tarefa, isso se deve sobretudo por seu lastro clínico. Os conceitos, notou certa feita Deleuze (2016), buscam fomentar outros modos de existência e, se assim o for, o modo expressivo literário, com sua veia clínica, possibilitaria modular a criação filosófica, a fim de conferir-lhe um estatuto quase medicinal. Da junção filosofia e literatura, por conseguinte, seria possível promover existências outras.⁹

Dado esse preâmbulo, tendo em vista que as questões pontuadas acima estão longe de se esgotar, propomos realizar uma pequena imersão no *corpus*

⁹ Afirma-se essa correlação entre filosofia e modos de existência, uma vez que, para Deleuze, se trata sempre de buscar “[...] um pensamento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que conduziria a vida até o fim do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe a vida, um pensamento que afirma a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significaria descobrir, inventar novas possibilidades de vida.” (DELEUZE, 1976b, p. 83).

teórico deleuziano, com algumas pequenas injeções nas obras escritas, em parceria com Guattari, a fim de pensar a relação entre filosofia e literatura, em algumas de suas obras, buscando ainda ressaltar as ressonâncias dessa relação nos próprios escritos de Deleuze. Perseguir-se-á, assim, o seguinte excursão de pensamento: em um primeiro momento, será discutida a questão da potência literária, por meio da concepção deleuziana de que a escrita seria algo inseparável do devir e, no caso da escrita literária, da própria clínica; na sequência, objetivaremos recuperar o modo como Deleuze problematizou o ato de escrever, em sua própria obra, e procurou engendrar uma escrita singular, preocupada em fomentar no leitor uma leitura intensiva, afetiva. Como hipótese, a ser aqui talhada, defende-se que a escrita deleuziana – compreendida como portadora de uma literalidade (ZOURABICHIVILI, 2011) ou como encrustada de uma poética imanentista (MALUFE, 2012; 2015) – almeja produzir uma zona de vizinhança ou indiscernibilidade entre a escrita filosófica, de caráter mais exegético, e a escrita literária, mais afetiva, de modo a ensejar um deslocamento na relação do leitor com a obra filosófica.

A importância dessa paridade, contudo, só pode ser compreendida, se levarmos em conta tanto os ataques deleuzianos à função repressora da História da Filosofia quanto, e mais importante, sua concepção clínica acerca da literatura. A liberação do pensamento, ou a construção de um outro estilo filosófico – tal qual projeto exposto em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 1988) –, defendemos, necessita da produção de uma escrita singular, na qual literatura e filosofia se confundem, e cujas discussões sobre a literalidade ou a defesa entusiástica da relevância da literatura no pensamento deleuziano ainda não conseguiram apreender de todo.

1 LITERATURA E CLÍNICA

“Entre todos os que fazem livros com intenções literárias, mesmo entre os loucos, são muito poucos os que podem dizer-se escritores”, afirmou Deleuze, ao final de um pequeno opúsculo intitulado *A literatura e a vida* (DELEUZE, 2007, p. 16). Ali, o filósofo chegou ainda a definir a escrita como “[...] um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido.” (DELEUZE, 2007, p. 11). Ao longo do texto, percebe-se um esforço do autor em modular a sua concepção de escrita, até que esta se torne indistinguível da própria clínica. O exercício escritural, conforme aceção deleuziana, não se presta a narrar as vivências individuais – “[...] escrever não

é contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas” (DELEUZE, 2007, p. 12) –, antes, busca revelar singularidades por trás das individualidades ou, em outros termos, captar uma potência impessoal capaz de atravessar qualquer vivente e qualquer vívido. Dessa captura, surge o caráter clínico da literatura. Convém nos determos nessa concepção deleuziana, para compreendermos por quais caminhos a escrita se transmutará em clínica.

As individualidades dizem respeito aos acidentes interiores e exteriores de um indivíduo, as determinações que condicionam seus modos de existência e individualizam os sujeitos. “Não se escreve com as próprias neuroses”, lembrar-nos-ia Deleuze (2007, p. 13). Por qual razão? Esses estados – as neuroses, as psicoses etc. – “[...] não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmado.” (DELEUZE, 2007, p. 13). Por essa razão, já que as individualidades não estão do lado da vida, mas das doenças particulares, convém escrever com as singularidades. Estas remetem a um espaço impessoal, assubjetivo, e concernem a entidades altamente indeterminadas: um homem, uma mulher, um cachorro etc. Enquanto as individualidades apresentam um certo hermetismo, as histórias individuais, fechadas em suas próprias neuroses, as singularidades seriam portadoras de um afecto passível de abarcar a todos e qualquer um.

Essa potência impessoal, não obstante, singular, captada pelo processo de escrever seria alhures denominada por Deleuze (2016) *uma vida*: “[...] pura corrente a-subjetiva de consciência, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu” (DELEUZE, 2016, p. 407), passível de emergir somente quando “[...] a vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo, singular, que resgata um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade daquilo que ocorre.” (DELEUZE, 2016, p. 410). É curioso constatar como, para expressar essa uma vida, uma vez mais, Deleuze recorre à literatura:

O que é a imanência? Uma vida... Ninguém melhor que Dickens contou o que é uma vida, ao considera o artigo indefinido como indício do transcendental. Um canalha, um sujeito ruim, desprezado por todos, é recolhido morrendo e, aqueles que estão cuidando dele, eis que manifestam um tipo de desvelo, de respeito, de amor para com o menor signo de vida do moribundo. Todo mundo se precipita para salvá-lo, a ponto de o próprio vilão sentir, no mais profundo de seu coma, algo de doce a penetrá-lo. Porém, à medida que retorna à vida, seus salvadores ficam mais

frios e ele reencontra toda a sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que nada mais é do que uma vida jogando com a morte. (DELEUZE, 2016, p. 409-410)

Essa vida imanente discutida por Deleuze surge em diálogo com Dickens, um escritor. Apenas ele, um literato, poderia vislumbrar algo sobre essa uma vida que, ao menos em um plano conceitual, seria relegado a um segundo plano. Não poderia a filosofia alçar ao mesmo patamar? O conceito, criação máxima da filosofia, na concepção de Deleuze e Guattari (1992), permitiria a uma consciência individual apreender essa vida impessoal e imanente, cooptando elementos desse tópico, para análise e estudo pormenorizado. Todavia, não basta a compreensão, ao menos para Deleuze – autor para quem um verdadeiro problema jamais se esgota no conjunto de respostas racionais passível de lhe serem dadas (DELEUZE, 1988). Um verdadeiro problema carrega consigo implicações existenciais¹⁰, por isso, necessita ser sentido mais do que compreendido. Por ser algo da ordem da sensação tanto quanto da razão, um problema filosófico precisa sempre carrear uma compreensão não filosófica. Disso decorre, em Deleuze, a convocação de um ou outro literato como companhia criativa.

Um adendo se faz necessário. A literatura não surge, em Deleuze, como exemplo de suas discussões conceituais, conforme nota Jean-Clet Martins (2016). Antes, ela seria convocada como uma companhia de pensamento, o lastro afetivo do problema que movimenta o filósofo em suas criações. No caso do texto *Imanência: uma vida...*, Dickens partilha um mesmo campo problemático que Deleuze. Ambos, de certa forma, se debruçam sobre um mesmo problema: a potência imanente de uma vida, capaz de reconfigurar o espaço das coisas ordinárias. Em Dickens, essa força se manifesta na agonia da personagem Riderhood; em Deleuze, em seu conceito de espaço de imanência ou mesmo em suas discussões acerca de um dito empirismo transcendental. Arte e filosofia, aqui, partilham um mesmo assombro e, por esse motivo, a literatura não pode ser reduzida a um mero exemplo para as discussões filosóficas empreendidas por Deleuze; antes, seria uma espécie de companhia.

¹⁰ Desde *Bergsonismo*, Deleuze (2012) procura construir uma concepção existencial de problema, compreendendo que uma das formas de manutenção da servidão é a imposição de problemas construídos de véspera e impostos pela cultura. A liberdade, a verdadeira liberdade em acepção deleuziana, diz respeito à possibilidade de construirmos os nossos próprios problemas.

Essa leitura, de que a literatura seria convocada por Deleuze em sua obra para fornecer um lastro afectivo às discussões conceituais empreendidas, uma vez que partilharia com o filósofo de um mesmo campo problemático, é corroborada pela análise realizada por Roberto Machado (2009). O prognóstico de Machado iria além, argumentando que Deleuze buscaria essas companhias também na pintura, no cinema, no teatro etc., sem fazer qualquer distinção entre as artes. Tal leitura procede, sobretudo tendo em vista que Deleuze, em parceria com Guattari, chegou a considerar os artistas, e os escritores entre eles, como videntes:

Com efeito, o artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. Como contaria ele o que lhe aconteceu, ou o que imagina, já que é uma sombra? Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça, de modo que o pedaço da natureza que ele percebe, ou os bairros da cidade, e seus personagens, acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas numa espécie de cubismo, de simultaneísmo, de luz crua ou de crepúsculo, de púrpura ou de azul, que não tem mais outro objeto nem sujeito senão eles mesmos. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 222).

Não obstante todo e qualquer artista poder ser tomado como um vidente, dentro do *corpus* deleuziano, somente à escrita foi dada a possibilidade de operar o devir. Apenas ela conquistou um estatuto clínico diferenciado, em Deleuze (2007), por carregar consigo uma certa saúde difícil de ser vislumbrada em outros modos expressivos. Sobre uma tal saúde, o filósofo argumenta:

Não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro [...], mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. Do que viu e ouviu, o escritor regressa com olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados. Qual saúde bastaria para libertar a vida em toda a parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem, pelos organismos e gêneros e no interior deles? (DELEUZE, 2007, p. 14).

Reencontramos essa mesma concepção, da literatura como uma espécie de medicina, em *O frio e o cruel*. Ali, o filósofo sugere que uma das funções da literatura seria promover uma nova sintomatologia, uma ciência dos

sintomas capaz de renovar a medicina. “Sendo o julgamento clínico cheio de preconceitos, devemos recomeçar tudo, e de um ponto situado fora da clínica, o ponto literário”, salienta Deleuze (2009, p. 14). Percebe-se, nessa incitação deleuziana, como a literatura é convocada para produzir um outro estilo de medicina tal qual antes, em *Diferença e Repetição*, havia sido convocada para operar uma movimentação expressa na filosofia. Por qual razão, em *O frio e o cruel*, Deleuze evoca os efeitos terapêuticos da literatura? Ora, os modos expressivos literários seriam os únicos capazes de apreender certos sintomas do mundo, a forma como certas forças domesticaram a potência criadora da vida e impuseram maneiras de agir e de pensar aos sujeitos individuados. Ao voltar com seus olhos vermelhos e com os tímpanos perfurados de seu diagnóstico, o escritor nos oferece uma saída por meio de sua escrita. Nela, a vida rompe barragens e emerge, dando novos sentidos ao mundo. “O escritor como vidente e ouvidor, finalidade da literatura: é a passagem da vida na linguagem que constitui as Ideias”, assevera Deleuze (2007, p. 16).

Conforme nota Guillaume Silbertin-Blanc (2011), esse conceito de sintomatologia, em Deleuze, aparece quando de suas discussões sobre o pensamento de Friedrich Nietzsche e, em certa altura de sua obra, desaparece misteriosamente. O filósofo alemão, na concepção do autor de *Nietzsche e a Filosofia*, transmutou o filosofar em uma busca pelos sintomas de decadência do mundo e o filósofo se transmutou em um médico da civilização:

Jamais encontramos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia. (DELEUZE, 1976a, p. 3).

A sintomatologia seria uma maneira de apreender certos sintomas ou signos; os termos se confundem, conforme nota Silbertin-Blanc (2011), pela experiência ordinária. Ao realizar esse diagnóstico, a sintomatologia capta forças obscurecidas ou caladas pela experiência ordinárias, as quais, ao serem recuperadas, podem vir a alargar o nosso espaço de experiência ordinário. São forças capazes de, retomando a terminologia que Deleuze utilizará em sua obra tardia, produzir uma espécie de devir. É nesse ponto que a sintomatologia depara com o exercício da escrita, compreendida por Deleuze como o único processo “inseparável do devir” (DELEUZE, 2007, p. 11). Ao escrever,

tornamo-nos alguma outra coisa, tornamo-nos clínicos do mundo. Com o tempo, o termo sintomatologia desaparece do léxico deleuziano, mas o intuito esboçado por Deleuze, quando dessa discussão, permanece, segundo é possível depreender, nesse texto tardio intitulado *A literatura e a vida*.

Essa potência inerente à escrita, discutida por Deleuze em momentos distintos de sua obra, através ou não do conceito de sintomatologia, teria restado como mero fundo temático ou gerado impactos mais profundos, no pensamento do autor de *Diferença e Repetição*? Novas leituras, como aquela proposta por Malufe (2012, 2015) e Martin (2016), sugerem que essas discussões não se limitaram a um plano conceitual apenas, mas também impactaram formalmente a obra de Deleuze – escrita ou não em parceria com Guattari. Haveria, na acepção de Malufe (2015), uma poética deleuziana, construída visando a dar corpo a um problema filosófico muito específico: o problema da imanência. Deleuze seria sensível à aporia aberta por essa temática, qual seja: ao falar de imanência, colocamo-nos em uma posição analítica transcendente e, assim, calamos sua potência própria.

Por essa razão, só seria possível fazer imanência e não falar sobre imanência. A literatura, nesse diapasão, seria um auxiliar da poética imanentista deleuziana, pois só ela consegue produzir outros reais, por meio da libertação de forças caladas aqui e acolá. Se seguirmos a leitura de Zourabichvili (2011) e Malufe (2012), ainda, apenas o modo expressivo literário evocaria a crença do leitor nos jogos linguísticos adotados pelo escrito filosófico, possibilitando assim a compreensão literal do texto.¹¹ Essa leitura literal seria a responsável pela produção de um real, ou seja, a escrita filosófica deleuziana assumiria sua função produtiva somente ao adentrar nessa zona de indiscernibilidade com a literatura e permitir a criação de outros modos de existência.¹² Essa função, complementando aqui a leitura proposta por Malufe (2012), se torna possível apenas se levarmos em consideração o estatuto clínico supramencionado.

¹¹ Zourabichvili (2011) argumenta que, para haver literalidade, é necessário crença por parte do leitor, só assim o tom metafórico de um escrito cede espaço para uma outra experiência do texto. O modo como essa crença é sugestionada ao longo dos escritos deleuzianos, contudo, resta ser melhor esclarecido. Não por outro motivo, em outros momentos de sua obra, Zourabichvili (2011) retorna à questão para tentar esclarecê-la. A melhor resposta dada ao problema, aquela adotada aqui nesse ensaio, decorre da leitura de Malufe (2012), ao sugerir de que Deleuze construiu uma poética própria.

¹² Para Malufe (2012), Deleuze buscou produzir uma escrita “à *même le réel*”, como afirma o filósofo em *Mil Platôs*, ou seja, ao rés do real. Isso significa, como veremos adiante, que a escrita surge com um estatuto similar a de qualquer outro objeto, um corpo entre os demais. Como todo corpo, está apta a vivenciar encontros capazes de retirar o pensamento de seu estupor inicial e levar-nos a criação de outros possíveis.

2 ESCREVER COM INTENSIDADE, LER COM RAPIDEZ

Como essa aproximação da escrita com a clínica, em Deleuze, impactará em seu trabalho escritural? Levando em conta a discussão supramencionada, é difícil considerar que o filósofo francês, responsável por questionar as concepções vigentes de filosofia, houvesse deixado de modular sua própria escrita, de sorte a conduzir a potência clínica da escrita para o coração de seus escritos. A fim de esmiuçarmos essa temática, convém resgatar as concepções deleuzianas sobre escrita, recolhidas ao longo de sua obra. Para começarmos, convém resgatar aquela mais famosa, presente na *Carta a um crítico severo*, na qual Deleuze (2006b) distingue duas formas de se ler um livro. A primeira concebe o objeto-livro como uma espécie de caixa fechada, cujo interior comportaria um segredo a ser decifrado pelo leitor e exigiria deste uma única atitude: “[...] e comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito.” (DELEUZE, 2006b, p. 16). Demandaria, pois, um trabalho exegético apenas. Conforme argumentou em outra ocasião (DELEUZE, 2015), essa maneira de ler um livro implicaria tratá-lo como livro apenas, ou seja, um objeto interessado em atribuir significados ao mundo exterior, a partir da tomada de uma certa distância.

O livro e o mundo, nesse diapasão, estariam em uma relação de exterioridade, e a escrita, por sua vez, se prestaria a fazer a mediação entre ambas as esferas. A escrita, portanto, transmutaria o pensamento do autor em imagem ou signo a ser decifrado e/ou analisado pelo leitor, sendo algo da ordem da representação. As palavras no papel carregariam pensamentos formatados de véspera, ávidos para serem analisados e compreendidos pelo leitor, o qual, diante daquele emaranhado de páginas, se entrega ao exercício exegético ou, em outros termos, ao comentário. A escrita, assim, seria um simples meio, não possuindo nenhuma força por si só.

Para reverter esse cenário, Deleuze procurará ofertar aos seus leitores uma outra escrita, a qual não se renderá a qualquer sanha interpretativa e, assim, exigirá uma outra forma de leitura, uma leitura que prime por captar a intensidade de um escrito ao conectar esse singular objeto a um fora. Acerca desse modo outro, Deleuze argumenta:

Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada a explicar, nada a compreender, nada a interpretar. É do tipo ligação elétrica. Corpo sem órgãos, conheço gente sem cultura que compreendeu imediatamente, graças a seus próprios “hábitos”, graças à maneira de se fazer um. Essa outra maneira de ler se opõe à anterior porque

relaciona imediatamente um livro com o Fora. Um livro é uma pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa. Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entre em relações de corrente, contra-corrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política etc. (DELEUZE, 2006b, p. 16-17).

É curioso constatar certo descredenciamento da escrita, no excerto acima, considerada como apenas mais um fluxo dentre outros e sem qualquer privilégio em relação aos demais. Esse descredenciamento, contudo, não significa uma hierarquização, uma seleção: antes, coloca palavra e mundo, texto e corpo, em uma relação horizontal apenas. O objeto-livro, aliás, é apresentado como uma pequena engrenagem, dentre outras, em conexão com uma maquinaria mais complexa; um objeto, por conseguinte, que possui uma importância dentro de uma lógica produtiva, mas que não deve ser supervalorizado em função disso. Em consonância com outras tantas engrenagens, o objeto-livro pode fazer a máquina funcionar, criando outros possíveis ou, pelo contrário, pode atrapalhar o seu funcionamento. Por isso, logo ao início do excerto supramencionado, Deleuze sugere que a relação com o livro deve ser uma relação utilitária: passa ou não passa, funciona ou não funciona?

Ainda em relação a esse movimento, convém entender de quais atividades a escrita é aproximada. Escrever, para Deleuze, não se diferenciaria dos atos de evacuar, gozar, comer, falar, agir etc. Surpreende constatar que se trata de funções vitais, concernentes ao funcionamento de um corpo. Esse movimento, singular, permite a Deleuze aproximar uma vez mais a escrita da vida, compreendendo-a como uma função vital e não como mera representação de ideias que se encontram em um alhures qualquer. Escrever não é apenas uma questão de modo de expressão, mas de potência vital – de clínica, portanto. Ao aludirmos à escrita, em Deleuze, tratamos sempre de vida, falamos da saúde dos corpos.

Uma vez que o livro não se presta mais a ser interpretado, compreendido e comentado, ele deve ser conectado com outros problemas, mais urgentes. Deve-se, então, adotar uma leitura rápida, já que não se trata mais de se debruçar sobre um escrito, para interpretá-lo ou analisá-lo. Antes, busca-se um choque, uma ligação elétrica, como sugere Deleuze, algo capaz de acionar o

mecanismo de funcionamento da máquina vital literalmente.¹³ Como produzir esse choque, contudo? Ora, modulando a própria escrita, seja por meio da adoção de uma literalidade, segundo recomenda Zourabichvili (2011), seja de uma poética imanentista, tal qual defende Malufe (2015). Tanto a literalidade quanto a poética imanentista, no entanto, não devem ser vistas como causas, mas sim efeitos da modulação escritural promovida pelo filósofo.

É por buscar escrever um livro plano, sem qualquer profundidade capaz de demandar do leitor atenção exagerada ou certo exercício interpretativo, que Deleuze escreve de maneira literal, recusando-se a utilizar metáforas. Encontramos essa modulação em seu formato mais ousado, na obra *Mil Platôs*, último tomo da coleção intitulada *Capitalismo & Esquizofrenia*, na qual seus autores sugerem operar através de uma escrita intermediada por *slogans*:

Escrever a n, n-1, escrever por intermédio de *slogans*: faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Nunca suscite um general em você! Nunca ideias justas, justo uma ideia (Godard). Tenha ideias curtas. Faça mapas, nunca fotos nem desenhos. Seja a pantera cor-de-rosa e que vossos amores sejam como a vespa e a orquídea, o gato e o babuíno. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 36).

Essa exigência de uma escrita que opere por *slogans* busca também conferir uma certa velocidade ao escrito, a qual tornaria o exercício interpretativo mais custoso ou enfadonho, quando não impossível. Trata-se de um recurso estilístico importante, uma vez que imprimiria um fluxo específico ao texto. Este não deve ser objeto de ruminação, exigindo uma lenta apreciação por parte do leitor, mas sim um texto para ser lido rápido e conectado o mais breve possível com questões diversas, aplicado aqui e acolá sem muita reflexão. Embora essa modulação tenha assumido sua roupagem mais radical em *Mil Platôs*, encontramos resquícios dessa concepção em outros momentos da obra de Deleuze – como aquela escrita em parceria com Claire Parnet, *Diálogos*:

Mas uma boa maneira de ler hoje em dia, seria tratar um livro como se ouve um disco, como se vê um filme ou uma emissão televisiva, como se recebe uma canção: qualquer tratamento do livro que exija um respeito especial,

¹³ Em outra ocasião, Deleuze assim comentou, ironicamente: “Ler um livro, na minha opinião, como se lê poesia, a saber: isso passa ou não. Se não passar, tudo bem, você larga o livro e vai ver o seu psicanalista. Não há nenhum mal nisso. Não somos contra, não de todo. Se passar, aquele que lê não irá perguntar pelo significado, o que é esse conceito, o que significa ‘fluxo’, ‘corpo sem órgãos’, a não ser que lhe diga alguma coisa.” (DELEUZE, 2015, p. 210-211).

uma atenção de outro tipo, vem do passado e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens. São intensidades que vos são ou não convenientes, que passam ou não passam. Pop'filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar. [...] É a boa maneira de ler: todos os contra-sensos são bons, na condição todavia de que não consistam em interpretações mas que digam respeito ao uso do livro, que multipliquem o seu uso, que construam uma língua nova no interior da sua língua. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 14-15).

Percebemos que, há tempos, Deleuze parece exigir essa leitura apressada e desinteressada, mais atenta aos sentidos que à razão. Uma leitura que conecte o livro a uma urgência qualquer, um problema que lhe seja exterior. Um bom livro é aquele que nos emociona, ao se conectar com problemas e questões que não são realmente as do autor, ao invés daquele que simplesmente almeja nos convencer. Para gerar essa comoção, esse afecto, o texto deve ser modulado visando a dificultar, quando não tornar inócuo, o exercício interpretativo. É uma modulação, por fim, que exige a construção de um fluxo próprio – ou uma poética, como argumenta Malufe (2015) –, um fluxo capaz de arrastar autor e leitor para direções inusitadas, abrindo-os para outras experiências vitais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Aproxima-se o tempo em que já não será mais possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz”, vaticinou Deleuze, no famoso prólogo de *Diferença e Repetição*, e logo emendou: “[...] a pesquisa de novos modos de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir hoje, relacionada à renovação de novas artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema.” (DELEUZE, 1988, p. 18). Embora a literatura não figure como uma das artes arroladas por Deleuze, em seu prólogo, pouco antes, nesse mesmo texto, o pensador já havia sugerido que um livro de filosofia deve ser escrito tal qual um romance policial ou como uma espécie de ficção científica. Deleuze insiste nessa questão, não apenas por compreender que a filosofia necessita de uma compreensão não filosófica, mas também de maneira a escapar da função repressora exercida pela História da Filosofia. Para o filósofo francês, “[...] a história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico.” (DELEUZE, 2006b, p. 14). Por qual razão, o Édipo filosófico?

Ora, certa concepção clássica da História da Filosofia exige que, para compreendermos um determinado autor, devemos ler suas obras e, em seguida, os seus comentadores, para, então, elaborarmos uma reflexão. Nesse sentido, ficamos reféns daquele modo clássico de se ler um livro, buscando compreender suas engrenagens internas e interpretá-lo até o limite de nossas capacidades. A Filosofia, nesse diapasão, vê-se refém de um exercício exegético cuja única função, argumenta Deleuze (2006b), é redizer aquilo que um filósofo disse. Renovar o campo filosófico, compreendendo essa atividade como um exercício criativo de pensamento (DELEUZE; GUATTARI, 1992), implica conectar a filosofia com o seu fora, por meio da adoção de uma outra relação com a escrita e, por conseguinte, também com a leitura.

Ao lermos um filósofo, prossegue Deleuze (2006b), devemos encontrar em suas obras aquilo “[...] que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz.” (DELEUZE, 2006b, p. 170). Ou seja, conectar sua obra com outras questões, mais vitais, e assim passarmos a inventar os nossos próprios problemas, em companhia daquele pensador. A filosofia deve servir à vida. Obviamente, esse exercício criativo exige quebrar velhos hábitos arraigados, por isso, a insistência deleuziana em operar com um outro modelo de escrita, mais literal, mais poética, mais conectada com o não filosófico. Dentro desse vasto campo denominado filosófico, corroborando o prognóstico de Micollet (2007), a literatura possui um papel fulcral – porém, não exclusivo –, uma vez que apenas ela parece apresentar uma faceta clínica. Modular a escrita filosófica em consonância com certas experimentações literárias, nesse sentido, permite a Deleuze escapar da função repressora da História da Filosofia, em um primeiro plano, ao mesmo tempo que confere ao exercício do pensar um lastro criativo/vital antes restrito à seara literária.

A questão da escrita, por conseguinte, é uma questão fulcral para Deleuze, tanto em suas obras individuais quanto naquelas escritas em parceria com Guattari, e não pode ser desprezada como uma questão menor. Se, até o presente, se abordou a questão da escrita pela via da literalidade, como o fez Zourabichvili (2011) ou Malufe (2012, 2015), convém compreender que essa literalidade é um artifício conectado a uma engrenagem filosófica maior, uma máquina construída por Deleuze, para propiciar uma relação mais vital com a própria escrita, bem como com o pensamento.

VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães Deleuze and the writing: between philosophy and literature. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 53-72, Abr./Jun., 2022.

Abstract: In this essay we pretend to study the relationship between philosophy and literature in Gilles Deleuze's thought, despite of his partnership with Félix Guattari, mapping the conceptions of writing throughout his work and considering the influence of these conceptions to forge a certain style in his philosophical texts. Starting from the deleuzian premise that writing has a strong clinical backing - being responsible for the elaboration of a diagnosis of the forces liable to imprison or silence life -, we will examine the resonances of this clinical backing in his conception of philosophy as a creative act. Our hypothesis is that the deleuzian writing - having a certain literality, as François Zourabchivili argues, or encrusted with an immanentism poetics, as Anita Costa Malufé suggests - would produce a so-called neighborhood zone or zone of indiscernibility between philosophical writing, with a more exegetical character, and literary writing, which is more affective, in order to produce a shift in the reader's relationship with the act of thinking.

Keywords: Gilles Deleuze. Writing. Clinical.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976a.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1976b.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta e outros textos**. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006a.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006b.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Trad. de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.

DELEUZE, Gilles. **En Medio de Spinoza**. Tradução de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, Gilles. **O frio e o cruel**. Trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad. de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. **Lettres et autres textes**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015.
- DELEUZE, Gilles. **Dois Regimes de Loucos**. Trad. de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. de José Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- GELAS, Bruno; MICOLET, Hervé (ed.). **Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie**. Nantes: Cécile Defaut, 2007.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze: os movimentos aberrantes**. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1, 2015.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MALUFE, Annita Costa. Aquém ou além das metáforas: a escrita poética na filosofia de Deleuze. **Revista de Letras**, n. 52, v. 2, p. 185-204, 2012.
- MALUFE, Annita Costa. Uma poética da imanência: a escrita em Deleuze. **Acta Scientiarum: language and culture**, n. 37, v. 3, p. 233-241, 2015.
- MARTIN, Jean-Clet. **Le Siècle Deleuzien**. Paris: Kimé, 2016.
- MENGUE, Philippe. **Faire L'Idiot: la politique de Deleuze**. Paris: Germina, 2013.
- MICOLET, Hervé. Introduction. In: GELAS, B.; MICOLET, H. (ed.). **Deleuze et les Écrivains: littérature et philosophie**. Nantes: Cécile Defaut, 2007. p. 7-24.
- SILBERTIN-BLANC, Guillaume. Da sintomatologia à análise dos agenciamentos: a instância problemática de uma filosofia clínica em Deleuze. **Dois Pontos**, n. 8, v. 2, 2011. p. 199-233.
- VASCONCELOS, Jorge. A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia. **Educação e Sociedade**, n. 24, v. 93, p. 1217-1227, 2005.
- VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Literalidade e metáfora na filosofia de Gilles Deleuze: uma via bergsoniana. **Philosophos - Revista de Filosofia**, n. 23, v. 1, 43-74, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/phi.v23i1.43220>. Acesso em: 14 out. 2021.
- ZOURABICHVILI, François. **Littéralité et autres essais sur l'art**. Paris: PUF, 2011.

Recebido: 14/4/2021

Accito: 07/10/2021

COMENTÁRIO A “DELEUZE E A ESCRITA: ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA”

*Péricles Pereira de Sousa*¹

Referência do artigo comentado: VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 53-72, 2022.

A vergonha de ser um homem: haverá razão melhor para escrever? Mesmo quando é uma mulher que devém, ela tem de devir-mulher, e esse devir nada tem a ver com um estado que ela poderia reivindicar. Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal, ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população. (DELEUZE, 1997, p. 11).

Quando se leem as páginas do belíssimo artigo “A Literatura e a Vida”, escrito pelo filósofo francês Gilles Deleuze, presente em *Crítica e Clínica*, parece impossível não se sentir perplexo e, ao mesmo tempo, tocado diante da maneira como o pensador desdobra suas questões, entre as quais aquelas que envolvem os temas que cercam a relação entre literatura e vida, filosofia e

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Montes Claros, MG – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-2313-6918>. E-mail: pericles-sousa@outlook.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p73>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

literatura, escrita e clínica, devir etc. Embora o ensaio do Christian, “Deleuze e a Escrita: Entre a Filosofia e a Literatura” (2021), não se limite a lançar luz apenas sobre o texto “A Literatura e a Vida”, uma vez que o autor, na sua reflexão, ultrapassa as fronteiras desse importante texto deleuziano, mesmo assim, talvez não seja insensato adotá-lo como ferramenta estratégica, a qual permite cercar uma parte substancial dos temas ali presentes, numa tentativa de conquistar as condições mais favoráveis, quando se trata de um encontro bem-sucedido, em termos de pensamento com o artigo em questão.

Se a ideia nuclear parece passar pelo modo como o filósofo francês constrói uma produtiva zona de vizinhança entre filosofia e literatura, preenchida por uma escrita atravessada de elementos clínicos, não se pode deixar de levar em conta a relação traçada por Deleuze entre o filosófico e a compreensão não filosófica, algo bem apontado por Christian, em sua exposição. Por qual razão se faz necessária essa ligação entre o filosófico e o não filosófico? É que a aliança criada pelo filósofo francês entre filosofia e não filosofia apenas seria possível, mediante a presença do que Deleuze designou como intercessores. Os intercessores se constituem como uma espécie de diferença de potencial presente nos encontros entre domínios pensantes, a qual retira o pensamento de sua imobilidade natural, capaz de produzir o pensar no pensamento, já que qualquer ato criativo na filosofia não seria natural ou inato, dependendo sempre de um encontro violento com signos que forcem o pensamento a pensar, sendo a literatura um desses domínios, marcado por signos que colaboram nos processos de criação do pensamento filosófico.

Não se contentando em narrar vivências individuais, lembranças, viagens, amores, lutos, sonhos, fantasmas, mas empenhando-se em revelar as singularidades que atravessam os indivíduos como potência impessoal, essa concepção da escrita apresentada pelo filósofo francês não teria por fonte o indivíduo ou a individualidade, não se apoiaria em qualquer quadro, como neurose, psicose etc., pois tais quadros clínicos não se constituiriam como passagens de vida, contudo, como estados nos quais a vida cairia sempre que processos de pensamento são interrompidos.

De acordo com Christian, Deleuze chama essa potência impessoal e singular captada pelo exercício da escrita de *uma vida*: ou seja, pura corrente a-subjetiva de consciência, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa sem eu, capaz de emergir, quando a vida de um indivíduo dá lugar a uma vida impessoal, singular, que, na condição de puro acontecimento, se libera dos acidentes de uma vida interior ou exterior, se liberta de um processo

qualquer de subjetivação, dado num campo demarcado por acidentes objetivos e subjetivos. A propósito, a maneira como o filósofo francês, em parceria com Félix Guattari, entende a relação entre criação conceitual e problema, temas presentes na obra deleuziana bem antes do trabalho em conjunto com o psicanalista e militante francês, são ótimas referências acerca do modo como uma consciência individual parece capaz de apreender uma vida imanente e impessoal, enquanto expressão da criação conceitual filosófica.

Por outro lado, não se pode deixar de observar, no pequeno texto “Imanência: Uma Vida”, a forma como Deleuze mostra uma espécie de ressonância entre filosofia e literatura, esfera filosófica e não filosófica, tendo em vista o tratamento em relação a uma potência imanente da vida, capaz de modificar os espaços ordinários das coisas. É uma potência imanente da vida tratada, segundo o filósofo francês, pela literatura, que na qualidade especial de medicina responde pela promoção de uma nova sintomatologia, uma vez que o julgamento clínico não parece capaz de apreender *uma vida na imanência*, por ser atravessado de juízos preconceituosos. Se a relação entre filosofia e literatura parece tão importante para Deleuze, seria porque os modos de expressão literária, como aponta Christian, não só seriam os mais capazes de evidenciar certos sintomas que passam pelo mundo, mas, ainda, de denunciar a maneira como determinadas forças respondem pelo processo de domesticação das potências mais criadoras da vida, impondo formas de agir e de pensar aos sujeitos constituídos. Ao reconhecer a literatura como uma espécie de medicina, como um importante instrumento a serviço da decifração de certos signos ou sintomas, o filósofo francês pretende sugerir não só o modo como certas forças parecem fadadas a ser caladas junto à experiência ordinária, todavia, principalmente, recuperadas pelo exercício literário, se apresentando como horizonte de expansão das experiências, forças essas classificadas por Deleuze como devir. Como bem interroga Christian, no seu ensaio, ao aludir a imanência, como evitar que se caia na transcendência, visto que só parece ser possível fazer e não falar de imanência?

Seria nesse sentido que a literatura funcionaria como grande aliada da filosofia, uma vez que somente a literatura parece ser capaz de dar conta da produção do real, por meio da libertação de forças que foram caladas ao longo do tempo. Ainda nessa direção, diferentemente da perspectiva apresentada num objeto-livro enquanto caixa fechada, onde a escrita consiste na condição de segredo a ser decifrado, interpretado, comentado etc., por um leitor, o filósofo francês oferece aos seus leitores uma escrita que não se vê receptiva a

tentativas de decifração ou interpretação, menos ainda passível de comentários, exigindo outra espécie de leitura. Esta só poderá ser captada pelas intensidades que atravessam o texto, tendo em vista a maneira como o livro se conecta com um fora! É que, para o filósofo francês, segundo nota Christian, escrever não se diferencia de funções vitais, como evacuar, gozar, comer, falar, agir etc., ligadas ao funcionamento do corpo, colocando o processo que envolve a escrita mais próximo da vida. Escrever, portanto, para Deleuze, nunca foi representar, mas uma potência vital a serviço da vida, conectada à ordem dos problemas vigentes e urgentes que cercam um pensador e seus experimentos com o pensamento.

Em suma, do ponto de vista deleuziano, a filosofia deve estar conectada à vida, observará Christian, exigindo um tipo de escrita literal, poética, sintonizada ao campo das experiências não filosóficas, numa ressonância com experimentações realizadas com vários domínios, entre eles, o literário, sem o qual qualquer relação com o pensamento seria ofuscada, perdendo-se num exercício exegético de caráter representativo. “A vergonha de ser um homem: haverá razão melhor para escrever?” (DELEUZE, 1997, p. 11). Não se escreve, desde que a relação seja estabelecida com forças não humanas? Não seria necessário buscar nessas forças o que há de genuíno, quando se trata do pensamento? Parece-me que, entre tantas questões suscitadas pelo belo ensaio do Christian, esses aspectos não deixaram de ser abordados e desdobrados.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. **Deleuze-guattarinianas**: experimentações educacionais com o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1990-2013). 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. Deleuze e a escrita: entre a filosofia e a literatura. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 53-72, 2022.

Recebido: 10/02/2022

Aceito: 17/02/2022

MARX TEM UM MÉTODO DIALÉTICO PRÓPRIO?¹

*Emmanuel Nakamura*²

Resumo: Este artigo procura responder à pergunta se Marx possui de fato um método dialético próprio. A argumentação está dividida em três partes. Na primeira, procura-se mostrar que as críticas de Marx ao método absoluto de Hegel poderiam ser tomadas por este como meras explicações sobre o seu próprio método. Na segunda parte, tecem-se algumas considerações sobre o que é o método dialético de Hegel, a partir das figuras da imediatividade e da imediatividade mediada. Na última parte, apresentam-se três exemplos de como Marx pratica, em sua crítica à Economia Política, exatamente aquilo que criticou no método dialético de Hegel.

Palavras-chave: Hegel. Marx. Método dialético. Ideia de liberdade.

Para Marcos Lutz Müller, in memoriam

INTRODUÇÃO

Neste artigo, eu gostaria de responder à pergunta se Marx tem, de fato, um método dialético próprio. Meu objetivo é apenas lançar algumas dúvidas sobre a distinção entre as formas idealista e materialista do método dialético (ARNDT, 2020). Minha argumentação está dividida em três partes. Na primeira, eu pretendo recordar como Marx, de maneira alusiva, em alguns de seus escritos, se dirigiu criticamente ao método dialético de Hegel. Minha tese

¹ Este trabalho é financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2018/23554-5.

² Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin. É atualmente Pós-Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com bolsa FAPESP.  <https://orcid.org/0000-0001-5297-3080>. E-mail: el.nakamura@daad-alumni.de.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p77>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

é de que Marx não apresenta um método alternativo à dialética hegeliana. Na segunda parte, eu gostaria de abordar o que é o método dialético, para Hegel, a partir das figuras de *imediatividade* e da *imediatividade mediada*, tematizadas no capítulo “A ideia absoluta” da *Ciência da Lógica*. Eu defendo a tese de que Marx está errado, quando afirma que a dialética hegeliana possui uma “forma mistificada”.³ (MEGA II,10, p. 17).

Lá onde Marx esperava estar criticando a dialética hegeliana, veremos que o próprio Hegel poderia tomar as críticas dele como meras explicações do seu método especulativo. Partindo da constatação de que (1) Marx não possui uma dialética própria e (2) de que é infundada a crítica de Marx à “forma mistificada” da dialética hegeliana, eu gostaria de defender a tese, na terceira parte, de que a crítica de Marx à Economia Política só é compreensível, filosoficamente, ao pressupor o método dialético de Hegel. Eu pretendo demonstrar essa tese, por meio de três exemplos – extraídos da crítica de Marx à Economia Política, n’*O Capital* – que ilustram como ele interpreta determinadas relações do modo de produção capitalista, as quais estariam em conformidade com o método dialético de Hegel.

1 “DAS BESTEHENDE ZU VERKLÄREN”

No prefácio de 1873 à segunda edição d’*O Capital*, Marx afirma que o seu “método dialético” é o “oposto direto” (*direktes Gegenteil*) do método de Hegel. Para ele, Hegel fez do “efetivo” (*Wirklichen*) apenas uma “manifestação externa” (*äußere Erscheinung*) do “[...] processo de pensar, que sob o nome de ideia ele transforma em um sujeito autônomo.” Para Marx, “inversamente” (*umgekehrt*), “[...] o ideal não é nada mais do que o material,

³ Cito as obras de Hegel e Marx, com base nas edições críticas, respectivamente com a indicação das siglas GW (*Gesammelte Werk*) e MEGA (*Marx/Engels Gesamtausgabe*), com a indicação do volume e, quando for o caso, do tomo. O *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels, eu cito a partir da coleção *Marx/Engels Werke* com a indicação da sigla MEW. Para a tradução das citações das *Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel* (GW 14,1), utilizo, com alguma modificação, a tradução de Marcos Lutz Müller. As obras *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830) (GW 20) e as *Preleções sobre a filosofia do direito* (GW 26,1) eu cito com a indicação dos parágrafos e, quando for o caso, seguido da abreviação A para Anotação. Para a tradução de citações do Livro I d’*O Capital* de Marx (MEGA II,10), cotejei as traduções de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe (São Paulo: Nova Cultural, 1996) e de Rubens Enderle (São Paulo: Boitempo, 2013). Para a tradução das citações do Livro III d’*O Capital* (MEGA II,15), consultei a tradução de Rubens Enderle (São Paulo: Boitempo, 2017). Para a tradução das citações dos *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857–1858* (MEGA II,1), consultei a tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider (São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011). Todas as outras traduções são de minha autoria.

transposto e traduzido na cabeça do ser humano.” (MEGA II,10, p. 17). Ele não explica, contudo, o que seria esse “material” sem o ideal “transposto e traduzido na cabeça do ser humano”, pois, mesmo quando nós fazemos alguma referência a um objeto que está diante de nós, p. ex. uma cadeira, nós estamos sempre fazendo uso de uma palavra, ou seja, trata-se de algo externo, o qual é apreensível pela mediação de uma forma do pensar. Tanto Hegel, em sua filosofia do Espírito Objetivo, como Marx, em sua crítica da Economia Política, têm, porém, como referência “material” externa, as *relações* sociais que, contudo, desde o princípio já estão transpostas e traduzidas na cabeça do ser humano.

Ainda no prefácio, Marx afirma que há quase 30 anos criticou o “lado mistificador da dialética hegeliana”. Para ele, a “[...] mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não o impediu, de modo algum, que ele [Hegel] tenha sido o primeiro a apresentar, de modo abrangente e consciente, suas formas gerais do movimento.” Em seguida, Marx apresenta a sua crítica: “Ela, [a dialética], está com ele [Hegel] de cabeça para baixo. É preciso virá-la do avesso para descobrir o núcleo racional dentro do seu invólucro místico.” (MEGA II,10, p. 17) O marxismo costumou associar, de maneira simplificada, as “formas gerais do movimento” à história: a dialética seria imediatamente visível no movimento real da história. Convém, no entanto, ressaltar que o pronome “suas” – “suas formas gerais do movimento” – se refere à própria dialética. Ou seja, mesmo para Marx, Hegel foi o primeiro a expor as formas gerais do movimento *do próprio pensamento* dialético. Não há então propriamente uma referência a algo exterior ao pensamento. Para que a “história de todas as sociedades anteriores” se apresente como a “história da luta de classes” (MEW 4, p. 462), é necessário, antes, partir de um conceito específico de capital, o qual, por sua vez, pressupõe um método dialético. Em outras palavras, para ver a história de maneira dialética, é preciso partir de uma perspectiva determinada – de um método dialético.

É por isso que a reconstituição da gênese histórica do modo de produção capitalista é narrada apenas no penúltimo capítulo d’*O Capital*: “A assim chamada acumulação originária” pressupõe a formulação do conceito de capital, o qual, por sua vez, funciona como fio condutor da reconstrução histórica do modo de produção capitalista (MEGA II,10, p. 641-685). Hegel também procede da mesma maneira: a filosofia da história mundial, narrada nos §§ 348–360, forma a última parte da *Filosofia do Direito* e pressupõe

a apresentação da ideia de Estado enquanto “totalidade da liberdade ética.” (GW 27,1, p. 23; GW 14,1).

Muita tinta também já foi gasta para tentar explicar o que seria “virar” a dialética do “avesso” (*umstülpen*) ou colocar de pé o que está de “cabeça para baixo” (MÜLLER, 1982, p. 17-41; GRESPAN, 2002, p. 26-47). De maneira precisa, Müller (1982, p. 26) assim resume o significado dessa operação de Marx de virar a dialética hegeliana do avesso:

Virando do avesso a realidade invertida, alienada do capital, “enquanto figura objetiva consumada da propriedade privada” (31), a contradição, que estava do lado de fora, transforma-se no seu verdadeiro interior, na pérola racional desta realidade, e o que estava por dentro, a unidade resolutive e integradora das contradições, revela-se como o seu exterior aparente, o seu envoltório não só místico, mas mistificador.

Nesse procedimento de Marx, há, porém, uma confusão entre determinações lógicas do pensamento e categorias da Economia Política.⁴ A ideia absoluta de Hegel é identificada imediatamente com o conceito de capital, como se ela fosse um “[...] sistema cifrado das relações sociais capitalistas.”⁵ (MÜLLER, 1982, p. 41). De acordo com Hegel, a contradição é uma “categoria” lógica, ou mais precisamente, uma determinação pura do pensar. É impossível ver ou apalpar uma contradição. O que é apreendido por meio da crítica à Economia Política são relações ou processos sociais contraditórios.

A contradição, enquanto uma determinação lógica do pensar, é tematizada por Hegel, na *Lógica da Essência*, a segunda parte de sua *Ciência da Lógica*. Assim como n’*O Capital* de Marx, também na *Filosofia do Direito* de Hegel desaparece aquela “unidade resolutive e integradora das contradições”. A efetividade do direito aparece, para Hegel, como luta por direitos, ou seja,

⁴ Sobre a diferença entre determinações puras do pensamento e categorias, é importante notar: “Pelo fato de que a *Ciência da Lógica* examina as categorias por si mesma e as apresenta em sua necessidade, não se trata mais, na verdade, de categorias (como determinações de um objeto em geral), mas de determinações puras do pensar. Esta distinção entre categorias e determinações puras do pensar é decisiva para o entendimento da lógica especulativa e é empreendida conscientemente por Hegel. As categorias são determinações do pensar em relação aos objetos.” (ARAGÜÉS, 2018, p. 87).

⁵ “O idealismo de Hegel, que afirma que os homens obedecem a um conceito de poder, é essencialmente mais apropriado a este mundo invertido (*verkehrten*) do que qualquer teoria nominalista que queira aceitar o universal apenas como elemento conceitual-subjetivo. Ele é a sociedade civil burguesa enquanto ontologia.” (REICHEL, 1973, p. 80).

como colisão entre as esferas do direito.⁶ Do mesmo modo, o trabalhador e o capitalista se defrontam como “[...] extremos de uma relação de produção.” (MEGA II,1, p. 217). A fim de que a relação do trabalho assalariado possa ser continuamente reposta, é preciso que as condições objetivas de trabalho se defrontem com o trabalhador como capital. A contradição, ou oposição, entre capital e trabalho permanece como uma “[...] pressuposição necessária constante para a produção capitalista.” (MEGA II,4,1, p. 80).

Nos dois casos, trata-se de colisões no âmbito da efetividade finita. Por isso, segundo Marx, o conceito de capital não pode ser considerado como a “[...] encarnação de uma ideia eterna” e a “[...] forma dialética da apresentação só é correta quando ela conhece os seus limites.” (MEGA II,2, p. 91). Hegel não discordaria dessa afirmação. Para ele também, as relações sociais tematizadas no âmbito da filosofia do Espírito Objetivo são relações finitas: “Mesmo o espírito mais alto e glorioso é, enquanto princípio de um povo particular, um princípio limitado sobre o qual o espírito do tempo passa adiante.” (GW 26,1, § 164 A.).

No parágrafo seguinte do prefácio de 1873 d’*O Capital*, é possível saber um pouco mais sobre o que seria esse “núcleo racional”. Marx afirma que “[...] de acordo com sua essência” – portanto, em seu “núcleo racional” – a dialética é “crítica e revolucionária” e “não se deixa impressionar por nada.” A forma supostamente “mistificada” da dialética hegeliana parece “aclerar” ou “transfigurar” (*verklären*) o “existente”. Já na sua “figura racional” (*rationellen Gestalt*), ela – a dialética de Marx – seria um “[...] incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui, ao mesmo tempo, o entendimento de sua negação, do seu declínio necessário.” O núcleo racional ou a essência crítica da dialética seria justamente o entendimento da negação do existente: “[...]”

⁶ É, portanto, incorreta a conclusão de Grespan (2002, p. 47) de que “[...] a dialética idealista completa logicamente a passagem dessa contradição ‘em si’ para a contradição ‘posta’, que ela acredita ser o Estado capaz de resolver os conflitos da sociedade civil.” O problema dessa abordagem está justamente em aplicar imediatamente determinações lógicas do pensar como “contradição em si” ou “contradição posta” em relações sociais. Não era a intenção de Hegel apresentar uma ideia de Estado que fosse a solução para todos os conflitos da sociedade civil burguesa: “[...] as colisões na efetividade finita têm de encontrar em si mesma as formas de movimento e resoluções.” (ARNDT, 1995, p. 91) A ideia hegeliana do Estado ético fornece apenas a maneira de compreender e se relacionar racionalmente com as instituições existentes, de sorte que as contradições sociais possam encontrar a sua forma de movimento e de resoluções, por meio de colisões entre direitos, sem nenhuma garantia de uma resolução definitiva para os conflitos sociais.

ela apreende cada forma que veio-a-ser no fluxo do movimento, portanto, também de acordo com o seu lado passageiro.” (MEGA II,10, p. 17).

Marx precisaria, entretanto, explicar melhor por que a dialética hegeliana “aclara” ou “transfigura” o “existente”. Hegel tinha como objetivo “conceituar e apresentar” o Estado como algo “em si racional” e “instruir” não sobre como o Estado “deve ser” e sim como ele “deve ser compreendido”. (GW 14,1, p. 15). Para Marx, Hegel teria caído na “[...] ilusão de apreender o real como resultado do pensar [...] que se move para fora de si”, enquanto o método correto de partir das categorias abstratas até as mais concretas seria, na verdade, a forma de *reproduzir* o mundo concreto enquanto uma “totalidade do pensamento” ou um “concreto do pensamento” – e de modo algum o “processo de surgimento do próprio concreto”.

Hegel traz, na verdade, um método para compreender conceitualmente a realidade, de maneira que esta se apresenta também como uma totalidade *reproduzida* pelo pensamento. Assim como Marx, ele era também consciente de que o “método teórico” precisa ter em mente (*vorschweben*) a “sociedade” como “[...] pressuposição constante da representação” (*Vorstellung*). (MEGA II,1, p. 36-37). Nos seus manuscritos preparatórios para as suas preleções, Hegel chama atenção para a “[...] *diferença do princípio* enquanto tal e a sua aplicação, isto é, *introdução, execução na* efetividade do espírito e da vida.” (GW 18, p. 153). Comentando a famosa e polêmica dupla sentença de Hegel do prefácio à *Filosofia do Direito* – “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (GW 14,1: 14) –, Jaeschke (2016, p. 252) aponta para uma “diferença ontológica” entre a “razão efetiva” e as “configurações e contingências que se mostram na superfície” do mundo real.

Se, tanto para Hegel como para Marx, há uma *diferença* (que só pode ser desde sempre para o pensamento) entre o mundo prático e o “concreto do pensamento”, é possível concluir que uma suposta dialética materialista também precisaria de alguma forma “transfigurar” o “existente”, ao reproduzi-lo como “totalidade do pensamento”. Em sua crítica a Hegel, Marx utiliza o verbo *verklären*, o qual, além de “aclarar” ou “transfigurar”, também pode significar “tornar algo mais bonito” ou “deixar algo aparecer como mais bonito e melhor”. A dialética hegeliana deixaria o existente aparecer como algo melhor do que ele realmente é.

Marx, no entanto, não apresentou uma alternativa de como reproduzir o existente como totalidade do pensamento, sem “transfigurá-lo”. Ele cai, além

disso, em uma aporia, pois, se a sua dialética materialista fosse imediatamente o movimento real da história, ela se confundiria justamente com o “processo de surgimento do próprio concreto”, ou seja, ela seria alvo de sua própria crítica a Hegel. Em carta a Engels, de 14 de janeiro de 1858, Marx escreveu que, caso tivesse tempo novamente, ele “[...] teria um grande prazer, em 2 ou 3 páginas impressas (*Druckbogen*), em tornar acessível ao senso comum o racional (*das Rationelle*) do método que Hegel descobriu e ao mesmo tempo mistificou.” (MEGA III,9, p. 25). 2 ou 3 “*Druckbogen*” corresponderiam a algo entre 32 e 48 páginas de um livro. Ou seja, não passava pela cabeça de Marx escrever uma obra alternativa à *Ciência da Lógica* de Hegel. Pelo número de páginas, seria possível imaginar que ele teria uma crítica apenas ao capítulo final da *Lógica* de Hegel – “A ideia absoluta” (GW 12, p. 236-253). Vejamos então como Hegel apresenta lá o seu método dialético.

2 O RESTABELECIMENTO DA IMEDIATICIDADE OU A IMEDIATICIDADE MEDIADA

No prefácio de 1831 à *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que a filosofia em geral tem de lidar com objetos concretos – como Deus, Natureza e Espírito –, mas a Lógica se ocupa desses objetos, em sua “completa abstração” (GW 21, p. 13). Mas o que seria se ocupar desses objetos em sua completa abstração? Para Hegel, o conteúdo da Lógica é “[...] a apresentação de Deus, como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e um espírito finito.” (GW 21, p. 34) Quem abstrai desses objetos concretos precisa também os pressupor. Ao abstrair desses objetos concretos, nós encontramos as determinações abstratas do pensar – formas puras do pensar, como Ser, Relação, Igualdade, Diferença, Contradição etc. Hegel nos lembra de que as determinações abstratas do pensar são desde sempre conhecidas por nós, por meio do uso comum da linguagem (GW 21, p. 10). É por isso que Hegel defende que a filosofia não precisa criar nenhuma terminologia nova⁷ (GW 21, p. 11). Filósofo ou não, nós estamos sempre fazendo uso de formas abstratas do pensar, a fim de pensar e se situar no mundo. Quando se afirma, p. ex., que a corrupção *contradiz* valores democráticos, se está fazendo uso da “categoria” *contradição*. Para emitir tal juízo, ninguém precisa saber o que é uma contradição enquanto tal. A tarefa da Lógica é justamente elevar à consciência o uso dessas determinações

⁷ É também por isso que a dialética de Hegel desperta hoje atenção da filosofia analítica: “A dialética de Hegel é, por fim, uma análise lógica, que se desenvolve em conversa com a tradição factual da cultura da humanidade e mais especificamente com a cultura filosófica da análise conceitual. Este desenvolvimento em si é impulsionado por contradições: com o uso habitual da linguagem, com a uma teoria comum ou com a uma prática normal.” (STEKELER-WEITHOFER, 1992, p. 233).

abstratas do pensar, que nós desde sempre utilizamos de maneira instintiva (GW 21, p. 16).

De acordo com Hegel, o início da Lógica é algo “imediatamente”, um “contemplar suprassensível interior” (*übersinnliches, innerliches Anschauen*). O Ser, enquanto primeira categoria da *Ciência da Lógica*, é algo “encontrado previamente” (*vorgefundenes*) (GW 12, p. 239). Marx emprega a mesma expressão *übersinnlich* (suprassensível), para justificar o começo de sua apresentação, a partir da forma mercadoria (MEGA II,2, p. 36). Entretanto, diferentemente da mercadoria, que é uma coisa exterior (*Ding*), o Ser é um “contemplar interior” (*innerlich*). Apesar de ser algo encontrado previamente, o Ser não é uma “representação” (*Vorstellung*) e nem um “imediatamente da contemplação sensível”. Ele é tematizado como um objeto do pensamento. Enquanto uma “relação abstrata consigo mesmo”, o Ser é uma universalidade abstrata (GW 12, p. 239).

Essa mesma argumentação é utilizada por Hegel, de sorte a justificar o começo da *Filosofia do Direito* com a categoria de *pessoa*: a pessoa é a “[...] relação simples consigo mesmo em sua singularidade.” (GW 14,1, § 35). Enquanto algo abstrato, o Ser é, como a forma mercadoria e o conceito de pessoa, “pobre em si” (GW 12, 240), porque, assim como essas duas determinações concretas do pensar, ele marca apenas o início da apresentação e pressupõe todo um conjunto de determinações conceituais mais concretas.

Como a universalidade abstrata e imediata é “pobre em si” ou “insuficiente”, ela possui em si mesma o impulso de prosseguir em seu processo de determinação conceitual. A universalidade simples e abstrata, ao ser uma determinação insuficiente, contém em si mesma a sua *negação*. Por isso, o que é imediatamente é já algo *mediado*. A universalidade abstrata contém em si mesma uma outra determinação, a qual se mostra como o *negativo do imediatamente* (GW 12, p. 245). Todavia, a segunda determinação do método dialético, a negação da universalidade abstrata, “mantém e conserva” em si mesma a primeira determinação: o que é mediado (das *Vermittelte*) se apresenta como o outro do imediatamente.

Nessa perspectiva, a segunda determinação é já uma terceira: a determinação *que medeia* (*Vermittelnde*), pois o que é mediado conserva o seu outro, o que é imediatamente e positivo. Ele é, assim, o *outro de um outro* (GW 12, p. 245). Enquanto determinação negativa da dialética, o que é mediado *põe*, portanto, o que é imediatamente de maneira mediada. Enquanto o outro do

outro, o negativo é a *relação negativa* consigo mesma (GW 12, p. 246). Ele é o “pensar da contradição” e o “momento essencial” do procedimento lógico-conceitual – *a dialética posta nela mesma* (GW 12, p. 245). Mas, enquanto relação negativa consigo mesma ou o outro do outro, a terceira determinação mediadora é o “negativo do negativo”. Ao conservar o que é positivo e imediato, ela repõe a primeira imediaticidade como uma *imediaticidade mediada*. A terceira determinação é, desse modo, “a contradição que se suspende” (*der sich aufhebende Widerspruch*). Ao restabelecer a primeira imediaticidade, o negativo do negativo se apresenta como o que é *positivo, idêntico e universal* (GW 12, p. 247).

À primeira vista, pode parecer algo conservador restabelecer a realidade imediata, através do pensamento dialético. Nós encontramos, entretanto, esse mesmo procedimento do pensar conceitual no capítulo 21, “Reprodução simples”, do Livro I d’*O Capital* de Marx: se, no capítulo 4, “A transformação do dinheiro em capital”, a “[...] separação entre o produto do trabalho e o trabalho, entre as condições objetivas de trabalho e a força subjetiva de trabalho, era de fato o fundamento dado do ponto de partida do processo capitalista de produção”, agora, o que “[...] inicialmente era apenas ponto de partida é produzido sempre de novo pela mediação da mera continuidade do processo, da reprodução simples, e perpetuado (*verewigt*) como resultado próprio da produção capitalista.” (MEGA II,10, p. 510). A primeira *imediaticidade* – a condição para o processo de produção capitalista, a separação entre força de trabalho e as suas condições objetivas de trabalho – é reposta e restabelecida continuamente pela *mediação* do processo de produção capitalista.

De acordo com Hegel, o restabelecimento da primeira imediaticidade como imediaticidade mediada forma um “círculo” (GW 12, p. 249), ou seja, um “sistema da totalidade” (GW 12, p. 250), no qual a progressão da determinação conceitual, partindo das formas mais simples e abstratas do pensar em direção às mais concretas, conserva o começo na apresentação do seu resultado: o *progresso* da determinação conceitual é, ao mesmo tempo, um processo *regressivo* de fundamentação do que foi imediatamente dado (GW 12, p. 251). Ao tematizar a totalidade das formas abstratas do pensar, a filosofia tematiza as próprias condições do seu modo de proceder, por meio de conceitos. Ela pode se afirmar como um saber *sem pressuposições*, e o que é sem pressuposições não é condicionado por nada. Por isso, o método dialético de Hegel é uma ideia do *incondicionado*, e o que é incondicionado é *absolutamente*

livre.⁸ “Método absoluto” é um método do saber sem pressuposições, porque tematiza a si mesmo. Ele é, ao mesmo tempo, uma “ideia absoluta”, enquanto ideia lógica da liberdade que percorreu todas as determinações abstratas do pensar conceitual.⁹ A autossuficiência do pensamento dialético se realiza, porém, apenas no interior da esfera lógica. Diante do mundo exterior, a ideia do conhecimento dialético está encerrada em sua subjetividade (GW 12, p. 253). Por conseguinte, o método absoluto é, antes de tudo, um ponto de vista filosófico que traz uma ideia da liberdade enquanto método de apreensão conceitual do mundo efetivo.¹⁰

A mediação do método dialético como forma de apreender conceitualmente a efetividade traz o “[...] impulso da perfectibilidade” da ideia lógica da liberdade.¹¹ (GW 18, p. 182). Disso decorre que a dialética hegeliana também não pode deixar se impressionar por nada (MEGA II,10, p. 17), no sentido de que a pura e perfeita autodeterminação da ideia lógica da liberdade não pode ser encontrada no mundo efetivo, o qual, por sua vez, permanece sendo essencialmente contraditório.¹² Não se trata, no entanto, de trazer um princípio de perfectibilidade para a interpretação da realidade. Conforme Hegel, a perfectibilidade, enquanto princípio, traz apenas uma concepção indeterminada de mudança em direção a um fim melhor e mais perfeito (GW 18, p. 182). O método dialético é, antes, o resultado inseparável da ideia da liberdade, que forma para Hegel o “[...] princípio condutor do desenvolvimento.” (GW 18, p. 184).

Pressupor o método dialético deve, portanto, formar o ponto de partida, não somente (1) para apresentar um conceito de capital – e, a partir deste, a gênese histórica do modo de produção capitalista e a necessidade de sua superação – mas também (2) para apresentar uma ideia de Estado ético, que forma, por sua vez, o fio condutor para reconstituir a história mundial enquanto “[...] progresso na consciência da liberdade.” (GW 18, p. 153).

⁸ Cf. Jaeschke; Arndt, 2012, p. 619.

⁹ “Esta imediatez refletida ou mediada responde, em última análise, pela pura auto-referencialidade da ideia absoluta, que eliminou toda a exterioridade e se refere assim imediatamente, sem relação a um outro, a si própria.” (ARNDT, 2013, p. 30).

¹⁰ “O absoluto não é nada mais do que o conceito da liberdade – e, enquanto método que deve poder se reencontrar em tudo que é, o conceito da liberdade é a norma para julgar todo o existente.” (ARNDT, 2015, p. 17).

¹¹ Cf. Schildbach, 2018, p. 77-111.

¹² “Aquele pura auto-referencialidade do conceito, que constitui o conceito absoluto e completo da liberdade, não pode ser realizada na esfera do Espírito Objetivo, que permanece ligado objetivamente.” (ARNDT, 2015, p. 37).

Partir do método dialético implica necessariamente “aclarar” ou “transfigurar” o “existente”, deixá-lo parecer algo melhor – isto é, em abrir horizontes de expectativas –, com base em uma ideia da liberdade. Em seguida, eu gostaria de ressaltar três exemplos de como o “progresso na consciência da liberdade” aparece – ainda que implicitamente e de maneira turva – na crítica de Marx ao modo de produção capitalista.

3 TRÊS EXEMPLOS VAGOS DE PROGRESSOS NA CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o “[...] método de como, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imane*nte e um produzir das suas determinações [...] é, aqui, igualmente pressuposto a partir da Lógica.” (GW 14,1, § 31). Pressupor o método dialético significa que formas abstratas do pensar conceitual – Ser, Identidade, Diferença, Contradição etc. – não são novamente objeto de análise, na *Filosofia do Direito*. O mesmo deve valer para *O Capital* de Marx. Não faz sentido procurar, p. ex., um conceito marxiano de contradição, na leitura d’*O Capital*, quando Marx está analisando o modo de produção capitalista, a partir de categorias da Economia Política, isto é, das *formas econômicas de determinação* (MEGA II,2, p. 80). Hegel diria que as *contradições* sociais analisadas em sua apresentação da sociedade civil burguesa, na *Filosofia do Direito* – assim como n’*O Capital* de Marx – também adquirem um outro sentido daquele dado em função da análise lógica da “categoria” de contradição.

Como vimos, pressupor a Lógica tem, na verdade, o sentido aparentemente paradoxal de não pressupor nada, pois a análise prévia das formas abstratas do pensar conceitual significa fazer um uso *refletido* destas, para a análise de relações concretas do mundo empírico. Ao pressupor o método dialético, a filosofia pressupõe uma ciência que previamente analisou logicamente o seu próprio método de proceder, através de formas conceituais do pensar. Por isso, a pressuposição do método traz uma ideia de que o pensar conceitual não é condicionado por nada, já que as formas mais abstratas e elementares do pensar são refletidas por ele. Portanto, a ideia do incondicionado – ou seja, a ideia da liberdade – é o resultado necessário do próprio processo de análise sistemática da forma de proceder por meio de conceitos. Ao pressupor o método dialético, Marx precisaria então necessariamente trazer um conceito de liberdade para a sua crítica da Economia Política. Exemplifico, em seguida,

como Marx “aclara” ou “transfigura” relações sociais existentes, com base na ideia (ainda que turva e indeterminada) de liberdade.

1. Maquinaria e grande indústria: para Marx, a aplicação da maquinaria, com o surgimento da indústria moderna, evidencia uma “contradição absoluta” do modo de produção capitalista. Se, por um lado, ela suprime toda “tranquilidade, solidez e segurança da situação de vida do trabalhador”, por outro, ela rasga o “véu que ocultava dos seres humanos o seu próprio processo social de produção”, pois ela cria as “aplicações” “conscientemente planejadas” das “ciências naturais”. Sua “base técnica” é “revolucionária”: ela “revoluciona [...] constantemente a divisão do trabalho no interior da sociedade”, “condiciona” a “mudança de trabalho”, a “fluidez da função” e a “mobilidade do trabalhador em todas as direções”. A partir desse “processo de reviravolta” constituído pela indústria moderna, surgem as “escolas politécnicas e agrônômicas” e as *écoles d’enseignement professionnel*, nas quais os “filhos de trabalhadores recebem alguma instrução sobre tecnologia e manuseio prático dos diversos instrumentos de produção.” Marx então conclui que o “desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção” é “o único caminho histórico de sua dissolução e reconfiguração” (*Neugestaltung*) e prevê que com a “inevitável conquista do poder político pela classe trabalhadora” se conquistará também o “ensino teórico e prático da tecnologia” para as “escolas dos trabalhadores” (*Arbeiterschulen*). (MEGA II,10, p. 438-440).

2. Monopólio do capital: em determinado momento do processo capitalista de acumulação, o monopólio do capital se torna, segundo Marx, um “entrave do modo de produção que floresceu sob ele.” A contradição entre a “centralização dos meios de produção” e a “socialização do trabalho” “atingem um ponto” “incompatível” com o “invólucro capitalista”. Se o “modo de apropriação capitalista” – ou seja, a “propriedade privada capitalista” – se apresenta como uma “negação da propriedade privada individual fundada sob o próprio trabalho”, a produção capitalista “produz com a necessidade de um processo natural a sua própria negação”. A “negação da negação” – ou, segundo a dialética de Hegel, o “restabelecimento da primeira

imediatividade” (*Wiederherstellung der ersten Unmittelbarkeit*) – “[...] restabelece não a propriedade privada (*Privateigentum*), mas a propriedade individual (*individuelle Eigentum*) sob o fundamento das conquistas da era capitalista: da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho.” (MEGA II,10, p. 684-685).

3. **As empresas de capital aberto:** no capítulo 27 – “O papel do crédito na produção capitalista”, Livro III d’*O Capital* –, Marx analisa dois fenômenos: as “fábricas cooperativas dos próprios trabalhadores” e as “empresas capitalistas por ações”. As fábricas cooperativas têm de reproduzir “todos os defeitos do sistema existente”, pois nela a “oposição entre capital e trabalho” é “suspensa” (*aufgehoben*) apenas em sua forma, já que “os trabalhadores, enquanto associação, são os seus próprios capitalistas”. Contudo, tais fábricas mostram, para Marx, como “sob um certo nível de desenvolvimento das forças produtivas materiais e de suas correspondentes formas sociais de produção, surge e se desenvolve naturalmente, a partir de um modo de produção, um novo modo de produção.” Assim como as fábricas cooperativas, as empresas capitalistas por ações têm de ser consideradas como “[...] formas de transição (*Uebergangsformen*) entre o modo de produção capitalista e o modo de produção associado.” (MEGA II,15, p. 431-432).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os três exemplos mostram que Marx pratica exatamente aquilo que criticou na dialética hegeliana.¹³ Para Hegel, “aclarar” ou “transfigurar” o existente tinha o sentido *crítico-normativo* de apresentar como “o universo ético” – ou seja, as instituições modernas – “deve ser compreendido”.¹⁴ (GW 14,1, p. 15). Já conforme Marx, “aclarar” ou “transfigurar” o existente implica uma “correta apreensão do presente”, que “[...] conduz a pontos, nos quais se

¹³ “O uso de Hegel por Marx na sua Crítica da Economia Política poderia ser analisado completamente dentro das pressuposições do arcabouço da filosofia de Hegel. O próprio Hegel está fazendo o mesmo nas suas filosofias do real, isto é, as filosofias da natureza e do espírito.” (ARNDT, 2020, p. 34).

¹⁴ A normatividade da dialética, ao instruir sobre como o mundo efetivo deve ser compreendido, pressupõe que “[...] as contradições são sempre também efeitos da própria construção dialética”. (JAEGGI, 2014, p. 391). Ou seja, trata-se de uma questão de como *interpretar* filosoficamente a realidade.

indica a suspensão (*Aufhebung*) da figura presente das relações de produção e, assim, *foreshadowing* o futuro de um movimento que vem-a-ser.” (MEGA II,1, p. 369).

Segundo Müller (2013, p. 34-35), a figura hegeliana do tribunal do mundo e do espírito do mundo também apontam para a prefiguração de um movimento que vem-a-ser: a filosofia social de Hegel está em condições de identificar agentes sociais, os quais – “[...] por se situarem na confluência de transformações exigidas por anseios de ampliação da liberdade possível ou por removerem obstáculos institucionais que impedem a universalização do reconhecimento recíproco” – podem romper com “[...] os limites de uma eticidade que perdeu a sua vitalidade e que se alienou numa institucionalidade vazia, impositivas da universalização da liberdade.”¹⁵

Apesar da incompreensão de Marx sobre o *status* da *Ciência da Lógica*, em geral, e da ideia absoluta, em particular (ARNDT, 2020, p. 38), ao pressupor algum método dialético, ele precisou trazer um conceito de liberdade para a sua crítica da Economia Política – embora de maneira implícita, turva e indeterminada. Conforme Hegel, a ideia da liberdade se apresenta no mundo efetivo como o princípio moderno da *vontade livre*, ou como o “direito da liberdade subjetiva” (GW 14,1, § 124 A.). O direito é o “*ser-aí da vontade livre*” (GW 14,1, § 29). Assim como a filosofia hegeliana do Espírito Objetivo permanece sempre em relação com um outro – a Natureza –, Marx afirma que o “[...] reino da liberdade só começa de fato lá onde cessa (*aufhört*) o trabalho determinado pela penúria (*Noth*) e por finalidades externas”, mas que o “reino da necessidade natural” (*Reich der Naturnothwendigkeit*) permanece existindo “[...] em todas as formas sociais e sob todos os modos possíveis de produção.” Aos “produtores socializados” não há como fugir da tarefa de “[...] regular racionalmente o seu metabolismo com a natureza.” (MEGA II,15, p. 794-795).

¹⁵ Müller (2013, p. 34-35) chama de “processo de criação normativa” essa possibilidade, no âmbito da história mundial, de “ruptura” e de “transbordamento do horizonte normativo vigente no interior de uma totalidade ética”, na qual agentes sociais podem buscar “uma forma ou caminho mais radical de efetivação da liberdade”: “Nessa perspectiva, a figura do tribunal do mundo e o espírito do mundo enquanto instância judicativa e processo, respectivamente, encarnam essa razão atuante na história mundial. Ela não só julga com poder impositivo os conflitos a partir das exigências normativas historicamente dominantes e do direito estabelecido, concretizadas em instituições jurídicas e políticas que exprimem o grau da consciência da liberdade historicamente alcançada, mas incorpora as exigências normativas que surgem no próprio processo dos conflitos cuja resolução extravasa a mera aplicação do direito positivo.” (MÜLLER, 2013, p. 38).

Marx nos dá, assim, indicações sobre o potencial crítico de sua concepção de liberdade, diante, p. ex., da atual catástrofe ambiental.¹⁶ No entanto, do ponto de vista da regulação das relações sociais, a sua concepção de liberdade permanece insuficientemente determinada.¹⁷ Hegel já nos tinha advertido de que nenhuma outra ideia se sabe de maneira tão geral e indeterminada e está tão exposta aos maiores mal-entendidos do que a ideia da liberdade – e que esses mal-entendidos têm consequências práticas (GW 20, § 482 A.).

NAKAMURA, Emmanuel. Does Marx have an own dialectic method? *Transformação, Marília*, v. 45, n. 2, p. 77-94, Abr./Jun., 2022.

Abstract: This paper attempts to answer the question whether Marx really has an own dialectic method. My argument is divided into three parts. In the first, I try to show that Marx's criticism of Hegel's absolute method could be taken by Hegel as mere explanations of his own method. In the second part, I offer some considerations about what Hegel's dialectical method is based on the figures of immediacy and mediated immediacy. In the last part, I present three examples of how Marx practices in his critique of Political Economy exactly what he criticized in Hegel's dialectic method.

Keywords: Hegel. Marx. Dialectic method. Idea of freedom.

¹⁶ “Tanto a natureza quanto a sociedade têm de ser conceituadas em uma inter-relação e, em conformidade com isso, a análise científica explica, a partir da especificidade do modo de produção capitalista enquanto modo histórico de organização desse metabolismo, a desestabilização do ecossistema.” (SAITO, 2016, p. 300) Sobre o conceito de “metabolismo” (*Stoffwechsel*) em Marx, cf. Saito, 2016, p. 15.

¹⁷ Procurei contornar essa lacuna, no pensamento de Marx, em outro artigo: cf. Nakamura, 2018. Uma tentativa bem-sucedida de tratar o problema foi também realizada por Arndt (2019, p. 114-115): “Ao colocar contra toda alienação romântica (*Entfremdungsromantik*) o reino da liberdade como tempo livre ao lado do reino permanente da necessidade, Marx está de acordo com o reino da particularidade e da liberdade pessoal (abstrata) no sentido hegeliano, substituindo assim o que para Hegel na sociedade civil burguesa era o princípio de conexão com a comunidade política. Trata-se aqui do espaço livre (*Freiraum*) da autodeterminação pessoal do singular. Na medida em que este espaço livre depende da regulamentação e controle comunitários do metabolismo social, ele requer também um quadro institucional correspondente, o que é difícil de se pensar sem normatizações vinculativas e, portanto, na forma do direito (*rechtsförmige*).”

REFERÊNCIAS

ARAGÜÉS, R. **Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels.**

Entwicklungsgeschichte und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik. Paderborn: Fink, 2018. (HegelForum Studien).

ARNDT, A. Der Begriff der Allgemeinheit in der Philosophie des Rechts. **Hegel-Jahrbuch**, 1993/1994. Berlin: Akademie, 1995, p. 89-97.

ARNDT, A. **Unmittelbarkeit.** Berlin: Eule der Minerva, 2013.

ARNDT, A. **Geschichte und Freiheitsbewusstsein.** Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx. Berlin: Eule der Minerva, 2015.

ARNDT, A. **Freiheit.** Köln: PapyRossa, 2019.

ARNDT, A. Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às 'mistificações' hegelianas. **Revista Dialectus**, v. 18, Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras, p. 15-38, 2020. DOI: <https://doi.org/10.30611/2020n18id61179>.

GRESPLAN, J. A dialética do avesso. **Crítica Marxista**, São Paulo, v. 14, n. 1 São Paulo, p. 26-47, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik.** Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816). GW 12. Hamburg: Meiner, 1981.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik.** Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832). GW 21. Hamburg: Meiner, 1985.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).** GW 20. Hamburg: Meiner, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831).** GW 18. Hamburg: Meiner, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.** GW 14,1. Hamburg: Meiner, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts.** Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20. GW 26,1. Hamburg: Meiner, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.** Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23. GW 27,1. Hamburg: Meiner, 2015.

JAEGGI, R. **Kritik von Lebensformen.** Berlin: Suhrkamp, 2014.

JAESCHKE, W. **Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule.** Stuttgart; Weimar: Metzler, 2016.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. **Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant.** Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845. München: Beck, 2012.

MARX, K. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.** MEGA II,1. Berlin: Dietz, 1976.

MARX, K. **Zur Kritik der politischen Ökonomie.** Urtext. MEGA II,2. Berlin: Dietz, 1980. p. 17-94.

MARX, K. **Das Kapital.** Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890. MEGA II,10. Berlin: Dietz, 1991.

MARX, K. **Das Kapital.** Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg 1894. MEGA II,15. Berlin: Akademie, 2004.

MARX, K. **Das Kapital** (Ökonomisches Manuskript 1863–1865). Erstes Buch. MEGA II,4.1. Berlin: de Gruyter, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifest der Kommunistischen Partei.** MEW 4. Berlin: Dietz, 1977. p. 459-493.

MARX, K.; ENGELS, F. **Karl Marx/Friedrich Engels Briefwechsel Januar 1858 bis August 1859.** MEGA III,9. Berlin: Akademie, 2003.

MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em “O Capital”. **Boletim SEAF**, Belo Horizonte, v. 2, p. 17-41, 1982.

MÜLLER, M. L. Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 10, n. 18, p. 17-40, 2013.

NAKAMURA, E. Die Idee der sozialen Rechte. **Hegel-Studien**, v. 52. Hamburg: Meiner, 2018. p. 83–102.

REICHELT, H. **Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx.** Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 1973.

SAITO, K. **Natur gegen Kapital.** Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt/M.; New York: Campus, 2016.

SCHILDBACH, I. **Armut als Unrecht.** Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. Bielefeld: Transcript, 2018.

STEKELER-WEITHOFER, P. **Hegels Analytische Philosophie:** Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1992.

Recebido: 25/5/2021

Accito: 10/11/2021

COMENTÁRIO A “MARX TEM UM MÉTODO DIALÉTICO PRÓPRIO?”

*Fernando Frota Dillenburg*¹

Referência do artigo comentado: NAKAMURA, Emmanuel. Marx tem um método dialético próprio? **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 77-94, 2022.

Nakamura (2022) lança a hipótese de que seria infundada a crítica de Marx à dialética de Hegel, tendo o autor d’*O capital* sido inclusive incoerente, ao “praticar exatamente aquilo que criticou na dialética hegeliana”, uma vez que “uma suposta dialética materialista também precisaria, de alguma forma, ‘transfigurar’ o ‘existente’ ao reproduzi-lo como ‘totalidade do pensamento’.”

Essa “transfiguração das relações sociais existentes” atribuída a Marx por Nakamura (2022) é operada, segundo o autor do artigo, a partir da ideia de liberdade, uma ideia que, em Marx, seria “turva e indeterminada”, uma liberdade proporcionada pelo aumento do tempo livre pessoal, portanto, uma “liberdade (abstrata) no sentido hegeliano”. Segundo Nakamura, Marx não possuiria, por conseguinte, um método dialético próprio, sendo este mera continuidade, sem qualquer inversão, da dialética hegeliana.

¹ Doutor em Filosofia e professor da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3006-8490>. E-mail: ffrotadillenburg@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p95>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Para debater a tese de Nakamura, nada melhor do que partirmos daquilo que o próprio Marx nos legou, deixarmo-nos ser conduzidos pela *lexis*, pela *Darstellungsweise*, pelo modo de representação ou de exposição por ele produzido.²

No capítulo IV do Livro I d'*O capital*, Marx nos diz que sua obra é uma obra dramática, que retrata as transformações dos personagens do drama (*dramatis personae*). (MARX, 1983a, p. 145). Somos, então, estimulados a acompanhar as modificações ocorridas nos personagens que o autor nos apresenta.

Já no primeiro capítulo, facilmente encontramos o protagonista. São os produtos do trabalho humano, que, enquanto mercadorias, são as cidadãs (*Bürger*) desse mundo, “o mundo das mercadorias” (*Warenwelt*). (MARX, 1983a, p. 64) Estamos diante do feitiço absoluto dos produtores, os quais sequer se reconhecem enquanto tais, tamanha a dominação que os produtos de suas próprias mãos, no papel de mercadorias, exercem sobre eles.

No capítulo II, os produtores já se reconhecem entre si (MARX, 1983a, p. 79), o que nos leva a pensar que estaria aqui o início da superação do feitiço da mercadoria, ilusão que é desfeita no capítulo III, quando o dinheiro, ao recusar-se a estabelecer uma relação amorosa com a mercadoria, não a prejudica, mas ao proprietário dela (MARX, 1983a, p. 96) Percebe-se, assim, a dificuldade de superar o fetichismo.

A transformação dos personagens continua e, através dela, a difícil superação do fetichismo da mercadoria. No capítulo IV, aquele impulso aparentemente voluntário dos produtores ao mercado, exposto no capítulo II, é superado. Nesse capítulo IV, onde ocorre a passagem da instância da circulação para a instância da produção, os possuidores de mercadorias já não aparecem mais enquanto iguais. De um lado, está agora o capitalista (*Kapitalist*), enquanto proprietário dos meios de produção e, do outro, o trabalhador, como proprietário de sua força de trabalho (*Arbeitskraftbesitzer*). (MARX, 1983a, p. 145). No capítulo IV, ocorre, pois, um dos grandes saltos dialéticos do Livro I: surgem as personificações (*die Personifikationen*) das classes sociais.

Ao ingressarmos na instância da produção, no capítulo V, eleva-se o antagonismo entre as classes. Nosso personagem é aqui um operário fabril, o qual, ao mesmo tempo que transforma algodão em fio, produz mais-valia (*Mehrwert*), enriquecendo, com isso, o capitalista (MARX, 1983a, p. 160).

² Esse “acompanhar da *lexis*” faz parte do método desenvolvido por Benoit (2015). Já sobre o método dialético em *O capital* de Marx, ver Benoit (2003).

Por sua vez, no capítulo VII, Marx nos mostra os personagens já em luta, polemizando a respeito da possibilidade de reduzir a jornada de trabalho sem que o lucro do capitalista seja totalmente eliminado. Nesse momento, entra em cena um inspetor de fábrica (*Fabrikinspektor*), o qual enfrenta os capitalistas, defendendo os interesses dos operários: “Meus Cavalheiros!” (*Meine Herren!*), alerta nosso inspetor. “A perda [da última hora] não vos custará o lucro [...]” (MARX, 1983a, p. 182-184).

Em seguida, no capítulo VIII, é a própria classe operária que se ergue, não apenas em palavras, mas em greve, o que a impulsiona a construir seu comitê (*Komitee*). E contra o que luta a classe? Contra o “[...] prolongamento excessivo (*maßlose Verlängerung*) da jornada de trabalho.” (MARX, 1983a, p. 189). Através dessa luta, afirma Marx, “[...] nosso trabalhador sai do processo de produção diferente do que nele entrou” (MARX, 1983a, p. 237), salientando que a consciência é o resultado de um processo histórico. Aquele produtor do capítulo I, o qual só se reconhecia nas mercadorias, sofreu uma profunda transformação, ao superar a posição individual, atomística, uma vez que o operário se espelha em outro operário, ao “[...] reunirem suas cabeças e como classe conquistar uma lei estatal.” (MARX, 1983a, p. 238).

E assim segue a dialética de Marx. Depois de ingressar na instância da produção, além de se defender do prolongamento excessivo da jornada de trabalho, a classe trabalhadora se defende também do aumento da intensidade (*Intensität*) do trabalho (MARX, 1983a, p. 270), assim como das várias formas de redução do salário (MARX, 1983b, p. 127-148).

Ao retornar à instância da circulação, no capítulo XXI, o qual inaugura a Seção VII, última seção do Livro I, através de sua vivência na luta de classes descrita durante todo o caminho até aqui percorrido, a classe operária consegue perceber que a propriedade privada capitalista nada mais é do que parte de seu próprio trabalho, aquela parcela da jornada que não lhe foi paga pelo capitalista, ou seja, a propriedade capitalista nada mais é do que mais-valia capitalizada (*kapitalisierten Mehrwert*) (MARX, 1983b, p. 156).

No capítulo XXII, realiza-se mais uma revelação. Desvela-se que o intercâmbio de equivalentes entre capital e trabalho é realizado apenas na aparência (MARX, 1983, p. 166), isto é, que o capitalista paga o salário do mês atual com a mais-valia do mês anterior. Já no capítulo XXIII, a competição entre os trabalhadores mostra a eles que somente unindo os empregados com os desempregados, numa ação conjunta e planejada (*eine*

planmäßige Zusammenwirkung), será possível se defender da redução salarial e do desemprego (MARX, 1983b, p. 206).

Finalmente, no capítulo XXIV, esse longo percurso de luta e organização da classe trabalhadora cria as condições para que ela retire do esquecimento a história de sua separação em relação aos seus meios de produção (MARX, 1983b, p. 262), tornando-se apta, assim, a expropriar os expropriadores, expropriar aqueles que a expropriaram. Os expropriadores são expropriados (*Die Expropriateurs werden expropriert*) (MARX, 1983b, p. 294). Nesse sentido, podemos perceber a transformação daquele personagem individual, que, inicialmente, se encontrava totalmente enfeitado pela mercadoria, num personagem social, na própria classe operária, a qual se tornou, depois desse longo processo de luta, uma classe revolucionária.

Como se vê, a superação do capitalismo ganha outro significado, quando se lê *O capital* de maneira imanente. Ao seguir a *lexis* deixada por Marx, mais do que uma tentativa de superar o caráter místico da dialética hegeliana, *O capital* se apresenta como uma obra dialética, “crítica e revolucionária” (*kritisch und revolutionär*) (MARX, 1983a, p. 21), uma obra que conta o drama da vida dos milhões de trabalhadores deste planeta, aqueles cuja única mercadoria que restou para vender foi a sua força de trabalho. Mas esse drama chamado *O capital* não se furta de indicar um caminho a esses “pobres laboriosos” livres (MARX, 1983b, p. 292), um caminho antitético, negativo, contraditório, conflituoso, um caminho para a sua completa emancipação em relação à “serpente de seus tormentos” (*die Schlange ihrer Qualen*) (MARX, 1983a, p. 238), o capitalismo.³

REFERÊNCIAS

BENOIT, H. Da lógica com um grande “L” à lógica de O Capital. In: TOLEDO, Caio Navarro de (org.) **Marxismo e Ciências Humanas**. São Paulo: Xamã, 2003.

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

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, v. I, tomo 1, 1983a.

³ Consideramos que o Livro I d’*O capital* já é uma totalização, embora ainda abstrata, do caminho a ser trilhado pela classe trabalhadora para a sua emancipação. Nos Livros II e III, esse caminho se mostra cada vez mais determinado. Devido aos limites de espaço deste comentário, a leitura imanente desses dois livros terá que ficar para outro momento.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, v. I, tomo 2, 1983b.

NAKAMURA, Emmanuel. Marx tem um método dialético próprio? **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 77-94, 2022.

Recebido: 08/02/2022

Accito: 20/02/2022

RESISTINDO À “GUERRA ÀS DROGAS” A PARTIR DE HOMERO: A MULTIVALÊNCIA DO PHÁRMAKON NA ODISSEIA

Erick Araujo¹

Gabriele Cornelli²

Resumo: Propõe-se uma leitura de três episódios da *Odisseia*, nos quais há o uso de um *phármakon*. São Helena, Circe e Hermes as personagens que administram as *phármaka*. Trata-se de leitura: 1) vinculada a um projeto: o levantamento e a interpretação de discursos que se distanciem e/ou questionem a perspectiva da “guerra às drogas”, algo como um projeto de extração de elementos textuais que possam servir como ferramentas teóricas, na construção de uma perspectiva menos mortífera em relação às substâncias; 2) guiada por três princípios, os quais podem ser ditos anticoloniais e antirracistas. Leitura centrada no *phármakon*, mas que o articula à comida floral dos lotófagos e à relação de *xenia*; dela, apresenta-se a proposta segundo a qual, no texto homérico, há a valorização de algo que pode ser chamado de multivalência.

Palavras-chave: Literatura Antiga. Homero. *Phármakon*. Drogas. Multivalência.

No mundo de hoje as pessoas não recebem mais visitas dos deuses como antigamente, a não ser que tomem drogas. (ATWOOD, 2005, p. 33).

INTRODUÇÃO

Propõe-se, aqui, um exercício de uso do texto homérico, a partir de um problema *nosso*: a guerra às drogas. Um exercício que se pretende

¹ Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Universidade de Brasília (UnB), *Campus* Universitário Darcy Ribeiro, Brasília, DF – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8993-5456>. E-mail: ericklaraujo@gmail.com.

² Programa de Pós-Gduação em Metafísica, Universidade de Brasília (UnB), *Campus* Universitário Darcy Ribeiro, Brasília, DF – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-5588-7898>. E-mail: cornelli@unb.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p101>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

cuidadosamente anacrônico (LORAUX, 2005). A atenção será voltada ao conceito de *phármakon* como é abordado, em especial, na *Odisseia*,³ distinguindo-o da comida floral dos lotófagos (Hom. *Od.* IX, 82-104) e, ainda, relacionando sua complexidade à crítica de Circe ao pensamento bélico univalente de Odisseu (Hom. *Od.* XII, 115-117). A existência e o manejo do *phármakon* apresentam certos problemas, no sentido de que forçam o pensamento a traçar estratégias de prudência, fazem com que emergam certas práticas no lidar com a sua ambivalência – assim como de certa atmosfera de multivalência – que é, logo se verá, compartilhada pela relação de *xenia*.

Este artigo vincula-se, portanto, a um esforço de levantamento e interpretação de discursos que não só se distanciam daquele da *guerra às drogas*, mas também podem apontar elementos úteis para se pensar um caminho menos mortífero em relação às substâncias (mas não apenas em relação a elas). Consiste em construção dada por um trabalho de pensamento no qual se simetizam elementos variados (e, comumente, hierarquizados), como os da Antiguidade grega e aqueles das vidas das pessoas que fazem uso, nos mais diferentes contextos, de substâncias registradas como ilegais.⁴ Tal simetriação não implica equivalência, tendo em vista que se trata de um enriquecimento mútuo das análises sobre tais elementos, a partir, exatamente, de suas diferenças.⁵ Percebe-se, assim, uma preocupação com um problema *nosso*.

Mas recorrer aos textos da Antiguidade grega não é um ato arbitrário. Não basta seguir certo costume de, para abalar os alicerces da *guerra às drogas*, afirmar a existência milenar do manejo pela humanidade disso que se chama drogas, porque tal guerra é uma que se trava contra parcelas da humanidade, sustentando-se numa secção herdada e replicada, algo como um

³ As traduções dos poemas homéricos utilizadas são as de Frederico Lourenço (2005,;2018), Christian Werner (2014) e Donaldo Schüler (2008), sendo da edição da tradução deste último o original consultado para explicitação pontual de poucas expressões avaliadas como de interesse para o presente texto. Muito menos do que discutir num quadro especializado acerca da cultura grega antiga, trata-se de fazer funcionar, com as ferramentas limitadas que se tem às mãos, os problemas e seus desenvolvimentos, como facilizados nos textos (com base, principalmente, nas traduções), em um outro problema, um problema *nosso*.

⁴ esse sentido, este trabalho está *ao lado* de outro, no qual *quem fala* são as pessoas que habitam as ruas e fazem uso de *crack*, e aquelas pessoas cujo trabalho é oferecer os serviços do Sistema Único de Saúde (SUS) às primeiras (ARAÚJO, 2017).

⁵ abe, aqui, ver o detalhamento de uma “perspectiva transimétrica” (LIMA, 2019, p. 168), um trabalho de constituição/manutenção de uma atmosfera de coexistência da simetriação – prática de desmantelamento e/ou afastamento de hierarquizações entre os elementos em relação – e da assimetria – prática de cultivo das diferenças entre os elementos em relação.

esquadrinhamento perene e mortificação permanente de seções da humanidade: barbárie-civilização, Ocidente-Oriente, Norte-Sul, Branco-Negro. O recurso aos textos da Antiguidade grega não é arbitrário, pois significa lidar com o que se *instituiu* como berço de tais seções. Nesse sentido, há, aqui, certa atenção a traços que podem corroborar tal instituição e traços que dela divergem. Essa atenção é necessária, já que se pretende usar esses textos, fazê-los, de algum modo, funcionar em relação a um problema *nosso*. Dessa forma, ao se lidar com textos da Antiguidade grega, mostram-se necessários alguns princípios que, de alguma maneira, possibilitem manter certos perigos afastados, os quais, é importante dizer, não se limitam ao anacronismo.

1 TRÊS PRINCÍPIOS

O caminho a ser traçado e percorrido se dará a partir de e junto a três enunciados: “Todo problema de origem é sempre insolúvel” (BARRETO, 2010, p. 68); [...] a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola” (FANON, 2008, p. 186); “[...] os senhores são anjos, porque detêm o poder de se declarar anjos e aquele de fazer de nós bárbaros.” (BOUTELDJA, 2016, p. 22). Esses enunciados não são apenas incorporados ao texto, mas devem funcionar como princípios, guias éticos para a pesquisa e a escrita, são cláusulas até. Sabe-se que uma das questões a ser enfrentada é, também, de recepção e de uso (talvez o mais correto a se dizer seja: receber é usar). Assim, caberia logo responder às seguintes perguntas: por que usar certos aspectos da Antiguidade grega? Para que usá-los? E como? As respostas não serão adequadas, senão em concordância com as cláusulas apresentadas. Assim, ao se virar para a Grécia Antiga, não se trata, nem deve se tratar, de solucionar um problema de origem, de uma busca pelo berço, nada disso. Principalmente porque – e Lima Barreto já o mostrou, especialmente com o seu *Triste fim de Policarpo Quaresma* (ARAÚJO, 2021) – as pedras retiradas do passado, quando este é visto como puro e originário, servem para a pavimentação rumo a um futuro tido como necessário e único, portanto, esmagador.

Procura-se, a um só tempo, distanciar-se de posturas essencialistas (FAUSTINO, 2013) e, sobretudo, do modo segundo o qual aquilo que se costuma chamar de Ocidente – sendo pertinente incluir aí o predicado Branco – fez uso da dita pureza de um passado originário como fonte na qual bebem os racismos/nazifascismos e suas variações, das mais *duras* às mais *leves*, suas herdeiras mais ou menos explícitas. Por conseguinte, precisa-

se saber que, mesmo se tratando de um problema parcial, como parece ser o problema da *guerra às drogas* – cujas consequências mais danosas estão distribuídas sobre coletivos específicos, como é o caso das pessoas negras –, o arquivo disponível para ser vasculhado é aquele da humanidade, incluindo aí a Guerra do Peloponeso e a invenção da bússola. Nenhum caminho se impõe pelo fato de se partir de um coletivo mais afetado por um problema. Todavia, aponta-se para uma certa herança metodológica oferecida por esse coletivo:⁶ a transformação das armas alheias em ferramentas multivalentes próprias.⁷

Fez-se da Grécia Antiga uma arma (talvez menos potente que em outros tempos, entretanto, perigosa e ainda à disposição).⁸ Por meio dela, alguns grampearam asas às suas costas, instalaram auréolas sobre suas cabeças, operação não só longa e duradoura, mas, sobretudo, permanente: os grampos são fracos, a instalação é mambembe, a manutenção é constante. E, quando se cria o anjo,⁹ cria-se também o outro, o demônio. A reaplicação das classificações *civilização* e *barbárie* não é derivada apenas de etnocentrismo, é uma engrenagem em um dispositivo de guerra:¹⁰ quem se encontra em cima

⁶ Pode-se, aqui, levar as coisas a um passo além, ou mesmo aquém, ao se afirmar que, se couber estipular uma origem e um destino que seja, exatamente, o lugar nenhum (*nowhere*), pois todo o mundo veio e vai para o lugar nenhum (KINCAID, 2020; TORRES, 2015). Os modos pelos quais são traçados os percursos entre tal origem e tal destino, incluindo, aí, as encruzilhadas formadas entre tais caminhos, constituem o que pode ser chamado de singularidade, e são, ao mesmo tempo, aquilo que pode ser ofertado como herança para uso e, necessariamente, variação.

⁷ Cabe ver, nesse sentido, o que asseveradAbdias Nascimento (2017), acerca do que se costuma chamar de sincretismo católico-africano. Por um lado, o autor mostra o erro no qual se incorre, com o termo *sincretismo*, pois, a partir dele, se faz-pensar que haveria um intercâmbio harmônico entre os elementos envolvidos na sincretização. Sabe-se que se tratou de uma investida com ímpeto de destruir todos os traços africanos, inclusive os imateriais, da vida das pessoas escravizadas, fazendo-as curvarem-se aos santos cristãos. Por outro lado, faz-se ver que o sincretismo, como a arma de destruição, é manejado de modo a se tornar “[...] técnica de resistência cultural afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2017, p. 134), forçando-se ferramenta de proteção, preservação e continuidade, por meio, também, das suas variações da religião africana.

⁸ Que o exemplo fique restrito aos usos da Grécia antiga pelo nazifascismo do século XX e pelo supremacismo branco do século XXI. Sobre o primeiro, cf. Roche (2018); sobre o último, cf. McCoskey, (2017).

⁹ É interessante notar que o uso feito por Houria Bouteldja da figura cristã do anjo, personagem, portanto, posterior aos períodos arcaico e clássico, guarda algo de seu significado do grego antigo ἄγγελος, aquele ao qual é passada uma mensagem, sendo responsável por repassá-la. Guarda algo, pois a pretensão ocidental é aquela de, concomitantemente, ser responsável por fazer a oposição aos demônios e ser portador legítimo da mensagem grega.

¹⁰ De modo breve, pode-se afirmar que não é o etnocentrismo que marca distintivamente o que se chama de Ocidente, como Clastres (2004) e Lévi-Strauss (1996) já o evidenciam. O que marca e explicita o Ocidente, em seu caráter de empreendimento moderno (APPIAH, 2016), é o etnocídio e

pode atacar melhor, quem está embaixo torna-se alvo fácil. Não é à toa que se fala que o Ocidente invadiu o Olimpo (BOUTELDJA, 2016).

Levando isso em consideração, deve-se dizer que não se trata somente de, como demônio gestado e expelido pelos anjos, revirar suas sublimes entranhas em busca de elementos protetivos; também se tem como objetivo avaliar traços demoníacos e angelicais, os quais, sabe-se bem, não respeitam essas fronteiras traçadas como divinas. E, quando se diz *avaliar*,¹¹ já se fala em seleção, uso e oferta – pois, cabe frisar, a utilidade é uma categoria secular.

Explicita-se, por fim, o caráter complementar da relação entre os enunciados apresentados como princípios. Não devem ser tomados isoladamente, nem subordinados uns aos outros. É a partir deles e com eles que se enfrenta o problema aqui em foco: *o phármakon* na *Odisséia*.

2 O PHÁRMAKON EM TRÊS EPISÓDIOS DA ODISSEIA

Cabe realçar, primeiramente, o motivo de a atenção estar sobre a *Odisséia*, tendo apenas em segundo plano a *Iliada*. Pode-se afirmar brevemente: deseja-se focalizar nos *phármaka* que, por meio do corpo, principalmente pela ingestão, agem sobre o espírito.¹² Sabe-se que, na *Iliada*, “[...] prevalecem os *phármaka* que agem nos traumas e ferimentos que acometem os corpos”; na *Odisséia*, por sua vez, “[...] as qualidades do *phármakon* estão fortemente relacionadas às emoções, ao encantamento, à cura e à transformação das dores da alma, assim como às ações específicas na memória.” (SALLES, 2018, p. 28). É esta segunda tipologia de *phármaka* que nos interessa aqui.

Não se alude por acaso a prevalência, porque há, por exemplo, no poema homérico sobre a guerra de Troia, o funcionamento farmacológico que parece agir sobre as emoções. Mesmo se tratando de um uso metafórico – nesse caso, de traçar um paralelo entre Heitor, ao esperar Aquiles. e uma

o genocídio, articulados pelo dispositivo do racismo: a prática do extermínio das diferenças, através da extinção dos espíritos e dos corpos, a qual, por sua vez, dá corpo e espírito ao capitalismo.

¹¹ Por isso, poder-se-ia sustentar que a intenção da presente pesquisa, da qual este artigo é resultado parcial, mesmo introdutório, é fazer algo como uma *genealogia*, destacando aí o caráter nietzschiano dessa noção, isto é, uma pesquisa acerca do valor dos valores. Daí os termos usados: *multivalência*, *ambivalência* e *univalência*; noções que buscam englobar funcionamento, efeito e valoração, a um só tempo.

¹² Sabe-se do caráter multívoco do termo *espírito*. Sabe-se, também, da longa história e, portanto, do peso filosófico dessa expressão. Entretanto, procuramos nos desvencilhar de tal carga, empregando o termo em uma tentativa de apontar uma dimensão imaterial do corpo (sendo, portanto, uma dimensão material do espírito). Trata-se, sobretudo, de enfatizar uma relação, intrínseca, entre corpo e espírito.

serpente aguardando raivosamente um homem – a passagem é digna de atenção, já que aponta para drogas ruins ou, de modo mais grave e moral, drogas malignas,¹³ cuja ação parece ser aquela de gerar raiva na serpente que as ingeriu. Tal emoção é “homóloga ao ímpeto de Heitor”, o qual aguarda a aproximação de Aquiles, fazendo pensar que “[...] o narrador, ao mencionar o veneno como razão para uma criatura frágil como uma serpente querer enfrentar algo tão maior que ela quanto um homem, expressa o desequilíbrio entre Aquiles e Heitor” (WERNER, 2010, p. 20), legitimando, por conseguinte, a utilização de termos que denotam um caráter moral, dada a imprudência, aos efeitos da droga.

Por sua vez, há no poema sobre o retorno de Odisseu a menção ao caráter mortífero de um *phármakon*. Palas Atena, disfarçada de Mentis, conta a Telêmaco como Odisseu conseguiu uma droga para depositar na ponta de suas flechas. Lida-se, portanto, com uma droga assassina.¹⁴ O caso parece ser o mesmo com a expressão utilizada por um dos pretendentes, ao se referir à possibilidade de Telêmaco tentar matá-los por envenenamento. Fica explícito, nesse aspecto, que se trata da ação mortífera da droga. No entanto, é possível afirmar que a expressão guarda, como que adormecido, já que não atuante no texto, o sentido de uma droga cuja ação se dá sobre o espírito,¹⁵ em particular, agindo na sua destruição. Os episódios aos quais se dará mais atenção aqui são aqueles nos quais o alvo é o espírito, sendo os efeitos variados.

Na *Odisseia*, serão destacados três momentos nos quais há o uso de um *phármakon*. No primeiro, a administração da substância é feita por Helena, tratando-se de um remédio. No segundo, quem o faz é Circe, lidando, nesse caso, com um veneno. No terceiro, Hermes oferece a Odisseu algo que o protegerá dos poderes de Circe; mais do que um antídoto, parece lidar-se com algo como uma profilaxia pré-exposição.

¹³ A expressão é: *κακὰ φάρμακα* (Hom. *Il.* XXII, 94). Frederico Lourenço (2005) usa, em sua tradução, a expressão *ervas malignas*.

¹⁴ A expressão utilizada é *φάρμακον ἀνδροφόνον* (Hom. *Od.* I, 261), droga assassina de homens, droga homicida. Christian Werner (2014) traduz como *poção assassina*.

¹⁵ O pretendente utiliza a expressão *θυμοφόρα φάρμακα* (Hom. *Od.* II, 329). No caso, fica explícito que se trata do caráter mortal da droga, como expressam as traduções. Mesmo que se saiba que há um sentido do termo derivado de uma concepção fiscalista, a partir da qual aquilo ao que se está referindo é algo como o âmago do ser humano, há um sentido de *θυμός* que se vincula à sede da vontade, da inteligência, das paixões, resumida no termo *espírito*. Pode-se entrever, por conseguinte um trânsito entre materialidade e imaterialidade humanas.

O primeiro episódio (Hom. *Od.* IV, 168-305): ao saber que recebia o filho de Odisseu em sua casa, Menelau, marido de Helena, relembrou os favores que devia ao pai de seu visitante. Suas palavras tiveram como consequência direta o choro dos presentes. Chorava-se não só por Odisseu, mas por aqueles que não retornaram. Um dos presentes, Pisístrato, filho de Nestor, enquanto lamentava a morte de seu irmão, fez o anfitrião saber da impossibilidade de pensar em iguarias, uma vez que havia tristeza e dor por aqueles que foram perdidos. Menelau prescreveu, ao responder, que o choro fosse deixado de lado e que se voltasse ao jantar. Afinal, as dores provenientes das lembranças dos ausentes impediam que o banquete fosse saboreado. Além das palavras de Menelau, Helena agiu e depositou no vinho uma droga (*phármakon*). Além de fazer sumirem as dores presentes, diz-se que a droga protege por um dia, impedindo, portanto, um choro futuro. A droga, trazida do Egito, confortava e impediria a desolação de quem perdeu ou pudesse vir a perder algum ente querido. Servido o vinho, Helena tomou a palavra; desse modo, além do banquete, os hóspedes se deleitariam com discursos.

O episódio é conhecido. Mas cabe destacar alguns pontos. As palavras de Menelau instigaram o choro. Ele busca, por meio de suas palavras, fazê-lo parar. Entretanto, parece difícil saber se o choro pararia, caso Helena não tivesse agido, adicionando a droga ao vinho. Por isso, não se pode saber, aqui, se a palavra do rei seria suficientemente persuasiva, a ponto de fazer cessar o choro. O que parece pertinente apontar é certa complementaridade entre o *phármakon* e os discursos posteriores. Por um lado, pode-se afirmar que o prazer usufruído, ao se ouvir os últimos, é permitido pela eficácia do primeiro (CASSIN, 2010); por outro, mostra-se certo espelhamento entre a multivalência do *phármakon* e a de Helena – pois, se há em polos opostos de um *phármakon* potência benéfica e maléfica, o que denota sua ambivalência, há toda uma linha da qual, ao ser percorrida até se chegar a seus extremos, podem-se enfatizar *valores* diversos de uso. O discurso de Helena versa sobre seu encontro com Odisseu disfarçado entre os muros de Troia. Ela o reconheceu, mas não o denunciou; assim, por ele, fica conhecendo o plano que derrotará os troianos.

O discurso que vem em seguida, em resposta, é o de Menelau, que confirma a adequação do que foi falado por Helena, mas acrescenta, relatando o momento no qual ela rodeia o cavalo imitando as vozes das esposas daqueles que se encontravam dentro dele, fazendo-os querer responder ou sair, desfazendo, assim, a armadilha. Afirma-se, portanto, toda a multivalência de

Helena: aliada, inimiga, e o que há entre, como denota sua capacidade de imitar as vozes de inúmeras mulheres. Há algo mais. Já que parece pertinente levantar a hipótese segundo a qual os discursos foram pronunciados e ouvidos sem consequências dolorosas – neles se sabe do risco ao qual foram submetidos os gregos por Helena, inclusive seu marido e Odisseu, pai de Telêmaco – graças ao poder do *phármakon* de Helena.

Dois pontos do episódio merecem ainda atenção: o lugar de onde Helena recebeu os *phármaka*, o Egito; o modo como ela administra um deles, misturado no vinho. O Egito, apontado não apenas como lugar exótico, mas também como um território de grande prosperidade, dotado de grande variedade de riquezas e de espécies (FASANO, 2019; SILVA, 2019), tem suas características visíveis indiretamente na suntuosidade e nas cores do palácio real, dados os presentes recolhidos em seu retorno da guerra de Troia, cujo trajeto inclui, dentre outras terras, o Egito. Destaca-se o momento no qual Helena sai de seu quarto perfumado e conhecem-se, de modo pormenorizado, alguns dos presentes recebidos em terras egípcias. Alguns destes estão na cena em questão, o que, de certa maneira, faz pensar que o Egito, ou certa ideia de Egito, também está presente – e ganha força, ao se saber que o *phármakon* utilizado por Helena também vem desse território. Ainda mais quando se caracteriza tanto o solo egípcio, realçando sua fertilidade e variedade de *phármaka* nele produzidos, quanto seus habitantes, como sendo todos médicos, instruídos no manejo farmacológico, atividade que deve ser precisa, tendo em vista os possíveis benefícios e malefícios dos *phármaka*, de acordo com suas misturas, o que denota, na cena, a presença dessa sabedoria.

Se é possível ver algo como uma *transmissão* de objetos – dada por meio de uma rede, não de comércio, mas de amizade e diplomacia entre gregos e não gregos, relações materializadas pelos presentes (FINLEY, 1979) – como os recebidos no Egito e colocados à vista na cena, há visível, também, uma transmissão de ideias e tecnologias (VLASSOPOULOS, 2013), como parece informar o poeta, ao falar sobre os *phármaka* e os saberes egípcios e seu uso por Helena. Sobre tal uso, há algo que parece importante: o modo como o *phármakon* é administrado, misturado no vinho.

Sabe-se do costume de misturar água ao vinho, utilizado como meio, inclusive, para traçar uma valoração entre quem o possui e quem não (CANDIDO, 2018). Que se lembre do vinho puro dado a Polifemo (Hom. *Od.* IX, 345-374), do deleite do gigante ao bebê-lo com insensatez e a consequente intoxicação, tornando possível a fuga de Odisseu e seus

companheiros da gruta do ciclope. Nesse sentido, o costume parece apresentar funcionamentos, além daquele de uma diferenciação valorativa entre humanos: tornar o vinho mais seguro para o consumo contínuo e mais palatável em situações nas quais a sede, mais do que o prazer pela bebida, deve ser satisfeita. A água seria, portanto, um moderador (SHUSTER, 2014). Além disso, o que a cena de Helena parece apontar é uma prática na qual não apenas a água, mas outras substâncias, outros *phármaka*, eram misturadas ao vinho, com diferentes objetivos: alterar o sabor, adicionar odores agradáveis e ampliar sua ação psicoativa (RINELLA, 2010).

Mostra-se adequado dizer, portanto, que há, na cena, algo como uma atmosfera, produzida pelo agenciamento de elementos heterogêneos e graus de alteridade (MUGLER, 1969) (as cores, o perfume, os sabores, os discursos, o Egito, Helena, o vinho, o *phármakon*), que funciona juntamente com o *phármakon*; mas, talvez, que faça o *phármakon* funcionar de determinada maneira. Cabe lembrar, nessa direção, que essa palavra grega “[...] comumente traduzida como ‘remédio’ ou ‘veneno’”, não se restringe a tal “binarismo”, pois invoca meios diversos de, falando brevemente, “alteração da percepção”,¹⁶ meios como o “[...] ‘perfume’, ‘pigmento’, ‘encantamento mágico, filtro ou talismã’ e ‘droga recreativa’.” (RINELLA, 2010, p. xvii).

Pode-se ir, agora, ao segundo e ao terceiro episódios da *Odisseia* (Hom. *Od.* X, 210-335): um grupo de companheiros de Odisseu se aproxima do palácio de Circe, no entorno do qual se viam lobos e leões da montanha, ao mesmo tempo aterrorizantes e dóceis, na verdade, homens que foram encantados com drogas maléficas.¹⁷ Vê-se já uma atmosfera se formando: passam a escutar a sedutora melodia do canto¹⁸ de Circe (ASSUNÇÃO, 2011), a qual, enquanto cantava, tecia uma obra de características divinas. Convidou-os a entrar (apenas Euríloco rejeitou o convite, ao manter-se fora do palácio). Logo, preparou-lhes algo para comer, misturando ao alimento um *phármakon*,¹⁹ cujo poder era fazer esquecer, especificamente, a terra

¹⁶ Talvez seja mais adequado se pensar em algo mais amplo do que *alteração da percepção*, algo como manejo ou intervenção no espírito.

¹⁷ Repete-se, aqui, a expressão *κακὰ φάρμακα* (Hom. *Od.* X, 213). Daí não se seguir a opção de Schüler (2008), que é *drogas poderosas*.

¹⁸ Que seja recordado o canto das Sereias (Hom. *Od.* XII, 41-46). “Posto que totalizante e enfeitiçador”, o canto “roubaria do aspirante ao retorno exatamente a possibilidade de retorno. Alucinando-o [θέλω] com droga distinta da flor de lótus, seu canto, as Sereias teriam também a capacidade de fazer o viajante se esquecer do retorno.” (COSTA, 2018, p. 414).

¹⁹ A expressão traduzida por Lourenço (2018) como *drogas terríveis* é *φάρμακα λύρα*.

considerada como pátria. E, ao toque da vara de Circe, os homens foram transformados em porcos, mantendo, porém, o intelecto humano.

Se é possível ver a formação de uma atmosfera, cabe dizer que é explícito tratar-se de uma atmosfera de ambivalências: a mata *e* a construção; animais não humanos aterrorizantes *e* dóceis; animais não humanos (antes humanos) *com* intelecto humano; e, sobretudo, Circe – mulher *e* deusa, complexa coexistência de refinamento, do canto e do tear, com o poder sedutor *e* brutalizador (SEGAL, 1968) – e o *phármakon*. Mais do que uma “marca distintiva de Circe” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 64) ou do *phármakon*, a ambivalência, mesmo a multivalência, parece ser algo como uma marca atmosférica em diversos episódios da *Odisseia* – entendendo-se atmosfera, cabe lembrar, como um agenciamento de elementos heterogêneos e graus de alteridade que cria a possibilidade mesma de um acontecimento (que se lembre, por exemplo, das névoas criadas pelos deuses, para, sob elas, intervirem no mundo humano).

Segue-se que Euríloco pôde encontrar Odisseu e contar o ocorrido. Resolvido a salvar seus companheiros, Odisseu direcionou-se para a habitação de Circe, conhecedora e detentora de muitos *phármaka*.²⁰ No caminho, o deus Hermes apareceu para o herói, e aqui se desenrola o terceiro episódio farmacológico. Hermes ofereceu um *phármakon* a Odisseu – tratava-se de uma erva chamada *móly*,²¹ difícil de ser extraída do solo pelos mortais; já para os imortais, como tudo podem, não há problemas. Tendo desenterrado a *móly*, Hermes a mostrou a Odisseu – raiz preta, flor branca. Esse *phármakon*, Hermes informou, protegerá Odisseu do *phármakon* que Circe oferecerá misturado a um alimento. Pode-se dizer, brevemente, que constitui um *antiveneno*²² e, de modo mais extenso, que se lida com algo como uma profilaxia pré-exposição, medida protetiva antes do contato com um agente capaz de causar uma doença ou um dano. Não se trata de curar, mas sim de prevenir.

Há uma coisa a notar: o encontro de Hermes e Odisseu, no caminho para o palácio. O deus mensageiro, sempre nos caminhos, como aquele pelo qual levou Príamo, em segurança, até a tenda de Aquiles (Hom. *Il.* XXIV,

²⁰ Πολυφάρμακον (Hom. *Od.* X, 276). As traduções são interessantes, pois acabam denotando a possível amplitude da expressão, dado o contexto em vista: Lourenço (2018) opta por falar de Circe como a *das muitas poções mágicas*; Werner (2014) escolhe *Circe muitas-drogas*; já Schüler (2008) fenciona Circe como a *dos fatídicos remédios*.

²¹ O termo é μῶλυ (Hom. *Od.* X, 305). Toda uma tradição (*Moly tradition*) se constituiu a partir dessa única aparição, em Homero (STANNARD, 1962).

²² Essa é a opção de Schüler (2008) para o termo φάρμακον ἐσθλόν (Hom. *Od.* X, 292).

358-467) – atuando como deus do sono, fazendo os guardas mirmidões dormirem e abrindo portões, atuando como deus das portas, dobradiças e trancas (VERGADOS, 2011). Sabe-se da caracterização de Hermes como um deus astuto, mesmo artiloso,²³ por isso, ser adequada a definição de *trickster*, quando aplicada a ele: personagem ambivalente, mediador, sempre nos caminhos, ladrão e presenteador, encantador e desencantador (HYDE, 2011). E é em um caminho, aquele ao palácio de Circe, que Hermes ofereceu a Odisseu uma proteção²⁴ aos encantamentos da divindade das muitas drogas, dando também os conselhos que abririam o mundo de Circe a Odisseu.

São três episódios, três faces do *phármakon*, uma mesma atmosfera, a qual, logo se verá, não se restringe aos episódios analisados. Antecipa-se que a presença espalhada dessa atmosfera parece apontar para algo mais que um dispositivo estilístico que a induziria (SELS, 2013), pois o que se vê é algo como a expressão de *um* mundo no qual tal atmosfera não pode ser desprezada, porque é necessário lidar com ela.

3 O ESPRAIAMENTO DE UMA ATMOSFERA

Remédio, veneno e antiveneno imbricam-se no *phármakon*. A estabilidade momentânea de cada face de um *phármakon* será dada em uma atmosfera da qual fazem parte as relações estabelecidas entre quem administra a dosagem, quem a toma e os efeitos corporais e espirituais, inclusive aqueles efeitos codificados moralmente na situação. Nesse sentido, parece possível sustentar que o esquecimento, por exemplo, deve ser avaliado de acordo com as variáveis da situação, ou melhor, dos elementos que constituem a atmosfera: graças ao *phármakon*, a dor e o azedume da perda de entes queridos são esquecidos; o esquecimento da *pátria* é um dos efeitos do embrutecimento das drogas circeanas. Além disso, vê-se, na *Odisseia*, um certo cultivo da dor e do azedume derivados da perda de pai e marido, por parte de Telêmaco e de Penélope: a retidão moral de filho e esposa é afirmada nesse e por esse cultivo, durante os vinte anos de ausência de Odisseu.

²³ Caracterização explícita no hino homérico a Hermes, dado o roubo do gado de Apolo pelo deus mensageiro.

²⁴ Vale recordar, no hino a Hermes, o encontro do deus com uma tartaruga, que logo ele não só assumirá como sinal de sorte, mas dirá ser algo como um contrafeição protetivo (*h. Hom.* 4, 30-39). A tradução consultada é a de Evelyn-White (1914).

O que se mostra interessante com a noção de atmosfera é o vislumbre de um acoplamento de elementos que têm implicação sobre o próprio funcionamento de cada elemento, de seus efeitos individuais e daqueles gerais, atmosféricos. Logo, passa-se a ver que as características do *phármakon* não lhe são exclusivas. Ao oferecer vinho a Heitor, Hécuba pontuou que, ingerido por um homem cansado, o vinho aumentaria a força daquele que o toma; Heitor, no entanto, recusou a oferta, pois o vinho doce o faria esquecer da força e da coragem (Hom. *Il.* VI, 264-265). Caso Heitor estivesse em uma condição de mero homem cansado, talvez o vinho funcionasse como provedor de força, contudo, tratava-se de alguém em guerra, de maneira que o vinho seria, portanto, um veneno. Talvez se deva ir mais longe, pois o vinho e seus efeitos eram utilizados para descrever, também, os efeitos de outros *phármaka* (RINELLA, 2010). Portanto, a pergunta a se fazer é: haveria um alastramento da multivalência própria ao *phármakon* para além das substâncias? Ao ver Odisseu, a resposta adequada parece ser a afirmativa. O termo que o define é *polýtropos*.²⁵ Não são poucas as maneiras pelas quais o termo foi traduzido: *o homem versátil*;²⁶ *o muitas-vias*;²⁷ *o multifacetado*;²⁸ podendo-se falar, ainda, em “multiastucioso” (COSTA, 2016, p. 264).

Há ainda o uso de sua transliteração: o “politrópico” (HYDE, 2011, p. 178). É também, cabe lembrar, o *de mil ardis*; o *saqueador de cidades*. Ou seja, não é apenas o *phármakon* que condensa em si a multivalência; figuras centrais na *Odisseia*, como Helena e Odisseu, aparecem como intrinsecamente multivalentes: tendem a representar, ou melhor, a serem apresentadas como aberturas para toda a potência da humanidade, da identidade à alteridade, da multivalência à univalência. Diz-se que as personagens são apresentadas como a incorporação de um trajeto de aprendizado moral (RUTHERFORD, 1986). Talvez caiba dizer algo mais: tais personagens são aberturas amorais que permitem, por meio delas, a visualização das diferentes linhas de valorização moral. Apenas como aberturas, como vias de possibilidade, poder-se-ia asseverar que Homero, por meio das personagens, teria dito tudo o que se podia dizer acerca da humanidade.²⁹

²⁵ O termo *πολύτροπον*, utilizado para caracterizar Odisseu, aparece, também, na *Odisseia*, em referência a Hermes.

²⁶ Tal é a tradução de Lourenço (2018).

²⁷ Assim é que Werner (2014) traduz o termo.

²⁸ Essa é a escolha de Schüler (2008).

²⁹ A referência aqui é a conversa de Goethe com Eckermann (1990, p. 168): ao se referir aos personagens de Aquiles e Odisseu, afirma que o poeta disse tudo o possível sobre os homens, a partir deles. Pode-

Daí as palavras de Agamenon a Odisseu, no Hades, poderem significar também outra coisa além daquilo que aponta a biografia do comandante grego. Cabe recordar: Agamenon sugere que não se deve contar tudo à esposa, que se deve ocultar certas informações, ou seja, que não se deve confiar excessivamente naquela que se tem como companheira (Hom. *Od.* XI, 440-464). Nada se tem a aprender com a misoginia. Que se tenha atenção a um ponto: pode-se confiar, mas não de modo exagerado, pois se deve manter um campo guardado para o desconhecido próprio à alteridade. E isso em relação também à alteridade que habita o interior de cada pessoa. Mas não só, pois a identidade, talvez possa-se falar em univalência, passa a ser, também, um problema: nada de confiança excessiva, nem mesmo em si, como ilustram certos momentos de Odisseu, nos quais, em sua narrativa, afirma: *não me contive* – como aquele no qual, depois de ter dito alguns improperios ao Ciclope do qual acabara de fugir com seus companheiros, e ainda tendo seu barco escapado da destruição que seria causada, caso a pedra lançada pelo gigante acertasse seu objetivo, Odisseu volta a gritar, se apresentando, trazendo-lhe a fúria não só do gigante, como também a de Poseidon. A identidade, o valor do herói iliádico – afirmada em seus feitos gloriosos e na propagação do conhecimento acerca desses feitos e de seu autor –, mostra aí não apenas sua inutilidade (WERNER, 2001), mas seu perigo, já que coloca em risco o retorno à casa.

Há algo, ainda. Algo que faz toda a atmosfera de multivalência espalhada pelo mundo de Odisseu se destacar, exatamente por expor seu oposto. Algo encontrado na primeira ilha visitada por Odisseu, em seu caminho de volta: a ilha dos lotófagos.

Uma delegação selecionada por ele seguiu para conhecer *os comedores de pão*, ou seja, para conhecer os humanos daquele lugar. Há perigos inerentes a esse encontro com desconhecidos: serão, mesmo, humanos? Caso o sejam, respeitarão as regras da hospitalidade, isto é, da *xenia*, ou serão agressivos? A delegação encontrou humanos e travou com eles um “contato cordial” (ROUSSEAU, 1971, p. 340). Os habitantes da ilha não planejaram mal contra o grupo de Odisseu, seguiram, inclusive, uma das regras da hospitalidade: o partilhar do alimento (FINLEY, 1979). Entretanto, há desvios no respeito à regra. Primeiro: o que é oferecido – trata-se da lótus, não os usuais pão, carne e vinho; segundo: o efeito da ingestão da oferta – quem “[...] saboreia a doçura do loto, perde a vontade de informar, de viajar, esquece o lar, quer permanecer,

se acrescentar que bastaria se virar para Helena e Penélope, para apresentar um enunciado um pouco mais pertinente.

morar com aqueles indivíduos, os lotófagos.” (Hom. *Od.* IX, 93-96; tradução de Schüller).

Parece haver aí algo importante. Ao se falar em *xenia*, lida-se com “[...] uma relação extremamente poderosa, capaz de gerar uma guerra como a de Troia.” (COSTA, 2017, p. 176). Que sejam lembradas as palavras de Menelau em prece a Zeus, durante embate com Alexandre: “Zeus soberano, concede que me vingue de quem errou primeiro, o divino Alexandre; e subjuga-o às minhas mãos, para que de futuro estremeça quem dos homens vindouros pense em causar danos ao anfitrião que o recebeu com amizade.” (Hom. *Il.* III, 250-254). Uma relação capaz de produzir a guerra, mas também capaz “[...] de estancar, senão a guerra, ao menos uma batalha, como a de Glauco e Diomedes”, como narrado na *Iliada*. Os dois “[...] não só se negam a se enfrentar, ao descobrirem que seus antepassados foram *xénoi* uns dos outros, como trocam suas armaduras, confirmando materialmente sua amizade.” (COSTA, 2017, p. 176). Pode-se ver que há “[...] riscos envolvidos para ambas as partes em toda a relação de *xenia*: tanto quem é recebido (hóspede) quanto quem recebe (anfitrião) participa dessa relação ambígua.” (SILVA, 2017, p. 190). Assim, *xénos* indica não só o anfitrião, mas também o hóspede; o de casa e o estrangeiro; o possível aliado e o inimigo.

Então, *xenia* não é homogeneização, identificação, mas a constituição de um plano comum pela relação arriscada entre heterogêneos. Por conseguinte, se ela é um modo de lidar com a aspereza e os riscos próprios ao encontro entre diferentes, ao se comer a lótus, a heterogeneidade da *xenia* é desfeita, pois estrangeiro e anfitrião se tornam o mesmo. Não há multivalência, não há ambivalência: simplesmente se torna um *lotófago*. Mostra-se justificado o termo *phármakon* não aparecer, quando se trata da comida floral, afinal é “[...] a única na *Odisseia* a funcionar ela mesma como ‘droga’” (ASSUNÇÃO, 2016, p. 286): apesar de sua natureza incerta – afinal, apenas se supõe que se trata da lótus – seu efeito é “fulminante” (ROUSSEAU, 1971, p. 337). No entanto, cabe um complemento: se a comida floral é a única na *Odisseia* a funcionar como uma droga, esse termo deve ser entendido segundo o estatuto vigente que orienta a guerra às drogas.

Pode-se pressentir, assim, certos pontos de fixidez, como a comida floral, mas caberia lembrar também a fúria de Aquiles, na *Iliada*, e a insignificância de Elpenor – aquele que se conhece na *Odisseia*, na qual se enfatiza o fato de a personagem não se destacar, nem na luta, nem na inteligência (Hom. *Od.* X, 552-560). Esses pontos de fixidez realçam uma ampla atmosfera de

multivalência – como se viu nos três episódios farmacológicos, na relação de *xenia* e em personagens como Helena e Odisseu – tornada visível pelo poeta. Nesse sentido, há um derradeiro episódio que parece importante para análise e conexão com *nosso* problema.

4 A GUERRA COMO VÍCIO

Circe tornou-se aliada de Odisseu (Hom. *Od.* X, 400-405). Ao descrever seu caminho de volta, ela lhe prescreveu o que fazer para seu retorno a Ítaca ser bem-sucedido. Narrou como seria o encontro com Caríbdis e Cila: a primeira destruiria completamente sua embarcação, matando a todos; a segunda arrebataria seis de seus companheiros. Circe aconselhou que fosse escolhido o caminho próximo à morada de Cila, pois, entre a morte de todos e de seis, a última opção seria a preferível. Tendo dito isso a Odisseu, ele a questionou se seria possível fugir de Caríbdis e, de algum modo, repelir, afastar, talvez mesmo atacar,³⁰ fazendo com que Cila recuasse. Circe respondeu de modo enfático, realçando o fato de Odisseu parecer apenas se interessar ou apenas pensar em atos de guerra.³¹ Como Odisseu em seu retorno, o da imaginação sem limites – como diz Aquiles, ao encontrá-lo, vivo, no Hades –, como uma imaginação sem limites se restringiria à resposta única da guerra? Como aquele que é conhecido e admirado por ser muitos e ninguém, por isso mesmo capaz de analisar e superar as condições mais adversas, poderia sugerir a ação bélica como resposta ao encontro com um ser imortal? Mas ainda há algo mais. Em vez da proposta fadada ao fracasso de Odisseu, que levaria a um segundo ataque devastador, Circe propôs uma alternativa: poder-se-ia invocar a mãe de Cila, Crátai, para negociar, de sorte a assim escapar de uma nova investida.

E aqui algo merece destaque. Ao repreender a proposta bélica de Odisseu, Circe descreveu Cila – além de imortal, tratava-se de um ser terrível, indomável. Portanto, o ato de guerra seria algo tolo, vicioso, mesmo nefasto,³² porque faria com que Cila matasse mais. É tolo, vicioso, nefasto lidar com ela, da mesma forma que se lida com desavenças entre realzas humanas, fazendo guerra. Ao ter questionado Odisseu – “[...] não há nada em tua cabeça além de

³⁰ O verbo ἀμύναιμιν é traduzido pelos termos *resistir*, por Werner (2014); *repelir*, por Lourenço (2018); e *atacar*, por Schüler (2008).

³¹ “Não há nada em tua cabeça além de ações bélicas?” (Hom. *Od.* XII, 115-117; tradução de Schüler).

³² O termo σφέλιε parece recobrir todos esses sentidos.

ações bélicas?” –, é como se tivesse dito: “[...] ao pensar apenas em fazer guerra, em utilizar a guerra como resposta a tudo, não pensas nas consequências.” Ainda, de modo mais preciso, utilizando-se de uma linguagem relacionada ao *nosso* problema, é como se tivesse dito: “és dependente da guerra”, pois univalente. Talvez seja adequado compreender que a vontade de guerra aparece, aí, como vício,³³ ou seja, um uso contínuo e repetitivo, tendo prioridade sobre outras atividades e persistindo, apesar de suas consequências danosas.³⁴

Vê-se que Circe proscreveu a guerra contra Cila, todavia, não prescreveu a prostração. Se puder se levar a interpretação um pouco mais longe, é possível sustentar que a questão enfatizada é o bloqueio de possibilidade que a resposta única da guerra impõe. Cabe prestar atenção ao fato de Circe ter proposto uma negociação com a mãe da terrível Cila. O conselho inicial foi o de dar seis homens de Odisseu e fugir. Odisseu não o acatou e aventou a possibilidade de um ataque a Cila. Circe o repreendeu, mas o ouviu; seu conselho inicial foi transformado, adicionando-se a possibilidade de chamar por Crátai: talvez seja possível negociar. Parece ter havido, efetivamente, um diálogo: as opções são dadas; duas propostas são feitas e depois desprezadas; faz-se uma nova análise da situação e daí uma variável distinta emerge, apontando outro caminho.

Parece adequado dizer que o saber técnico de Circe acerca dos seres que habitam o mundo (Cila é uma calamidade, mas é, também, uma filha) e o saber-fazer de Odisseu, o multifacetado, guerreiro estrategista, mas também um habilíssimo aedo, se acoplam. Desse acoplamento de saberes e da superação do bloqueio imposto pelo vício de guerra, uma situação incontornável mostra-se tratável. Assim, mesmo o encontro com algo como uma calamidade indestrutível é algo que pode ser encarado mais como um problema a ser discutido do que uma convicção a ser partilhada.

³³ Aqui, opta-se pela manutenção do termo *vício*, apesar da indicação, na Classificação Internacional de Doenças (CID-11), da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2021), da noção de *dependência* e, mais amplamente, da expressão *desordem derivada do uso*. A opção se justifica pelo emprego, ainda corrente, dos termos *viciado*, *viciada*, *viciados*, para se referir às pessoas que fazem uso de certas substâncias.

³⁴ Acerca do *nosso* problema, Lancetti (2015) fenciona, nesse mesmo sentido, uma “corrente entorpecedora em favor do enfrentamento” (p. 25) e prossegue: a “[...] esse afã por resolver imediatamente e de modo simplificado problemas de tamanha complexidade chamamos *contrafissura*.” (p. 30, drifo do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se: há inúmeras, quase intermináveis, entradas e saídas interpretativas dos poemas homéricos e, em particular, da *Odisseia*. Dentre elas, destaca-se, desde a Antiguidade, o caráter formativo de Homero, o “educador da Grécia” (Pl. *R.* X, 606e) (daí todo o esforço de Platão em substituí-lo): a capacidade dos poemas de ensinar (ADKINS, 1971). Por conseguinte, pode-se dizer que, ao se olhar atentamente para a *Odisseia*, é possível aprender com o *phármakon*, sobretudo com a atmosfera multivalente na qual os *phármaka* aparecem e funcionam. Nesse sentido, há algo mais: se for aceito que aquilo que se expressa nos poemas homéricos é um mundo de resultados, no qual uma ação é avaliada, inclusive moralmente, não pela intenção que a moveu, mas pelo seu fracasso ou sucesso (ADKINS, 1971), pode-se afirmar que a multivalência é de alto valor (guardando todos os sentidos desse termo).

Trata-se de entendê-la a partir do caráter indefinido de algo, caráter esse que permite, de uma gama de funcionamentos diversos, o desenvolvimento de um, dentre eles, de acordo com a atmosfera na qual tal algo está agenciado.³⁵ Quando se alude a caráter indefinido, ressalta-se também a abertura para possibilidades avaliativas, incluindo ainda graus diferentes que teriam, apenas em seus extremos, o bem-mal/bom-ruim/remédio-veneno. Daí se dizer que a ambivalência é a redução, permanente ou momentânea, de funcionamentos e avaliações possíveis (sendo a univalência o ponto de valor e funcionamento mais baixo, algo expresso na crítica de Circe a Odisseu). A dificuldade de se lidar com algo, como uma filosofia (moral) da *Odisseia* (RUTHERFORD, 1986), se encontra, exatamente, no fato de ela ter como seu mais alto valor a multivalência.³⁶

Deve-se, a esta altura, recordar o ponto de partida e o problema que moveu a atenção em direção aos textos homéricos, um problema *nosso*. Lida-se assim com uma preocupação acerca de um problema atual e de um grupo específico – a guerra às drogas e seus efeitos sobre as pessoas negras. Cabe ressaltar, portanto, que menos do que ter como fundo um possível diálogo com

³⁵ Félix Guattari (2012, p. 57) fbordera a “multivalência da alteridade”, remetendo-se ao estudo de Marc Augé, sobre a sociedade africana dos Fon, acerca do *legba*: “[...] um punhado de areia, um receptáculo, mas é também a expressão da relação com outrem. Encontramo-lo na porta, no mercado, na praça da aldeia, nas encruzilhadas.” Além disso, ele pode “[...] transmitir as mensagens, as perguntas, as respostas”. É “instrumento da relação com os mortos e com ancestrais. É ao mesmo tempo um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum.” (GUATTARI, 2012, p. 57).

³⁶ Rutherford (1986) menciona f *ethical framework*, aquilo que constitui a filosofia da *Odisseia*, como sendo menos definido e, isto é importante, mais realístico do que geralmente se afirma.

um campo particular – como aquele que lida com os chamados transtornos ou desordens por uso de substância, que, buscando meios para se desvencilhar de termos estigmatizantes, optam por tratar, singularmente, os casos de pessoas em sofrimento que fazem uso de drogas –, debate-se com uma perspectiva generalizada, espalhada por instituições e grupos sociais diversos, a qual dá suporte: ao encarceramento em massa; a violências múltiplas e cotidianas; a chacinas; ao terrorismo de Estado, incluindo aí instituições paraestatais, como a milícia e o tráfico de drogas; à gestão, compartilhada entre Estado e Capital, do abandono de territórios urbanos; ao mercado global das drogas registradas como ilegais (entre muitas outras coisas).

Além disso, dá-se base a todo um léxico que busca exacerbar o poder das drogas, fazendo daquelas pessoas que as usam – até mesmo daquelas pessoas que se supõe fazerem uso – meros autômatos, mortos-vivos, loucos, dentre muitos outros termos que apontam para a perda total, ou quase total, dos atributos ligados ao espírito, ao desejo, à vontade, à conduta que usualmente caracterizam um ser humano pleno. E mais: há linhas históricas que fazem com que o dito combate às drogas se vincule ao racismo. Algo importante emerge aqui, mesmo que como um breve apontamento: parece possível pensar na *guerra às drogas* como um mecanismo que se utiliza de algo como um modo pré-epidêmico do racismo,³⁷ similar à compreensão da forma de diferenciação

³⁷ Em grande medida, parece não haver motivos suficientes para não se adotar o racismo como chave de inteligibilidade, quando o objeto de análise são as práticas de diferença e hierarquização dos coletivos, na Antiguidade grega. Os estudos que rejeitam o uso do termo costumam confiar na utilização de etnia, como se esta fosse uma noção cujo sentido é, já, dado e indiscutível. Parece haver certo apego ao significante (*étnos*), algo que acarreta o risco de engessamento da análise das práticas documentadas, como pode, também, negligenciar o possível enriquecimento das análises comparativas entre as práticas (documentadas, pesquisadas, testemunhadas, sofridas, praticadas) de diferenciação e hierarquização entre coletivos, pelos tempos e espaços. Essas análises comparativas que podem, por um lado, apontar para linhas de continuidade e, por outro, fornecer grades de inteligibilidade. Cabe lembrar, inclusive, que as práticas e os discursos racistas se modificam- Por exemplo, não se trata, hoje, de um racismo biológico, no qual haveria uma determinação genética do modo de estar no mundo e, a partir daí, se poder-a hierarquizar, de maneira pretensamente inexorável, os grupos de pessoas. O racismo parece se beneficiar de um caráter cumulativo, algo como um arquivo de práticas, discursos e vítimas, acessado por meio do modo hegemônico vigente de racismo, pelo grupo com as condições materiais e imateriais de fazê-lo e de se beneficiar com seu funcionamento – sendo esse grupo, no caso em questão, aquele que encarna o dito Ocidente Branco. Nesse sentido, não se mostram como impeditivos os fatos de, na Grécia Antiga: não haver algo como raça, em seu teor de determinismo biológico – algo discutível, principalmente com base nas análises do texto hipocrático *Ares, águas e lugares* (CAIRUS; RIBEIRO, 2015; McCOSKEY, 2004); não se ter a cor da pele como um marcador negativo da diferença (CANDIDO, 2018); e, consequentemente, não haver algo como uma supremacia branca, nem mesmo povo branco ou raça branca (DEE, 2003). Não se mostram como impeditivos, pois o racismo não se limita a tais bases, mas as articula, incluindo aquelas que preexistem à emergência do termo, de maneira a ser mantido em funcionamento, beneficiando uns, vitimando outros. É uma suposição de grande ingenuidade, dssinala

e hierarquização entre coletivos, na Antiguidade, sustentado, principalmente, pelo julgamento do *ethos* ou da cultura (CANDIDO, 2018).

Sabe-se, no entanto, que se lida com a produção de níveis prático-discursivos: um nível no qual se poderia criticar e combater os hábitos e os costumes vistos como danosos, a ponto de serem registrados como crimes; outro nível, mais *subterrâneo*, apesar de explícito, no qual as críticas e os combates usam os hábitos e costumes como meios para atingir um grupo específico, aquele constituído pelo racismo (nos seus diferentes modos de justificação: religião, biologia, estatística) e seus efeitos. Nesse mesmo nível, torna-se visível o fato de que tais hábitos e costumes não são, em grande parte, próprios a nenhum grupo, mas são, já, um dos efeitos do funcionamento do racismo.

Todavia, o que se pode aprender da leitura da *Odisseia*, a partir de *nosso* problema? Mesmo com toda a dificuldade inerente ao lidar com um texto no qual a multivalência ganha todo o seu valor, parece possível – talvez correndo o risco de atuar por reduções – traçar uma linha capaz de atravessar o problema da *guerra às drogas*: as consequências do fracasso de uma guerra, mesmo que dela se diga vitorioso, materializam-se em um trajeto de retorno que se transmuta em um duro percurso de aprendizado acerca de si e do mundo; encontram-se tipos de humanos que ameaçam, mas podem, também, hospedar; encontram-se seres fantásticos que podem enfeitiçar, devorar, ou se tornar aliados para a superação dos percalços do caminho; lida-se com substâncias que, associadas a outros elementos, incluindo discursos, curam e/ou envenenam e/ou protegem. Não se trata de se deixar à mercê dos deuses ou de responder unidimensionalmente aos desafios à frente, mas de ativar um repertório de faces, de vias, de linhas de diálogo, de saberes e práticas. Em suma, não se trata de guerrear contra a multivalência, a ambivalência, ou seja, contra a complexidade do mundo, contudo, de encará-la com base no aprendizado por ela proporcionado.

Norman Ajari (2019), aquela segundo a qual o racismo começa com a invenção do conceito moderno de raça. No entanto, há um motivo que talvez possa levar à restrição justificada do uso do termo *racismo* aos modos modernos de diferenciação e hierarquização de grupos humanos: sua vinculação *prática* ao colonialismo e ao capitalismo. Em outras palavras, seu caráter de dispositivo específico funcionando como justificação, como motor e como efeito do genocídio, do etnocídio e da exploração cotidiana colonial-capitalista, dada sua função de desvalorização e coisificação de certos humanos, fazendo desses matéria-prima, mercadoria e subsídio racial para exploração do planeta (MBEMBE, 2018). Devido a tal restrição, faz sentido, ao mesmo tempo, limitar o uso do termo *racismo* e manter sua conexão com práticas dadas antes de sua efetiva emergência, conexão explicitada, por exemplo, pelo termo *protorracismo* (ISAAC, 2004).

Há ainda algo mais, algo que perturba: certos pontos de fixidez – a comida floral, a fúria de Aquiles, a insignificância de Elpenor –, os quais perturbam e, concomitantemente, destacam a atmosfera de multivalências que cobre muitas áreas do mundo de Odisseu. Não é só isso, pois tais pontos de fixidez parecem oferecer-se como grade de inteligibilidade para aquilo com que se debate. Parece pertinente afirmar, por conseguinte, que, diferentemente de herdar os modos segundo os quais se pode lidar com a multivalência e a ambivalência do mundo, como o manejo do *phármakon* e a constituição de um campo comum, com a *xenia*, o que se faz é estender o efeito univalente da comida floral a todas as substâncias inscritas sob o termo *drogas* e circunscritas à ilegalidade. Ademais, tal univalência não se restringe às substâncias, pois, cabe lembrar, trata-se de atmosferas de relações. Logo, os humanos também passam a ser univalentes. Parece que há uma tripla extensão: generaliza-se, em relação àquelas pessoas que fazem uso de drogas restritas ao campo da ilegalidade, o *lotófago* como figura que beira o inumano. Lida-se com um ser que não pode ser classificado plenamente como humano, porque, segundo a lógica homérica, não trabalha a terra, não cozinha ou sacrifica animais domésticos.

Essa extensão da figura do lotófago se torna explícita, quando nos lembramos do vocabulário relacionado à figura do morto-vivo, do zumbi, vocabulário utilizado para denominar as pessoas que usam *crack*; estende-se sobre aquelas pessoas que, em princípio, não usam essas drogas, a figura de Aquiles, o herói furioso, cujo imperativo é o combate – na *Iliada*, mesmo sua recusa ao combate é bélica. Não basta não usar drogas, é preciso que todos guerreiem – mesmo que apenas discursivamente – contra as drogas, independentemente das consequências; e, através da generalização da figura do *lotófago* e da extensão da figura de Aquiles, traça-se um horizonte de homogeneização, no qual não seria mais possível a relação de *xenia*, pois não há alteridade: há o mesmo e o *em-via-de-se-tornar-o-mesmo*. E o que escapa está destinado a ser extinto, pela assimilação ou pela morte. Nesse sentido, pode-se concluir: o extermínio das diferenças é um dos maiores vícios desse empreendimento que se chama Ocidente.

ARAUJO, Erick; CORNELLI, Gabriele. Resisting the “War on drugs” starting from homer: the multivalence of the pharmakon in the odyssey. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 101-126, Abr./Jun., 2022.

Abstract: The aim of this paper is to analyze three episodes of the Odyssey in which a *pharmakon* is used. Helen, Circe and Hermes are the characters that administer the *pharmaka*. This analysis is linked to a project – the survey of discourses that distance themselves and/or question the perspective of the “war on drugs”, a project that aims to extract textual elements that can serve as tools of thought in the construction of a less deadly path in relation to substances – and guided by three principles – which can be called anti-colonial and anti-racist. From this focus, centered on the *pharmakon*, also articulating it to the floral food of the lotophagi and the relationship of xenia, a thesis is put forward according to which, in the Homeric texts, one can find something that can be called multivalence.

Keywords: Ancient Literature. Homer. *Pharmakon*. Drugs. Multivalence.

REFERÊNCIAS

- ADKINS, A. W. H. Homeric values and homeric society. **Hellenic Studies**, Londres, v. 91, p. 1-14, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/631365?seq=1>. Acesso em: 19 maio 2021.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AJARI, N. **La dignité ou la mort**: éthique et politique de la race. Paris: La Découverte, 2019.
- APPIAH, K. A. There is no such thing as Western civilization. **The Guardian**, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/09/western-civilisation-appiah-reith-lecture>. Acesso em: 20 maio 2021.
- ARAUJO, E. **A vida em cenas de uso de crack**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- ARAUJO, E. , **Lima Barreto...** Curitiba: Kotter, 2021.
- ASSUNÇÃO, T. R. Infidelidades veladas: Ulisses entre Circe e Calipso na *Odisseia*. **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 7, p. 153-176, 2011. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2114. Acesso em: 20 maio 2021.
- ASSUNÇÃO, T. R. Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência. **Classica**, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 273-294, 2016. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/416/361>. Acesso em: 25 maio 2021.

ATWOOD, M. **A Odisseia de Penélope**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BARRETO, L. **Diário do hospício e O cemitério dos vivos**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BOUTELDJA, H. **Les blancs, les juifs et nous**: vers une politique de l'amour révolutionnaire. Paris: La Fabrique, 2016.

CAIRUS, H. F.; RIBEIRO, T. O. Alguns olhares gregos sobre as estações do ano: a temporalidade e o etnocentrismo. **Interfaces**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 22, p. 13-28, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/interfaces/article/view/29705>. Acesso em: 16 jun. 2021.

CANDIDO, M. R. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, p. 20-38, 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernohistoria/article/view/15945>. Acesso em: 19 maio 2021.

CASSIN, B. Homero filósofo: algumas cenas filosóficas primitivas em Homero. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 1-12, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/15>. Acesso em: 16 maio 2021.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COSTA, L. L. **Heróis antigos e modernos**: a falsificação para se pensar a história. 2016. 436 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

COSTA, L. L. Os Lotófagos da Odisseia ou sobre o esquecimento do retorno. **Caderno Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v. 30, n. 2, p. 169-185, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/41684>. Acesso em: 24 maio 2021.

COSTA, L. L. **Heróis antigos e modernos**: a falsificação para se pensar a história. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

ECKERMANN, J. P. **Conversações com Goethe**. Lisboa: Vega, 1990.

EVELYN-WHITE, H. G. **Hesiod, the Homeric hymns and Homerica**. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

DEE, J. H. Black Odysseus, White Caesar: when did “white people” become “white”? **The Classical Journal**, Natchitoches, v. 99, n. 2, p. 157-167, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3298065>. Acesso em: 16 jun. 2021.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FASANO, G. C. Z. Egípto, Fenícia, Creta: tres espacios-clave para el discurso etnográfico em Odisea. **Hélade**, Niterói, v. 5, n. 1, p. 115-130, 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/29404/17111>. Acesso em: 18 maio 2021.

FAUSTINO, D. M. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “ser” negro. **Tecnologia e Sociedade**, Curitiba, v. 9, n. 18, 2013. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rts/article/view/2629>. Acesso em: 16 maio 2021.

FINLEY, M. **The world of Odysseus**. Nova York: The New York Review of Books, 1979.

GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 2012.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2008.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: CosacNaify, 2014.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.

HYDE, L. **Trickster makes this world**: mischief, myth, and art. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

ISAAC, B. **The invention of racism in Classical Antiquity**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.

KINCAID, J. I see the world. **Paris Review**, 2020. Disponível em: <https://www.theparisreview.org/blog/2020/04/28/i-see-the-world/>. Acesso em: 11 maio 2021.

LANCETTI, A. **Contrafissura e plasticidade psíquica**. São Paulo: Hucitec, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. Raça e História. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LIMA, V. M. **A partir de Guattari 1**: uma política da existência. Rio de Janeiro: Ponteio, 2019.

LORAU, N. Éloge de l’anachronisme en histoire. **Espace Temps**, n. 87-88, p. 127-139, 2005. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2005_num_87_1_4369. Acesso em: 6 dez. 2021.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1, 2018.

McCOSKEY, D. E. On *Black Athena*, Hippocratic medicine, and Roman Imperial edicts: Egyptians and the problem of race in Classical Antiquity. In: COATES, R. D. (org.). **Race and ethnicity**: across time, space and discipline. Leiden, Boston: Brill, 2004. p. 297-330.

McCOSKEY, D. E. **What would James Baldwin do?** Classics and the dream of White Europe. *Eidolon*, 2017. Disponível em: <https://eidolon.pub/what-would-james-baldwin-do-a778947c04d5>. Acesso em: 15 jun. 2021.

MUGLER, C. L’“altérité” chez Homère. **Revue des Études Grecques**, Paris, v. 82, n. 389-390, p. 1-13, 1969. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1969_num_82_389_1026. Acesso em: 22 maio 2021.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Classificação Internacional de Doenças 11**. 2021. Disponível em: <https://icd.who.int/en>. Acesso em: 6 dez. 2021.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

RINELLA, M. A. **Pharmakon**: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. Maryland: Lexington, 2010.

ROCHE, H. “Distant models”? Italian Fascism, National Socialism and the lure of the Classics. In: ROCHE, H.; DEMETRIOU, K. (org.). **Brill’s companion to the Classics, Facist Italy and Nazi Germany**. Leiden, Boston: Brill, 2018. p. 3-28.

ROUSSEAU, M. Ulysse et les mangeurs de coquelicots. **Bulletin de l’Association Guillaume Budé**, Paris, n. 3, p. 333-351, 1971. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1971_num_1_3_3155. Acesso em: 25 maio 2021.

RUTHERFORD, R. B. The philosophy of the Odyssey. **Hellenic Studies**, Londres, v. 106, p. 145-162, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/629649>. Acesso em: 25 maio 2021.

SALLES, L. L. B. M. **Raízes sofisticas**: sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou da tradição gorgiana até Alcídamente de Eleia. 2018. 402 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SEGAL, C. Circean temptations: Homer, Vergil, Ovid. **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 99, p. 419-442, 1968. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2935855>. Acesso em: 20 maio 2021.

SELS, N. Ambiguity and mythic imagery in Homer: Rhesus’ lethal nightmare. **Classical World**, Baltimore, v. 106, n. 4, p. 555-570, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/clw.2013.0089>. Acesso em: 20 maio 2021.

SHUSTER, A. L. Pharmakon: Plato, drug culture, and identity in ancient Athens. **New Political Science**, v. 36, n. 3, p. 422-424, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.924247>. Acesso em: 19 maio 2021.

SILVA, M. F. Homero e o mundo vegetal. **Classica**, Belo Horizonte, v. 32, n. 2, p. 157-180, 2019. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/885>. Acesso em: 17 maio 2021.

SILVA, R. G. T. Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v. 30, n. 2, p. 186-197, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/41685/22016>. Acesso em: 25 maio 2021.

STANNARD, J. The plant called Moly. **Osiris**, Chicago, v. 14, p. 254-307, 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/301871>. Acesso em: 23 maio 2021.

TORRES, G. **Estamos indo para lugar nenhum** [Instalação]. 2015. Disponível em: <https://gustavoxtorres.com/estamos-indo-para-lugar-nenhum>. Acesso em: 11 maio 2021.

VERGADOS, A. The Homeric Hymn to Hermes: humour and epiphany. *In*: FAULKNER, A. (Org.). **The Homeric Hymns**: interpretative essays. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 82-104.

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and barbarians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WERNER, C. A ambiguidade do *kléos* na *Odisseia*. **Letras Clássicas**, São Paulo, n. 5, p. 99-108, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/82629>. Acesso em: 24 maio 2021.

WERNER, C. A deusa compõe um “mito”: o jovem Odisseu em busca de veneno (*Odisseia* I, 255-68). **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, v. 6, p. 7-27, 2010. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2083. Acesso em: 16 maio 2021.

Recebido: 22/6/2021

Accito: 20/12/2021

THE “PINK PANTHER” IN ARCHITECTURE: THE TRANSDISCIPLINARY APPROACH AND THOUGHT WITHOUT IMAGE

Esen Gökçe Özdamar¹

Abstract: As a form of *in vivo* knowledge, the transdisciplinary (TR) methodology suggests going beyond disciplines. According to Nicolescu, this methodology occurs at different levels of reality (ontological), different levels of perception (complexity), and within the logic of the included middle (logical) axioms that exist simultaneously. In addressing these levels, the researcher is the interlocutor between the external world of the Object and the internal world of the Subject. In architecture, this knowledge emerges through a variety of disciplines that need to be fused with an approach that is rhizomatic and nomadic, leading to thought without an image as characterized by Deleuze and Guattari. By following their “Pink Panther” metaphor for an imageless thought and approach (which does not imitate or reproduce something else) in TR, this article aims to understand the relationship between the TR methodology and the theory of thought without an image – an approach which can enable the comprehension of ambiguous architecture and urban design problems.

Keywords: Pink panther. Transdisciplinary approach. Rhizome. Nomadic thought. A thought without image.

INTRODUCTION

This article does not illustrate a concrete approach to developing a particular transdisciplinary (TR) method, but instead represents a step towards understanding the close relationship between TR methodology (NICOLESCU, 2002, 2005, 2006; VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007; POHL; HIRSCH HADORN, 2007, HIRSCH HADORN *et al.*, 2008; DOUCET; JANSSENS, 2011; OSBORNE, 2015), the metaphor of the “Pink

¹ Professor in Tekirdağ Namık Kemal University, Department of Architecture, Tekirdağ – Turkey.

 orcid.org/0000-0001-7189-3633, gokceozdamar@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p127>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Panther” and rhizomatic thinking, and thought without an image (DELEUZE; GUATTARI, 1987) in architecture. The article aims to demonstrate that understanding this close relationship can help to create new perspectives within architectural design and thought in both theory and practice. The article also states that understanding the relationship between the “degrees” of the TR approach defined by the quantum physicist Basarab Nicolescu (2002, 2005, 2006) can help us to understand and improve experimental patterns and non-linear design approaches in both architecture and urban-related research. The TR approach can be considered both “rhizomatic” and nomadic, leading to an understanding of an “image without thought” as theorized by Deleuze and Guattari (DELEUZE; GUATTARI, 1987).

In developing a non-linear design strain of thought, or in other words, a “rhizomatic thinking” (DELEUZE; GUATTARI, 1987) in architecture, we are confronted with another Deleuzian and Guattarian term – the “Pink Panther”, which paints the world in color and is “imperceptible” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 11). Therefore, it can be stated that immanent approaches to architecture/urban design problems using certain methods or within certain contexts can similarly paint the design problem in its own color in a unique way. This helps the design subject and object – namely the researchers, designers, experts, and the design itself – evolve towards an indissoluble subject-object fusion, as in the TR approach.

As complex disciplines, architecture and urbanism possess the intrinsic characteristic of “being-in-the-worldness” since they require “a broad range of disciplinary and practical forms of knowledge” (including art and science), and operate in an in-between state of individual agency (i.e., “creativity, authorship, ideology”) and “work for a client” (DOUCET; JANSSENS, 2011, p. 2).

Therefore, this article is a search for an approach that leads to an imageless way of thinking – especially in addressing complex urban planning and architectural design or research problems – in terms of Deleuze and Guattari’s “Pink Panther” metaphor (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 11). Applying or rethinking TR approaches in architecture in close relationship with the notion of imageless thought can provide new horizons in architectural and design approaches, both in terms of non-hierarchical and non-linear modes of problem-solving and participation, as well as the complex architectural and urban problems of today.

1 PINK PANTHER AND RHIZOMATIC THINKING

In *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Deleuze and Guattari mention the Pink Panther as an example of a thought that follows its own pattern. They mention the Pink Panther as something that paints "the world its color" – which they name the "becoming-world" – and creates their own "line of flight" (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 11). They explain the Pink Panther in detail as follows:

Mimicry is a very bad concept, since it relies on binary logic to describe phenomena of an entirely different nature. The crocodile does not reproduce a tree trunk, any more than the chameleon reproduces the colors of its surroundings. The Pink Panther imitates nothing, it reproduces nothing, it paints the world its color, pink on pink; this is its becoming-world, carried out in such a way that it becomes imperceptible itself, asignifying, makes its rupture, its own line of flight, follows its "aparallel evolution" through to the end. The wisdom of the plants: even when they have roots, there is always an outside where they form a rhizome with something else – with the wind, an animal, human beings (and there is also an aspect under which animals themselves form rhizomes, as do people, etc.). (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 11).

A Pink Panther has its own identity and we don't judge the reason for its color. As Petersen also argues, "[...] the panther paints the world pink and disappears in the pink color." Additionally, as an alliteration – "a repetition of consonants (p-p), [whose] juxtaposition of vowels are core poetic devices... such as Mickey Mouse..." – the Pink Panther is an "abstract machine of consistency" (PETERSEN, 2005).

Similar to the "imperceptible" Pink Panther, a rhizome, to Deleuze and Guattari, has "no beginning or end; it is always in the middle, between things, interbeing, intermezzo"; in contrast to the arborescent tree-structure that "imposes the verb 'to be'," the rhizome is a "conjunction" (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 25) that gives birth to multiple possibilities. According to Deleuze and Guattari, "[...] any point of a rhizome can be connected to anything other... A rhizome ceaselessly establishes connections between semiotic chains, organizations of power, and circumstances relative to the arts, social sciences, and social struggles." (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 7). Rhizomatic thinking is a methodology that facilitates disrupting "[...] linear and layered thinking" (HONAN, 2007, p. 535).

A rhizome can be observed everywhere; in weeds and potatoes, in rat burrows, in “[...] semiotic chains, organizations of power, and circumstances relative to the arts, sciences, and social struggles” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 6-7) and in cities (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 15). It has been also been linked to networks in which different spatial fragments can exist. The rhizome represents a transition between “smooth space” and “striated space,” which has the potential to create infinite roots (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 477-478). The “smooth space” is a “vectorial, projective, or topological” space that is “occupied without being counted,” while the “striated space” is a “metric” space in which space is “counted in order to be occupied” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 361 – 362). An example of the “smooth or nomad[ic]” space” that “lies between two striated spaces” is given by Deleuze and Guattari as “[...] that of the forest, with its gravitational verticals, and that of agriculture, with its grids and generalized parallels, its now-independent arborescence, its art of extracting the tree and wood from the forest. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 384). Invoking Virilio, Deleuze and Guattari also describe the sea as a smooth space, “[...] the place of *the fleet in being*, where one no longer goes from one point to another, but rather holds space beginning from any point: instead of striating space, one occupies it with a vector of deterritorialization in perpetual motion.” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 387).²

The six constitutive principles of the rhizome are; 1) connection and 2) heterogeneity: a rhizome can be connected from any point to anything else, 3) multiplicity: a multiplicity has “[...] only determinations, magnitudes, and dimensions that cannot increase in number without the multiplicity changing in nature”, 4) an asignifying rupture: a rhizome can start establishing new lines or resurface its older lines from its broken points, 5) cartography: refers to a map rather than a tracing, and, 6) decalomania: the tracing transforms the “[...] rhizome into roots and radicles” and also organizes, stabilizes, and neutralizes the “[...] multiplicities according to the axes of significance and subjectification belonging to it.” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 7-13).

Furthermore, a rhizomatic city is a space that flows, changes, and has the potential to be transformed from its indeterminate roots. Rhizomatic terminology underscores the imageless city as a philosophical term as well as a physical object or urban pattern. In contemporary cities, different political

² “The nomad – the intermezzo – follows established paths, such as going from one point to another, and is aware of the points in its pattern, possessing “both an autonomy and a direction.” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 380).

and socio-economic layers shape urban spaces. A rhizome can be seen through the variations, networks, flows, “[...] transgressions, conflicts, probabilit[ies] and unpredictabilit[ies]” that occur simultaneously across lateral hierarchies.” (VALENZUELA-AGUILERA, 2008). Hence, in order to understand the complex nature of today’s urban models, we need an approach to evaluate the intertwined, complex relationships and networks surrounding parts of the city, especially in terms of urban housing.

In order to understand rhizomatic structures and their self-organized patterns, we need to evaluate the latter using a different approach. This approach can be implemented by replacing the role of the researcher or expert with a more flexible role, thereby transforming the nature of the research into a dynamic process that can address the uncertainty in a design problem. The process needs to be analyzed by different experts who wish to identify not only a concrete solution but also understand the process of blending disciplinary boundaries.

However, throughout such a process, disciplinary boundaries and approaches merge into each other. This trope is characteristic of the transdisciplinary approach (TR), which has been developed as a philosophical term and which is explained in the second section of this article. In the TR methodology, disciplinary boundaries are evaluated by being superimposed onto each other. This methodology does not include a step-by-step method as the degrees need to be evaluated relationally, with all degrees merging into one another. The outcomes of the process are relative when dealing with ambiguity in design issues. The difficulties of the TR approach may arise at the beginning of the process, while the design of the research problem can appear at the process’s end. In this context, what can imageless thinking that paints its own color express in architecture? From this perspective, the TR approach closely resembles both Deleuze and Guattari’s “Pink Panther” metaphor and the rhizome.

2 THE TRANSDISCIPLINARY APPROACH IN THE SOCIAL SCIENCES

2.1 THE TRANSDISCIPLINARY APPROACH

The TR approach extends back to the explanations of the philosopher Jean Piaget, the astrophysicist Erich Jantsch, and the mathematician André Lichnerowicz in the 1970s. According to Nicolescu, Piaget characterized

interdisciplinarity as a super or hyperdiscipline and also as the “science of sciences,” addressing “across” and “between” and “eliminating the meaning beyond.” (NİCOLESCU, 2006, p. 1). Meanwhile, Jantsch defined transdisciplinarity as “[...] the coordination of all disciplines and interdisciplines of the teaching system and the innovation on the basis of a general axiomatic approach.” (NİCOLESCU, 2006, p. 2). Finally, Lichnerowicz defined TR as a “transversal play,” with a “non-ontological character” in which “being is put between parentheses.” (NİCOLESCU, 2006, p. 2). The philosopher and sociologist Edgar Morin used the term interdisciplinarity in the human sciences to denote “[...] a kind of messenger of the freedom of thinking, a go-between discipline.” (NİCOLESCU, 2006, p. 3).

Meanwhile, Peter Osborne has briefly classified the development of the TR approach into three areas: 1) “[...] a systems-theoretical approach to producing ‘an integral education/innovation system’,” 2) “[...] a sociological science-policy approach to new forms of knowledge production,” and 3) “[...] a literature about research methodology in the collaborative solution of ‘life-world’ problems of environmental sustainability and health”. Similarly, Osborne mentioned the secondary discourses of the TR approach as 4) “[...] a cosmological conception of transdisciplinary knowledge, based on a notion of ‘levels of reality’ as found in Basarab Nicolescu’s studies in quantum physics”, and 5) “[...] a periodizing discourse in the philosophy of science, which is in various respects also post-disciplinary.” (OSBORNE, 2015, p. 9).

From these approaches and his experience with quantum physics, Einstein’s relativity theory, dissipative structures in thermodynamics, and chemical engineering, Nicolescu constructed a methodology in his book *Manifesto of Transdisciplinarity* (NİCOLESCU, 2002). For this reason, TR can be defined “[...] not via a new discipline, but via a new methodology” and “[...] not with a new discipline, but with a new knowledge – knowledge about what is in between, across, and beyond disciplines.” (VOLCKMANN; NİCOLESCU, 2007, p. 82). Unlike Piaget’s previous definition, Nicolescu redefined TR as a new area of knowledge involving science and art in 1985 (VOLCKMANN; NİCOLESCU, 2007, 84). He defined it as a fusion of disciplines rather than a meta-theory (VOLCKMANN; NİCOLESCU, 2007, p. 79). Here, the word “trans” refers to something which is in “between, across, and beyond” any discipline (VOLCKMANN; NİCOLESCU, 2007, p. 78),³

³ Nicolescu summed up this paradox in his book *Nous, la Particule et le Monde* (1985) as follows: “In our world, the cat will be alive or dead. In the quantum world, the superposition is dead and alive at the same time. The Principle of Superposition is the origin of all that is called paradoxes in

while "beyond discipline" denotes an "immense space of new knowledge." (NICOLESCU, 2006, p. 5).

An approach based on separate disciplines examines phenomena within a defined framework. By contrast, the multidisciplinary approach suggests that approaching a phenomenon from different disciplines and evaluating it from a single perspective is insufficient. Indeed, multidisciplinary examines other disciplines separately from the main discipline, too. In this way, multidisciplinary can evaluate a phenomenon that deals with different perspectives using a strong synthesis and can be limited to the framework of disciplinary research. Unlike multidisciplinary, interdisciplinarity is about transferring methods between different disciplines. In interdisciplinarity, disciplinary boundaries can transgress each other, but the aim lies within the context of disciplinary research (NICOLESCU, 2006, p. 5).

As a type of *in vivo* knowledge, the TR methodology proposes going beyond disciplines. According to Nicolescu, this methodology occurs at different levels of reality (ontological), different levels of perception (complexity), and within the logic of the included middle (logical) axioms that exist at the same time (NICOLESCU, 2005, p. 7). In addressing these respective levels, the researcher/expert is concerned with various disciplines that need to be dealt with using a new approach that emerges through the correspondence between the outer world of the Object and the inner world of the Subject.

Nicolescu's definition of TR methodology does not put an end to former multi or interdisciplinary approaches, but rather goes beyond them in order to understand the nature of the phenomenon. It is the fusion of scientific and artistic knowledge that transgresses boundaries and methods. The TR methodology addresses "[...] problems concerning agency, power, as well as structure." It is non-linear, "[...] rhizomatous and interconnected in a non-continuous manner." (SCHNEIDER, 2011, p. 98). It is more than defining a problem, as its nature – rather than a predetermined set of values – has driven the research process. It not only brings together experts and professionals but also requires some kind of transcendence. The sum of all ideas is not concluded upon, but rather, a new meaning emerges in between the cross-readings that

quantum physics...which is defined as the second axiom of transdisciplinarity. This is expressed by the famous paradox of Schrödinger's cat. In quantum physics, you have a cat that is dead and alive at the same time. You put it in a cage, you put poison nearby, and if the cat is hungry, it will eat the food with poison and will die. If she is clever, she will not eat and will remain alive." (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 821).

occur. The TR methodology “[...] deals with problem fields in such a way that it can a) grasp the complexity of problems, b) take into account the diversity of life-world and scientific perceptions of problems, c) link abstract and case-specific knowledge, and d) constitute knowledge and practices that promote what is perceived to be the common good.” (POHL; HIRSCH HADORN, 2007, p. 37). This approach articulates a new methodology and an interactive framework for ambiguous problems. Thus, it can develop tactical and flexible strategies for design-oriented problems and the built environment.

In relationship to paradoxes, Nicolescu defined TR as a form of knowledge that transgresses the boundaries between self and phenomenon, connecting three axioms simultaneously and engaging them not through a prism of hierarchical levels but in a paradigm where every level exists at the same time. As such, TR knowledge (TK) is “[...] a new type of knowledge – in-vivo knowledge” (NICOLESCU, 2005, p. 7) which is “[...] concerned with the correspondence between the external world of the Object and the internal world of the Subject.” (NICOLESCU, 2005, p. 7).

According to Edmund Husserl, there are three levels of Reality that derive from “[...] different levels of perception by the subject-observer” (NICOLESCU, 2005, p. 9). The TR approach examines knowledge not as a degree, but as a growth that develops through overlapping layers or levels (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 82). Unlike the classical disciplinary approach, the TR approach consists of three degrees: 1) a degree of application, 2) an epistemological degree, and 3) a degree of the generation of new disciplines (NICOLESCU, 2002, p. 43). It also contains three axioms: 1) levels of reality (ontological), 2) different levels of perception (complexity), and 3) the logic of the included middle (logical) axioms. These levels exist at the same time (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 80-82).

The first axiom represents the ontological axiom and the “[...] *existence of levels of reality.*” As Nicolescu has stated, this axiom is related to “being” and concerns the comprehension of a being between the observer, the object, and the reality (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 80). Nicolescu was inspired by Husserl’s transcendental phenomenological approach to reality and philosophy (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 80). The second axiom is *included middle logic*, which can be understood using paradoxical and “non-classical logic” (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 81). Finally, the third axiom is the complexity axiom, which accepts that reality has a complex structure (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 81). TR

is not neutral and includes values produced by the interaction of these three axioms – that is, values directed towards humans.

Based on Nicolescu's ideas on TR, we can assume that this methodology may present an alternative to the level of participation between the researcher and the research object as well as top-down research, in which researchers approach issues from a set of predetermined rules. When applied to architecture and complex urban problems to help understand the knowledge that arises from design issues, the perceptions of participants or experts, or different understandings in qualitative research, this approach can help distribute power across multiple actors in the research by creating a horizontal plateau – in line with Deleuze and Guattari's terminology.

2.2 A THOUGHT WITHOUT IMAGE AND TRANSDISCIPLINARY APPROACH

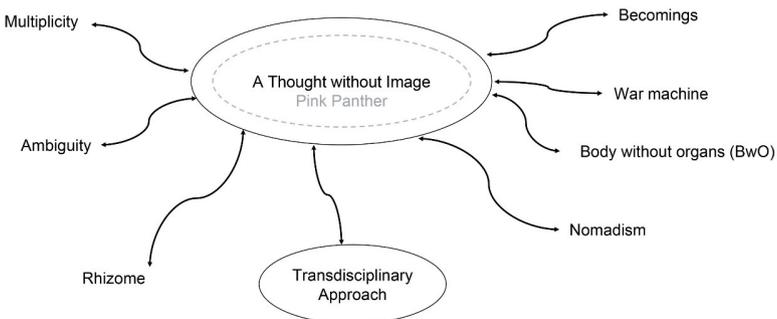
Deleuze mentions image of thought in *Difference and Repetition* (1994). Image of thought is not a correct image (*pas une image juste*), or no correct ideas (*pas d'idées justes*), but "just an image" (*juste une image*) or "just ideas" (*justes des idées*) in the sense of Godard's filmic formulas. (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 9). Image of thought is an "encounter", "a becoming", a "theft" and a "nuptial", "between-two" of solitudes." (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 9). Deleuze and Parnet relate "the history of philosophy" as "the agent of power in philosophy, and even in thought", a repressor of thoughts. Philosophy for them is an image of thought; however, it has it "effectively stop[ped] people from thinking." (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 13). A thought without image has many extensions – such as "nomadism," "the war machine," "becomings," "nuptials against nature," or "minor languages," etc. (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 13 – 14). It is the opposite of the image of thought, resembling a rhizome or grass that is propped against the trees (DELEUZE; PARNET, 1987, p. 34).

A thought without image has its roots in the molecular level and the processes of resistance and deterritorialization/territorialization. Guattari coined the term "integrated world capitalism" (IWC) with Eric Alliez as a theory of globalization to help understand and outline today's mechanisms of deterritorialization. The IWC has "no single center of power;" it forms its own internal democracy (GUATTARI, 2016, p. 4; GENOSKO, 2012, p. 151). Also noted by the Brazilian philosopher Peter Pál Pelbart in his book

Cartography of Exhaustion: Nihilism inside Out, present-day capitalism controls subjectivity at molecular levels serving for biopower (PELBART, 2013, p. 82).

The thought without image and transdisciplinary approach both display similarities in terms of the formation and processing of an idea and the existence of disciplinary transitions and infiltrations, superpositions, and overlapping. The inner knowledge that appears as a light in the origins of thought and its implicit nature, and the effort to be discovered by researchers or thought developers, shed light on the possibilities that lie in between things, resembling a rhizome. Figure 1 shows the concepts that appear in the relationship between a thought without image and the TR approach.

Figure 1 - Concepts emerging in-between a thought without image and TR approach



The TR methodology can be associated with the idea of imageless thought. A “thought without image” was described by Deleuze in *Difference and Repetition* (1994), as well as its interaction with Bergsonian thought: “Things are luminous by themselves without anything illuminating them: all consciousness is something...” (BAINS, 2002, p. 107). Deleuze placed consciousness in something that illuminates objects or sheds light on things, which can also be considered a theory of thought without image (BAINS, 2002, p. 107). According to Deleuze, a thought without image is a “[...] thought which is born in thought, the act of thinking which is neither given by innateness nor presupposed by reminiscence but engendered in its generality” (DELEUZE, 1994, p. 167).

For Deleuze, “[...] we live with a particular image of thought, that is to say, before we begin to think, we have a vague idea of what it means to think, its means and ends. And then someone comes along and proposes another idea, a whole other image...” (DELEUZE, 2002, p. 139). Deleuze additionally states, “[...] thinking has a natural ability to recognize the truth” and “[...] we attain a ‘thought without image’” – a thought always determined by problems rather than the latter’s resolution (STARR, 2017, p. 125). An imageless thought can also be associated with nomadic thinking and rhizomatic approaches. Nomadic thinking in Deleuze and Guattari’s terminology is a dynamic process “[...] in which planning and hierarchies are in constant tension with flows, dynamics, and alternative ‘nomadic’ structures.” Nomadic thinking is related to the “body without organs” (BwO), which “[...] is not a body from which the organs are removed, but a body in which that which functions as organs are divided as multiplicities.” (SAP, 2002; DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 30). The BwO is a fragmented whole, in which different parts actively work simultaneously together – without decreasing their value – to form the whole.

From this idea, it can be derived that the multiplicities in a design problem are not single-organ-oriented, created by a point situation, but are instead an anti-structure formed by many rhizomatic components that are in line with it. Therefore, such an approach to design problems helps to steer clear of a problem-solving action that develops step-by-step in particularly complex problems, focusing solely on an organ. Particularly in the perception of the environment, in the designer’s approach to research as a subjective body, the BwO overthrows the autonomous position of the subject looking at the research or design. This, in turn, can help the process evolve into a more holistic and imageless process that does not focus on the image of the part or the part itself. Transferring this idea to architecture and urban-related design-thinking processes, the BwO can be related to the active role-sharing of different experts in a transdisciplinary approach, in which the development of different perspectives enables them to understand one another. In this way, it enables urban phenomena to be handled with a creative perspective by bringing attention to the potentialities within the process.

With “nomadic thought”, Deleuze means a thought which “[...] is not enclosed by the rigid categories of the dogmatic image” nor “[...] is restricted to [a] fixed location but wanders and roams, restlessly following the problematic...” (BROWN, 2005, p. 38). It “[...] embraces the positive problematic character of thinking and accepts no dependence upon principles

of identity or resemblance. Thought without image is pure affirmation, repudiating the reactive ‘no’ with an active ‘yes’.” (BROWN, 2005, p. 38). Indeed, as Brown notes:

Thought without image will exhibit difference as pure difference, i.e., difference freed from the category of mere negation. It will not only reject the general but will also embrace the singularity of the diverse. It will embrace multiplicity as pure multiplicity, not multiplicity merely as opposed to unity. (BROWN, 2005, p. 38).

Meanwhile, Deleuze and Guattari write:

Where are you going? Where are you coming from? What are you heading for? These are totally useless questions. Making a clean slate, starting or beginning again from ground zero, seeking a beginning or a foundation – all imply a false conception of voyage and movement (a conception that is methodical, pedagogical, initiatory, symbolic...) ... they know how to move between things, establish a logic of the AND, overthrow ontology, it is where things pick up speed. (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 25).

From this definition of the thought without image, we arrive at how it can be implemented in architecture. The TR methodology can also be summarized as a non-arborescent system. Unlike hierarchical or arborescent systems, which have signified and subjectified centers through “pre-established paths” (DELEUZE; GUATTARI, 1987, p. 16), the nature of TR approaches needs a site-specific and non-linear pattern that is embedded in multiple diversities rather than similarities. TR research “[...] takes into account that knowledge about problem fields is uncertain and social groups’ stakes are high.” It also “[...] takes into consideration a large array of potential disciplinary paradigms and life-world perspectives, and it explicitly narrows down its focus to a few of them in the phase of identifying and structuring problems” (POHL; HIRSCH HADORN, 2007, p. 37). As described by Nicolescu (2002), “[...] disciplinary and transdisciplinary research are not antagonistic but complementary” to each other and do not transgress each other. The TR approach is necessary to produce knowledge in a “fertile way”. (NICOLESCU, 2002, p. 45). In TR, three important concerns gain importance: “The integration of discipline and profession (theory and practice) in knowledge production, the ethical dimension, and the importance of experimental, *designerly* modes of inquiry.” (DOUCET; JANSSENS, 2011, p. 2). As an internal part of the architectural process, these problems are defined as follows: TR research is needed in

uncertain socially-related research problems, "[...] when the concrete nature of problems is disputed, and when there is a great deal at stake for those concerned by [the] problems and involved in dealing with them." (DOUCET; JANSSENS, 2011, p. 2).

Deleuze and Guattari argue that TR "[...] can provide resources to critique and methodologically refine the often-unquestioned appropriation of their work by inter-, multi-, and transdisciplinary research." (COLLETT, 2019, p. 3). Guattari also states that TR can address social, urban, and ecological questions. Transdisciplinarity becomes a transversal subject between "[...] science, the socius, aesthetics and politics", he writes; it implies "[...] a permanent 'research into research,' an experimentation with new paths for the constitution of collective assemblages of enunciation." (GUATTARI, 2015a, p. 134-135). Transversality bridges relationships with different levels that create different meanings between a "pure verticality" and a "mere horizontality" of dimensions (GUATTARI, 2015b, p. 113).

3 UNDERSTANDING TRANSDISCIPLINARY METHODOLOGY IN TERMS OF A THOUGHT WITHOUT IMAGE IN ARCHITECTURE

A key point of the TR approach is the design of the research problem, which can evidently emerge at the end of the process. The design problem may be vague and blurry. Moreover, this point transcends the subject-object duality, resulting in the interaction between the subject and the object (VOLCKMANN; NICOLESCU, 2007, p. 83). The outcomes of the methodology can be relative because the methodology includes both objective and subjective approaches at the same time and can be applied to architecture, reducing borders between participants/dwellers and the authorities.

In this context, the TR approach, which does not aim to direct researchers to reach a solution, can be considered as a nomadic and imageless way of thinking in the context of Deleuze and Guattari's rhizomatic approach. In addition, the definition of the problem creates different interpretations of the reality that are to be considered (ITDNET, 2008); imageless thinking in architecture creates a non-hierarchical and rhizomatic way of thinking to express – through participatory processes – different disciplines, parts, and actors. In this way, an imageless way of thinking may be necessary in order to develop its own genetics and derivative perspectives in architecture.

Donald Schön developed the idea of “design as a discipline”, as a “reflective practice.” He proposed a search for “[...] an epistemology of practice implicit in the artistic, intuitive processes which some practitioners do bring to situations of uncertainty, instability, uniqueness, and value conflict.” (CROSS, 2006, p. 99). This idea differs from Herbert Simon’s (1969) idea of “design as a science,” which suggests the ability of “the science of design” to “[...] form a fundamental, common ground of intellectual endeavor and communication across the arts, sciences, and technology.” (CROSS, 2006, p. 99). Therefore, the discipline “[...] seeks to develop domain-independent approaches to theory and research in design,” accepting that “[...] there are forms of knowledge peculiar to the awareness and ability of a designer, independent of the different professional domains of design practice.” (CROSS, 2006, p. 100).

In architecture, as the boundaries between design-related disciplines become more embedded, TR as a form of research gains more importance compared to more conventional modes of research and design, as Hirsch Hadorn et al. have noted. Therefore, a better integration of disciplines is needed in these practices (HIRSCH HADORN *et al.*, 2008, p. 28). Jane Rendell explains TR in a manner similar to Homi Bhabha’s terms of interdisciplinarity – as they describe the encounter between disciplines in psychoanalytic terms – and Julia Kristeva’s “psychoanalytic understanding of interdisciplinarity.” (RENDELL, 2013, p. 129). Rendell uses the latter to describe projects for “critical spatial practices” that are located between art and architecture, between theory and practice (RENDELL, 2013, p. 130). This approach also recognizes that “[...] there is no such thing as ‘the region’” – that “this is a social construction” (ITDNET, 2008).

Reconsidering the “imperceptible” trait of the “Pink Panther” as an imageless, nomadic, and rhizomatic pattern as well as anti-structure in architecture can enable a more holistic understanding of the nature of the research problem – be it theoretical, practice-based, or both. Moreover, as design problems are mainly ambiguous and demand non-linear, cyclical patterns of thought in architecture, conventional or multidisciplinary problem-solving methods may not provide a deeper understanding of the dynamics of changing societies today.

As Deleuze (2002, p. 32) notes, determining

[...] the differences of nature between things: only in this way will we be able 'to return' to the things themselves, to account for them without reducing them to something other than what they are, to grasp them in their being. On the other hand, if the being of things is somehow in their differences of nature, we can expect that difference itself is something, that it has nature, that it will yield Being”.

Regarding the nature of a research problem in terms of its own luminosity – with reference to the re-reading of Bergson – the metaphors of the Pink Panther and thought without an image could yield the birth of an “imperceptible” Subject who becomes anonymous and fragmented among the distributed roles between multiple researchers, experts, actors, dwellers, participants, stakeholders, etc. However, in addition to the separation of the user and the architect in the participatory process, due to the relative and transient nature of architecture, this approach can also open up new, ambiguous issues and cause controversy in its ambiguous re-readings of architectural problems. As such, how can different disciplines fuse information and establish uninterrupted cooperation in architecture when there are too many rigid limitations? A transdisciplinary approach or shift defines both a methodology and an interactive framework for ambiguous problems. Thus, it can help develop tactical and flexible strategies for uncertainties in understanding the built environment.

CONCLUDING REMARKS

The TR approach offers a new way of understanding contemporary urban complexities. This methodology can illuminate complex urban aspects and build doors to transcend the borders of disciplines that are intertwined with architecture and urban social life. A paradigm shift, imageless thought, and the idea of the rhizome are closely related to this methodology. Thus, it can develop tactical and flexible strategies for uncertain issues in understanding the built environment. The TR methodology can precipitate discussions on ambiguous architectural re-readings of problems due to its relative and temporary nature. This methodology may also be related to an imageless theory that renders the invisible into different possibilities of the visible. Thus, it can help to make sense of the nature and underlying structures of architecture and urban-related design problems by involving the complex nature of rhizomatic cities.

However, the search for possible answers from the perspectives of policy-makers, housing authorities, architects, city planners, and residents can be understood on different levels; here, the researcher encounters the different degrees of knowledge of a research phenomenon. The complex structures of cities need to be evaluated with an imageless approach in which the participant is engaged. In architecture, the in-betweenness of the dweller and their relationship to their environment creates new forms of imageless relationships between the architect, the non-architect, and the researcher; these relationships are bound up in questions of authority, the distribution of power, and imaginative role-sharing between dwellers and designers. Therefore, this approach involves cultural approaches in design and the process of intrinsic coherence, and hence, can help develop nonlinear ways of thinking that are complex or rhizomatic in nature.

ÖZDAMAR, Esen Gökçe A “pantera rosa” na arquitetura: a abordagem transdisciplinar e um pensamento sem imagem. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 127-146, Abr./Jun., 2022.

Resumo: Como um conhecimento *in vivo*, a metodologia transdisciplinar (TR) sugere ir além das disciplinas. Segundo Nicolescu, essa metodologia ocorre em distintos níveis de realidade (ontológica), em diferentes níveis de percepção (complexidade) e na lógica do terceiro incluído, que existem simultaneamente. Ao abordar esses níveis, o pesquisador é a correspondência entre o mundo externo do Objeto e o mundo interno do Sujeito. Na arquitetura, esse conhecimento surge por meio de uma variedade de disciplinas que precisam ser combinadas e fundidas com uma abordagem rizomática e nômade, levando ao pensamento sem imagem, como tratado por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Seguindo a metáfora da “pantera rosa” para um pensamento sem imagem e abordagem em TR, que não imita ou reproduz outra coisa, o objetivo deste artigo é compreender a relação entre a metodologia TR, a teoria do pensamento sem imagem – uma abordagem que pode permitir a compreensão de arquitetura ambígua e problemas de projeto urbano.

Palavras-chave: Pantera rosa. Abordagem transdisciplinar. Rizoma. Pensamento Nômade. Pensamento sem Imagem.

REFERENCES

- BAINS, P. Subjectless subjectivities. *In*: MASSUMI, B. (ed.). **A shock to thought: Expressions after Deleuze and Guattari**. London, New York: Routledge, 2002. p. 101-116.
- BROWN, J. W. Deleuze's Nietzschean revaluation: The image of thought / Thought without image. **Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue Canadienne de Philosophie** Continental Symposium, Ontario, v. 9, n. 1, p. 31-46, Spring 2005. Available at: https://www.pdcnet.org/symposium/content/symposium_2005_0009_0001_0031_0046. doi: 10.5840/symposium2005913. Accessed on: 23 Oct. 2021.
- COLLETT, G. Philosophy, disciplinarity, and transdisciplinarity in Deleuze and Guattari. *In*: COLLETT, G. (ed.). **Deleuze, Guattari, and the problem of transdisciplinarity**. London, New York: Bloomsbury Academic, Nov. 2019. p. 1-14.
- CROSS, N. **Designerly ways of knowing**. London: Springer, 2006.
- DELEUZE, G. **Difference and repetition**. Trans. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994 (originally in 1968).
- DELEUZE, G. Desert islands and other texts 1953 – 1974. *In*: LAPOUJADE, D. (ed.). **Semiotext(e) foreign agent series**. Cambridge, Mass. and London: MIT Press, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. New York: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Dialogues**. Translated by H. Tomlinson; B. Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987 (Originally in 1977).
- DOUCET, I.; JANSSENS, N. Editorial: Transdisciplinarity, The hybridisation of knowledge production and Space-related research. *In*: DOUCET, I.; JANSSENS, N. (ed.). **Transdisciplinary knowledge production in architecture and urbanism**. Towards hybrid modes of inquiry, urban and landscape perspectives. V. 11. Dordrecht: Springer, 2011. p.1-14.
- GENOSKO, G. Introduction: Félix Guattari in the age of semiocapitalism. *In*: GENOSKO, G. (ed.). Félix Guattari in the age of semiocapitalism. **Deleuze Studies**, Edinburgh, v. 6, n. 2, p. 149-169, 2012.
- GUATTARI, F. Transdisciplinarity must become transversality. **Theory, Culture & Society**, v. 32, n. 5-6, p. 131-137, September 2015a. doi: 10.1177/0263276415597045.
- GUATTARI, F. **Psychoanalysis and transversality: Texts and interviews 1955 – 1971**. Trans. A. Hodges. Los Angeles: Semiotext(e), 2015b.
- GUATTARI, F. **Integrated world capitalism and molecular revolution**. Text presented at the Conference on Information and/as New Spaces of Liberty (CINEL), Rio de Janeiro, 1981. Trans. A.T. Kingsmith, 2016. Available at: <https://adamkingsmith.files.wordpress.com/2016/10/integrated-world-capitalism-and-molecular-revolution.pdf>. Accessed on: 11 Nov. 2021.

HIRSCH HADORN, G. *et al.* The emergence of transdisciplinarity as a form of research. In: Hirsch Hadorn, G. *et al.* (ed.). **Handbook of Transdisciplinary Research**. Dordrecht: Springer, 2008. p. 19-39.

HONAN, E. Writing a rhizome: An (Im)plausible methodology. **International Journal of Qualitative Studies in Education**, v. 20, n. 5, p. 531-546, Aug. 2007. doi: 10.1080/09518390600923735.

ITdNet. **Workshop at the Td Conference 2008 on 27 November**. Available at: <http://www.uns.ethz.ch/translab/itdnet>. Accessed on: 13 May 2011.

NICOLESCU, B. **Manifesto of transdisiplinarity**. USA: Suny Press, 2002.

NICOLESCU, B. Towards transdisciplinary education. **TD: The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa**, Cape Town, v. 1, n. 1, p. 5-16, 2005.

NICOLESCU, B. **Transdisciplinarity** – Past, present and future. 2006. p. 1-36. Available at: https://www.basarab-nicolescu.ciret-transdisciplinarity.org/Docs_articles/Worldviews2006.htm. Accessed on: 10 nov. 2020. OSBORNE, P. Problematizing disciplinarity, transdisciplinary problematics. **Theory, Culture and Society**, United Kingdom, v. 32, n. 5-6, p. 3-35, Jul. 2015. doi: doi.org/10.1177/0263276415592245.

PELBART, P. P. **Cartography of exhaustion: Nihilism inside out**. Trans. J. Laudenberger; F. Rebolledo Palazuelos. Minneapolis: Univocal, 2013.

PETERSEN, E. W. **Design as seven steps of deterritorialization**. In The making: Conference Proceedings Santa Anna IT Research Institute AB, 2005.

POHL, C.; HIRSCH HADORN, G. **Principles for designing transdisciplinary research**. Swiss Academies of Arts and Sciences. Oekom Verlag GmbH, München: Oekom Verlag GmbH, 2007.

RENDELL, J. Working between and across: Some psychic dimensions of architecture's inter- and transdisciplinarity. **Architecture and Culture**, United Kingdom, v. 1, n. 1, p. 128-140, Nov. 2013. doi: 10.2752/175145213X13756908698685.

SAP, H. A. **Neo-materialism and urban planning, A contribution to new metaphoric understanding**. Paper presented at the 2nd USO Build Conference. Lausanne, Swiss: Nov. 28-30 2002. Available at: <http://www.has-architectuur.nl/res/artikelneomaterialism.pdf>. Accessed on: 15 Nov. 2015.

SCHNEIDER, T. Discard an axiom. DOUCET, I.; JANSSENS, N. Editorial: Transdisciplinarity, The hybridisation of knowledge production and Sspace-related research. In: DOUCET, I.; JANSSENS, N. (ed.). **Transdisciplinary knowledge production in architecture and urbanism**. Towards hybrid modes of inquiry, urban and landscape perspectives. V. 11. Dordrecht: Springer, 2011. p. 97-115.

STARR, M. **Wells meets Deleuze: The scientific romances reconsidered**. North Carolina: McFarland and Company, 2017.

VALENZUELA-AGUILERA, A. **Random urbanism**: A multidimensional strategy of cognitive mapping, 2008. Available at: http://www.henrilefebvre.org/hlt/fls/Lefebvre_program2008.pdf. Accessed on: 12 Dec. 2019.

VOLCKMANN, R.; NICOLESCU, B. Transdisciplinarity: Basarab Nicolescu talks with Russ Volckmann. *Integral Review, A Transdisciplinary and Transcultural Journal For New Thought, Research, and Praxis, Ohio*, 4, 73 – 90, Jun. 2007. Available at: <https://integral-review.org/transdisciplinarity-basarab-nicolescu-talks-with-russ-volckmann/>. Accessed on: 07 Nov. 2018.

Recebido: 21/4/2021

Accito: 15/11/2021

SISMOGRAFIAS: A, DE DERRIDA

Hugo Monteiro¹

Resumo: Este texto parte da letra A, da sua importância e da sua centralidade na Desconstrução de Derrida. Em função dessa letra iniciática, indício da “ironia muda” da *différance* como sincategorema do pensamento de Derrida, tentar-se-á acompanhar o modo como se apresenta à Filosofia Contemporânea como uma espécie de sismo, de abalo e de nova propulsão. Sismografias tenta então reconhecer, na postura e no desenvolvimento dessa letra “A”, a forma como o trabalho de Derrida abala pela base o território dos conceitos, convocando a urgência e a responsabilidade da filosofia, da escrita e do pensamento. Nesse sentido, trata-se aqui de acompanhar as linhas de desenvolvimento de uma letra motriz, que pontuou, do início ao fim e em todas as direções, o pensamento de Derrida como idioma, como revolução filosófica, como *sismografia*.

Palavras-Chave: Desconstrução. Derrida. *Différance*. Ética.

INTRODUÇÃO

A Desconstrução, registo do pensamento de Jacques Derrida (1930-2004), afirma-se como gesto de pensar novamente o mundo e o instituído, de repensar o próprio pensamento e a própria vida (BERNARDO, 2021, p. 27), num percurso de singular e vincada ousadia filosófico-literária. Imprimindo uma nova e decisiva radicalidade à experiência do pensamento e da escrita, a Desconstrução surge na filosofia contemporânea como num abalo sísmico: faz tremer as fundações da filosofia; desloca as bases de segurança do discurso filosófico, da sua gênese e das suas fronteiras, que reequaciona de lés a lés.

¹ Professor na Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto (ESE/IPP), Porto – Portugal. Pesquisador do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (IF/FLUP), Porto – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0003-3924-497X>. E-mail: hugomonteiro@ese.ipp.pt.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p147>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Indício desse abalo sísmico é, desde o início da vida intelectual de Derrida, a marca rebelde da letra “A”, na palavra “*différance*”, apresentada no que provisoriamente afirmaríamos como um dos textos programáticos da Desconstrução de Derrida, “La *différance*” ([s.d.], p. 27-69).² A inscrição da letra “A”, na palavra “diferença” – *différance* – corresponde a uma marca gráfica inaudível na língua francesa falada, surgindo então como uma “[...] falta silenciosa à ortografia” ([s.d.], p. 28); um “A” secreto e quase intrusivo, interrompendo ou fragmentando a planura do conceito. O registo desse “A”, ao mesmo tempo discreto e ostensivo, abre a infinita tarefa de repensar a diferença, a alteridade inabsorvível ao alcance de qualquer apropriação hermenêutica ou ao horizonte de qualquer logos, assim ditando a necessidade de toda uma outra ética, de toda uma outra política, de todo um outro desígnio da filosofia, da escrita e do pensamento.

A distinção, graficamente marcada, entre o “e”, de diferença, e o “a”, de *différance*, diz o intervalo entre, por exemplo, a diferença ontológica, ainda determinada pelo critério da visibilidade, da presença, da propriedade ou do Ser e, por outro lado, o “A”, que sugere a distância irreduzível, a promessa sem consumação ou a permanente paixão sem saciedade da alteridade absoluta. Sob reserva, em secreta e discreta ocultação que o retira da fenomenalidade e da “ordem da verdade” ([s.d.], p. 32), esse “A” excede a centralidade do Ser, do conceito ou do sentido no rumo predominante da filosofia ocidental. Na letra trememente de “*différance*” vive a pluralização ou heteronomização da diferença, mostrando a sua distância face à apropriação egológica, que a anula e assimila na unidade soberana, ainda metafísica, ainda onto-teo-lógica. Na escuta de Heraclito (DERRIDA, [s.d.], p. 60), o qual já se referia a “o uno diferindo de si” (“*en diapheron auto*”), a *différance* derridiana preserva, na dobra silenciosa do seu “A” motriz, uma outra trepidação, ou tremor, ou sismo, que ressoa na palavra e que a reengendra, conferindo à nossa contemporaneidade todo um outro chão.

O presente texto intenta acolher o “A” da *différance* como dom do pensamento de Derrida (BERNARDO, 2019), acompanhando o modo como marca e indicia um excesso, uma errância, uma hipérbole singular e decisiva no pensamento contemporâneo. No primeiro momento (1), meditaremos sobre algumas linhas de irradiação do “feixe” (DERRIDA, [s.d.], p. 29) dessa letra

² Apesar de várias tentativas de tradução em língua portuguesa, recorrendo ao neologismo “diferância” ou “diferência”, optamos por conservar o filosofema, na verdade intraduzível, na sua forma original, seguindo o critério filosófico de algumas das opções de tradução mais recentes, nomeadamente Bernardo (2019).

“A”, como letra-palavra a operar no *corpus* do idioma de Derrida. No segundo momento (2), abordaremos o “A”, “vogal en-cantante da Desconstrução derridiana” (BERNARDO, 2019, p. 50), no modo como introduz o tremor dissociativo na tradicional linearidade do tempo e do Ser, fazendo tremer estruturalmente as bases de toda uma ocidentalidade filosófica, para uma nova, reinventada e inventiva responsabilidade para o pensamento. Sismografia é, aqui, toda a experiência da escrita como “[...] passagem, travessia, endurance” (DERRIDA, 1996, p. 35), em que o “A”, de Derrida, surge como afirmação e paixão do impossível.

1 DUCTILIDADES: A, DE DERRIDA

No curso de um dos primeiros textos endereçados a Derrida, recolhido recentemente em livro (2019), Jean-Luc Nancy dá nota de uma palavra cujo sentido linguístico remete a cada um dos traços empregues no desenho de uma letra. *Ductus* é a palavra, e a sua adoção, por Nancy, surgia no seguimento de uma leitura em que o pensamento da escrita, o pensamento como escrita, colocava em *elipse*, ou seja, repensava de lés a lés toda a questão do sentido do ser, como toda a questão do sentido, reclamando a sua abertura, pluralidade e inquietude profunda (2019, p. 26). Nancy lia Derrida a partir da afirmação de “plus d’un seul trait”, mais do que um *ductus*, pluralidade do traço na Desconstrução que, lembremos, enfrenta uma das suas definições aproximativas justamente na elíptica proferição de “plus d’une langue” (DERRIDA, 1988, p. 38): mais do que uma língua, nunca mais uma só língua e nem por sombras a soberana unidade indivisível da monolíngua, territorial, fronteira e apropriável.

A língua, “[...] corpo apaixonado pela sua própria «divisão»” (DERRIDA, 2001, p. 20), é pluralidade do traço, multiplicidade do *ductus* como desenho invisivelmente sinuoso, a vários traçados e a vários excessos. E este *ductus* inquieto, essa sublinhada capacidade de marcar, traçar, retraçar a língua na língua, desenhando-a e redesenhando-a letra a letra, pondo-a a tremer e em tremor, singulariza Derrida, singulariza-o em excesso e excessivamente, marcando-lhe um espaço próprio de errância na língua, no que Nancy designará mais tarde por “eloquente irradiação” (2019, p. 151-158). Sob o signo do que mal se traduziria por “irradiação”, “raio”, “risco”, “radiosidade”, trata-se de abrir o ouvido filosófico “[...] aos timbres, ritmos, cadências, danças e traços, trações, irradiações, toques ou tarefas que estão *fora*, que são os seus outros.” (NANCY, 2019, p. 17).

Por aproximação fonética e talvez etimológica, *ductus* convoca o termo português “dúctil”, de maleável ou moldável, mas também “ao que pode ser reduzido a fios sem se partir”. Ou ainda à palavra “ducto”, designação de vários canais de um organismo biológico, veia ou artéria. Acrescentemos ainda, e remetendo à leitura nancyana da ductilidade plural, a resposta precária in-finita a uma alteridade sem apropriação, mistério absoluto que a cada rastro quase indicia a sua dimensão subterrânea, arqueológica, reticular, muda e invisível mas decisivamente atuante. Falamos já ao “A”, a um “A”, à singularidade do “A” de *différance*, do A de Derrida, no seu *ductus* inquieto, inesgotável, *mais do que um*, sublinhando que começar pelo “A” seria supostamente começar pelo princípio, pela letra primeira, começando por falar de uma letra, a qual, como explicita Derrida, acabará por constituir-se como “[...] uma fuga às normas de conveniência das leis que regem a escrita.” ([s.d.], p. 27).

É uma letra cujo traçado, o *ductus* do seu desenho e o ducto da sua ação, é uma quase-assinatura da escrita de Derrida, marca idiomática do seu pensamento. Esse “A” iniciático, que não inicial... por hipótese e conveniência do nosso título, esse “A” sísmico é a marca de um “nascimento pela língua” em Derrida (2001, p. 26), rastro inapropriável da língua, a sua língua, o corpo impróprio da sua língua, o *ductus*, o ducto da língua a escrever-se. Escreve Derrida (2001, p. 42):

E quando dizemos o corpo, nomeamos também não só o corpo da língua e da escrita como aquilo que faz delas uma coisa do corpo. Apelamos assim ao que tão rapidamente se chama o corpo próprio e que se encontra afetado pela mesma ex-apropriação, pela mesma “alienação” sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou sem jamais conseguir reapropriar-se.

Vários *ductus*: não mais Um, mais do que (o) um. O tremor desse traçado plural, a ressonância ecoante de um “A”, profere e afirma essa impropriedade, essa não apropriação, “A” ex-apropriante a traços vários e trementes, sísmicos. Antes de Derrida, antes da sua ação sísmica, recuemos por um segundo à miragem soberanista, à ficção de um “A” iniciático.

1.1 PRINCÍPIOS

Ao princípio, o A. Ou um A *em vez* de um princípio. E um A *na vez* do princípio. Hesita-se o estatuto de um A, na sua ductilidade de vogal dançarina e de letra insinuante... Ele pode ser uma letra, a letra “A”, ainda que não

uma letra qualquer. Pode ser já uma palavra, um artigo ou uma preposição, como remeter algebricamente para a primeira – sempre a primeira! – medida de quantidade conhecida. Ou pode substituir a palavra, na proferição de um espanto numa interjeição (Ah!), ainda que coadjuvada pela mudez de uma outra consoante e, nesse mesmo lance, conduzir à interjeição da certeza, do alcance ou do colonial achamento, na história, como na ciência, como na filosofia: - Ah! O “*Ah*” exclamativo da constatação, da adequação, da certeza apodítica de um sujeito soberano.

Confirma-se a hesitação desse estatuto pela evidência do deslizamento e de pluralização do “A”, o qual carrega ainda consigo a carga simbólica de se tratar da primeira vogal, a letra iniciática, o *grau zero* do alfabeto ou o passo primeiro da alfabetização como processo, do *a-bê-cê* ou do *A-E-I-O-U* em que se arranca, com letras cantadas, o silêncio literário da infância. Mais ainda, falando de um “A” específico: “A”, de Derrida. Do modo como esse “A” marca a assinatura filosófica de Derrida, o seu idioma bem vincado na contemporaneidade do pensamento, das letras, das humanidades que tão finamente repensa, de *A a Z*.

Sublinha-se a intensidade vigilante desse “A”, na maneira como assedia leitura e escrita numa cadência indomável e dúplice, numa dupla emergência e num duplo movimento. Por um lado, trata-se de encarar, num ímpeto inicial, uma espécie de primeira entrada num dicionário de sombras, do qual o “A” é rebelde letra primeira. Rebelde, na insurgência perante qualquer início, qualquer inaugural fundação, qualquer chão ou qualquer alicerce. Estamos desde logo condenados e já lançados no segundo movimento. Tratar-se-á, nesse segundo movimento, de reconhecer o vínculo desse “A” a uma ironia implícita, ou transgressão evidente. Um “A” que, associado a Derrida, se desadequa do seu lugar originário, da sua primazia, embora recortado na paixão pela origem rasurada, desadequada, fora dos eixos – e que perde por inadequação o seu lugar presumivelmente originário. Ao “A”, de Derrida, ao “A”, marca de água e de silêncio no coração da *différance*, deixa de convir o lugar e a própria palavra “origem” (DERRIDA, [s.d.], p. 50). Enquanto marca idiomática, o “A” em *différance* acentua a distinção na diferença e a fuga ou o afastamento na divergência.

É um “A” de descolagem, lugar do que não tem lugar nem origem, mas de onde irradia todo o ter lugar. Onde ressoa o silêncio da origem, a rasura da *arkhé* na repetição iterativa que é todo o discurso da origem. Um “A” mudo também, ou um desafio a todas as economias discursivas e a toda a filosofia,

com o recurso mais do que simbólico à letra primeira do alfabeto, a vogal de abertura como letra do silêncio. Porque, como lembra o filósofo em *De la grammatologie* (1967a, p. 36), “[...] a voz das fontes não se escuta” na sua distância, assim se emudecendo o nome da “origem” e do “fundamento”, léxico do soberanismo onto-teo-fenomenológico na sua domesticação da diferença; a *différance* é a originariedade sem origem. O *ductus* desse “A” reclama uma paixão pela origem perdida, por todo um outro pensamento da origem: uma sempre recomeçada paixão, cujo recomeço rasura e desvia qualquer tentativa fundacional, qualquer *arquia* ou arqueologia, qualquer chão metafísico.

Pesa sobre essa letra “A” o vínculo a um posicionamento primeiro e capital. Soberano. Uma soberania que, como veremos, a letra “A” – *essa letra “A”* – repensa, sendo o seu ante-primeiro lugar, antes de mais, o luto de uma origem ausente, um ante-primeiro luto. Indício do que, para dizê-lo com Fernanda Bernardo (2019, p. 52), é “[...] decapitação da origem, que o limite nomeia e figura”, que “ecoa no luto do próprio “eu” na sua vertente subjetiva de “ego” ou de “sujeito” ou na sua vertente sociopolítica de “cidadão”. Numa palavra, ecoa no luto do soberano. Estamos perante uma destituição, uma decapitação... já um sismo. Esse A, letra inicial do alfabeto e capital quanto ao seu lugar primeiro e posicional, esse A (por sortilégio letra final em Derrida e sílaba tónica, ou tom resolutivo na proferição do seu nome) designa uma transgressão decisiva no território estanque dos discursos da razão. Caracteriza também o questionamento do princípio condutor da *arkhé*, de que o “A” em *différance* é traço rasurante e instante de abertura da escrita como questão, “tática cega” (DERRIDA, [s.d.], p. 33) e lúdica errância para além de qualquer império, subvertendo ordem de razão e razão de ordem, por mais bem-pensantes.

O “A”, esse “A” de *différance*, esse “A” de Derrida, assinala o rumo de uma outra contemporaneidade, como uma espécie de sortilégio. Marca-se a tal ponto que quase se perspetivaria uma espécie de confrontação, um ímpeto polémico entre um “A” fundacional, arquetípico como letra primeira, e o “A” de Derrida, o “A” de *différance*, o “A” *na vez* do início, antes de se instituir como letra originária. Confrontação ou ímpeto polémico, desde que não se ceda à tentação facilitista da pura dualidade oposicional, da lógica binária, dos regimes de sentido, os quais, de Aristóteles à tecnocracia vigente (mesmo no campo das Humanidades), reclamam ao pensamento o critério da ordem sem desvio. O “A” de Derrida, polémico no sabor polemizador investido na crítica exigente, vigilante, sem quartel a todo o instituído, é final da paz podre

de um ideal regulador que sempre se mascara como avesso da leitura. Grafa a incursão de uma desordem legente enquanto “falta silenciosa à ortografia”, “ironia muda” ou desvio da “[...] lei que rege o escrito e contém as suas normas de conveniência.” (DERRIDA, [s.d.], p. 27-28).

1.2 CONTORNOS: DESENHAR UM TREMOR

Permitamo-nos insistir ainda no tom dessa ductilidade, dessa inquietude do traço na repetição. Insistamos no tremor do traço, na pluralidade do *ductus*. Ou ainda no momento em que a pluralidade do traço se desenha, se esboça ou se gatafunha no desenho movente de uma letra. Um “A” desenha-se.

Um “A” retrata também, e retrata-se possivelmente, espectraliza-se no momento – ou espectraliza o momento – trémulo no tempo da sua caligrafia, em que assina, em que sangra, em que significa um pensamento, em que finaliza uma assinatura: Derrida confundindo-se, diz Nancy (2007, p. 18) perante o seu retrato, na “[...] sua assinatura inalterável e iterável, o seu *eu assino* no lugar e no espaço do *eu sou*.” E no seu retrato, este sobre o qual medita Nancy, assinado por Valerio Adami, é a caneta que figura no retrato, que se presta a desenhar invisivelmente a sua escrita no desenho, mas que sai, marca de inviolável singularidade, do enquadramento, tal como exorbita de qualquer soberania da mesmidade ou de qualquer pulsão mimética. Todavia, ainda assim, ainda que saindo de qualquer retrato, um “A” desenha-se. E o ato de desenhar, como lembra, Hélène Cixous (1998, p. 37), “[...] é o direito ao tumulto, ao frenesi.”

Falando de uma espécie de desencontro com o desenho e com o ato de desenhar, na sua disciplina desdobrada ou secundada pela capacidade de olhar um desenho, Derrida, para quem a dívida ou o dom, em vez da fidelidade representativa, alimentam a “graça do traço”, no desenho como na escrita (2010, p. 37), sublinha o apelo compensatório de uma outra grafia – a das *palavras invisíveis* da escrita: “Substituição, portanto, troca clandestina: um traço para o outro, traço por traço.” (2010, p. 45). No desalcançe dessas linhas e no seu magnetismo taceante, irradia a convocação de um outro traço, este da *grafia*, que é também o traço da assinatura, da contra-assinatura ou, na expressão de Ginette Michaud (2013, p. 85), da *contra-(de)signatura*.

Esse traço, no curso literal do seu desígnio, o qual traça um caráter, inscreve uma letra progressivamente legível, distinta, inconfundível na sua

marca caligráfica – designa, desenha um “A”, cada vez mais *este* “A”. Nem ancorado na arte do desenho, ou sequer consignado às chamadas “artes do visível”, é imensa a travessia desse “A”: na experiência da escrita em Derrida, na marca da convocação/provocação filosófica da arqui-escrita, no silêncio, na invisibilidade, na aneconomia da Desconstru o – de l s a l s este “A” se impõe, se escreve, se insinua, se desenha ou contra-designa. De l s a l s, dedicado, ou recolhido, ou discreto, ou insinuante, recolhe-se na assinatura ou lança-se no torvelinho do tempo. O tracejar do seu traço e o excesso da sua inscri o idiomática são o início sem início – a entrada inicial – de um dicionário de sombras, “memória simultânea” do espaço de errância da Desconstru o. Um “A” que remete, endereça e convoca, mas que, ao mesmo tempo, se põe a salvo da violência apropriadora do discurso, da teoria, da ordem ou da disciplina. Um “A” como rastro do Outro, irredutivelmente Outro, viral no interior do discurso, porém, móvel na palavra, nómada arredio no percurso, vadio ou indomável em cada dobra ou contorno ou linha.

Na obscuridade, desde a densidade da sua noite, a escrita desenha, engendra e redescobre – escreve luminosamente Derrida (1967b, p. 105) – “[...] no deserto um labirinto invisível, uma cidade na areia.” O desenho de uma letra urde-se, ductilmente, na separa o e na distância, na solidão que fragmenta a coincidência do encontro e que nutre o desejo que a loco-move, numa certa, e apartada, e fugidia animalidade (1967b, p. 108).

Derrida sublinha a *animalidade* da letra, a qualidade de uma errância sem domestica o em cada letra, o desígnio da letra que   móvel na escrita, proteiforme no seu corpo variável, no movimento que liberta de cada vez cada letra da sua “literalidade inerte” (DERRIDA, 1967b, p. 109). Assim o “A”, em *différance*, letra escrita e muda, silenciosa, apartada que está da fala e do tradicional privilégio dos regimes de presença, de totaliza o e de propriedade, dos quais se constitui como discreta salvaguarda. Forma de marcar, no corpo da letra, uma inquieta excedência sobre a literalidade, esse “A”, de *différance*, esse “A”, de Derrida, assegura a in-fini o de um movimento de referência, sobrevivendo de cada vez no pensamento e na escrita e que, na Desconstru o, sublinha um nunca pacificado movimento de transbordo sobre a polariza o dialética, sobre o logocentrismo reinante no discurso da tradi o filosófica, sobre a unidentidade ou sobre o soberanismo da onto-teologia. No corpo da letra, desde logo e desde o primeiro ímpeto, um questionamento e um desafio a todo o instituído como marca in-finitamente insurgente da Desconstru o enquanto pensamento.

Um “A”, pois, que ilude e declina a sua presença na fala, na *phoné*, na voz de uma viva voz, apartado e vigilante quanto ao protagonismo dessa voz viva no fonocentrismo da tradição. Nesse “A”, no silêncio que o atravessa, ressoa a muda imposição de uma ousadia, na audácia pensativa e poética que gera e instiga.

Fala-se da incursão de um enigma irresolúvel na história aparentemente linear do sentido, da verdade e do *logos*. Trata-se também, claro está, de um abalo decisivo da ontologia fundamental, da gesta do ser, da onto-fenomenologia hermenêutica e da sua dedicação à verdade do ser como desvelamento. Derrida anuncia essa incursão do enigma, a enigmaticidade desse “A” deslizante, na palavra “traço”, na afirmação do nunca plenamente presente ou no vazio da presença como proximidade. Herdeiro rebelde do *spur* nietzschiano ou freudiano, o *traço* indicia a irreduzível exterioridade aberta no coração da escrita como arqui-escrita (DERRIDA, 1967a, p. 103); os limites da presença do Outro, aí mesmo onde ele está, no acontecer nunca plenamente presente da sua *chegança*.

Há traço onde há experiência, onde há o acontecer como irrupção improgramável da vinda do outro, no rasgão do outro enquanto vulnerabilidade, no indômito aparecer da sua vulnerabilidade – o traço corresponde ao surgimento do “A” da *différAnce* (DERRIDA, 2013, p. 113-115). A onto-teologia é a história da subordinação do traço, de uma submissão soberanista – a história da anulação da abertura de um “A” – pela elevação do imediato da presença, pela redução à luz do sentido ou ao sentido como luz, pela sublimação ou expiação da alteridade sem domínio, que espreeita furtivamente do desenho piramidal desse “A” (DERRIDA, 1967a, p. 104), que esse “A” fende e interrompe. “A”, de Derrida, é então aí mesmo a interrupção nietzschiana de Heidegger – sem esquecer a interrupção da filosofia e do tempo da filosofia pela escrita/pensamento.

O “A” de Derrida surge como o *espaço estranho*, a *parcela maldita* que anuncia o modo indizível da sua estranheza, aí, onde as ordens disciplinares e disciplinadas dos discursos instituídos exigiriam a circunscrição nos limites do *logos*, do *theorein*, da fenomenalidade sob o critério da visibilidade ou do desvelamento. Trata-se, no “A” de Derrida, de pôr em questão o próprio “A” iniciático ou a lógica do primeiro passo, do gesto soberano apoiado na solidez do fundamento. Trata-se de um gesto de escrita, de problematização e de interrogação da escrita, enquanto experiência, como suspensão do “valor de *arkhé*” (DERRIDA, [s.d.], p. 33). Anárquica, a escrita respira dessa cripta em

“A”, em “A” de Derrida e da *différance*, como quase-conceito da Desconstrução, desse momento que se reedita a cada repetição, como se a negação da origem e ao mesmo tempo a paixão da origem se instigassem a cada nova letra e a cada traço de escrita – sempre o “A” em todas as letras; sempre uma origem suspensa e uma morte anunciada. A escrita, ao reclamar a origem como uma espécie de *paixão funesta*, retoma o instante originário arrastando, nessa retoma, a diferença que o nega como origem realmente arquetípica. Em cada paixão arquetípica, na vez da sua repetição, experimenta-se a falta, o rombo de “[...] qualquer coisa de invisível” (DERRIDA, 1967b, p. 431).

Prossigamos o rastro dessa invisibilidade em três ímpetos, três lances ou três envios. Continuando pelo que se poderia designar por alavanca cega, por silenciosa ductilidade de um “A”, sismicamente alavancado... Se quisermos, numa alavanca sísmica.

2 ALAVANCAS

Em “Mochlos” (1990), Derrida alude ao Canto X de *Odisseia*, em que essa palavra – *mochlos* – nomeava, em grego, a trave de madeira que, pela mão de Ulisses, cegou Polifemo e libertou os Aqueus do seu forçado exílio por terras dos Ciclopes. A pesada estaca de madeira foi a melhor alavanca, o melhor *mochlos* ou *hypomochlium* (DERRIDA, 1990, p. 438), no expediente de Ulisses, capaz de assegurar a transitoriedade da sua passagem pela ilha dos Ciclopes, a mais adequada alavanca, na determinada vontade do Odisseu.

Lembremos que a passagem da expedição de Ulisses é acidental. O encontro dessa ilha fértil, “[...] terra dos Ciclopes arrogantes e sem lei” (HOMERO, 2003, X, 106), dá-se, de acordo com o próprio Ulisses, por ação destruidora de Posídon, Sacudidor da Terra (X, 283). Foi a alavanca poderosa desse urdidor de sismos que submeteu a comitiva à voracidade antropofágica de Polifemo sem lei. A ação de Ulisses, de maneira a salvar-se e aos companheiros do apetite destruidor do poderoso Polifemo, passa pelo improviso de várias alavancas: do tronco de oliveira em brasa, com o qual agride o olho vulnerável do ciclope, à vara comprida de que se socorreu para impelir a nau para fora de alcance do vingativo gigante, que, às cegas, alvejava a embarcação com cumes arrancados de montanha (X, 480-487).

Toda uma cena de temor, de tremor, de alavancagens e de clavas providenciais ante a punição ou benevolência de Posídon, Sacudidor da

Terra, pai do temível e cego Polifemo. Mas também toda uma confrontação, que aqui não exploraremos, do triunfo de uma certa sensatez, boa vontade, razoabilidade ou bom senso, face aos traumas inexoráveis decorrentes dos vários provocadores de sismos, dos cegos provocados ou fortuitos arredados da evidência, da faculdade do desvendamento, do triunfo na viagem para uma verdade, uma destinação, uma origem ou um fim: a cena hipotética de uma dominante preponderância da visibilidade e do visível, como do razoável ou do racional, na história e na viagem clássica do pensamento, da filosofia (DERRIDA, 2013, p. 73).

Sublinhe-se, todavia, o tom de uma certa alavancagem que, por hipótese, antes de ser recurso aliado da linearidade de um destino, de uma ideia de razão, de razoabilidade, de *logos* mecânico, é bengala e alavanca de cego, propulsora ou instigadora, ou, mais modestamente, utensílio de traçagem sismográfica, das mais trementes sismografias. Nessa incidência, que não é mais do que uma insistência no texto de Derrida, uma reiterada paixão pela repetição trepidante desse “A”, acolhida em cada leitura-escrita no *ductus* incoincidente da *différance*, que sempre deriva o tom do seu envio (DERRIDA, 1985, p. 74), alertamos para o sublinhado do que chamaríamos três réplicas sísmicas, três tremores de escrita ou três iterações, tendo um dia único por provisório epicentro, por providencial alavanca. Três réplicas, três envios, no fremir de uma única data precisa, em *La Carte Postale*.

2.1 PRIMEIRA RÉPLICA: A...

Primeira letra, primeira missiva ou primeiro apelo... ou primeira resposta, numa imaginada manhã do dia 9 de setembro de 1977, de acordo com a datação de “Envois”. O dia surge sob a ameaça tormentosa do irreparável, do inapagável, cuja esmagadora definição se desarma no instante em que se torna evidente, convive em aporia com o seu oposto: “[...] au moment même où cet ineffaçable m’apparaît comme l’évidence même, la certitude contraire est aussi forte.” (DERRIDA, 1985, p. 85).

O dia furta-se da luz da sua evidência, volvida secreta – e inquietantemente contraditória, e inquietantemente tocante na experiência do seu segredo. Dá-se a ler a própria leitura como instância invisível, aporética, onde os indomináveis se contaminam no mesmo perfume de ausência de poder. Tal aporeticidade denuncia o “fundo noturno”, sem chão seguro, de toda a resposta, mesmo a resposta pretensamente linear ao mais luminoso

dos dias claros, se os houver. Ela inquieta a responsabilidade para com o texto e, como tal, toda uma experiência e toda uma ética da escrita-leitura (DERRIDA, 2014, p. 28-29).

Toda uma ética vivificada numa radical ilegibilidade, no silêncio ilegível do mundo que é já escrita, que está no livro onde “tudo (se) passa” (DERRIDA, 1967b, p. 113), sem que esta tecedura textual do mundo signifique qualquer clausura num mundo de papel, ou num regime de sentido, ou na velha ordem do *logos*. Tal ilegibilidade radical e arqui-originária ressoa no “A” tumular de *différance* – ela “escreve-se como *différance*” (DERRIDA, 1967b, p. 116). Ela é, como escreve Derrida, em “Ellipse” (1967b, p. 429), “[...] a jubilosa errância do *graphein*”. Porque o livro é o logro e a ausência de clausura, da quebra da circularidade, de uma impossível unidentidade que continuamente se espaça e sai de si mesma, mostrando o desvio arqui-originário que se inscreve na escrita (DERRIDA, 1967b, p. 430-431), o qual se dá na leitura e se recria a cada repetição.

Como a seu modo dirá Nancy (2005), na impossível literalidade do objecto-livro, essa radical ilegibilidade reclama a leitura interminável, a reescrita, o movimento infinito que não permitirá que o livro se feche sobre si mesmo (p. 37). O ilegível é “[...] o que permanece fechado na abertura do livro.” (p. 41). Daqui se retira, em cada repetição, em cada recitação *différente* dessa ilegibilidade radical, “[...] uma imensa circulação estelar” (p. 60): o sismo de uma sismografia.

A singularidade da atenção de Nancy sublinha a retraçagem e a retirada do ser, no gesto de Derrida, traduzindo no limiar da leitura, dando à língua a invenção da sua própria linguagem leitora, o que não seria exatamente nem a retirada do ser nem precisamente o dom da sua presença. Antes, a *exposição* do ser como traço, aparição do seu ausentamento (NANCY, 2019, p. 25); uma reinscrição que, fragmentando o círculo hermenêutico, fraturando em ausência a compreensão e o sentido, interrompe o soberanismo onto-teo-fenomenológico na abertura sem poder de uma elipse. Limite do limite, onde a escrita, na atenção leitora de Nancy, põe a nu uma abissalidade maior do que qualquer velamento do ser, qualquer “caverna filosófica” (p. 27). Na sua metáfora arqueológica ou intersticial, a escrita convoca uma espécie de desejo prospetivo de um centro que se ausenta, que se furta a qualquer pulsão lógica ou espeleológica, como dirá Nancy, de “bulldozer” ou de “caterpillar” (p. 27-28), numa ausência ou vazio que vive no seu próprio-impróprio movimento; escrita-leitura, ou voraz inquietude da *différance*.

Não há mais a literalidade da leitura ou a ingênua representação da passividade do ato de ler. Toda a leitura, uma leitura-escrita. Toda a leitura: “A”, de Derrida.

Errância, na abertura da escrita e em direção a uma segunda réplica.

2.2 SEGUNDA RÉPLICA: ALAVANCAS

Segundo envio, datado do mesmo dia 9 de setembro de 1977.

Derrida oculta, deixa em branco o início da missiva, interrompendo esse espaço vazio inicial com uma curiosa declaração de amor, não pela palavra, mas pelo que silenciosamente congemma desde o seu interior. Escreve Derrida (1985, p. 86):

[...] e eu escrevo-te que amo as finas alavancas que passam por entre as pernas de uma palavra, entre uma palavra e ela mesma, ao ponto de fazer bascular civilizações inteiras.

Na palavra e no seu interior, quase sexualizando o corpo da palavra, o abalo decisivo, a convulsão nuclear, ao ponto de “fazer bascular civilizações inteiras”. Na palavra, um elemento sísmico, aqui convocado sob a forma de alavanca. Desde o interior da palavra, o elemento ou *alavanca* que, na palavra, faz tremer, faz tremor e achaca *possivelmente a terra inteira*: menos um mecanismo, uma mecânica ou uma ferramenta, todavia, abertura que, *entre a palavra e na palavra*, é rastro da anterioridade do Outro e afirmação da sua vinda ou chegada, ou não fosse a Desconstrução “[...] a chegada do evento e a chegada do chegante” (DERRIDA, 1998, p. 261). Resposta singular, por outro lado, ao que acontece, na singularidade da resposta à experiência do Outro, da singularidade da sua vinda desde a outra margem, da outra margem – de *ti* (DERRIDA, 1985, p. 86).

Uma palavra ou qualquer coisa, metaforizada sob uma mecânica de alavanca, qualquer alavanca, que, na palavra e desde o seu interior, em si inscrita e de si expedita, faz tremer a terra inteira, na *vez* e na *fé* da sua vinda, na vinda que é toda a vinda. E na vinda que, *de novo* – estamos no segundo envio, pelo menos –, como nova, inédita na sua reincidência, é toda a decisiva *chegança*, toda a estrutura do evento vinda de um algures que se diz no singular, que ressoa no plural como letra basculando cada achaque da terra, a cada ritmo e a cada respiração, muitas vozes na mesma letra ou singular-plural

no sismo do texto. Desse texto, em específico, no modo como a sua travessia convoca, de través, a travessia sinuosa de todo o texto e de toda a letra.

Pensemos ainda nessa alavanca, nesse mecanismo frágil que, no meio de uma palavra, faz “tremar civilizações inteiras”. Pensemos no confessado amor por essa alavanca sísmica, na sua indeterminação – senão mesmo na sua hesitação tremente, sísmica em si mesma –, na abertura indeterminada da sua “força fraca” (DERRIDA, 2009, p. 34).

Abraçando a responsabilidade de pensar a Universidade, a injunção em responder ao apelo que, talvez hoje mais do que nunca³, surja como impossível resposta ao que deve ultrapassar o instituído, o imediato, o inamovível e único pragmatismo da nova dogmática que reina sobre os saberes, Derrida insiste na necessária (e, no caso, universitária) reinvenção da responsabilidade (1990, p. 403). O desafio é claro, ainda que implique toda a tenacidade de um sonhar que se *sonha em voz alta* (DERRIDA, 2003a, p. 31): um repensar da responsabilidade, que, para além do solo ético-político que funda, aprisiona, institui e, necessariamente, domestica pensamento e ação, possa ser antes um tremor de terra, um processo sísmico de urgência, um abalo fundacional. Uma alavancagem que não seja a reprodução de qualquer mecanismo ou o sistêmico funcionamento de qualquer alavanca. Como lembra Derrida, a Desconstrução “[...] não é nunca um agrupamento técnico de processos discursivos, ainda menos um novo método hermenêutico trabalhando sobre os arquivos ou enunciados ao abrigo de uma dada e estável instituição.” (DERRIDA, 1990, p. 424). Não se trata de corrigir ou reformar qualquer tipo de técnica ou de dar substância a um outro espectro teórico, reforçando-lhe o teoretismo. Não uma qualquer responsabilidade, uma qualquer ética ou um qualquer direito, mas o *direito do direito*, abalando decisivamente fundação e fundamento, já que, como escreve Derrida (1990, p. 434):

A resposta não pode ser nem simplesmente legal nem simplesmente ilegal, nem simplesmente teórica ou constativa nem simplesmente prática ou performativa. [...] Esta resposta e esta responsabilidade quanto ao fundamento só pode ter lugar em termos de fundação.

A atenção quanto a essa *fundação* remete-nos para o tremor particular da sua insurgência, atendendo, se quisermos, aos moldes da sua ductilidade, do

³ Mais ainda, atendendo ao efeito pandêmico e sindêmico da Covid-19, revelando as brutais e estruturais desigualdades e desequilíbrios, que, para lá de meros sintomas, surgem como a sustentação de um mundo de injustiças, que é preciso fazer tremar pela base.

ductus da sua retraçagem. Um tremor particular quando, em vez de um novo fundamento, um outro solo surgido metafisicamente *ex nihilo* de qualquer novo soberano, deve o seu vigor à inventividade da sua retraçagem: desvio do traço, um novo *ductus*, instância de sobressalto a partir de um novo ponto de apoio, que irradie a diferença desse novo tremor. A dificuldade, o ponto crítico dessa mecânica sem mecanismo, estará na alavanca, no que se deve entender por alavancagem e na própria palavra que metaforiza o movimento capaz de catapultar a erupção do novo, *outro direito* (DERRIDA, 1990, p. 436). A duplicidade ou hesitação quanto a essa palavra tem obviamente a ver com a sua vinculação a uma determinada instrumentalidade de feição moderna, a qual poderia validar uma equivocada orientação técnica ou metodológica da Desconstrução, como se esta fosse exterior e posterior ao que se desconstrói (LISSE, 2002, p. 72). Entre “Mochlos” e *Mémoires – Pour Paul De Man*, Michel Lisse lê uma atitude dúplice de magnetismo e de reserva da parte de Derrida, face à expressão, cuja validade nesse idioma de pensamento dependerá da salvaguarda da intra-textualidade da Desconstrução.

Na sua a-genealogia, a Desconstrução não encontra âncora nem se deixa enraizar na terra firme do conceito, não se basta na delimitação dos limites ou dos géneros. Não recua ao originário e não persegue o sentido último – não recua nem persegue, antes disjunta a linearidade das linhas (do tempo, do espaço), escutando-as na pluralização do tremor, do sismo, do sísmico, de todo o texto para o qual não há alavanca, porque dele irrompe a alavanca: a “desligadura”, a “disjunção”, a “dissociação” (LISSE, 2002, p. 75), o excesso irredutível de um “A” que (se) endereça. Toda a leitura é interminável. Nas “finas alavancas” que irrompem das palavras, a evidência da não inteireza do sentido, a desintegração do constructo e, por outro lado, a auto-desconstrução como vivência e afirmação do próprio texto, que se estende em in-finitas ressonâncias: “[...] texto a perder de vista – e a fazer perder a vista!” (BERNARDO, 2019, p. 66). Por outras palavras, a fina alavanca que provoca e convoca o pensar, para além de si mesma, é a alavanca do impossível (p. 84).

Sublinhe-se o timbre de Derrida, a acentuação do seu traço precisamente aí, quando o turbilhão do texto nos lança, em quase solavanco, para a rumorosa dedicatória do texto, no texto, na sua travessia e no interno acionar das suas alavancas, no mais acidentado dos envios. Referimo-nos ao curso de um endereçamento – *pour* –, de uma dedicatória – *à* – que inunda, dedicando-o à própria dedicatória, num cântico longo, repetido na in-finita abertura da reincidente vogal: “A”. A viagem do texto, o seu tremor ressoante, surge por

hipótese catapultado pela in-finita abertura da vogal, que endereça, que respira na pulsação deslizante de um desejo, que se lança ao mais turbulento dos caminhos, que neles se enxerta, se abissaliza, se segmenta. Nunca nenhum texto é estrutura polida e sem beliscadura. Ele ostenta saliências, amolgadelas, relevos (DERRIDA, 1985, p. 87). Nada nele se pré-anuncia, se antecipa ou se prevê – antes, faz-se marcar pelo improvisado ou pela precipitação, fugindo à economia do tempo: “Não um tempo homogêneo, uma plana quantidade de tempo, mas um ritmo de aceleração.” (DERRIDA, 2007, p. 26). Escuta-se a derridiana intimidade entre tempo e catástrofe, ou a solidariedade entre o curso e a interrupção, na estrutura catastrófica de toda a viagem, experiência... texto (DERRIDA; MALABOU, 1999, p. 16).

2.3 TERCEIRA RÉPLICA: A...

E estamos já no terceiro envio, terceira réplica sismográfica desse dia 9 de setembro, marcado no diário.

Aqui, incidindo a atenção da leitura nesse “A” arrastado, extenso, ora mudo, ora acentuado, mas traço da matinalidade de um pensamento em “A”, vogal de onde “tudo começa” (DERRIDA, 1985, p. 91). É uma letra que, no seu traço idiomático, é uma letra solitária. Singular e essencial solidão de uma letra, de todas as letras marcadas pela manhã desta letra “A”, da sua intransmissibilidade sem *mimesis*, sem transferência e sem simetria. *Evento de intangível singularidade*, que nela se salvaguarda como o ouriço do bestiário de Derrida (2003b, p. 8), murada solidão resguardada até ao sismo, nem que este da palavra se alavanque: “[...] eu faria tremer a terra inteira para isso.” (DERRIDA, 1985, p. 94).

Como formular a solidão desse “A”? A voragem tempestuosa dessa sua salvaguarda, mas também, e por paradoxal que se afigure, da sua abertura ao mundo e ao todo do mundo, a tudo quanto é mundo, que quer fazer estremecer, respondendo-lhe? O que dizer, no tremor ressoante dessa terceira missiva, terceira réplica, nova loucura do dia, designado 9 de setembro, quando descobrimos a inexorabilidade da solidão da língua? Ou, para dizê-lo com Nancy (2019, p. 23), quando sob o nome “escrita” salta-nos a evidência de que a “linguagem está só”, apartada da pretensa palavra viva, furtada do presente vivo?

Marca do pensar como começo sem começo, sem origem, na rasura da soberania e do solo soberano, o tremor de terra e de toda a ficção do fundamento assombra a Desconstrução, na sísmica grafia de um “A” pluralizado. Oscilação decisiva do *Ego*, da ipseidade, mas também abalo do chão seguro do conceito, do *telos* e do ser, a experiência sísmica – que é a experiência da escrita – é, para Derrida, “[...] a situação típica, arquetípica, arqueológica da Desconstrução” (2012, p. 48). O mundo como horizonte, o próprio mundo na frágil in-finitude do Outro, outro-mundo⁴, configuram e alavancam a dúctil divisibilidade, fratura e fragmentação das coisas e do mundo: “[...] ao mesmo tempo, corpo e solo tremem.” (2012, p. 49).

Letra tumular, letra exposta e secreta, indomesticável *ductus* no seu traçado, um “A” é o erguer de uma pirâmide (DERRIDA, 1979, p. 60), hesitação de cifra secreta na sua tremente estrutura. A mais solitária inviolabilidade ou o absoluto de uma separação na relação, como o que possibilita a sua aproximação dissimétrica e a síncope fragmentadora de uma continuidade, elíptica, como um cartão-postal tremendo no continuum de um *corpus* filosófico: “[...] eu faria tremer a terra inteira para isso”.

A incondicionalidade, respiração e morada de um “A” que alavanca o pensamento hiperbólico de Derrida como pensamento da *excecionalidade*, do *evento*, do outro como *absolutamente outro*, e, como tal, furtivo e sísmico face a qualquer soberania apropriante – reclama e proclama uma outra ética, uma outra singularidade, um outro direito que é, também, um outro direito à filosofia e à literatura, cujo vulto irrompe em cada sismo e em cada réplica de um abanar de alicerces, que se reacende em cada traço de leitura-escrita. Um abanão que, no *ductus* imprevisível de um “A”, capaz de produzir, instigar, escrever roturas, convive ao mesmo tempo com o *ducto*, o canal, a caverna de onde, como dirá Derrida (*apud* BERNARDO, 2019, p. 25): “[...] os arquivos mais escondidos e mais esquecidos podem emergir, reaparecer constantemente e operar através da história.”

Nada desse tremor revela, tudo nesse tremor propaga. Ensaiai escutar o apelo que ressoa da sua sismografia, de certa forma no avesso de um mundo que (*Derrida dixit*) impõe “[...] mais linearidade, cursividade, planura”, passa pela fidelidade (im)possível à repetição encantatória, ou terrível, ou

⁴ No sentido da leitura derridiana do verso de Paul Celan, “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, em cujo fio se repensa toda a ideia de mundo como outro-mundo, assim como a obrigação ética de meditar de novo a “coabitação” do mundo. Para uma abordagem profunda da questão: Derrida (2008); Bernardo (2021).

imprevisivelmente abrupta, de sismo em sismo, que ergue o amor para com uma repetição que abre, no porvir, a mais secreta e mais antiga das palavras (DERRIDA, 1992, p. 139). A escuta que se impõe na assinatura desse *nome que sangra*, e na vez da sua oscilação: o “A” tremente, secreto, sangrento, plural; o “A” filosófico, poético, político, literário – cada um, nenhum, mais do que um, mais do que o *Um*. O “A”, de Derrida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das mais expressivas marcas de singularidade do pensamento de Derrida está no modo como se dá por inteiro, desde o seu primeiro ímpeto, desde a introdução inaugural desse “A” mudo e sísmico. Apesar de corresponder, naturalmente, ao tom e à natureza de cada problema e de cada interrogação, a Desconstrução não conhece “fases” marcadas ou “viragens” de orientação, quer ético-políticas, quer de qualquer outra feição (DERRIDA, 2004, p. 12-13). Da sua formulação se deduz o feixe de implicações, de enredos, de réplicas de um pensamento, o qual, hoje mais do que nunca, convoca e instiga a responsabilidade do pensar, com o mesmo ímpeto desse “A” hiperbólico.

Desde os seus primeiros títulos, em finais dos anos 60 do século XX, o debate com uma tradição onto-teológica, com a soberania do sujeito indiviso, ou com a perseverança de uma metafísica da presença no rumo especulativo contemporâneo, marca o que já Levinas reconheceu como o rasgão de toda uma outra via para o pensamento (LEVINAS, 2004).

A irradiação inventiva de um A – de um A, de Derrida – nutre a resistência para com uma economia da interpretação ou para com a rigidez dos limites do conceito, em nome de todo um outro pensamento do evento, do mundo, da hospitalidade, da justiça, da democracia, do ambiente, do animal *etc.*

Justamente, sublinhamos: *etc.* Um imenso *etc.* (MONTEIRO, 2014, p. 67), assumido como marca precária e conclusiva para o que reiteradamente engendra uma responsabilidade para com o que acontece, para com o que surge sem antecipação, para uma radicalidade sem programa que nimba a própria palavra “experiência” (BERNARDO, 2006, p. 300).⁵

⁵ Para além do sentido controlado de “ensaio”, ou de “teste”, a palavra “experiência”, do latim *experiri*, permite ainda acolher o sentido de “provação”, do que se sofre, do que não se antecipa, do que não se vê em antecipação.

Sísmica, a abertura de um “A” reclama o apelo de uma reinventada ousadia perante todas as urgências, todos os males do tempo, todas as responsabilidades impostas ao pensamento e à escrita. Hoje, como sempre, o “A”, de Derrida, como constelação diferente para a urdidura de todo um outro abecedário.

MONTEIRO, Hugo Seismographies. a, by derrida. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 147-168, Abr./Jun., 2022.

Abstract: This text departs from the letter A, in its importance and its centrality in Derrida's deconstruction. From this initiatic letter, a sign of *différance's* “mute irony” as a syncategorem of Derrida's thought, we will try to follow the way in which it presents itself to Contemporary Philosophy as a kind of earthquake, a quake and a new propulsion. Seismographies tries therefore to recognise, in the posture and development of this letter “A”, the way in which Derrida's work shakes up at its base the domain of concepts, , summoning up the urgency and responsibility of philosophy, of writing and of thought. In this sense it is intended to follow the lines of development of a leading letter, which marked, from beginning to end and in all directions, Derrida's thought as an idiom, as a philosophical revolution, as a *seismographie*.

Keywords: Deconstruction. Derrida. *Différance*. Ethics.

REFERÊNCIAS

BERNARDO, F. Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura: no rastro de J. Derrida (I). *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 15, n. 30, p. 271-306, 2006.

BERNARDO, F. *Derrida - o dom da différance*. Coimbra: Palimage, 2019.

BERNARDO, F. *Derrida - em nome da justiça*. Do cosmopolitismo à alter-mundialização por vir. Coimbra: Palimage, 2021.

CIXOUS, H. *Stigmata*. London: Routledge, 1998.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Porto: Rés, [s.d.].

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.

DERRIDA, J. *L'écriture et la différance*. Paris: Seuil, 1967b.

DERRIDA, J. O poço e a pirâmide. In: D'HONDT, J. *et al.* (ed.). **Hegel e o pensamento moderno**. Porto: Rés, 1979. p. 39-107.

- DERRIDA, J. **La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà**. Paris: Flammarion, 1985.
- DERRIDA, J. **Mémoires**. Pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988.
- DERRIDA, J. **Du droit à la philosophie**. Paris: Galilée, 1990.
- DERRIDA, J. **Points de suspension**. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, J. **Apories**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, J. Fidélité à plus d'un. **Intersignes**, v. 13, n. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida: nationalités, idiomes, déconstructions, p. 221-226, 1998.
- DERRIDA, J. **O monolinguismo do outro**. Porto: Campo das Letras, 2001.
- DERRIDA, J. **A Universidade sem condição**. Coimbra: Angelus Novus, 2003a.
- DERRIDA, J. **Che cos'è la poesia?** Coimbra: Angelus Novus, 2003b.
- DERRIDA, J. La vérité blessante. **Europe**, n. 901, p. 8-27, 2004.
- DERRIDA, J. Penser ce qui vient. *In*: MAJOR, R. (ed.). **Derrida pour le temps à venir**. Paris: Stock, 2007. p. 17-62.
- DERRIDA, J. **Carneiros**. Coimbra: Palimage, 2008.
- DERRIDA, J. **Vadios**. Coimbra: Palimage, 2009.
- DERRIDA, J. **Memórias de cego**. O auto-retrato e outras ruínas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DERRIDA, J. La mélancolie d'Abraham. **Les Temps Modernes**, v. 669-670, n. 3, p. 30, 2012.
- DERRIDA, J. **Penser à ne pas voir**. Écrits sur les arts du visible (1979-2004). Paris: Éditions de la Différence, 2013.
- DERRIDA, J. "Justices". *In*: COHEN-LEVINAS, D.; MICHAUD, G. (ed.). **Appels de Jacques Derrida**. Paris: Hermann, 2014. p. 19-71.
- DERRIDA, J.; MALABOU, C. **La contre-allée**. Aubenas d'Ardèche: La Quinzaine Littéraire, 1999.
- HOMERO. **Odisseia**. Lisboa: Cotovia, 2003.
- LEVINAS, E. Tout autrement. *In*: MALLET, M.-L.; MICHAUD, G. (ed.). **L'Herne, Derrida**. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. p. 16-19.
- LISSE, M. Déconstructions. **Études françaises**, v. 38, n. 1-2, p. 59-76, 2002.
- MICHAUD, G. (Sem) designio - o desenho. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 22, n. 43, p. 71-122, 2013.
- MONTEIRO, H. **Maurice Blanchot**. A literatura nos limites da filosofia. Coimbra: Palimage, 2014.

NANCY, J.-L. **Sur la commerce des pensées.** Paris: Galilée, 2005.

NANCY, J.-L. **À plus d'un titre. Jacques Derrida.** Paris: Galilée, 2007.

NANCY, J.-L. **Derrida, suppléments.** Paris: Galilée, 2019.

Recebido: 01/6/2021

Accito: 29/9/2021

¿CUÁN APOLÍTICOS FUERON EPICURO Y LOS EPICÚREOS? LA POLIS GRIEGA Y SUS ILUSTRES CIUDADANOS EPICÚREOS

*Francisco Javier Aoiz*¹

*Marcelo D. Boeri*²

Resumen: En este artículo argumentamos que, el hecho de que hubo ciudadanos prominentes de diferentes ciudades griegas que adhirieron al epicureísmo, se sintieron epicúreos y fueron reconocidos como tales, muestra que slogans como “vive oculto” y “no participes en política”, que sugieren un completo apoliticismo por parte de Epicuro y los epicúreos, tergiversan el verdadero sentido del mantenerse alejado de la política contingente. Nuestro texto muestra la interacción entre Epicuro y los epicúreos y las ciudades griegas, a través del análisis de documentos (algunos bien conocidos – como el testamento de Epicuro, que muestra las conexiones del filósofo con la vida de la ciudad –, y otros menos conocidos de carácter epigráfico) relacionados con distintas ciudades antiguas. Si lo que argumentamos es razonable, la idea habitual de que el epicureísmo recomienda la apoliticidad, debe ser desechada.

Palabras claves: Epicuro. Epicureísmo. Política. Apoliticismo epicúreo.

INTRODUCCIÓN

El jurista A. Falchi (1902) y el filólogo R. Philippon (1910) iniciaron la rehabilitación contemporánea de una vertiente de la filosofía epicúrea que una tradición venerable, procedente de la Antigüedad, en parte ignoró y en parte tergiversó. Casi tres siglos antes, Gassendi había dedicado numerosas páginas a

¹ Departamento de Filosofía, Universidad Santiago de Chile, Santiago – Chile,  <https://orcid.org/000-0001-5786-8087>. E-mail: Francisco.aoiz@usach.cl.

² Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile,  <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>, e-mail: mboeric@uc.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p169>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

los debates epicúreos sobre la justicia, el derecho y las leyes, que reelaboró para incorporarlos a su propia filosofía (PAGANINI, 2020). El epicureísmo aparece en el trasfondo del diálogo personal entre Gassendi y Hobbes, y de su mutua influencia. Sin embargo, la apropiación gassendiana de la filosofía política del epicureísmo no fue muy conocida en su tiempo ni en los siglos posteriores, como lo prueba el hecho de que ni Falchi ni Philippon se refieran a Gassendi. Nos referimos a la tradición que cifra la actitud teórica y práctica de Epicuro y los epicúreos ante las comunidades políticas en los slogans “vive oculto” (λάθε βιώσας; Plutarco, *Acerca de vivir ocultamente* 1128C 9-11) y “no participes en política” (μη πολιτεύεσθαι; Diógenes Laercio [DL] X 119). Esa tradición se originó en autores hostiles al epicureísmo, especialmente Cicerón y Plutarco. Ambos pretendieron ignorar temas centrales del epicureísmo que evidencian su interés por las comunidades políticas, como la genealogía de la justicia y las leyes, el reconocimiento de la seguridad (ἀσφάλεια) como el logro fundamental de la justicia contractualista, y la preconcepción (πρόληψις) de lo justo.

Difícilmente se podría alegar en defensa de Cicerón y Plutarco que desconocieron ciertos textos epicúreos. Gassendi tuvo ante los ojos los mismos textos que ellos y no omitió ninguna de las temáticas indicadas. Cicerón y Plutarco también utilizaron los slogans citados para sostener que la interacción entre los epicúreos y sus ciudades fue mínima o se redujo a una especie de parasitismo egoísta. Ambos, nuevamente, omitieron uno de los aportes más interesantes del epicureísmo: la genealogía de los temores vanos ante la muerte y el más allá que, de acuerdo con los epicúreos, están a la base de los deseos de fama, dinero y poder, constitutivos del ejercicio de la política. Pasaron por alto, además, que la reticencia de los epicúreos a participar en política enlazaba con dos tópicos del pensamiento griego: la vieja controversia en torno a la preferencia por la tranquilidad (ἡσυχία, ἀπραγμοσύνη) frente a la dedicación a la política (al respecto véanse los trabajos clásicos de CARTER, 1986, y DEMONT, 1990; BROWN, 2009), y la contraposición del Sócrates del *Gorgias* platónico entre la verdadera política, que el Sócrates de Platón dice ejercer (*Gorgias* 521d), y las prácticas políticas atenienses habituales. Tanto Cicerón como Plutarco estaban interesados en descalificar la doctrina epicúrea, no en exponerla escrupulosamente o en informar fehacientemente acerca de cómo actuaron los epicúreos en las comunidades políticas. Seguramente, podrían darse muchas razones para explicar esto, pero probablemente una razón fundamental reside en el hecho de que tanto Cicerón como Plutarco adhieren al platonismo y, por ende, a una explicación naturalista de las organizaciones políticas. Sus consideraciones antiepicúreas se inscriben en el género de las

diatribas filosóficas de la antigüedad. Su propósito no era historiográfico sino descalificador. La omisión de planteamientos del adversario, la simplificación, la exageración e incluso el tono melodramático eran algunos de los recursos usuales de estas diatribas. Cicerón y Plutarco se sirven de ellos y, en consecuencia, ni exponen escrupulosamente la doctrina epicúrea ni informan fehacientemente acerca de las acciones públicas de Epicuro y los epicúreos.

El balance de los estudios contemporáneos sobre el epicureísmo ofrece un panorama desigual respecto a estos dos aspectos. Se ha alcanzado ciertamente un sofisticado conocimiento de la doctrina epicúrea y de las interpretaciones de Cicerón y Plutarco, pero el obtenido respecto a la actuación pública de los epicúreos se ha restringido, fundamentalmente, a los últimos años de la república romana y el comienzo del principado (BENFERHAT, 2005, y la extensa bibliografía contenida en VALACHOVA, 2019). Las razones son comprensibles: la especial relevancia de esta época, el limitado ámbito geográfico y temporal considerado y la disposición de documentos. En el caso de la actuación de los epicúreos en las ciudades griegas no ocurre lo mismo: se trata de un período de más de cinco siglos, de múltiples ciudades, pues ya en vida de Epicuro comenzó a difundirse su doctrina, y, además, los testimonios estudiados son escasos.

Nuestro trabajo pretende contribuir al conocimiento de la interacción entre Epicuro y los epicúreos y las ciudades griegas a través del análisis de documentos representativos de los siglos señalados, relacionados con distintas ciudades antiguas. Son, como se verá, documentos de muy diverso orden. Unos son bien conocidos, pero por lo general no han sido utilizados para el propósito que hemos indicado; otros resultan poco conocidos, más allá de quienes se ocupan de los papiros recuperados de Herculano, y otros, con excepción de uno de ellos, prácticamente han quedado relegados al ámbito de quienes se dedican a la epigrafía. Entre los primeros destaca el testamento de Epicuro; la *Vita Philonidis* (PHerc. 1044) es un ejemplo del segundo tipo. El tercer grupo está integrado por breves inscripciones procedentes de varias ciudades y por testimonios epigráficos excepcionales: las inscripciones recuperadas de los bloques de piedra que formaron parte del gran muro en el que Diógenes de Enoanda, un epicúreo del siglo II d.C., hizo grabar la doctrina de Epicuro, y las inscripciones que reproducen varias cartas dirigidas por Plotina, viuda de Trajano, y quizás también por Adriano, a los epicúreos atenienses en la segunda década del siglo II.

No es habitual recurrir a la epigrafía para estudiar la figura y la actuación de los filósofos. Sin embargo, su uso, especialmente en el caso de los epicúreos, cuya relación con la polis es caracterizada frecuentemente con demasiada ligereza histórica, es muy relevante. Los testimonios epigráficos, ya sea que tengan origen en decretos públicos o en iniciativas privadas, reflejan, como ha subrayado Haake, convicciones comúnmente aceptadas en el mundo de la polis (HAAKE, 2007). Aportan, consiguientemente, como mostraremos, datos preciosos sobre las convicciones vigentes en torno a lo que significaba ser un filósofo epicúreo y respecto a actuaciones y cargos que no se consideraron irreconciliables con tal condición.

Se podrá quizás argüir que los documentos analizados representan una pequeña muestra de las actuaciones de Epicuro y los epicúreos a lo largo de varios siglos. No obstante, mirados en conjunto, y dada además su amplia representatividad cronológica y geográfica, constituyen un testimonio de enorme riqueza para advertir que Epicuro y los epicúreos llevaron a cabo una cantidad relevante de sus prácticas vitales teniendo en cuenta ciertos lineamientos propios de sus ciudades. Si, como un poco retóricamente describe el título de este artículo, hubo ciudadanos prominentes de diferentes ciudades griegas que adhirieron a las doctrinas epicúreas, que se sintieron epicúreos y que fueron reconocidos como tales por sus conciudadanos, no parece razonable inferir (a partir de los slogans mayormente presentes en la tradición indirecta) un completo apoliticismo por parte de Epicuro y los epicúreos ni un “vivir oculto”. Sostenemos que hay razones para suponer que esos slogans no describen apropiadamente el carácter del propio Epicuro y de su vida práctica (comprometida con las relaciones de parentesco y amistad, la filantropía, los ritos de la ciudad, y sus disposiciones jurídicas en la compra, venta y herencia de propiedades, etc.), ni la de sus seguidores. En un sentido aún más banal, si Epicuro se hubiese mantenido tan al margen de la vida pública, tampoco sería comprensible cómo su patria lo honró con “estatuas de bronce” (DL X 9), al igual que Atenas y otras ciudades honraron con estatuas e inscripciones a diferentes epicúreos.

1 EPICURO Y ATENAS: VIDA Y TESTAMENTO

Es natural pensar que el modo de vida de quienes adhirieron al epicureísmo a lo largo de varios siglos no siguió un único patrón. La clase social, el género, la comunidad política y el contexto histórico debieron

conducir a diferentes modalidades de pertenencia o adhesión al epicureísmo. Asimismo, la percepción y valoración social de la práctica y la enseñanza de la filosofía parecen haber sufrido cambios a lo largo del periodo helenístico. Como indica Scholz, durante el s. III tiene lugar un cambio de percepción muy significativo ya que la filosofía es aceptada como una parte de la educación superior (SCHOLZ, 2004).

La vida de quienes se autodenominaron “epicúreos” y fueron reconocidos como tales por sus contemporáneos constituye la realidad histórica ostensible del epicureísmo. Sus adversarios (mayormente, platónicos como Plutarco, pero también estoicos como Epicteto y apologetas cristianos, como Lactancio) más que informar sobre dicha realidad, estaban interesados en descalificar la doctrina, y se comportaron al respecto como testigos mudos o maliciosos, especialmente en lo que se refiere a la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. La interpretación maliciosa de lemas como “vive oculto” y “no participes en política” prácticamente negaba tal interacción. Los adversarios de los epicúreos solo se refieren a ella mediante ejemplos esporádicos cuando pueden utilizarlos para criticar la filosofía epicúrea o mostrar el supuesto desacuerdo entre la vida y la doctrina de los epicúreos. Como es evidente, de este enfoque interpretativo no puede derivarse una imagen fiable de la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. Afortunadamente, disponemos de otras fuentes más benévolas, razonables y fiables.

En *Sobre la piedad* (col. LIII, 1512-1532), Filodemo señala que mientras algunos filósofos fueron exiliados, perseguidos e incluso condenados a muerte, Epicuro se mantuvo “magníficamente” (μεγαλομερῶς) en la ciudad y ni siquiera fue objeto de burla por parte de los escritores de comedias. Sin duda, Filodemo exagera ya que, al parecer, Epicuro fue parodiado en varias comedias (INDELLI, 2014). Sin embargo, coincide con otros autores (DL X 10) en la idea que quiere subrayar, a saber, que Epicuro observaba lealmente los cultos de la ciudad. Filodemo recoge fragmentos de obras y cartas de Epicuro para mostrar que participó y recomendó a sus amigos participar en las adoraciones, oraciones, fiestas, juramentos y cultos místéricos atenienses.³ Como veremos, las disposiciones testamentarias de Epicuro confirman su preocupación por

³ Desde luego, no estamos sugiriendo con esto que la vida política pueda reducirse a celebraciones religiosas. Sin embargo, tales celebraciones constituían un aspecto importante de la vida política de la polis. Más aún, como mostraremos abajo, el papel desempeñado por varios epicúreos como sacerdotes muestra el compromiso de ellos con su polis y, como es obvio, su cercanía con el poder. La cercanía de las funciones sacerdotales a la política siempre ha sido un hecho común que, una vez más, muestra el interés de los epicúreos por tener un rol activo en la vida política de su ciudad.

mantener el culto familiar de los antepasados. Filodemo también enfatiza que el comportamiento de Epicuro se basa en el respeto a las leyes de la ciudad y en la piedad que implica su propia concepción de los dioses (USENER 1887, 13). Como ha mostrado Erler, el epicureísmo se apropia de las prácticas religiosas tradicionales para integrarlas en una teología que ayuda a quienes las observan a cultivar su identidad mortal (ERLER, 2020).

Tampoco la concepción de la justicia y las leyes que tenía Epicuro lo apartó de su ciudad. Epicuro comparte el rechazo a dos figuras que representan el desprecio por las leyes de la polis: el tirano y los cínicos (DL X 119). En efecto, el amor a la patria, la preocupación por la reputación (“[...] en la medida en que ello garantice que no sea despreciado”, DL X 120a), el cuidado del patrimonio y la preocupación por el futuro, diferencian la vida epicúrea de la desvergüenza, el cosmopolitismo, la mendicidad y despreocupación de los cínicos. No es difícil ver que cada uno de estos elementos conlleva inmersión en la legalidad y en las relaciones sociales e instituciones que configuran la polis. Clay destacó un ejemplo muy significativo: Epicuro es el único filósofo del que sabemos que depositó sus textos en el archivo de la ciudad, el Metroon. Asimismo, de un modo interesante, Clay también subraya que Epicuro es el único filósofo griego cuyas obras están fechadas por el año del arconte epónimo en el que fueron escritas (CLAY, 2001). Diógenes Laercio (X 9-10) destaca el amor de Epicuro por su patria (que califica como “indescribable”; ἄλεκτος) y su piedad, así como su buen carácter y filantropía, que le valieron muchos amigos. Incluso Cicerón y Plutarco, denodados críticos de Epicuro, respaldan estas últimas apreciaciones de Diógenes Laercio. Las disputas de Cicerón y Plutarco en contra de Epicuro y los epicúreos es un tema controvertido y de larga data (BOULOGNE, 2003; MASO, 2008; CORTI, 2014; GILBERT, 2015). A modo de ejemplo, Epicuro describe vívidamente las últimas horas de su propia vida, a las que se refiere como “un día feliz”. No es difícil imaginar los terribles dolores que habría sufrido con los problemas urinarios que lo afectaban (DL X 22; Us. 138). Pero cuando Cicerón nos recuerda este episodio, al atribuir esta lectura del episodio a “[...] la siniestra interpretación de los estoicos”, afirma que las obstrucciones urinarias y la gastritis que sufría Epicuro se debían a la gula y a la autoindulgencia (*Cartas a sus amigos* VII 26, 1). Tal vez Cicerón era honesto y creía que esta lectura sesgada del epicureísmo pertenecía a los estoicos, por lo que no la apoyó realmente. Pero este tipo de pasajes llevó a mucha gente ya en la Antigüedad a asociar el hedonismo epicúreo con una vida de mero placer sensual y de excesos. Plutarco también contribuye a la idea de que el hedonismo epicúreo no es nada nuevo, sino una

forma más de burdo hedonismo. Sugiere provocativamente que, si alguien elimina la luz del conocimiento en “el simposio de la vida”, de modo que la gente pueda hacer cualquier cosa que elija por placer sin que se note, tal persona puede decir “vive oculto” (λάθε βιώσας; *Acerca de vivir ocultamente* 1129A-B).

La prolífica correspondencia de Epicuro evidencia la pluralidad y heterogeneidad de sus amistades (ERBI, 2015). Y, ciertamente, entre los amigos de Epicuro había políticos influyentes y cercanos, o muy cercanos, al epicureísmo, como Idomeneo, un destacado político de Lámpsaco, y Mitre, ministro de finanzas de Lisímaco, quienes contribuyeron monetariamente con el Jardín. La ciudad de Samos, como indicamos, parece haber dedicado estatuas a Epicuro (DL X 9), aparentemente con fondos públicos. Si Epicuro no solo respetó el culto a los dioses, sino que además organizó ciertos aspectos importantes de su vida y su escuela siguiendo las leyes que regulaban acciones tales como los mecanismos legales de la herencia, resulta contraintuitivo y probablemente una mera exageración retórica afirmar, como hace Plutarco, que Epicuro y su discípulo Metrodoro “[...] abolieron las leyes y las formas de gobierno”, razón por la cual también “[...] abolieron la vida humana.” (*Contra Colotes* 1127D).

El testamento de Epicuro, citado por Cicerón (*Acerca de los fines* II 101) y transmitido por Diógenes Laercio (DL X 16-21), es un documento excepcional de la vinculación de Epicuro con la polis; ofrece, además, un interesante ejemplo de las relaciones económicas y legales entre los ciudadanos atenienses y los residentes extranjeros (LEIWO; REMES, 1999; BRUNS, 1882; DARESTE, 1882). El testamento vincula el sistema jurídico ateniense con un tema central de la filosofía de Epicuro: la actitud ante la muerte. Cicerón hace hincapié en el hecho de que Epicuro es inconsistente al testar, ya que sostiene que la muerte no es nada para nosotros (Epicuro, *Carta a Meneceo* 124-125) y lo que sucede después de ella no nos concierne (Cicerón, *Acerca de los Fines* II 101). Warren respalda a Cicerón y afirma que Epicuro no puede justificar desde su filosofía la decisión de dejar un testamento (WARREN, 2004). Si Cicerón y Warren tuvieran razón (*quod non*, en nuestra opinión), parece que la posición coherente de Epicuro sería no hacer un testamento. Por su parte, Warren concluye que Epicuro hace su testamento únicamente para asegurar la continuidad del Kepos y por respeto a las leyes y costumbres, que recomienda observar en vista de la tranquilidad (WARREN, 2004, p. 190-191).

Ahora bien, la legislación ateniense regula, efectivamente, la transmisión sucesoria de la propiedad, pero no obliga a hacer un testamento, es decir, no hacer testamento en modo alguno significa para un ciudadano ateniense infringir la ley. Consiguientemente, hay que preguntarse por qué Epicuro prefiere testar y no morir *ab intestato*. El análisis de las cláusulas del testamento de Epicuro permite vislumbrar algunas razones y evaluar asimismo si, como afirma Warren (2004, p. 191), la decisión de Epicuro de testar no está motivada “[...] en absoluto por su perspectiva filosófica.” Pero antes de examinar las cláusulas del testamento es necesario recordar que Epicuro no tiene hijos y que Hermarco, el sucesor de Epicuro, no es ateniense y, por consiguiente, está incapacitado para heredar.

Lo primero que se desprende del testamento es que no tiene, como sostiene Warren, un único objetivo. Incluye una de las motivaciones fundamentales del derecho sucesorio ateniense: asegurar la continuidad del culto a los antepasados de la familia (DL X 18). También incorpora disposiciones testamentarias para asegurar la manutención de los hijos de Metrodoro y Polineo. Además, establece disposiciones para asegurar la dote y el matrimonio de la hija de este último y la emancipación de tres esclavos y una esclava (DL X 19; 21). Incorpora, asimismo, varias disposiciones destinadas a la continuidad y cohesión del Kepos, para que sus miembros y el propio Jardín se conserven *de la manera más segura* (ἀσφαλέστατον). Epicuro instruye también a sus discípulos para que, tras su muerte, conserven su memoria y la de Metrodoro (DL X 18), y pone en manos de Hermarco todos sus libros (DL X 17; 21).

Dos detalles muestran claramente el celo jurídico de Epicuro. Por un lado, deposita una copia del testamento en el archivo de la ciudad, el Metroon, lo cual es inusual. De hecho, es el único documento privado depositado en el Metroon del que se tiene noticia. Muy probablemente, como sugiere Sickinger, la decisión refleja el deseo de blindar el documento con mayor seguridad que la que proporciona el habitual depósito en manos privadas (SICKINGER, 1999). Epicuro no tenía hijos y quizás pensó que podrían surgir reclamos de sucesión. Por otra parte, recurre a una maniobra legal para asegurarse de que la administración y la futura decisión sobre la sucesión del Kepos queden en manos de Hermarco. Como este no es ateniense, Epicuro nombra herederos universales a Aminómaco y Timócrates, dos personas aparentemente sin relación con la filosofía epicúrea, con la condición de que Hermarco tenga la administración de los bienes y decida la sucesión del Jardín. La única propiedad

que a la muerte de Hermarco debe pasar a Aminómaco y Timócrates es la casa de Epicuro en Melite, lo que hace sospechar que la casa es un pago a Aminómaco y Timócrates por “prestar” su nombre en el testamento. No es difícil imaginar que, si Epicuro hubiera muerto *ab intestato*, nada aseguraba que los propósitos a los que apuntan las cláusulas de su testamento hubieran sido considerados por los herederos que determinara la ley.

El interés por la conservación del Kepos no es el único motivo del testamento de Epicuro. El afecto, la amistad, la gratitud, la filantropía, la piedad y el respeto a las relaciones sociales de la polis (elementos que ocupaban un lugar fundamental en la narrativa epicúrea y en el ideal epicúreo de vida filosófica) son motivos reconocidos en el testamento. Si esto es así, parece excesivo y probablemente erróneo afirmar, como hace Warren, que ninguno de estos motivos puede justificarse filosóficamente en absoluto porque Epicuro sostiene que la muerte no es nada para nosotros y lo que sucede después de ella no nos concierne. De esta interpretación se sigue que, según la filosofía epicúrea, hacer un testamento es tan incoherente como temer a la muerte y al Tártaro. Sin embargo, la decisión de hacer un testamento es coherente con los postulados de la filosofía epicúrea relativos a la propiedad y la amistad; muestra, además, el estrecho apego de Epicuro a su ciudad. Se podría objetar que lo que esto muestra es la preocupación de Epicuro por el mantenimiento del Jardín y de la sucesión de propiedades privadas. Admitido; pero esto también muestra que Epicuro confía en las instituciones de Atenas y, más concretamente, en las leyes que regulan la sucesión y el orden legal de la propiedad. Si esto es así, no puede ser cierto que Epicuro y su discípulo Metrodoro respalden la abolición de las leyes y las formas de gobierno.

El sabio epicúreo, a diferencia del cínico, se preocupa por la propiedad y el futuro; considera que la propiedad y la seguridad de la polis constituyen un medio legítimo para reforzar la tranquilidad y minimizar el temor (DL X 120a; EPICURO, *Sentencia Vaticana* 41). En opinión de Epicuro, es innecesario poner los bienes propios en común entre los amigos porque tal acción implica desconfianza y, si hay desconfianza, no hay amistad (DL X 11). Los bienes del sabio epicúreo están al servicio de su seguridad y de la de los que filosofan con él. Filodemo, aparentemente reiterando las consideraciones que Metrodoro “[...] con la ayuda de Epicuro” dedicó a la administración de los bienes, señala que el sabio epicúreo debe preocuparse por la seguridad de los amigos incluso después de su muerte. Así, especialmente si no tiene hijos, debe considerar a los amigos como hijos y nombrarlos herederos (*Sobre la*

administración de los bienes col. XXVII, 5-9; *Sobre la muerte* col. XXIV 10-17. TSOUNA, 2007). Testar es un acto singular; presupone, sin embargo, la adquisición y la posesión continua de bienes. El testamento de Epicuro reafirma el reconocimiento que su filosofía otorga a la seguridad que proporcionan la polis y la amistad y, sobre todo, a un beneficio resultante de ambas que es de enorme importancia para los epicúreos: un estado de confianza (θαρρεῖν), de tranquilidad (ἡσυχία) y de ausencia de temor (ἄφοβία.), respecto a la futura satisfacción de las necesidades. Al hacer su testamento, Epicuro es consciente de que el cumplimiento de su última voluntad está expuesto a la fortuna; en la *Carta a Meneceo* 131 argumenta que, si uno se acostumbra a una dieta frugal, puede optimizar su salud, volverse diligente para las actividades necesarias de la vida diaria y disponerse del mejor modo posible cuando uno se relaciona con las cosas suntuosas y se prepara para estar “[...] libre de temor ante la fortuna.” La fortuna, entonces, puede tener una influencia –a veces devastadora– en la propia vida, pero un modo de neutralizarla es ser capaz de eliminar el miedo, una tarea crucial para convertirse en un sabio epicúreo, una idea objetada por Cicerón en *Disputas Tusculanas* V 26. No es que el sabio epicúreo esté completamente libre de los avatares de la fortuna; en rigor, Epicuro afirma más bien que es poco favorecido por ella, pero su razón le proporciona los más grandes y valiosos bienes (*Máxima Capital* 16).

Epicuro confía en que sus disposiciones testamentarias se cumplirán y tendrán las consecuencias previstas deseadas. La base de su confianza es el sistema jurídico de la polis. La seguridad de la polis ha hecho posible su modo de vida y el Kepos. No cabe duda de que Epicuro también confía en ella para asegurar tanto la vida epicúrea de sus amigos y sucesores como la difusión de sus escritos y enseñanzas, un aspecto central de la filantropía epicúrea, tan claramente evidenciado por la prolífica actividad epistolar de Epicuro, que refleja también la interacción entre los epicúreos y sus ciudades. En esta dirección Clay (2001, p. 69) hace notar que la preocupación de Epicuro de fechar sus obras es un síntoma de su interés por su supervivencia como filósofo (DL X 120).

2 ILUSTRES CIUDADANOS EPICÚREOS

Benferhat ha sugerido que el tesalio Cineas representa un llamativo aspecto de la interacción entre los epicúreos y sus ciudades que, como vamos a mostrar, se repite bajo diferentes modalidades a lo largo de la historia

del epicureísmo (BENFERHAT, 2005). Cineas fue consejero del rey Pirro, quien le encomendó varias misiones diplomáticas en Roma y Sicilia. Según Plutarco, fue un excelente diplomático en las negociaciones de paz. Plutarco recoge un diálogo de Cineas con Pirro, que se hizo famoso (BENFERHAT, 2005). Cinias ironiza sobre sus ilimitados deseos de poder y lo exhorta a abandonarlos y a disfrutar del placer de una vida tranquila (*Pirro* 14). Este diálogo y las referencias al epicureísmo que Cinias, según Plutarco (*Pirro* 20, 6), hizo a los romanos en sus misiones diplomáticas sugieren que Cinias era epicúreo, pero los textos no son del todo concluyentes (ROSKAM, 2020). La vida de Filónides de Laodicea tiene similitudes con la de Cinias, pero la adscripción al epicureísmo es indudable en su caso. Entre los papiros recuperados de Herculano figura una *Vita Philonidis* (*PHerc.* 1044), quizá de Filodemo (DE SANCTIS, 2009). Los esfuerzos de Filónides por su ciudad natal y por la corte seleúcida aparecen en su biografía como una vertiente normal de la filosofía y la filantropía epicúreas. Filónides fue embajador y consejero real de Demetrio I Soter, a quien ganó como discípulo y convirtió en un rey renovado por la filosofía epicúrea (DE SANCTIS, 2009). Varias inscripciones en Eleusis muestran que Filónides pertenecía a una familia aristocrática de Laodicea, cuya piedad y actividades diplomáticas compartía (KOCH, 2005; HAAKE, 2007).

La vida de Epicuro y su testamento y cartas como la que Batis (esposa de Idomeneo y hermana de Metrodoro) dirige a su sobrina Apia⁴ muestran la integración de las relaciones familiares en el epicureísmo. En la *Vita Philonidis* se puede apreciar otro ejemplo de esta integración. Lo mismo ocurre con los testimonios iconográficos y epigráficos relativos al escolarca epicúreo Fedro, que también constituyen una prueba elocuente de la inmersión del epicureísmo en la vida de Atenas y de su vínculo con Roma. Fedro pertenecía a una familia noble ateniense; su hijo Lisíades fue exégeta del oráculo de Delfos y arconte (ἄρχων) de Atenas. Tres discípulos de Fedro, Tito Pomponio Ático (el amigo de Cicerón tantas veces mencionado por este en su correspondencia), Apio Saufeio y su hermano Lucio Saufeio, también amigo de Cicerón, le dedicaron estatuas en Atenas. La hija de Fedro, Crisótemis, honró a su padre y a su discípulo Ático, “amigo y protector”, con estatuas en Eleusis. También se conservan inscripciones en las que la polis de Atenas honra a Lisíades y a su hermana Crisótemis “[...] por su virtud y sabiduría.” (RAUBITSCHKE, 1949; KOCH, 2005, 2009; HAAKE, 2007, 2017). A estos documentos hay

⁴ Se trata de uno de los testimonios más expresivos de la presencia del afecto familiar en la comunidad epicúrea. La prudencia de Batis se compara con la del maestro (CAMPOS; LÓPEZ, 2010).

que añadir un curioso testimonio epigráfico de piedad familiar y epicureísmo. Se trata de un epigrama funerario de Orcómeno, en Beocia, del siglo II o I a.C., que honra a un epicúreo de Sidón, Filócrates, enterrado junto a su hijo. El epigrama subraya la educación epicúrea que recibió Filócrates desde una edad temprana, así como su observancia del epicureísmo y su transmisión, y parece sugerir cierta implicación de Filócrates y del hijo que yace junto a él en el culto y las fiestas de las Cárites en Orcómeno (KOCH, 2009).

La *Vita Philonidis* sigue el modelo biográfico de la *imitatio Epicurei* y se centra en los mismos rasgos que se observan en la biografía de Epicuro de Diógenes Laercio, ya mencionados anteriormente. El amor y los servicios a la patria y el cuidado (θεραπεία) del rey Demetrio se enmarcan orgánicamente en la *Vita Philonidis* en la filantropía epicúrea. El biógrafo de Filónides subraya, probablemente consciente de su trayectoria pública, que vivió filosófica, noble y honorablemente (*PHerc.* 1044, col. XXVII, 1-10), y recibió el agradecimiento y el reconocimiento de sus conciudadanos e incluso de los filósofos de las escuelas rivales (col. LIII, 1-8).

Hay una cantidad importante de inscripciones de diferentes lugares y siglos que dan cuenta del papel político de varios epicúreos en sus ciudades (*i.e.*, el involucramiento de personas de reconocida filiación epicúreas con su polis como consejeros de reyes, embajadores de sus ciudades o sacerdotes); la consideración del *corpus* epigráfico de las menciones a filósofos en la época helenística y los siglos posteriores – al que han contribuido notablemente OLIVER, 1938; RAUBITSCHKE, 1949; FOLLET, 1994; SMITH, 1996; HAAKE, 2007, 2008, 2016, 2017; KOCH, 2005, 2009; VAN BREMEN, 2005 – permite una importante conclusión: las menciones de “filósofo epicúreo” en absoluto son de menor número que las de “filósofo estoico” o “filósofo peripatético”, como se podría esperar a partir de los postulados de la tradición interpretativa que cuestionamos. Nuestro conocimiento de los servicios prestados por el filósofo epicúreo Apolófanes a su polis, Pérgamo, no procede de testimonios epicúreos como ocurre con Filónides. La fuente es una inscripción del gimnasio de Pérgamo. En ella se lee que el pueblo honró a Apolófanes, filósofo epicúreo, por su virtud y porque en circunstancias apremiantes condujo los asuntos de la ciudad felizmente en Roma (HAAKE, 2007). No es posible fijar la fecha exacta ni el fundamento de la inscripción, ya que desde el año 133 Pérgamo envió numerosas misiones diplomáticas a Roma. Sin embargo, como ha sugerido Arrayás (2016, p. 86), podría pensarse que Apolófanes asesoró a Diodoro en la misión del 85 a.C. Desafortunadamente,

no tenemos más noticias sobre la biografía de Apolófanes, aunque puede suponerse que, al igual que Cineas y Filónides, pertenecía a una familia influyente de Pérgamo.

El epicúreo Cayo Julio Amynas de Samos también formó parte de una embajada de su ciudad. Amynas es conocido por tres inscripciones del Heraion de Samos. En una de ellas se lee que el consejo y el pueblo honran a Cayo Julio Amynas, apodado Isócrates, filósofo epicúreo, por haber prestado numerosos servicios a la ciudad. La segunda inscripción muestra que era un sacerdote del culto imperial y que formó parte de la embajada de Samos ante Augusto hacia el 6/5 a.C. La tercera muestra que fue demiurgo de Samos el 6/7 d.C. (BENFERHAT, 2005; HAAKE, 2007; KOCH, 2016). Además del apodo “Isócrates”, llama la atención el hecho de que Amynas fuera sacerdote del culto imperial. Sabemos, sin embargo, de varios epicúreos que sirvieron como sacerdotes de cultos locales e imperiales e incluso como “profetas” (προφηταί). En una inscripción procedente de Palaipaphos (Chipre), fechada entre el 15 a.C. y el 14 d.C., la ciudad expresa su gratitud a uno de sus ciudadanos, Plous, filósofo y arcipreste del *Theos Autokrator Kaiser Sebastos* (i.e., “Dios Emperador, César Venerable”). El texto está dañado, pero, según Haake, Plous parece ser un epicúreo (HAAKE, 2009). De acuerdo con Ateneo (*Deinosofistas* V 215b-c), el filósofo epicúreo Lisias de Tarso fue elegido “portador de la corona” (στεφανόφορος), es decir, sacerdote de Heracles, un magistrado con derecho a portar corona en una actividad oficial. Al terminar sus funciones, se negó a abandonar el cargo y se convirtió en tirano de Tarso. Lisias vivió probablemente en la primera mitad del siglo I a.C. o quizás algo más tarde. También se cree que otro epicúreo, Aristion, se convirtió en tirano de Atenas en el siglo I a.C. tras haber sido embajador de Mitrídates VI en las ciudades griegas (desafortunadamente, las explicaciones de los historiadores antiguos sobre Aristion son confusas; BALLESTEROS, 1996, 2005; BENFERHAT, 2005). Además, en una inscripción de la isla de Amorgos, probablemente del siglo I, Teócrito, hijo de Aresteias, aparece como filósofo epicúreo entre los músicos-bailarines (μολποί) de Aigialeia. Estos últimos hacen una “dedicatoria votiva” por la salud del arcipreste (una especie de “sacerdote en jefe”: ἀρχιερέυς) Cayo Julio (HAAKE, 2007). La inclusión entre los μολποί claramente sugiere que Teócrito pertenecía a la aristocracia local.

De Didyma (en la actual Turquía) procede una inscripción, de fecha incierta, en la que Filidas, hijo de Heracleón, aparece como filósofo epicúreo y “profeta” (προφητής). Este cargo se elegía por sorteo entre los candidatos

propuestos por los cinco demos de Mileto. El cargo implicaba funciones que requerían fuertes gastos financiados con recursos propios. Evidentemente, Filidas debía pertenecer a una de las principales familias de Mileto, de las que en la época romana provenían la mayoría de los profetas de Didyma. El caso del epicúreo Aurelio Belio Filipo llamó la atención de Smith: una inscripción de Apamea, en el Orontes sirio, menciona a Aurelio Belio Filipo como sacerdote de Bel y jefe de los epicúreos de Apamea. En opinión de Smith, la inscripción puede ser de la época de Adriano, aunque considera más probable una datación más tardía, quizás en la primera mitad del siglo III d.C. (SMITH, 1996; HAAKE, 2008). El templo de Zeus Belus en Apamea era un importante santuario oracular, por lo que estaríamos ante otro profeta epicúreo.

Heráclito, hijo de Heráclito, es mencionado en una inscripción del siglo I d.C. procedente de Rodópolis, en la que se afirma que el consejo y el pueblo de la ciudad le honran y le agradecen sus obras y donaciones con una imagen y una estatua. La inscripción indica que fue sacerdote de Asclepio e Hygieia, médico, historiador y autor de poemas filosóficos. También se lee en la inscripción que fue honrado por muchas ciudades y por los filósofos epicúreos de Atenas, lo que sugiere que era epicúreo (SMITH, 1996; KOCH, 2005; HAAKE, 2008). Además, a través de Luciano (*Alejandro o el falso profeta* 25), sabemos de un filósofo epicúreo, Tiberio Claudio Lépidio, de la época de Marco Aurelio (s. II d.C.), que en una inscripción honorífica de Amastris aparece como arcepreste de Pontos y presidente (ἐπιστατής) de la polis, un título más bien honorífico (HAAKE, 2008).

Al igual que los epicúreos que hemos mencionado, Diógenes de Enoanda debió de pertenecer a la clase alta de la Enoanda del siglo II d. C. y, probablemente, ocupó algún cargo honorífico. Sin duda tenía la influencia y los recursos para hacer grabar cuidadosamente la doctrina de Epicuro en un muro de más de 250 metros cuadrados en el ágora, cuyos restos constituyen, en palabras de Haake, la “[...] emperatriz de la epigrafía griega.” (2016, p. 292). Resulta irónico que este honor recaiga en la exposición, precisamente a través de uno de los medios de propaganda típicos de los textos oficiales del poder (DORANDI, 2005), de una filosofía cuya actitud ante la polis se condensaba tradicionalmente en el lema “vive oculto”. Diógenes deja constancia de su propia condición y justifica su propósito al erigir el muro: es viejo, ha tenido mala salud y ha perdido un hijo (HAMMERSTAEDT; SMITH, 2018). No obstante, Diógenes representa la imagen opuesta a la del anciano descontento

y angustiado ante la muerte que describe Lucrecio (*Acerca de la naturaleza de las cosas* III 955-63; véase también III 931-42 y 1003-1010). Está agradecido por su existencia y quiere despedirse ayudando filantrópicamente a sus conciudadanos, a los extranjeros y a las generaciones futuras (cf. la descripción de la vejez de un “virtuoso epicúreo” en Filodemo, *De electione* col. XXI, 2-22, y los comentarios de ARMSTRONG, 2011). Quiere exponer públicamente los remedios de salvación que él mismo ha experimentado y que le han permitido liberarse de vanos deseos y temores. Diógenes subraya que no se dedica a la política, pero parece tener en cuenta las acusaciones de inacción (ἀπραξία), inutilidad y parasitismo de los adversarios del epicureísmo, y subraya que él actúa (fr. 3, I, 4-7), sugiriendo así que considera su donación más provechosa para la polis que las acciones de los políticos (ROSKAM, 2007). Según Erler (2020, p. 71-73), la acción de Diógenes es un ejemplo de la “verdadera política” y, en su opinión, prolonga la agenda del Sócrates del *Gorgias* (517b, 521d).

La actuación de Diógenes es sin duda singular, pero comparte una serie de características con las acciones públicas de los epicúreos que hemos descrito. Diógenes pertenece, al igual que ellos, como ya hemos indicado, a la clase alta. La actividad pública de estos epicúreos, más que ser el resultado de la ambición política y de la lucha por el poder, que los epicúreos rechazaban, parece derivarse de la pertenencia a familias prominentes. De hecho, se concretó principalmente en funciones diplomáticas, de consejo y asesoramiento, y en el desempeño de cargos religiosos honoríficos. La acción pública de Diógenes tampoco está motivada por la ambición política: como en la *Vita Philonidis*, la motivación alegada es la utilidad para la polis y la filantropía. La parquedad de los testimonios sobre la actuación pública del resto de los epicúreos mencionados no permite conocer su justificación, presumiblemente similar a la de Diógenes y Filónides. Ninguno de ellos parece haber visto contradicción alguna entre sus acciones y la filosofía epicúrea, ni Epicuro parece haberla percibido al testar. Los testimonios epigráficos reflejan, como señalamos, las normas comúnmente aceptadas en la polis. Los que mencionan a filósofos epicúreos sugieren que tal calificación no era degradante ni se percibía como una condición que inhabilitara para ser embajador, consejero real, sacerdote o profeta.

Mostramos al comienzo del artículo cómo el testamento de Epicuro permite destacar múltiples aspectos de su vinculación con Atenas. Nos referiremos, para concluir, a varias inscripciones que también conciernen al

proceso de sucesión de la comunidad epicúrea ateniense y, ciertamente, por los personajes involucrados, no son de menor relieve (utilizamos las transcripciones y los comentarios de OLIVER, 1938; TEMPORINI, 1978; FOLLET, 1994; DORANDI, 2000; VAN BREMEN, 2005). En el 125 el emperador Adriano envía una carta en griego a los epicúreos de Atenas, conservada parcialmente en una inscripción fragmentada, en la que les recuerda anteriores concesiones, y responde a sus últimas solicitudes. La carta, que para algunos intérpretes no es de Adriano sino de Plotina, la viuda de Trajano, se refiere a un intercambio epistolar previo, también conservado en inscripciones. Los epicúreos de Atenas se habían dirigido a Plotina para que intercediera ante Adriano y les concediera el derecho a testar y a elegir como sucesor bien a un ciudadano romano, como era lo vigente, o a un griego. Plotina hace la petición a Trajano en nombre del jefe de los epicúreos atenienses, Popillio Teotimo, cuyo hijo en el 155/156 será arconte de Atenas, como, curiosamente, también lo fue el hijo del escolarca epicúreo Fedro. Adriano accede a la petición y Plotina se dirige a los epicúreos atenienses para comunicarles la buena noticia y se extiende en consideraciones acerca de cómo deben proceder en la selección del sucesor para no incurrir en errores del pasado.

El lenguaje de las cartas de Plotina denota familiaridad con los epicúreos de Atenas y con la doctrina epicúrea. Los editores concuerdan en que Plotina utiliza términos y planteamientos claramente epicúreos. Plotina muestra un gran aprecio por el epicureísmo e interés en asegurar el futuro de la escuela. La reconstrucción del final de la carta de Adriano propuesta por Follet es sumamente interesante. A su juicio, Adriano señala: “[...] estamos tan orgullosos de nuestra patria [...] como lo estamos de la escuela de Epicuro.” (FOLLET, 1994, p. 171). Esta propuesta, al igual que la adscripción de la carta a Adriano, es controvertida. Sin embargo, la correspondencia descrita, vista en conjunto, revela, además de la proximidad de Plotina al epicureísmo, las conexiones de los epicúreos atenienses con el núcleo del poder imperial y su efectividad para defender los intereses de la comunidad epicúrea. No es un proceder ajeno, ciertamente en términos más modestos, a Epicuro y a Filónides. Tampoco debió ser ajeno, presumiblemente, a los epicúreos mencionados en los testimonios epigráficos a los que nos hemos referido.

CONSIDERACIONES FINALES

La tradición interpretativa que cuestionamos ha sido tan influyente que ha restringido las preguntas de quienes se han detenido a evaluarla. Así, no se han planteado preguntas como: ¿Confirma la información que podemos recabar acerca de la actuación de Epicuro y los epicúreos dicha interpretación tradicional?, sino que, más bien, se han limitado al siguiente interrogante: ¿Presentan los textos epicúreos y la tradición indirecta excepciones a las máximas “vive oculto” y “no participes en política”? La situación tiene algo de sorprendente, pues un problema que debiera decidirse mediante información sobre hechos se estanca en una cuestión sobre formulaciones totalmente teóricas. Dicho de otro modo, el gran ausente es lo que hemos denominado “la realidad histórica ostensible del epicureísmo”. Hemos tratado de aproximarnos a ella a partir de documentos que, además de poseer una amplia representatividad cronológica y geográfica, presentan varios patrones que parecieran reforzar dicha representatividad. Los testimonios sobre Epicuro y Filónides destacan su participación en los cultos de la ciudad y su piedad religiosa. Muestran asimismo su vinculación con importantes figuras públicas que contribuyeron al desarrollo del epicureísmo. En ambos casos también es evidente la integración de las relaciones familiares en el ejercicio de la filosofía, el respeto por la estructura legal de la polis y el interés en difundir la filosofía. Al respecto el testamento de Epicuro constituye un documento de innegable valor. Filónides y los demás epicúreos que hemos mencionado pertenecen a la clase alta de sus ciudades y su figuración pública como embajadores, consejeros, o sacerdotes parece estar ligada a su pertenencia a dicha clase. También el escolarca epicúreo Fedro y el jefe de la comunidad epicúrea ateniense Popillio Teotimo eran miembros de la clase más elevada de Atenas. Significativamente, ambos tuvieron hijos que ejercieron de arcontes de Atenas. En estos dos casos también la conexión con la élite romana es manifiesta.

Todos estos testimonios presentan una interacción entre Epicuro y los epicúreos y sus ciudades mucho más compleja e interesante de lo que sus adversarios daban a entender. Pero, como hemos señalado, estos no estaban interesados en informar escrupulosamente sobre la actuación de los epicúreos sino en argumentar que “vive oculto” y “no participes en política” eran slogans que representaban adecuadamente la conducta de quienes seguían el hedonismo egoísta epicúreo. Como hemos procurado mostrar, tal directriz interpretativa parece, por el contrario, falsear la realidad histórica.

AOIZ, Francisco Javier; BOERI, Marcelo D. How apolitical were epicure and the epicureans?: the greek polis and their illustrious epicurean citizens. *Transformação, Marília*, v. 45, n. 2, p. 169-190, Abr./Jun., 2022.

Abstract: In this paper, we argue that the fact that there were prominent citizens of different Greek cities who adhered to Epicureanism, felt themselves Epicurean, and were recognized as such, shows that slogans such as “live unnoticed” and “do not participate in politics” (which suggest a complete apoliticism on Epicurus’ and the Epicureans’ part) misrepresent the true meaning of the Epicurean staying away from contingent politics. Our article shows the interaction between Epicurus and the Epicureans and the Greek cities through the analysis of documents (some of them, well known –such as Epicurus’ Testament, which shows the connections of the philosopher with the political life of the city–, others less known of epigraphic character) related to different ancient cities. If what we argue is sound, the usual idea that Epicureanism recommends apoliticism must be discarded.

Keywords: Epicurus. Epicureanism. Politics. Epicurean Apoliticism.

REFERENCIAS

ARMSTRONG, D. Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri. In: FISH, J.; SANDERS, K. (ed.). **Epicurus and the Epicurean Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 105-128.

ARRAYÁS, I. Sobre la fluctuación en las alianzas en el marco de las Guerras Mitridáticas. Algunos casos significativos. In: **Anatolia**. Revue des Études Anciennes, Universidad de Burdeos, n. 118, p. 79-98, 2016.

BALLESTEROS, L. **Mitridates Eupátor Rey del Ponto**. Granada: Universidad de Granada, 1996.

BALLESTEROS, L. Atenión, Tirano de Atenas. **Studia Historica. Historia Antigua**, Universidad de Salamanca, n. 23, p. 385-400, 2005.

BENFERHAT, Y. **Cives Epicurei Les épicuriens et l’idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave**. Bruxelles: Latomus, 2005.

BOULOGNE, J. **Plutarque dans le miroir d’Epicure**, Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

BROWN, E. False Idles: The Politics of the “Quiet Life”. In: BALOT, R. (ed.). **A Companion to Greek and Roman Political Thought**. Madle: Wiley-Blackwell, 2009. p. 485-500.

- BRUNS, K. Die Testamente der griechischen Philosophen. In: **Kleinere Schriften I**. Weimar: H. Böhlau, p. 192-237, 1882.
- CAMPOS, F.; LOPEZ, M.; Communauté épicurienne et communication épistolaire. Lettres de femmes selon le Pherc. 176 : la correspondance de Batis. In: ANTONI, A.; ARRIGHETTI, G. (ed.). **Miscellanea Papyrologica Herculansia**, v. I. Roma: Fabrizio Serra, 2010. p. 21-36.
- CARTER, L. **The Quiet Athenian**, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- CLAY, D. **Paradosis and Survival**. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.
- CORTI, A. **L'Adversus Colotem di Plutarco Storia di una polemica filosofica**. Leuven: Brill, 2014.
- DARESTÉ, R. Les Testaments des Philosophes Grecs. **Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France**, Paris, n. 16, p. 1-21, 1882.
- DEMONT, P. **La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité**. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- DE SANCTIS, D. Il Filosofo e il Re: Osservazioni sulla *Vita Philonidis* (Pherc. 1044). **Cronache Ercolanesi**, Napoli, n. 39, p. 107-118, 2009.
- DORANDI, T. Plotina, Adriano e gli Epicurei di Atene. In: ERLER, M. (ed.). **Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit**. Berlin: Steiner, 2000. p.137-148.
- DORANDI, T. Le philosophe et le pouvoir. Un cas de propagande inversée. In: BRESSON, A.; PÉBARTHE, Chr. (ed.). **L'écriture publique du pouvoir**. Paris : Ausonios, 2005. P. 27-34.
- ERBI, M. Lettere dal Kepos : l'impegno di Epicuro per i philoi. In: DE SANCTIS, D.; SPINELLI, E. (ed.). **Questioni epicuree**. Sankt Augustin: Academia, 2015. p. 75-94.
- ERLER, M. **Epicurus An Introduction to his Practical Ethics and Politics**. Basel: Schwabe, 2020.
- FALCHI, A. **Il Pensiero Giuridico d'Epicuro**. Sassari: Ubaldo Satta, 1902.
- FOLLET, S. Lettres d'Hadrien aux Épicuriens d'Athènes (14.2-14.3.125) : SEG III 226 + IG II² 1097. **Revue des Études Grecques**, Paris, n. 107, fasc. 509-510, p. 158-171, 1994.
- GILBERT, N. **Among Friends: Cicero and the Epicureans**. Toronto: Diss, 2015.
- HAAKE, M. **Der Philosoph in der Stadt**. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis. München: C. H. Beck, 2007.

HAAKE, M. Philosopher and Priest: The Image of the Intellectual and the Social Practice of the Elites in the Eastern Roman Empire (first to third centuries AD). In: DIGNAS, B.; TRAMPEDACH, K. (ed.). **Practitioners of the Divine**. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus. Washington: Center for Hellenic Studies, 2008. p. 145-165.

HAAKE, M. Review of Hammerstaedt, J. and Smith, M. F. *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*. Bonn: Habelt, 2014. **The Journal of Hellenic Studies**, London, p. 291-293, Oct. 2016.

HAAKE, M. Brüder-Ritter-Epikureer: Lucius und Appius Saufeius aus Praeneste in Latium, Rom und Athen. In: HAAKE, M.; HARDERS, A. (ed.). **Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik**. Stuttgart: Franz Steiner, 2017. p. 429-454.

HAMMERSTAEDT, J.; SMITH, M. F. Diogenes of Oinoanda: the new and unexpected discoveries of 2017 (NF 214–219), with a re-edition of Fr. 70–72. **Epigraphica Anatolica**, Colonia, n. 51, p. 43-79, 2018.

INDELLI, G. Epicuro fondatore e maestro del Giardino. In: BERETTA, M.; CITTI, F. (ed.). **Il Culto di Epicuro**. Testi, Iconografia e Paesaggio. Firenze: Olschki, 2014. p. 65-88.

KOCH, R. Des Épicuriens entre la vie retirée et les honneurs publics. In: DASEN, V.; PIÉRAT, M. (ed.). **Idia kai dêmosia**. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2005. P. 259-272.

KOCH, R. Philocrates de Sidon, disciple d'Épicure (*Inscriptiones Graecae* VII, 3226). In: BELAYCHE, N.; MIMOUNI, S. (ed.). **Entre lignes de partage et territoires de passages**. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. Paris: Peeters, 2009. p. 121-137.

LEIWO, M.; REMES, P. Partnership of Citizens and Metics: The Will of Epicurus. **The Classical Quarterly**, Oxford, n. 49, p. 161-166, 1999.

MASO, S. **Capire e dissentire**. Cicerone e la filosofia di Epicuro. Napoli: Bibliopolis, 2008.

OLIVER, P. J. An Inscription concerning the Epicurean School at Athens. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Baltimore, n. 69, p. 494-499, 1938.

PAGANINI, G. Early Modern Epicureanism: Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics. In: MITSIS, Ph. (ed.). **Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 941-994.

PHILIPPSON, R. Die Rechtsphilosophie der Epikureer. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlin, n. 23, p. 289-337, 1910.

RAUBITSCHKE, E. Phaidros and his Roman Pupils. **Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens**, Atenas, n. 18, p. 96-103, 1949.

ROSKAM, G. **Live unnoticed (Λύθη βιώσας)**. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine. Leiden: Brill, 2007.

ROSKAM, R. Politics and Society. In: MITSIS, Ph. (ed.). **The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 388-425.

SCHOLZ, P. Peripatetic Philosophers as Wandering Scholars: Some Remarks on the Socio-Political Conditions of Philosophizing in the Third Century BCE. In: FORTENBAUGH, W., WHITE, S.A. (eds.) **Lycó of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation, and Discussion** (Rutgers University studies in classical humanities 12), New Brunswick-London: Transaction Publishers, 2004, p. 315-353.

SICKINGER, J. **Public Records and Archives in Classical Athens**. Chapel Hill and Oxford: The University of North Carolina Press, 1999.

SMITH, M. An Epicurean Priest from Apamea in Syria. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Colonia, n. 112, p. 120-130, 1996.

TEMPORINI, H. **Die Frauen am Hofe Trajans**. Berlin-New York: De Gruyter, 1978.

TSOUNA, V. **The Ethics of Philodemus**. Oxford. Oxford University Press, 2007.

USENER, H. **Epicurea**. Lipsia: B. G. Teubneri, 1887.

VALACHOVA, **The Political and Philosophical Strategies of Roman Epicureans in the Late Republic**. Edinburgh: University of Edinburgh, 2019.

VAN BREMEN, R. Plotina to all her friends: The letter(s) of the Empress Plotina to die Epicureans in Athens, **Chiron**, Munich, n. 35, p. 499-529, 2005.

WARREN, J. **Facing Death. Epicurus and his Critics**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

WHITE, St. (ed.). **Lycó of Troas and Hieronymus of Rhodes**. Text, Translation, and Discussion. London: New Brunswick, 2004. p. 315-353.

Recebido: 24/3/2021

Accito: 08/11/2021

PARA UMA ETHICAL TURN DA TECNOLOGIA: POR QUE HANS JONAS NÃO É UM TECNÓFÓBICO

Jelson R. de Oliveira¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é contrapor à acusação de tecnofóbico, erroneamente dirigida a Hans Jonas, a sua proposta de uma *ethical turn* da tecnologia, cujas bases estariam na capacidade ética de impor contenções ao avanço utópico do progresso técnico, algo que leva a ética da responsabilidade ao polêmico conceito de “heurística do temor”. Para tanto, parte-se de um exame sobre o projeto jonasiano de uma filosofia da tecnologia, cuja terceira perspectiva seria valorativa, sendo esta a que ele melhor desenvolveu. A partir daí, analisa-se qual seria o valor da tecnologia, com base no ponto de vista da vida (nos seus quatro âmbitos: presente e futura, humana e extra-humana) para então se examinar, estrategicamente, a posição de Gerard Lebrun, para quem Jonas estaria entre os filósofos tecnofóbicos. O intuito, nesse caso, é demonstrar a incoerência de tal interpretação, precisamente porque o pensador francês, com grande atuação no Brasil, confunde a proposta da *reorientação ética* (no sentido de um poder desde dentro da técnica) com a imposição de um poder exterior, de cunho paralisante.

Palavras-chave: Tecnofobia. Hans Jonas. *Ethical turn*. Responsabilidade. Heurística do temor.

INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DA TECNOLOGIA PROPOSTA POR HANS JONAS

Por um infeliz equívoco, o nome de Hans Jonas foi acrescentado entre os partidários da tecnofobia, considerada, do ponto de vista conceitual, não apenas como o medo dos objetos e processos tecnológicos, mas, sobretudo, como uma aversão ao próprio desenvolvimento tecnológico e uma hostilidade em relação àquilo que ele representa, no que tange aos destinos da vida humana sobre a Terra.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. Email: jelsono@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p191>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

As razões para esse fato devem-se, no geral, a uma leitura apressada e incompleta dos argumentos jonasianos. Um exame cuidadoso de sua filosofia, principalmente aquela que se desenvolve em torno da fenomenologia da vida e alcança os problemas éticos e bioéticos em torno do *princípio responsabilidade*, tanto em sua versão teórica (1979) quanto em sua perspectiva prática (1985), faz ver que, longe de uma tecnofobia, o que Jonas propõe é uma *ethical turn* da tecnologia. Em função desses aspectos, o objetivo do presente texto é propor um caminho para esse exame, usando como referência precisamente os argumentos que lhe dirigiu Gérard Lebrun, os quais dão oportunidade, não apenas para criticar seus limites, todavia, sobretudo, de explicitar a proposta de Hans Jonas – não para defendê-lo, note-se bem, ociosa tarefa, mas para compreendê-lo melhor.

Embora Jonas não tenha desenvolvido necessariamente uma filosofia da tecnologia, ele a pronunciou como um projeto a ser desenvolvido. É o que se lê já nas primeiras páginas de *Technik, Medizin und Ethik*: afirmando a importância filosófica da questão da técnica como “[...] um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra” e que, por isso, “[...] já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia” algo que “[...] é bastante incipiente e é preciso que se trabalhe ainda sobre ela.” (TME², 25). A seguir, o próprio Jonas apresenta o que poderíamos chamar de as três bases desse projeto: “[...] em uma ordem sistemática, os três temas indicados, que podem servir como esquema básico da filosofia da tecnologia à qual aspiramos, referem-se à ‘forma’, ao ‘conteúdo’ e à ‘ética’.” (TME, 26). Em outras palavras, um tal projeto, de três capítulos, deveria ser capaz de analisar e descrever o modo de apresentação e os poderes e patrimônios objetivos que fornece para a vida humana, para, então, refletir sobre seu valor, do ponto de vista da urgência ética abordada por Jonas, ou seja, a proteção da vida.

Fato notável é que esse texto, publicado em sua primeira versão precisamente no mesmo ano³ em que veio a lume *Das Prinzip Verantwortung* (1979), anuncia brevemente os argumentos centrais das duas primeiras questões (a forma e o conteúdo), deixando em aberto o problema ético. Ao

² Neste texto, usaremos as siglas convencionais para a citação da obra de Jonas: TME, para *Técnica, Medicina e Ética*; PR, para *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

³ A primeira versão expressa mais claramente, pelo seu título, o projeto de uma Filosofia da Tecnologia: *Toward a Philosophy of Technology*, The Hastings Center Report 9/1, 1979. Uma versão é publicada em 1981, em alemão: *Philosophisches zur modernen Technik* (Reinhard Low et al. *Fortschritt ohne Maß? Civitas Resultate*, Munique, R. Piper).

tratar da questão formal, Jonas começa por separar dois tempos para a técnica: a época pré-moderna e a época moderna, retirando dessa diferenciação os elementos centrais que caracterizam a tecnologia como o modo moderno de apresentação da técnica. Para a análise descritiva do seu conteúdo material, Jonas volta-se “[...] às formas de poder, coisas e objetivos que o homem moderno recebe da técnica” (TME, 40), realizando uma espécie de análise histórica do fenômeno, que parte da mecânica, passa pela química, pela eletricidade, pela cibernética e pela biotecnologia, cobrindo, assim, os últimos três ou quatro séculos dos avanços tecnológicos, terminando por demonstrar como, em seu último estágio (o biotecnológico), a tecnologia assume a tarefa de “[...] desenhar nossos descendentes” (TME, 50) e, com isso, recoloca a questão antropológica em trilhos metafísicos: qual a “imagem do homem” que servirá de modelo para essa tarefa. Jonas termina bastante pessimista quanto ao papel da filosofia: “[...] a filosofia, confessemos-lo, está lamentavelmente despreparada para essa tarefa, a sua primeira tarefa cósmica.” (TME, 50).

1 O VALOR DA TECNOLOGIA DO PONTO DE VISTA DA VIDA (PRESENTE E FUTURA, HUMANA E EXTRA-HUMANA)

Resta evidente que essa última afirmação já deixa prenunciado o motivo central da análise valorativa realizada por Jonas, em um texto posterior, cuja primeira versão é de 1982.⁴ Não se trata, contudo, de um simples adiamento: na verdade, bem ao contrário, podemos afirmar que o tema da ética foi precedente no tratamento da Filosofia da Tecnologia por Jonas e, talvez, o único que ele de fato tenha desenvolvido a contento, já que contorna toda a proposta de *Das Prinzip Verantwortung*, a obra magna que fez a fama de Jonas e lhe rendeu um lugar especial na ética contemporânea. Nesse livro, embora a técnica não seja enfocada do ponto de vista da análise descritiva de sua forma e de seu conteúdo (uma falta de que um leitor atento não demora a se dar conta), ela é o motivo central do livro, no que tange às suas consequências éticas ligadas à crise ambiental, ao esgotamento dos recursos, ao aquecimento global e à extinção das espécies. Jonas, em 1979, unido a muitas vezes que adiantaram a gravidade da situação, traz o problema ambiental para o campo da ética.

Se é verdade que, até então, o meio ambiente havia sido tratado sob o viés de certo utilitarismo antropocêntrico, baseado no debate da proteção

⁴ Technology as a Subject for Ethics, *Social Research*, v. 49, n. 4, 1982; e, em uma versão alemã: *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen (I), Die Pharmazeutische Industrie*, v. 46/47, 1984.

da vida sob os interesses e fins humanos, a partir de meados dos anos 70 daquele século, o ambientalismo assumiria a questão ética precisamente ao reconhecer o direito das gerações futuras a um ambiente saudável e, mais precisamente, o valor intrínseco das formas de vida. Isso fez com que o debate ambiental assumisse a causa ecológica como justamente uma questão que tinha a ver com as *relações* entre os vários seres que coabitam o planeta. Como bem mostra Gudynas (2019, p. 31), a “[...] construção de uma ética para a natureza” foi resultado de vários debates ao longo das décadas de 70, 80 e 90, cujos marcos são a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, em 1972; a publicação da Estratégia Mundial da Conservação, em 1980; a criação da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e o Desenvolvimento, em 1987; e, finalmente, a Cúpula da Terra, ocorrida no Rio de Janeiro, em 1992. Foi só a partir desse último evento e do seu documento final que a questão ética entra definitivamente na pauta ambiental e, mais do que isso, que o meio-ambiente é pensado como um desafio ético que leva essa área do saber para além dos muros intra-humanos nos quais ela esteve fechada, desde sua invenção, entre os gregos antigos.

Jonas não esteve alheio a essa movimentação teórica. Toda a sua filosofia parte da constatação de um desequilíbrio entre as forças da tecnologia desenvolvidas nos últimos anos e o crescente perigo que elas passavam a representar para todas as formas de vida, por meio da destruição dos seus habitats naturais. A tecnologia, amparada no uso excessivo das máquinas de produção e no consumo exacerbado de bens e serviços, amparada, portanto, na exploração dos recursos naturais em fase de esgotamento, principalmente na queima de combustíveis fósseis, deveria, segundo o filósofo, ser tratada com mais seriedade, do ponto de vista de seus impactos. Em nenhuma das linhas de seus textos Jonas expressa qualquer elemento de *diabolização* da técnica ou mesmo de que todos os processos históricos nela amparados deveriam ser simplesmente cancelados. O que ele propõe é que a tecnologia deveria ser levada ao tribunal da crítica – uma utilidade que nenhum filósofo poderia deixar de reconhecer, depois de Kant. A crítica, para Jonas, deveria ser levada a cabo, a partir de uma questão valorativa, ou seja, de uma pergunta sobre o seu valor, no que tange às garantias das condições da vida humana e extra-humana, do presente e do futuro.

Ora, é precisamente isso que ele desenvolve na obra de 1979 e que desdobra em sua aplicação, nos campos da bioética em 1985. De um lado, a questão sobre a tecnologia aparecia como pano de fundo de um problema

ético cuja gravidade era premente (a questão ambiental) e, de outro, como motivação para discussões a respeito da reivindicação de liberdade absoluta, por parte dos agentes tecnológicos que pretendiam, desde então, reformar a vida. Nos dois casos, o que preocupa Jonas é que a tecnologia se encontrava em ação, amparada em uma utopia do progresso técnico cujos olhos pareciam vendados e cujo entusiasmo escondia a seriedade da tarefa, suas consequências e seus perigos. Nada estranho que, aos olhos desses entusiastas, defensores do mero *laissez aller* do impulso tecnológico, qualquer argumento que pudesse provocar algum atraso na corrida desenfreada e – como mostramos em trabalhos anteriores⁵ – também sem rumo e sem objetivos pré-determinados.

Ao propor que “[...] não nos deixemos ser possuídos por nossas máquinas” e que, para isso, seria preciso “[...] trazer o galope tecnológico sob um controle extratecnológico” (JONAS, 2013, p. 61), Jonas aparece como um percalço para aqueles que acreditam piamente que o avanço tecnológico é mesmo o destino humano e a única atividade séria a ser realizada neste planeta, depois que “Deus morreu” e, com ele, se esgotaram os sentidos de todas as ações éticas. Jonas, nesse caso, aprendeu com seu mestre Heidegger que a *vontade de poder* se revelou como *vontade técnica* emente lá onde o homem perdeu as antigas referências; agora, o que lhe cabe, é apenas exercer seu poder, mobilizado por uma “vontade de *ilimitado* poder” (TME, 34) que transforma o mundo em mera ocasião desse exercício. Tendo, antes, destituído a natureza de qualquer teleologia, a tecnologia moderna não vê problema em continuar atuando. Jonas propõe, nesse caso, não o total cancelamento da ação, mas um exame sério de suas premissas e a evocação de possíveis “freios voluntários”⁶ (PR, 21), onde o perigo se torna evidente e o risco leva à hipoteca do futuro.

⁵ OLIVEIRA (2018, 2020).

⁶ Essa expressão, bastante ligada à pretensa tese da tecnofobia jonasiana, também deve ser analisada cuidadosamente: note-se que os freios não são impostos de *fora para dentro*, mas, precisamente por serem voluntários, esses freios seriam impostos pela própria tecnologia sobre si mesma, na medida em que ela assumisse as premissas éticas que devem orientar o uso do seu poder. Só assim, exercido com responsabilidade, o poder poderia minimizar (embora, na maioria das vezes, sem evitar completamente) os riscos advindos de sua atividade. Por isso, cabe ao cientista a virtude da “previsibilidade”: ele deve prever o mais adequadamente possível as consequências de suas ações, realizando um balanço entre aquilo que Jonas chama de responsabilidade positiva e negativa: o “exercício negativo” da responsabilidade ocorre quando o cientista deixa de fazer algo em função de seus perigos, enquanto a “responsabilidade positiva” se dá quando ele, depois de analisadas as consequências, conclui que vai “[...] servir, com a pesquisa, a fins benéficos, promotores da vida” (TME, 89), porque a tecnologia e a ciência em geral, como toda ação humana, são marcadas pela ambiguidade, tanto podendo ser usadas para o bem quanto para o mal: “[...] *todo* poder é poder para ambas as coisas e amiúde provoca *ambas* sem a vontade de quem o exerce.” (TME, 89). Tal ambiguidade, aliada à magnitude dos novos poderes, torna a previsibilidade um dos valores centrais da ética do futuro proposta por Jonas.

Ao tratar de um “poder sobre o poder”, Jonas não está compreendendo outra coisa senão que a ética é parte (ou deveria ser) da atividade tecnológica, ou seja, que uma coisa não existe (ou não deveria existir) sem a outra. Ora, ele sabe de antemão que um tal apelo ao “*pathos* da responsabilidade”, à modéstia no uso dos poderes e na prudência em relação à sua aplicação é uma voz sempre de novo “[...] abafada pelas bênçãos dos sucessos imediatos” e soa como “[...] dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder.” (PR, 308). Em outras palavras, Jonas tem consciência de que suas propostas podem ser mal compreendidas e mesmo recusadas, com a veemência daqueles que professam sua fé no progresso tecnológico. Ainda mais quando levamos em conta que sua proposta vai além dessa contenção ética do impulso utópico, para propor uma “futurologia comparativa” apoiada em uma “heurística do temor”⁷ (PR, 71). Esses dois conceitos são centrais na ética da responsabilidade: de um lado, trata-se de desenvolver a capacidade de previsão futura das consequências dos atos presentes, a fim de avaliar os seus possíveis impactos; de outro, de dar preferência para o prognóstico negativo, isto é, para o pior cenário, com o intuito de evitar que o mal imaginado se torne um mal real.

2 A VIRTUDE DA PREVISÃO E A ORIENTAÇÃO ÉTICA DA TECNOLOGIA

Jonas trata a capacidade de previsão das consequências dos atos tecnológicos como a virtude mais urgente de nosso tempo. Segundo ele, para prever o futuro, seria necessário reunir informações de todas as áreas da ciência, contar com o apoio de todos os campos da tecnologia, seus instrumentos, processos e poderes, o uso de teorias de probabilidade, técnicas de avaliação de parâmetros, análise recursiva de eventos, implementação de algoritmos, análise de múltiplos paradigmas e outras estratégias que necessitam amplamente da inteligência artificial, de novos sistemas produtivos, de novos materiais e

⁷ Preferimos aqui a tradução de *Euristik der Fucht* por “heurística do temor”, ao invés do que foi feito na edição brasileira pela professora Marijane Lisboa, que preferiu “heurística do medo”. A ideia é acentuar o temor como atitude de respeito frente ao grandioso e descartar precisamente a atitude passiva e paralisante, a qual, muitas vezes, o medo parece provocar. O temor, nesse caso, traduziria melhor, no nosso ponto de vista, a intenção de Jonas: não se trata de simplesmente não fazer, mas de fazer bem, o que implica uma correta avaliação das consequências. O temor, assim, está ligado à prudência e à moderação, atitudes próprias daquele que se responsabiliza pelo que faz. Vale lembrar que a distinção proposta por Geneviève Hébert, entre os termos franceses *peur* e *crainte*, pode ser inspiradora. Segundo a opinião de Greisch (2006, p. 43), “[...] la crainte est intelligente, la peur est stupide, la première connaît ses raisons, la seconde est ‘sans pourquoi’, etc. Nous pourrions continuer l’énumération des traits différentiels, en y incluant même la ‘crainte de Dieu’ qui, selon les proverbes de la Bible, est le commencement de la sagesse.”

outras formas de uso, desenvolvidas de forma inter e transdisciplinar. Assim, bem amparados, inclusive contando com certa criatividade que Jonas associou à ficção científica, seria possível imaginar o futuro.

Embora seja quase sempre difícil definir com precisão o que seria o bem desejável, fato é que a utopia tem o poder de confirmar as ações do presente, das quais brotam as consequências futuras e, além disso, dado que ela está amparada em uma esperança futura, sempre desenha positivamente o futuro.⁸ Em outras palavras, se imagino o futuro como algo sempre bom, isso quer dizer que as ações do presente não precisam de avaliação ética, uma vez que, por si mesmas, conduziriam o ser humano para uma situação utopicamente desejável. A utopia confirma a ação do presente e anula a necessidade da ética, portanto. Jonas recusa essa ingênua posição, bastante comum entre os agentes tecnológicos. Conforme o filósofo judeu-alemão, dada a grandiosidade do perigo trazido pelos novos poderes da tecnologia, seria eticamente mais adequado dar preferência ao prognóstico negativo, ou seja, imaginar o mais adequadamente possível o mal que pode brotar, no futuro, das ações do presente. Uma tal imaginação colocaria em xeque justamente o bem desejado, por meio de um mal imaginado, o qual deveria conduzir a uma modificação das ações do homem no presente, antes de sua execução, com vistas a evitar o mal imaginado.

Mais uma vez, não é de tecnofobia que estamos falando, ou seja, Jonas não está anunciando um medo da técnica; bem ao contrário, conta com o seu poder para, agora, desenhar o futuro sob o ponto de vista do que deve ser evitado. Caberia a ela, por isso, com a heurística do temor, eliminar a esperança ingênua presente na utopia do progresso técnico⁹, em função de um olhar mais realista daquilo que ela mesma pode produzir. Porque deve evitar o mal, o temor poderia ser um instrumento dessa que é uma ética da emergência, escrita já com um pé na catástrofe, a qual, desde aqueles anos 1970, vem dando evidências da sua gravidade. O problema, nesse caso, é o que fazer com a técnica, a fim de reposicioná-la eticamente, e não necessariamente um mero convite para certo regresso ao mundo das cavernas.

O temor, assim, não tem a palavra final no campo da ética, todavia, é apenas uma estratégia heurística, ou seja, um procedimento cujo objetivo

⁸ É oportuno lembrar que *O princípio responsabilidade* dedica várias análises para contrapor a responsabilidade (e com ela, o temor) à esperança, tal como desenvolvida por Ernest Bloch. Sobre esse tema, cf. ZAFRANI (2014).

⁹ Esse argumento foi por nós aprofundado em outro trabalho sobre a relação entre o temor e a utopia: OLIVEIRA, 2014.

é fazer com que a imaginação cientificamente amparada das consequências negativas possa mobilizar o sentimento de responsabilidade e impedir a ação causadora. Essa noção retira a responsabilidade do âmbito do *ex post facto*, quer dizer, da mera *imputabilidade* da ação e a eleva à ideia de *previsibilidade*, cujo horizonte é o futuro, o não feito, o que não pode ou não deve ser realizado. Ou seja, para Jonas, a projeção do mal possível implica uma nova forma de consideração ética que, no geral, deve conduzir à modéstia: o “apelo a fins modestos” diante dos possíveis (já previstos ou prováveis) efeitos danosos da utopia tecnológica, deve inspirar o uso dos poderes.

Note-se, com isso, que Jonas critica não a tecnologia em si mesma, mas a sua reivindicação de liberdade absoluta diante da ética. Tal questão é desenvolvida de maneira mais detida no capítulo 5 de *Technik, Medizin und Ethik*, cujo título é precisamente “A liberdade da pesquisa e o bem público”, isto é, em que medida a pesquisa tem em vista o bem da sociedade. Nesse texto, o que se questiona é o direito à liberdade como um “[...] direito [que] parece ser incondicionado, quer dizer, não limitado pelo possível conflito com outros direitos” (TME, 101), ou seja, com os interesses, por exemplo, da sociedade como um todo ou das demais forma de vida ou mesmo das gerações do futuro. Ao reivindicar a liberdade absoluta e ilimitada, a tecnologia mal tenta encobrir os distintos interesses que a mobilizam, e que incluem *feedback* intelectual daqueles que usufruem de suas possibilidades de aplicação (geralmente entusiasmados aprovadores de qualquer iniciativa que traga algum benefício); o potencial aplicativo que passa a orientar as suas ações; os financiamentos externos, seja na forma de dinheiro público, seja de patrocínios que esperam por compensações posteriores.

Dessa feita, a pretensa liberdade reivindicada esconde interesses que nem sempre estão de acordo com o bem público que deveria orientar a sua ação. De acordo com Jonas, a tecnologia, aliada à ciência e nela apoiada, deveria garantir os critérios de veracidade e responsabilidade, como normas internas e próprias dessa atividade, a fim de que “a ciência”, afinal, e a própria tecnologia, pudessem se constituir como “uma ilha moral” (TME, 103). No fim, “[...] já não é uma questão de boa ou má ciência, mas de bons ou mais efeitos da ciência” (TME, 105) – e é precisamente sob esse viés que a tecnologia deveria ser avaliada eticamente. Esses argumentos fazem ainda mais sentido, quanto temos em conta campos tão distintos como aqueles da biologia nuclear, da biologia sintética ou da edição genética, onde a problemática da liberdade da pesquisa se apresenta de forma mais evidente e urgente, dado que estaríamos diante de exemplos claros

e inquietantes (TME, 112), nos quais realidades novas podem se emancipar de seu criador, deixando para trás perguntas não respondidas sobre o que fazer, em caso de insucesso do experimentos. Em outras palavras, como se tratava de um poder inédito na história humana, os novos poderes exigem uma ética nova, capaz de alcançar os desafios que advém desses novos poderes, não para impedi-los, mas para ajudá-los a fazer melhor o que se propõem.

Observe-se como, portanto, bem lida, essa tarefa não carrega nenhum elemento tecnofóbico, muito contrário, pretende refletir sobre o estabelecimento de regras capazes de conduzir o avanço técnico para o que realmente importa: o bem comum. Como é esse o fim de toda a ação ética e, principalmente, da política, o seu abandono não poderia ser feito sem que também fossem abandonadas as cláusulas pétreas da civilização. Dessa forma, a reivindicação de liberdade ilimitada não seria mais do que um modo de negação da ética e da política e um completo desligamento da atividade tecnológica de seu dever público.

3 GERARD LEBRUN E A ACUSAÇÃO CONTRA JONAS

Entre os autores que, no Brasil, contribuíram para o equívoco que associou a filosofia de Hans Jonas à tecnofobia está Gerard Lebrun. Em que pese sua inquestionável competência e sua enorme contribuição para a filosofia brasileira, não se pode desculpá-lo pela confessada pressa que o levou a anunciar Hans Jonas como tecnofóbico, no seu famoso texto *Sobre a tecnofobia*, de 1996.¹⁰ Esse texto, detidamente inspirado nas críticas de Bernard Sève¹¹ a Hans Jonas e, antes mesmo, em Jean-Pierre Sérís¹², começa por acusar

¹⁰ O texto foi publicado no livro *A crise da razão*, organizado por Aduino Novaes (São Paulo: Companhia das Letras, 1996). Usamos aqui a edição das obras de Lebrun no volume *A filosofia e sua história* (2006).

¹¹ “Hans Jonas et l’éthique de la responsabilité” (*Esprit*, out. 1990) e *La Peur comme procédé heuristique* (HOTTOIS, G. [ed.]. *Aux fondements d’une éthique contemporaine, H. Jonas et H. Engelhardt*. Paris: Vrin, 1993; versão brasileira traduzida por Marcelo Gomes e publicado por Aduino Novaes, no seu *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Senac São Paulo; Sesc SP, 2007). Este último texto tem por objetivo precisamente avaliar a eficácia heurística e a eficácia política do medo, considerado por Sève como um “ponto obscuro” do pensamento jonasiano, sem fazer qualquer referência à pretensa tecnofobia de Jonas. Greisch (2006) alude ao artigo de Hans Achterhuis, publicado na obra organizada por Gilbert Hottois e Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas, nature et responsabilité*, no qual o autor trata da mesma questão: “[...] celle de savoir si l’heuristique de la peur peut conduire à la sorte de responsabilité qu’il recherche, au lieu d’être celle du philosophe-roi ou de l’écologiste-roi à l’égard de ses sujets.” (ACHTERHUIS, 1993, p. 45). Mais uma vez, nenhuma palavra sobre tecnofobia.

¹² Sérís trata da tecnofobia no prefácio de seu livro *La Technique* (Paris: PUF, 1994).

os pensadores da bioética de alimentarem discursos que “[...] estigmatizam uma irresponsabilidade do ‘progresso técnico’.” (2006, p. 481).

Ao mencionar estigma, Lebrun falsifica o argumento pela via da simplificação, fechando os olhos para a necessária tarefa imposta pela bioética, desde o seus primórdios, embora mais adiante no seu texto, peça tranquilidade a seu leitor e afirme: “[...] nada neste livro minimiza os perigos que esta ou aquela intervenção tecnológica ‘arriscada’, poderia trazer para a biosfera ou para vida animal” (2006, p. 482), deixando em aberto que riscos seriam esses. Apelando para o princípio da autoridade, acusa os bioeticistas de análises vagas na defesa do interdições imprecisas, contra as quais seria necessária uma “crítica da razão técnica” (2006, p. 482), algo com que, como vimos anteriormente, Jonas certamente concordaria. Por ter lido Jonas de segunda mão (ou pelo menos influenciado por outrem) – ele mesmo confessa, em nota de rodapé, quando afirma utilizar “[...] abundantemente dois artigos de Bernard Sève” (2006, p. 483). Segundo Lebrun, Jonas estaria entre aqueles que passam facilmente do maravilhamento ao medo, inculcando-o nas mentes puras e desprotegidas da sociedade. Jonas seria “um dos mais conhecidos” desses arautos do medo, enganadores e semeadores da calamidade, “[...] em favor de um controle indispensável do ‘progresso técnico’.” (2006, p. 483).

Essa última frase deixa transparecer a fragilidade com o que Lebrun passa do seu próprio argumento ao argumento jonasiano: nem todos os que estão preocupados com o progresso técnico ilimitado promovem o medo da técnica ou consideram a tecnologia algo diabólico, a ser evitado com cruz, alho e estaca de madeira. Como já vimos, Jonas pretende que à tecnologia seja imputada uma orientação ética ou, em outras palavras, que ocorra uma *ethical turn*, quer dizer, uma virada ética da tecnologia, o que significaria inculcar-lhe a obrigação com o bem comum, exigir-lhe apoio na formulação de estratégias e instrumentos ecologicamente adequados e contar com seu empenho para compensar e, quando possível, corrigir os danos provocados por séculos de ação irresponsável.

Abordando a obra de Jonas (2006, p. 483) “[...] muito elipticamente (mas muito respeitosa)”, Lebrun levanta argumentos cuja “única finalidade” seria, segundo ele, exemplificar atitudes tecnofóbicas, eminentemente expostas na proposta de um “poder sobre o poder”. Para tanto, ele cita uma passagem de *O princípio responsabilidade*, na qual Jonas apela para a restrição e a renúncia à utopia como forma de combater o sistema de exploração da natureza que vem levando aos enormes danos ambientais nas últimas décadas.

Um leitor atento haverá de verificar com facilidade que a ética de Jonas é uma ética da contenção, da modéstia, da restrição e da renúncia, precisamente lá, e somente lá, onde a tecnologia tenha se transformado em uma ameaça para a vida na terra. Ao usar Jonas como exemplo da atitude tecnofóbica, Lebrun perde a fineza teórica que lhe é característica, optando por descontextualizar e simplificar, onde era preciso mais ruminação.

O equívoco original de Lebrun é não ter separado com precisão o que seria uma atitude tecnofóbica e aquilo que podemos chamar de uma exigência de reorientação ética (*ethical turn*) da tecnologia proposta por Jonas. Ao confundir as duas coisas, o filósofo não só comete um erro e uma injustiça contra o autor de *O princípio responsabilidade*, mas parece reivindicar o direito à liberdade ilimitada do progresso técnico – algo que, dadas as evidências históricas, só pode ser levado adiante por má-fé ou por ignorância, atitudes que vêm legitimando o negacionismo climático e tantas outras atitudes criminosas que levam, neste mesmo instante em que escrevo este texto, a Amazônia, o Pantanal e o Cerrado brasileiros abaixo, sob fogo, contando com o patrocínio do atual governo federal.

Embora assevere o contrário, Lebrun trata os argumentos jonasianos com certo desdém (“[...] em vez de ridicularizar essa pedagogia fóbica, tratemo-la de forma justa”, chega a propor na página 486, como quem dialoga sem acreditar na chance do diálogo, dado que a premissa inicial parece já irredutível). Segundo ele, seria preciso dar voz aos utopistas, reconhecidos como aqueles que acreditam que todos os efeitos perversos do progresso seriam tratáveis, ou seja, remediados por novas tecnologias. Nesse caso, longe de uma neutralidade, os utopistas acreditam que a tecnologia deve seguir o seu caminho, para ser capaz de neutralizar as feridas que ela mesma faz sangrar – um argumento frontalmente oposto a Jonas, para quem a tecnologia abre muitas feridas, para as quais nunca encontrará solução, a começar pela enorme perda da biodiversidade que leva o planeta à sua sexta onda de extinção da vida, agora mais rápida do que no passado e promovida por uma única espécie. Lebrun (2006, p. 486), quanto a isso, tem sua própria posição: “[...] impossível não ser assim, caso se admita que o progresso, em princípio ilimitado, só pode se tornar (provisoriamente) nefasto em razão de bloqueios causados por este ou aquele sistema de conversões sociais, e que, uma vez livre desses entraves, ele realizará todas as suas façanhas.”

Em outras palavras: a ética, e seu campo específico, a bioética, Jonas e todos os outros seriam empecilhos para tecnologia e, nesse caso, devem ser

considerados exatamente como os causadores dos bloqueios que impediriam o sucesso da tecnologia no tratamento dos danos causados. Um tal argumento, obviamente, contrasta com as evidências trazidas pela própria tecnologia, quanto, por exemplo, ao aquecimento global: estudos mostram concretamente que, muitas vezes, ou quase sempre, os danos da natureza são irreparáveis. Tais exemplos não são, conforme ironiza Lebrun (2006, p. 487), apenas “[...] água ao moinho das Cassandras.”

Lebrun (2006, p. 487) afirma que Jonas teria anunciado que a única saída para os perigos da técnica seria que “[...] a humanidade (entenda-se: os governos, as instâncias internacionais) consiga retomar o controle da força demoníaca que já escapou amplamente a seus usuários”, algo que, segundo ele, seria “de espírito platônico”, na medida em que dá aos usuários a missão de frear a intervenção técnica, impondo-lhe limites, embora não tenham eles conhecimentos suficientes do que poderá advir como resultado das intervenções técnicas. Ora, nem Jonas acha que esse seria um papel unicamente dos governos, nem pensa ele que a técnica é uma força demoníaca e nem que a tecnologia é um poder indomável. O problema, mais uma vez, não é por quem ou de que forma a tecnologia poderia ser questionada, contudo, o próprio fato de que isso seja aventado, porque, segundo o próprio Lebrun (2006, p. 503) realça, “[...] a técnica, tendo manifestado a vontade de potência que a anima, procura varrer toda instância capaz de refrear seu desenvolvimento”, isto é, é próprio da atitude técnica recusar qualquer medida ética e, acrescentemos, a melhor maneira de fazê-lo é acusando o argumento ético de ser tecnofóbico. É por isso que Lebrun acaba por, estranhamente, propor um reexame da hierarquia, que ele caracteriza como “obsoleta”, entre o técnico e o ético.

Ao concluir que, levando-se em conta o imperativo proposto por Jonas, se acabaria por paralisar a iniciativa tecnológica, Lebrun simplifica, mais uma vez o argumento jonasiano, aparentemente invalidando a própria possibilidade de que a ética tivesse alguma função diante da técnica. Para ele, Jonas teria anunciado a total ignorância dos riscos futuros, quando é justamente do contrário que se trata. Tudo acontece como se Jonas tivesse esquecido precisamente aquilo que ele mais é: ambiguidade da ação humana, ainda mais incrementada pelo poder tecnológico, mote principal que passaria a reivindicar o exame ético.

O que parece passar despercebido é o fato de que, para Jonas, um tal controle ou regulação tecnológica seriam impostos pela própria técnica: por ignorar esse fato, Lebrun acaba aludindo a “graus de competência”, a

“comitê de sábios” e “especialistas em ética” que deveriam “[...] exercer uma censura sobre pesquisas que tecnicamente falando, não são de sua alçada” (2006, p. 489) e que, afinal, “[...] a ética dos filósofos não tem o monopólio das preocupações contra os perigos do ‘progresso’” (2006, p. 490), algo que caberia, afinal, também aos próprios agentes da tecnologia e da ciência. Na verdade, a formulação de Jonas nunca teve em vista a formação de algum conselho de sábios que estivesse julgando as ações tecnológicas acima de tudo e de todos. Pensar algo assim seria, no fundo, desmerecer a atividade ética, como alguma coisa absolutamente ociosa diante da presença atuante e das decisões tecnológicas.

Isso, obviamente, não passou despercebido de Lebrun (2006, p. 490), o qual acaba por afirmar que “[...] será a técnicos que nos dirigiremos para reciclar resíduos, criar motores não poluentes, energias alternativas.”. Por negligência, os tecnófobos fechariam os olhos para as consequências positivas da ação técnica e para as possibilidades de reparação de danos presentes na própria atividade técnica, na medida em que reduziriam sua ação a uma luta (embora bem intencionada) contra os fatores de risco. Portanto, o exagero do medo os levaria a negligenciar as boas possibilidades da ação técnica. Nessa perspectiva, como mau conselheiro, o medo impediria “[...] designar convenientemente seu adversário.” (2006, p. 495). Por essa medida, segundo Lebrun (2006, p. 490), seria “[...] forçoso reconhecer que um pensamento como o de Jonas nos deixa sem fio de Ariadne nesse labirinto.”

No fim, a tecnofobia começaria “[...] quando se atribuem à ‘Técnica’ *responsabilidades indevidas*, que ela evidentemente não possui”, ou seja, quando se lhe exige que sejam incluídos, em seus desígnios, as exigências éticas – justamente o que Jonas propõe. Mas esse argumento é logo combatido pelo próprio autor, ao reconhecer que a “crítica da razão técnica” deveria levar à autolimitação “[...] operada principalmente pelo técnico que reflete sobre sua prática” (2006, p. 495) e que, em consequência, não conceberia técnica como “um monstro a domesticar” Lebrun, afinal, retoma, quase sem saber, o próprio argumento jonasiano. Aparentemente, nada mais do que a leitura apressada de Jonas teria levado Lebrun àquela associação pelo mero motivo de que Jonas se referiu ao medo, ao mencionar os riscos, e tratou da ética como medida de contenção à reivindicação de liberdade absoluta da tecnologia. Daí em diante, o que Lebrun concluiu não está em Jonas e, ao cabo, ao que parece, nem no próprio Lebrun.

Ao final, a projeção da tecnofobia sobre Jonas não é outra coisa senão uma daquelas formas de caricaturização previstas por Jean Greisch: uma tal posição, escreve ele, “[...] é caricaturada, se alguém apresentar Jonas como uma das muitas Cassandras que nos alertam contra as consequências prejudiciais do progresso, inspirando-nos um medo paralisante.” (GREISCH, 2006, p. 120).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nathalie Frogneux (2007, p. 187) apela a Aristóteles para definir a função do medo, em Jonas, como uma “virtude de substituição” a fim de expressar a correta ideia de que “Jonas não fala do medo como virtude, mas ‘como o melhor substituto da virtude e da verdadeira sabedoria.’” (2007, p. 188). A vantagem do medo seria, assim, a saída da mera ignorância do perigo e da atitude imprudente, mobilizando a ação em vista da recusa daquilo que é previsto heurísticamente. Frogneux assinala o detalhe que escapa àqueles que veem nessa tese uma tecnofobia aberta: que o medo “[...] não é, porém, o todo da ética” e que “Jonas insiste nisso: ele não preconiza nem o medo por si só, nem um ‘princípio de temor’, mas lembra da dimensão heurística que permite mobilizar o ‘princípio responsabilidade.’” (2007, p. 188). Essa ideia foi notada também por Marijane Lisboa, no seu texto sobre o “Medo”, no *Vocabulário Hans Jonas* (2019, p. 181).

Isso significa que o acento principal do conceito de “heurística do temor” não deveria ser sobre o *temor/medo*, mas precisamente sobre a *heurística*, ou seja, sobre sua função estratégica. É aí que reside a questão central da ética proposta por Jonas e é a partir dela que podemos avaliar a sua pertinência teórica e eficácia prática. Longe de evitar e manter algum tipo de aversão ou hostilidade ao desenvolvimento tecnológico, como eticista, Jonas pretende considerar os riscos que os novos poderes carregam e os danos que vêm causando ao todo da vida sobre o Planeta, a ponto de colocar em xeque a própria existência da humanidade no futuro. Se a questão, conforme levantada por Lebrun, é saber quem pode ou deve, detectado o perigo, impor freios à ação tecnológica e qual a legitimidade dessa ação, isso não deve ser impetrado meramente por uma força exterior à tecnologia, contudo, como uma responsabilidade que lhe é própria. É essa precisamente a lição daquela ética: o que ela propõe é uma *virada ética*, uma reorientação da ação tecnológica em vista do bem comum, o que, cada vez mais, é a garantia da continuidade da vida humana e extra-humana.

Por fim, vale lembrar que a posição de Jonas está amparada em uma avaliação da técnica como uma “vocação humana”, algo que, em última instância, parte de uma análise ontológica e fenomenológica do evento técnico, cujas raízes remontam à pré-história humana, quando foi necessário ao ser humano, “o mais frágil e perecível dos seres” (para lembrar de Nietzsche), desenvolver uma forma de relação com o mundo ao redor e, para isso, contou com o apoio de instrumentos capazes de ampliar suas capacidades e potencializar suas *performances*. Nessa medida, não faria nenhum sentido temer aquilo que serviu de condição para a existência humana até aqui. Antes disso – mais uma vez – seria preciso que esse poder fosse orientado eticamente.

OLIVEIRA, Jelson R. de Toward an ethical turn of the technology: why Hans Jonas is not a technophobic. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 191-206, Abr./Jun., 2022.

Abstract: The purpose of this article is to counter against the accusation of technophobic, wrongly directed to Hans Jonas, his proposal for an ethical turn of technology, whose bases would be on the ethical capacity to impose restraint on the utopian advance of technical progress, something that leads to the ethics of responsibility to the controversial concept of “heuristic of fear”. To do so, we started from an examination of the Jonasian project of a philosophy of technology, whose third perspective would be valuable, which is the one he developed best. From there, we will analyze what would be the value of technology from the point of view of life (in its four spheres: present and future, human and extra-human) and then strategically analyze the position of Gerard Lebrun for whom Jonas should be placed among technophobic philosophers. Our aim, in this case, is to demonstrate the inconsistency of such an interpretation, precisely because the French thinker with an important presence in Brazil, confuses the proposal of ethical reorientation (in the sense of a power from inside of the technique) with the imposition of an external power, of a paralyzing type.

Keywords: Technophobia. Hans Jonas. Ethical turn. Responsibility. Heuristic of fear.

REFERÊNCIAS

ACHTERHUIS, H. La responsabilité entre la crainte et l’utopie. *In*: HOTTOIS, Gilbert; PINSART, Marie-Geneviève. **Hans Jonas, nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993. p. 37-47.

FROGNEUX, N. O medo como virtude d substituição. *In*: NOVAES, A. **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Senac São Paulo; Sesc SP, 2007. p. 187-207.

GREISCH, J. «L'heuristique de la peur» ou qui a peur de Hans Jonas? *In*: DILLENS, Anne-Marie (dir.). **La peur**. Émotion, passion, raison. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2006. p. 115-141.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza**. Ética biocêntrica e políticas ambientais. Tradução de Igor Ojeda. São Paulo: Elefante, 2019.

HÉBERT, Geneviève. La bonne crainte. **Études**, p. 67-70, jan. 1997.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Sobre a prática do princípio de responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

LEBRUN, G. Sobre a tecnofobia. *In*: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 481-508.

LISBOA, M. V. Medo. *In*: OLIVEIRA, J.; POMMIER, E. **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

OLIVEIRA, J. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

OLIVEIRA, J. R. Le statut heuristique de la crainte dans la réflexion éthique de Hans Jonas. **Alter Revue de Phénoménologie**, v. 22, p. 195-209, 2014.

OLIVEIRA, J. R. Niilismo e tecnologia. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo-RS, v. 21, p. 73-78, 2020.

SÉRIS, J.-P. **La Technique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. **Revue Espri**, Paris, n. 165, p. 72- 88, out. 1990.

SÈVE, Bernard. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. Tradução de Marcelo Gomes. *In*: NOVAIS, Adauto (org.). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Senac São Paulo; Sesc, 2007.

ZAFRANI, Avishag. **Le défi du nihilisme**. Ernest Bloch et Hans Jonas. Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).

Recebido: 06/6/2021

Aceito: 19/9/2021

COMENTÁRIO A “PARA UMA ETHICAL TURN DA TECNOLOGIA: POR QUE HANS JONAS NÃO É UM TECNOFÓBICO” – SIMONDON: UM OUTRO PONTO DE VISTA SOBRE A TÉCNICA

Ozanan Vicente Carrara¹

Referência do artigo comentado: OLIVEIRA, J. R. de. Para uma *ethical turn* da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 191-206, 2022.

Gilbert Simondon (1924-1989) é um filósofo francês que se dedicou ao estudo filosófico da técnica, deixando uma contribuição original nessa área, a qual é retomada hoje, na França, por alguns estudiosos. Sua contribuição vai na direção não somente de se compreender o que é a técnica, mas também ao modo como ela se relaciona com outros aspectos da existência humana. Não pretendo discutir aqui se Jonas é tecnofóbico ou não, mas contrapor à sua visão da técnica uma outra visão que me parece mais tecnofílica, embora admita que Jonas também visualize a técnica como uma aliada inevitável no alívio do sofrimento humano, o que ao menos atenua a visão dos que veem nele uma atitude desfavorável à técnica. Não julgo ser acertado atribuir a Jonas a mesma tecnofobia que os críticos veem em Heidegger. Aliás, seu objetivo, como bem acentuado por Oliveira (2022), é pensar uma ética para a civilização tecnológica, apontando que a técnica não pode ser vista como eticamente neutra. Daí a advertência de Jonas, em sua heurística do temor,

¹ Docente na Universidade Federal Fluminense (UFF), Volta Redonda, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3505-2954>. E-mail: ozanan.carrara@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p207>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que convida à prudência no uso da tecnologia, de sorte que ela não venha a provocar danos irreversíveis à natureza humana.

Tentarei reunir, de forma muito resumida, alguns elementos que nos ajudam a entender a reflexão de Simondon sobre a técnica, a partir das noções de concretização, individuação, progresso técnico, essência da tecnicidade, relação homem-natureza, natural e artificial e a diferença antropológica, tal como ele a compreende. Faço uso da obra pela qual ele se tornou conhecido, *Du mode d'existence des objets techniques*, que consiste numa descrição do modo de existência dos objetos técnicos, assim como de escritos posteriores reunidos recentemente, em obras como *Sur la Technique* e *Imagination et Invention*, em que ele aborda os aspectos psicossociais da técnica, além de recorrer a alguns de seus mais conhecidos intérpretes. A filosofia de Simondon, escrita no contexto dos anos 1960 e 1970, viu nascer duas crescentes correntes: a dos tecnocratas e a dos primeiros ecologistas. Crítico ferrenho dos primeiros, aproxima-se da reflexão da ecologia, mostrando-se simpático ao respeito dos ecologistas pelos ciclos naturais e à luta pela preservação das espécies, mas rejeita o antagonismo que vê neles entre ciência e tecnologia. Encontramos nele uma análise positiva e otimista – por que não dizer também humanista? – da técnica, cujo desenvolvimento é para ele fundamentalmente integrativo, além de uma outra visão da natureza.

Simondon não concebe o objeto técnico como algo dado, mas como algo que tem uma gênese ou um processo pelo qual ele alcança a perfeição. Não são a utilidade e a lucratividade que garantem seu sucesso. Tais critérios são secundários. Para Simondon, é o processo de concretização que deve ser analisado – e nisso consiste a novidade de sua tese. A concretização começa com uma forma abstrata, quando o inventor tem a ideia do objeto e imagina mentalmente seu funcionamento. Nessa primeira fase, cada unidade material e teórica é tomada como absoluta. A invenção tecnológica é que vai reunir, num sistema coerente, todos os elementos dispersos. No processo de concretização, cada elemento adquire uma pluralidade de funções, deixando de servir a uma única função. Assim, o processo de concretização traz não apenas novas propriedades, mas também funções complementares. Mesmo que uma invenção tenha se realizado, visando a alcançar um objetivo específico ou responder a um problema, seus efeitos são imprevisíveis e fogem à mera tentativa de resolver o problema proposto. Logo, o processo de concretização unifica certos elementos dispersos, como sinergia, funcionalidade, coerência, ressonância interna e formalização.

Simondon analisa também o modo de existência do objeto concreto, o qual, quando entra em operação, se separa do seu inventor, bem como das intenções iniciais com que ele foi criado. Ele se guia a partir daí por uma coerência interna, isto é, por suas próprias regras e limites, ganhando autonomia sobre seu criador. Simondon concebe um artifício imbuído de uma força própria. Para ele, classificar um objeto como artificial ou natural não depende mais de sua origem, todavia, o que interessa é se o modo de existência do objeto é abstrato ou concreto. O objeto técnico abstrato é artificial enquanto o objeto técnico concreto se aproxima do modo de existência dos objetos naturais. Dessa maneira, modificações genéticas introduzidas nos objetos naturais, retirando-lhes seu ritmo natural, fazem deles objetos artificiais, já que eles não são mais capazes de seguir sua própria evolução natural, ficando, pois, na pendência do homem que neles introduz modificações. Simondon define artificialidade como “[...] o que é intrínseco à ação artificializadora do homem, quer essa ação afete um objeto natural ou um objeto que é inteiramente feito pelo homem.” (SIMONDON, 2012, p. 57).

Simondon foge à rigidez de algo concebido como duradouro e propõe a concretização como uma tendência no desenvolvimento de objetos técnicos, embora o objeto retenha vestígios de suas origens abstratas e artificiais, não deixando nunca de pressupor um objetivo concebido e executado por seres humanos (CHABOT, 2003, p. 17). Assim, ele aproxima as distinções entre o artificial e o vivo. As invenções tecnológicas não buscam adaptação ao mundo, porém, a construção de algo inteiramente novo, a partir da integração de elementos distintos e desintegrados. É dentro de um todo relacional que as potencialidades escondidas dos objetos podem ser conhecidas, e não no isolamento de cada objeto, fora dessa rede de relações. A invenção consiste, por conseguinte, na resolução de um problema não resolvido ou deixado em aberto pelas etapas anteriores, estabelecendo uma coerência entre o que antes estava desconexo. Logo, concretizar um objeto é encontrar uma forma de funcionamento coerente com relação às suas próprias leis. Conseqüentemente, a técnica não é vista como um conjunto de ideias concretizadas, mas como um conjunto de coisas concretas, com suas próprias leis. Não se trata de uma autonomia das técnicas em si mesmas, entretanto, do fato de que o objeto resulta de vários fatores: a ideia inicial do objeto, sua materialização e o mundo socioeconômico ao qual o objeto deve se integrar (BARTHÉLÉMY, 2005b, p. 168ss).

Além da concretização, a filosofia de Simondon tem como um dos eixos centrais a noção de individuação, a qual se aplica tanto aos seres físicos, vitais, psicossociais e técnicos. Individuação designa o processo pelo qual um indivíduo se torna aquilo que ele é. Simondon vê o indivíduo como produto de uma relação, isto é, ele nasce da relação entre energia e estrutura. A concepção substancialista exclui toda gênese do objeto, enquanto a hilemórfica pressupõe uma gênese. Ambas relacionam o ser individual a um princípio de individuação anterior à própria individuação, capaz de explicá-la, produzi-la e conduzi-la. O indivíduo não pode, no entanto, ser tratado como uma realidade absoluta e isolada, mas como uma realidade relativa e parcial, que supõe, antes de si, uma realidade pré-individual, cujos potenciais não se esgotam com a individuação, que, aliás, faz aparecer a relação indivíduo-meio. A individuação supõe um sistema metaestável (no limite entre estabilidade e instabilidade) rico em potenciais, onde há uma tensão entre dois reais díspares ou uma diferença de potencial no interior do sistema (CHATEAU, 2008, p. 47-48; BARTHÉLÉMY, 2005a, Chap. 3).

Não há unidade no ser pré-individual nem fases, pois, no ser individuado, há uma resolução que aparece pela repartição do ser em fases (devir). O devir aqui não é o que vem ao ser (isso seria ainda entender o ser como substância), contudo, é uma dimensão do ser ou a “operação mesma de individuação em vistas de se realizar pelo aparecimento de fases no ser que são aliás as fases do ser”(CHATEAU, 2008, p. 48) Esse caráter de “devir do ser pelo qual ele se torna aquilo que ele é enquanto ser” é designado ontogênese. Na ontogênese, o ser pré-individual se individua sem esgotar no ser individuado toda sua pré-individualidade, pois a operação de individuação de um ser faz aparecer no mesmo gesto seu meio associado (*milieu*) (CHATEAU, 2008, p. 48). O estado do ser pré-individual é, portanto, o de potencialidade, tensão, incompatibilidade, disparidade e diversidade de possibilidades de resolução e que, nessa condição, se articula com o ser já individuado que está, ele mesmo, em relação com seu meio, determinando todo esse conjunto a operação individuante (CHATEAU, 2008, p. 49). Não há um princípio ou um acontecimento de individuação, mas há, entretanto, um processo de determinação.

Isso faz a operação individuante, segundo Simondon, indefinida, indeterminada, sem um princípio de individuação, que deixa todos os determinismos atuarem sem, no entanto, se confundir com eles e, ao mesmo tempo, sem se confundir com a gênese empírica que pode ser conhecida

cientificamente, com base na série de causas e efeitos que faz passar de um estado determinado a outro. Assim, o indivíduo é o resultado de um estado de ser no qual ele ainda não existia nem como indivíduo nem como princípio de individuação. E a ontogênese continua seu processo após a determinação e individuação do ser determinado, vindo sempre do ser indeterminado e pré-individual ao qual o ser individuado permanece aberto. O conhecimento objetivo da ciência não é nem o conhecimento do pré-individual nem o conhecimento da individuação, embora o conhecimento objetivo não esteja excluído dessa apreensão reflexiva do processo de individuação do pensamento do sujeito cognoscente, o qual permite apreender a individuação, e não conhecê-la (CHATEAU, 2008, p. 50).

O objeto tem uma história, a história dos sistemas técnicos, a qual começa na fase artesanal que transmite o aprendido de uma geração a outra, em que o trabalho segue o ritmo da natureza. A fase seguinte é a da enciclopédia, que consiste na difusão de um saber racionalizado. A terceira fase é a das revoluções industriais, as quais fazem nascer uma cultura tecnocrática e uma moral do rendimento. A última fase da evolução técnica é a da cibernética, caracterizada por uma alta capacidade de transmissão da informação. De acordo com Simondon, a partir desse ponto, homem e máquina se tornam complementares. As máquinas não substituem a atividade humana, mas garantem o seu prolongamento. A passagem de um sistema técnico ao seguinte guarda os traços do sistema que o precedeu, porque as habilidades artesanais convivem com a mentalidade enciclopédica e com as atividades industriais.

Contrariando a mentalidade vigente em sua época que acreditava que o progresso técnico era limitado, Simondon sustenta, ao contrário, que ele é ilimitado e imprevisível. Para ele, cada período da história é marcado pela escolha de um domínio. Todavia, o progresso depende do que se transmite de uma fase à seguinte, pois o homem constrói sobre a herança recebida. Após um entusiasmo inicial, marcado pela criatividade, cai-se no automatismo ou no formalismo verbal. Ao seu ver, a técnica conheceria ainda um progresso lento, contínuo e profundo, sendo que suas potencialidades não se esgotam. Um progresso, entretanto, não consiste em novidades técnicas constantes, mas na capacidade do sistema em manter a ressonância homem-técnica.

Simondon quer descrever qual é o modo de existência próprio do objeto técnico, o seu ser próprio e não sua utilidade, que não é uma categoria propriamente técnica. Um objeto técnico não precisa necessariamente ser comercializado ou mesmo produzido por razões comerciais ou de lucro e,

mesmo assim, pode permanecer eficaz e adaptável por um utilizador qualquer. As finalidades práticas, as condições de uso e de custo de um objeto podem determinar as condições de sua fabricação ou de sua comercialização, contudo, isso não determina sua essência de objeto propriamente técnico. O que define seu ser propriamente técnico é sua concretização, isto é, “[...] uma relação a si mesmo de tudo que, nele, nasce e se desenvolve no sentido de sua coerência e de sua unidade” (CHATEAU, 2008, p. 31ss).

É sua concretização ou sua gênese que o faz existir como solução de um problema, para atender a uma necessidade interna que é propriamente técnica. Ou seja, é o conjunto das condições que o fazem funcionar de uma maneira durável, estável e não autodestrutiva (SIMONDON, 2012, p. 26, 30), sendo que essa necessidade interna propriamente técnica se “[...] define por distinção e exclusão de causas extrínsecas” que são as causas econômicas, sociais, psicossociais que são distintas das causas internas ao objeto mesmo ou necessárias ao seu funcionamento. O que faz do objeto técnico um objeto técnico são suas condições de funcionamento ou sua consistência ontológica própria, e não a maneira como ele pode ser utilizado ou representado social e psicossocialmente, condições as quais podem ser decisivas para sua produção, comercialização ou mesmo obsolescência, mas que não definem sua essência (SIMONDON, 2012, p. 221ss).

O conceito simondoniano de objeto técnico excede o de dado imediato que corresponde a uma necessidade ou finalidade humana ou ainda como aquilo que serve à transformação da natureza. Objeto técnico e produto técnico se diferenciam. Enquanto o produto é aquilo que é fabricado pelas mãos do artesão ou pelas indústrias, colocando, por isso, o problema do trabalho e da produção, o objeto técnico é o produto separado de seu produtor e, em consequência, ele existe além do trabalho que o produziu ou fora da esfera do trabalho e da produção. É nesse sentido que ele existe de uma maneira independente da atividade fabricadora humana. Guchet ressalta que é preciso entender o que significa essa autonomia técnica de Simondon. Este assevera que o produto técnico se torna objeto ,quando ele se separa tanto do produtor quanto do utilizador, ganhando um tipo de autonomia. O termo que Simondon usa para descrever essa autonomia técnica é “existência espontânea”, que é o “começo de uma aventura livre”. No entanto, o comentarista de Simondon esclarece que essas noções de “espontaneidade, liberdade, existência” têm, em Simondon, uma significação meramente operatória e não significam um antropomorfismo da máquina.

O filósofo descreve a relação homem-máquina do ponto de vista humano e a vê como um sistema de operações coordenadas entre elas e suscetíveis de uma análise objetiva (GUCHET, 2010, p. 143). Tais termos – liberdade, espontaneidade – significam que o produto técnico entra no universo social com um certo grau de espontaneidade e é reconhecido pela cultura onde ele ganha prestígio e valor econômico. Trata-se de uma liberdade provisória, uma vez que ele se desliga do produtor e independe de suas condições de utilização e não uma autonomia, como se ele se tornasse incontrolável e se voltasse contra seu próprio criador. Conforme o comentarista, a ideia de um desenvolvimento técnico fora do controle humano ou regido por suas próprias leis tão objetivas quanto as leis da evolução do homem é estranha a Simondon.

A evolução do objeto técnico a que alude o filósofo não é um processo autonormalizador ou autorregulado. Simondon caracteriza essa evolução técnica como autônoma quanto ao uso, caráter histórico e estrutura profunda da tecnicidade que são os três níveis de existência do objeto técnico. Pensá-lo nesse nível da utilização e da determinação psicossocial pela qual ele passa é suficiente para compreender que lhe faltam características propriamente humanas. O método de Simondon retira do objeto aquilo que é cultural e humano, de sorte a chegar à sua “interioridade dinâmica” de objeto técnico. Livre da cultura e da socialidade, o objeto se revela naquilo que ele tem de puramente técnico. Interessa a Simondon seguir os traços deixados pelo processo pelo qual o ser técnico, produzido pelo homem, se objetiva, ganhando mais e mais autonomia em relação ao seu produtor (GUCHET, 2010, p. 146).

A invenção técnica não pode ser reduzida a operações do entendimento, já que a concretização técnica faz passar de uma concepção da relação homem-natureza, centrada sobre a ação humana e suas características (transformação direta da natureza, necessidades a satisfazer, desejo de potência), a uma concepção dessa relação como sistema operatório objetivado, descentrado das atividades de intervenção direta sobre o mundo natural (GUCHET, 2010, p. 165). Trata-se de um sistema de operações coordenadas que se torna objetivo, à medida que se distancia do sujeito da ação e o insere no processo de causa e efeito. São os “[...] esquemas de funcionamento da máquina concreta que coordenam as duas ordens inicialmente heterogêneas de fins humanos representados e de processos naturais.” (GUCHET, 2010, p. 165). Se o objeto da tecnologia é um sistema de operações coordenadas, a tecnologia deve renunciar ao objeto ou ao instrumento, para abordá-lo a partir da fórmula

força + matéria = instrumento, a qual faz do objeto exteriorizado o resultado desse processo.

Para o tecnólogo, o instrumento não é aquilo que permite ao homem agir diretamente sobre a matéria, mas o gesto que coordena num sistema de operações único a ação humana e as propriedades da matéria, avançando para uma direção cada vez mais perfeita do gesto operatório. Com a industrialização, o operário perdeu a capacidade que o artesão tinha, tanto de conhecer seu material quanto de se relacionar com ele, tornando-se o supervisor das máquinas, longe do produto. O amador de bricolagem se vê diante de máquinas convertíveis, as quais se adaptam a todas as tarefas e materiais, podendo ser alimentadas com toda espécie de corrente elétrica. Os objetos técnicos não impõem limitações ou constrictões à imagem do amador de bricolagem, diferenciando-o do operário cujas atividades são regidas pelas características da máquina.

Com isso, tem-se a impressão ilusória de que o bricolador escapa à parcialização e à alienação do processo de produção e se mostra o acasalamento mais completo do homem e do mundo natural, sendo a relação entre o homem e a máquina, doravante, uma relação de informação e de comunicação, mas, ao não poder se apropriar da máquina, ela se lhe torna completamente estrangeira, o que é um fator de desumanização. Entretanto, Simondon não vê esse processo de distanciamento do operário em relação à máquina como uma perda. O operário, nesse ponto, não está mais encarregado de uma máquina e ganha uma função dentro de uma equipe. Mas as informações circulam de acordo com as linhas da hierarquia na empresa e não conforme os funcionamentos técnicos, e a empresa, como conjunto de objetos técnicos e de homens, deve ser organizada segundo seu funcionamento técnico. A organização deve ser pensada no nível da operação técnica (GUCHET, 2010, p. 170).

O objeto técnico não pode ser visto sem alguma relação com o homem, pois, afinal, ele é um meio em vista de fins postos pelo homem. Por outro lado, ele também é visto como aquilo que não tem nada em comum com as realidades naturais. Na verdade, ele oscila entre o construído e o dado natural. Simondon estabelece outras fronteiras para diferenciar o natural e o artificial. A oposição entre natural e artificial não está na origem como aquilo que se faz espontaneamente e aquilo que é feito por mãos humanas, mas se encontra na maior ou menor autonomia do objeto técnico com respeito à atividade artificializante do homem. A artificialidade do objeto consiste “[...] no fato de

que o homem deve intervir para manter este objeto na existência, protegendo-o contra o mundo natural, dando-lhe um estatuto à parte da existência.” (GUCHET, 2010, p. 186). A artificialidade é “[...] aquilo que é interior à ação artificializante do homem, seja esta ação sobre um objeto natural ou sobre um objeto fabricado” (CHABOT, 2003, p. 17) Uma planta é natural, no entanto, é artificializada, quando ela tem necessidade da intervenção humana para existir, como o jardineiro, ao regular a água de que ela necessita, a luz, o calor, controle a que ela está sujeita, nos viveiros artificiais. Nessas condições, as regulações do objeto primitivamente natural se tornam as regulações artificiais do viveiro.

Nessa perspectiva, a concretização técnica transforma o objeto artificial em cada vez mais semelhante ao objeto natural, tornando o objeto concretizado comparável ao objeto produzido espontaneamente. Ele se libera do laboratório artificial original e o incorpora a si, no jogo de suas funções, e sua relação aos outros objetos técnicos ou naturais se torna reguladora, permitindo uma autorregulação das condições de funcionamento. Esse objeto, de início isolado e heterônomo, é associado a outros objetos e se torna autossuficiente. Assim, um objeto artificial, seja produzido pela natureza, seja pelo homem, tem suas condições de funcionamento num meio regulador exterior do qual ele é retirado, enquanto um objeto próximo da natureza incorpora em sua dinâmica funcional o meio regulador ou meio associado. O objeto autônomo é o objeto que chegou a um alto grau de concretude, ganhando sua sistemática funcional coerência em organização, quando a máquina incorpora os mecanismos reguladores de seu funcionamento, em sua própria sistemática. Uma flor artificial não é autônoma sobre um plano operatório, já que necessita da intervenção do jardineiro para garantir a coerência de suas funções. Já uma máquina industrial é autônoma, desde que ela assegure, por si mesma, através de sua integração ao meio associado de funcionamento, a coerência de suas próprias operações (GUCHET, 2010, p. 187).

Simondon admite a existência de tecnicidade animal, havendo assim mediações objetivas no mundo animal. O que ele questiona, por outro lado, é a capacidade animal de objetividade técnica, isto é, de “[...] coordenação operatória descentrada em relação à intervenção direta do ser vivo sobre o seu meio” (GUCHET, 2010, p. 211). Para Simondon, a tecnicidade instrumental é própria do homem, mas cada animal é dotado de órgãos-utensílios que lhe permitem se adaptar ao meio, enquanto os homens não são equipados de algum órgão-instrumento especializado, sendo que a possibilidade de

intervenção humana sobre a natureza é ilimitada, enquanto a do animal é limitada. Os utensílios humanos, além do mais, são exteriores ao homem, separados dele e podem ser abandonados quando isso lhe convém, ao passo que o animal não os pode abandonar, pois eles são parte integrante dele.

Há ainda a questão da representação antecipada do instrumento, isto é, do fim ou do objetivo a ser atingido (causa final), que evidencia que a fabricação do instrumento é um ato pensado que tem uma ideia prévia como sua causa, ideia também defendida por Kant e Bergson. Simondon não admite uma diferença de natureza entre atividade fabricadora humana e a tecnicidade animal. Para o filósofo, o instrumento não é a única manifestação da atividade fabricadora do objeto, quer no animal, quer no homem. O animal, por sua vez, não precisa de mediações instrumentais, já que ele é provido de órgãos especializados e pode usá-los sem precisar fabricar objetos, embora Simondon conceba que a tecnicidade animal não se limita à existência de órgãos-instrumentos, pois há coordenação operatória separada do organismo, também no animal. Já o objeto técnico, por seu turno, é uma mediação que torna possível a relação vital ao meio, construindo um sistema de operações coordenadas, através de autocorrelação e adaptação funcional.

Por conseguinte, a diferença entre o homem e o animal não é uma diferença de essência, mas uma diferença de grau “[...] entre as capacidades atuais de produção de objetos criados no homem e nos animais mais dotados.” Há uma “[...] multiplicação de mediações no homem entre o objeto criado e a natureza, de um lado, e entre o objeto criado e o operador, de outra parte; a rede de meios de acesso nos dois sentidos, da natureza em direção ao homem e do homem em direção à natureza comporta uma multidão de substitutos”, além de diferenças de ordem de grandeza colocadas em comunicação e em interação, as quais são, no caso do homem, mais importantes que no animal, que não dispõe de um encadeamento complexo de mediações (SIMONDON, 2008, p. 189). Concluindo, não é a objetivação técnica que distingue o homem do animal, mas a relação ao mundo do homem se objetiva, descentrando-se de maneira mais importante quanto à ação direta, à escala do organismo, sobre o meio. A mediação, no caso do homem, é como a de um organismo funcional (GUCHET, 2010, p. 215).

Em que consiste, pois, a diferença humana? Para Simondon, não é a base espiritual nem a transindividualidade. A transindividualidade pode ser encontrada também entre os animais, como é o caso das formigas e das abelhas, contudo, o modo de existência em grupo é mais expandido entre os homens, e

esse modo é o comunitário e não o meramente transindividual. De acordo com Simondon, os grupos humanos têm por base e função uma resposta adaptativa específica à natureza. No caso dos animais, a natureza social fica reduzida ao nível vital, sem criar “relação de interioridade de grupo”. O grupo social nos animais é uma adaptação às condições do meio, enquanto a “[...] reação coletiva da espécie humana às condições naturais de vida como aquela através do trabalho” é social natural, não sendo as comunidades humanas totalmente absorvidas pela relação vital ao meio (GUCHET, 2010, p. 217). Guchet, em sua leitura de Simondon, sugere que somente, no caso do homem, o objeto técnico pode ser dito “[...] suporte e símbolo de objetivação social.” Ele afirma que símbolo é “[...] um instrumento de reconhecimento por aproximação e coincidência” e o objeto técnico é um símbolo. Mesmo que se reconheça concretização técnica na animalidade e mesmo a transindividualidade em grupos de animais, não há, no entanto, “[...] coordenação operatória entre os dois.” (GUCHET, 2010, p. 219).

Conclui-se que o filósofo foga tanto ao mecanismo em que a máquina ganha autonomia em relação ao seu criador quanto ao utilitarismo que julga o objeto a partir de sua eficácia. O sentido do objeto não está encerrado nele mesmo, mas se conhece à medida que ele mantém uma relação à alteridade ou é afetado por ela. Ele se inventa em sua relação com seu meio associado. A concretização descrita por ele é o oposto da abstração, e o seu desenvolvimento constante é o que se chama progresso técnico, já que todos os seres, inclusive os técnicos, estão em constante devir ontológico, isto é, num processo de informação nunca acabado, o que nega também toda forma de automatismo capaz de encerrar o objeto em si mesmo, como realização de algo prévio e que o desliga da relação com outros.

O fundo de indeterminação a partir do qual o objeto técnico é pensado nunca se elimina, todavia, mantém as partes em relação umas com as outras, de sorte que cada parte desempenha uma pluralidade de funções: sinergia, autocorrelação, autorregulação, uma reforçando a outra. Toda essa operação denominada transdução (*transduction*), como o *il y a* de Levinas, nunca termina numa forma fixa. Ela é o próprio sentido! O objeto não pode ser compreendido sem a relação com os demais objetos ou sem a relação com o meio associado, porque ambos são parte do seu processo de concretização.

Um dos grandes méritos de Simondon parece estar em sua capacidade de reagir a um tecnofobismo que se pode traduzir como medo do novo ou do que é estrangeiro, do que se me apresenta como alteridade, aproximando-se

sua filosofia, nesse sentido, da de Levinas que concebe o ser como hospitalidade e acolhida de outrem. O objeto técnico não ameaça necessariamente o ser humano, mesmo porque ele é parte integrante daquilo que nos faz humanos. Jonas afirma que é a técnica que nos instala no humano e Levinas, que ela nos permite pensar o humano fora do condicionante de lugar. As reações de Levinas e Heidegger diante da proeza de Yuri Gagarin, o primeiro russo a ir ao espaço, foram opostas. Enquanto Levinas exaltava a técnica como aquilo que permitia visualizar o humano fora do espaço, Heidegger demonstrava uma certa aversão ao homem desenraizado ou fora de um lugar. Simondon, por sua vez, mostra que não é possível pensar o humano sem o objeto técnico que não está submetido a ele numa condição de escravo, porém, como outrem que é componente integrante de sua própria identidade. É nesse sentido que Guchet e outros sustentam haver um humanismo tecnológico em Simondon.

REFERENCIAS

- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. **Penser l'individuation**. Simondon et la philosophie de la nature. Paris: L'Harmattan, 2005a.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. **Penser la Connaissance et la technique après Simondon**. Paris: L'Harmattan, 2005b.
- CHABOT, Pascal. **The Philosophy of Simondon**. Between Technology and Individuation. London: Bloomsbury, 2003.
- CHATEAU, Jean-Yves. **Le Vocabulaire de Simondon**. Paris: Ellipses, 2008.
- GUCHET, Xavier. **Pour un humanisme technologique**. Culture, Technique et Société dans la Philosophie de Gilbert Simondon. Paris: PUF, 2010.
- OLIVEIRA, J. R. de. Para uma *ethical turn* da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 191-206, 2022.
- SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 2012.

Recebido: 16/01/2022

Accito: 29/01/2022

CUERPO Y CONCIENCIA DE SER EN MIGUEL DE UNAMUNO

Miguel Vicente-Pedraz¹

María Paz Brozas-Polo²

Resumen: En este trabajo se indaga en las respuestas que Miguel de Unamuno (1864 – 1936) ofrece al problema de la conciencia de ser como parte esencial de la construcción biográfica. A partir de algunas de sus obras más representativas pero, sobre todo, a través de la más genuinamente existencialista, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), tratamos de esclarecer los códigos argumentales sobre los que Unamuno desarrolla, a veces abruptamente, las ideas de memoria, intimidad o mismidad así como las tribulaciones que estas le provocan respecto de dos de los ámbitos doctrinales que más le definen como filósofo: la doctrina del hombre de carne y hueso y la doctrina de la inmortalidad. Constatamos cómo ambas doctrinas, singularmente construidas a partir de la noción de conciencia encarnada, se resuelven a través de la conciencia de singularidad y esta, a su vez, como volición de pervivencia corpórea.

Palabras clave: Cuerpo. Conciencia de ser. Unamuno.

INTRODUCCIÓN

Aunque difícil de clasificar por lo singular y a la vez heterogéneo de sus contribuciones a la filosofía, Unamuno (Bilbao, 1864 – Salamanca, 1936) es considerado, no sin cierta controversia (FERRATER MORA, 1957, p. 16), como el pensador más importante de la generación del 98; acaso, el autor más genuinamente filosófico de dicho movimiento sin ser un autor sistemático o,

¹ Profesor Titular en la Universidad de León – España. Doctor-investigador en el ámbito de los usos y representaciones sociales del cuerpo  <https://orcid.org/0000-0002-9131-7876>. E-mail: mvicp@unileon.es.

² Profesora Titular en la Universidad de León – España. Doctora-investigadora en el ámbito de las estéticas corporales en el Siglo XX.  <https://orcid.org/0000-0003-0117-3117>. E-mail: mpbrop@unileon.es.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p219>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

por lo menos, un autor de sistemas. Aunque buena parte de su obra se expresa a través del ensayo – como en la mayor parte de sus contemporáneos europeos y en la tradición filosófica occidental más reputada –, resultaría imposible dar cuenta de sus preocupaciones filosóficas y de sus posicionamientos, tanto como de sus des – posicionamientos, sin tener presente su obra más convencionalmente literaria; sobre todo, la novela – en la que según Guedes Rossatti (2005) puede acreditarse un punto de contacto entre Kierkegaard y Pessoa –, pero también en la poesía, en su escueta pero trascendente obra dramática, en los cuentos, en los artículos periodísticos y en la correspondencia. En todo caso, también su papel activo en la vida académica, social y política en la España del primer tercio del siglo XX constituye un elemento de no poca relevancia para el análisis de su obra, toda vez que para Unamuno el pensamiento filosófico solo puede explicarse desde la biografía del filósofo. Y Unamuno fue un pensador especialmente autobiográfico; tanto que, como apunta Posada (2013, p. 98), hay quien plantea que toda su obra es un comentario a sí mismo.

Que su pensamiento sea singular o peculiar (RUBIO, 1976, p. 119), o heterodoxo (CALLERO, 2016, p. 27), o inclasificable e irreductible (FERRATER MORA, 1957, p. 45), como tantas veces ha sido tildado – aparte de la siempre recurrente adjetivación de su controvertida personalidad –, no quiere decir que no se puedan establecer vínculos de filiación con alguno de los sistemas y líneas de pensamiento más o menos vigentes. En lo más genuinamente religioso se ve claramente influido por las lecturas de San Agustín y, más adelante, de Pascal, aunque no se debe pasar por alto en la conformación de su pensamiento la impronta recibida de la mística española que desde su más temprana juventud le proporcionaría una rica aunque contradictoria visión religiosa de la existencia; sobre todo, de su propia existencia y, particularmente, de su “vida interior”. Aparte de esta huella espiritual, la avidez lectora de Unamuno y su permanente ansia de saber le ponen en contacto con las corrientes filosóficas dominantes de la época como, por ejemplo, el racionalismo, el idealismo alemán, el vitalismo y también, aunque en menor medida, el marxismo. Más tarde, sería definitorio de su pensamiento la obra del danés Sören Kierkegaard, precursora del existencialismo.

De hecho, una de sus grandes luchas interiores sería la conciliación de unos y otros presupuestos en lo que cada uno podía tener de Verdad; no de verdad científica, sino de Verdad en el sentido trascendental, aunque

también en el sentido vital, como sentenciaría en *Mi Religión*: “Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad.” (UNAMUNO, 1967, p. 206). A ese respecto, si por una parte apela a los principios del naturalismo contra el idealismo, también esgrime los de este contra el materialismo y el pragmatismo. Y sostendrá unas y otras posturas y se contradecirá y defenderá sus contradicciones y hasta sus confusiones porque, como diría Víctor Goti a Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, “[...] el que no confunde se confunde.” (UNAMUNO, 1978, p. 301). En todo caso, de entre todas las ideas directrices que atraviesan su pensamiento, si tuviéramos que empeñarnos en unas pocas, tal vez las de la familia semántica de la agonía podrían sintetizar el credo filosófico unamuniano: agonía, congoja, desconsuelo, contradicción, paradoja, lucha constante, oposición y mudanza. Pero no oposición en el sentido hegeliano, es decir, como propensión a la unidad armónica o identidad de los contrarios en el absoluto – lo cual supondría para Unamuno la aniquilación de tales contrarios –, sino en el sentido de “guerra civil” perpetua en la que eternizarse y eternizar el sí y el no, el corazón y la cabeza, la voluntad y la razón, y cada uno de ellos consigo mismos. Por eso – dirá –, la vida es esencialmente tragedia, porque la vida “[...] es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha.” (UNAMUNO, 1967, p. 24).

Precisamente, en torno a esta vivencia contradictoria – o paradójica – de la existencia y con motivo de la crisis de fe que sufre en 1897, experimentó el acercamiento a la obra de Kierkegaard, en cuya coincidencia temática e ideológica encontraría la inspiración para el desarrollo de algunos de los motivos más recurrentes de su dilatada obra: la angustia, la muerte, la pugna entre razón y fe, el yo, la soledad, la conciencia de ser o, en particular y ligado a la idea de trascendencia, el sentido de la encarnación. Esta influencia, reconocida y celebrada por el propio Miguel de Unamuno (QUINTANILLA, 1979, p. 476), le ha hecho merecedor del calificativo de filósofo existencialista (CALLERO, 2016; CHAVES, 1972; MAROCO DOS SANTOS, 2018; VAYÁ, 1966), e incluso pionero de este movimiento (STERN, 1967), aunque quizás solo una parte de su obra encaje en esa horma; eso sí, mucho antes de que el existencialismo, como movimiento filosófico, desplegara su arsenal dialéctico contra los excesos del idealismo y contra la simplificación reduccionista del positivismo.

La cuestión del cuerpo o, si se quiere, de la existencia corporal – corporeidad parece un término demasiado pretencioso para el momento en que él escribe – presenta algunos episodios realmente definitorios de su

pensamiento: con toda seguridad, más como respuesta o como camino en sus indagaciones sobre la existencia o sobre la subjetividad y la construcción biográfica que como preocupación primera. Nuestro propósito es poner de relieve la, en todo caso, relevancia de la experiencia íntima del propio cuerpo en la construcción del pensamiento unamuniano en torno a la conciencia de ser. A este respecto, no nos parece banal apuntar cómo, adelantándose a algunos de los máximos exponentes del existencialismo del siglo XX, la idea de cuerpo propio, en este caso unida a la de intimidad y memoria, aparece desde los primeros escritos como condición ineluctable en la reflexión sobre la (propia) existencia.

Aunque tratar de sintetizar el pensamiento filosófico de Unamuno es siempre una tarea comprometida dada la amplitud y profundidad de su obra, observando sus principales líneas argumentativas diríamos que la mayor parte de los temas de su reflexión (la oposición entre razón y fe, el acceso a la Verdad universal, la existencia/esperanza de Dios, la perseverancia del ser, la historia y la intrahistoria como continuo hacia la salvación, la memoria, la soledad, la palabra, etc.) se aglutinan, en torno a la doctrina del hombre de carne y hueso y la doctrina de la inmortalidad de la carne; una y otra atravesadas, de manera consustancial a la personalidad inquieta y atribulada del filósofo, por la concepción agónica de la existencia. En ambos dominios doctrinales, y esta es la tesis que aquí defendemos, la cuestión del cuerpo, si bien no constituye el asunto central ni tampoco parece el principal acicate de cuantos le espolean a la reflexión – como habría sucedido entre los vitalistas o sucedería en algunos planteamientos existencialistas de poco después, o incluso en el raciovitalista Ortega y Gasset, configura un fondo sin el cual sería difícil comprender su entramado argumentativo. No en vano, y a pesar de lo irreductible del pensamiento de Unamuno y, por ejemplo, el de Nietzsche (GILLIS, 2008), quien habría hecho del cuerpo el *sine qua non* de la antropología filosófica, cabe establecer entre ambos no solo un significativo entrecruzamiento temático, sino también un incuestionable parentesco semántico.

Por otra parte, el personalismo con el que ha sido calificado – e incluso acusado –, no deja de ser una especie de anuncio de lo que más tarde sería, en la plenitud del existencialismo francés, la tribulación sobre el tener o ser cuerpo; pero también como una réplica al conceptualismo, a la abstracción pura del hombre en cuyo auxilio solo cabe apelar a la filosofía, entendida esta como el producto de cada filósofo; es decir, de un hombre que habla a cada uno de los hombres en su concreto existir:

[...] un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. (UNAMUNO, 1988, p. 34).

Las dos cuestiones doctrinales señaladas, la del hombre de carne y hueso y la de la inmortalidad de la carne, sirven a Unamuno para hacer acopio argumentativo respecto de un anhelo de afirmación ontológica, y hasta de pugna existencial, que no duda, en la exasperación de lo concreto, en llevar hasta sus últimas consecuencias: la exploración de la idea de hombre como ente de ficción a merced de su creador; pero un ente que, no obstante, no renuncia a la voluntad de ser y cuya única salida o escapada (del sueño de su creador) es la de crearse a sí mismo. Este anhelo de afirmación, que alimentará hasta sus últimos días, se manifiesta, algunas veces resignadamente, pero casi siempre como abrupta protesta ante la certidumbre de la disolución de la identidad individual – la extinción del yo y de la memoria personal – que impone la muerte de la carne: la muerte del hombre Unamuno, por más que estemos en la creencia de la resurrección de las almas.

Tal vez sea por esta proclamación de lo encarnadamente singular, con todas las contradicciones y paradojas, que sea más fácil encontrar la idea de hombre, el más fidedigno retrato del hombre que pesa y pisa la tierra, no en el ensayo, sino en sus novelas. En ellas inevitablemente cada hombre y cada mujer son personajes encarnados; tan encarnados que incluso se rebelan contra el autor y disputan por desasirse de su mano creadora aun sabiendo que son una construcción suya, un producto de su imaginación o sueño, y recordándole al propio Unamuno que él también es un sueño soñado por Dios que algún día dejará de serlo.

1 LA DOCTRINA DEL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

La doctrina del hombre de carne y hueso aparece como la cuestión capital y más recurrente de sus meditaciones. Es una de las que de manera más enfática atraviesan el conjunto de su obra, por lo menos a partir del año de la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*, en 1913, el ensayo que, según Roberts (2013, p. 115), marcaría la línea divisoria en la evolución intelectual de Unamuno. Es en esta obra, vivaz y apasionada, plagada de elipsis, digresiones y reiteraciones, tal que parece redactada de un tirón, pero

con una gran coherencia y sentido internos, donde dicha doctrina aparece mejor y más completamente elaborada. Ni que decir tiene que buena parte de los materiales de dicha doctrina ya habían sido utilizados por Unamuno – sobre todo en el *Tratado del amor de Dios* –, y serían recurrentes de forma más o menos fragmentaria en la producción posterior; a ello contribuiría, no cabe duda, el carácter obsesivamente personalista – más que autobiográfico – del conjunto de su obra del que hablábamos en la introducción.

El sentimiento trágico de la vida – donde el concepto de sentimiento ha de entenderse no como sensación o experiencia afectivas sino como *nimbo*, próximo al *conatus* de Spinoza o a la *voluntad* de Schopenhauer (MORÓN, 1997, p. 175) –, es para Unamuno la raíz de la existencia humana. Se muestra, por lo tanto, como una ontología; pero, he aquí la particularidad unamuniana, no como una ontología orientada hacia el conocimiento del hombre genérico, en abstracto, tal como este había sido pensado por los filósofos hasta ese momento, sino hacia el hombre concreto: el hombre de carne y hueso; lo cual no quiere decir en absoluto, el hombre aislado, espejo solo de sí mismo, preso del instinto y de los sentidos. En la ontología unamuniana el otro desempeña un papel capital no solo porque establece los límites de la mismidad y proporciona al yo la capacidad de percibirse como un ser diferenciado e individualizado, sino porque además le muestra el territorio sobre el que ensanchar la conciencia, la posibilidad de llegar a ser ese otro, y dar sentido religioso así a la colectividad, es decir, a la solidaridad humana, porque:

Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. [...] Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo de imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío – que es lo mismo que hacerme suyo – (UNAMUNO, 1988, p. 266).

Se trata, en todo caso, de una respuesta ontológica a la cuestión de la existencia y, particularmente, de la identidad individual que fija la atención en el hombre zarandeado por sus contradicciones, el hombre doliente y en guerra incesante consigo mismo, sobre todo, por mantenerse dentro de sí, siendo el que se es, como decía Joaquín en *Abel Sánchez* (UNAMUNO, 1985). El hombre de carne y hueso, el hombre que tiembla ante la idea de tener que desgarrarse de su carne y desgarrarse de todo lo sensible (UNAMUNO, 1988: 51), de algún modo se constituye como una invectiva contra los idealistas y los racionalistas quienes, según él, hacían filosofía en lugar de vivirla y habrían

reducido al hombre a un mero *ser pensante*, u *homo oeconomicus* u *homo sapiens* objeto de divagaciones científicas que remiten al *bípedo implume* de Aristóteles o a una sospechosa idea, por abstracta, de *humanidad* en la que no hay rastro del aquí o del allí, de ninguna época, que no tiene ni sexo, ni patria, que es tan solo una idea del hombre, es decir, un *no hombre*.

Frente a ese *no hombre*, la verdadera existencia humana, la concreta vida individual del hombre que nace, sufre y, sobre todo, muere – subraya –, es la del hombre de carne y hueso: “yo, tú... cuantos pesamos sobre la tierra” (UNAMUNO, 1988, p. 8 – 9); la verdadera existencia a la que habrían de dedicarse los filósofos es aquella de la que se puede decir, recordando a Spinoza, que se esfuerza en perseverar en su ser. Gracias a la conciencia, el yo, se esfuerza en seguir siendo, en no morir. Y qué es el yo, se pregunta retóricamente Unamuno:

Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo [...] Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro el que es y no el que no es, es un principio de unidad y continuidad. (1988, p. 13).

Pudiera parecer que con la enunciación de tales principios, a modo de axioma, se contradice Unamuno y cae en la falta que tanto critica de los modos de pensar filosófico al uso; a saber, la reducción de todo lo ideal a lo idéntico. Pero como ya advertía Ferrater Mora (1957, p. 39) ni el principio de unidad se debe entender como la localización en un espacio ni el de continuidad como la inserción en un tiempo; es decir, como fundamentos abstractos, sino más bien como “fuentes” de las que emana – previo a cualquier explicación – la vida concreta, la vida pegada a la entraña; o, se diría, la vida sentida a sí misma.

A este respecto, resulta esclarecedora la propia explicación que sigue al enunciado de sendos principios:

Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. [...] Y un principio de continuidad en el tiempo [...] es indiscutible me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. (UNAMUNO, 1988, p. 14).

Evidentemente, la serie continua de estados de conciencia solo es posible merced a la memoria que es – dice Unamuno – la base de la personalidad

individual de la misma manera que la tradición lo es de la personalidad colectiva. A este respecto, el problema de la conciencia conecta directamente con otra de las grandes obsesiones de Unamuno, la memoria en tanto que sustento de la pervivencia. Entonces, no la memoria en abstracto, formulada como problema psicológico o antropológico y, ni siquiera, filosófico, sino con la memoria de cada cual; es decir, con los recuerdos en los cuales y por los cuales – dice – se vive siendo y son, además, el fundamento de la vida espiritual; el fundamento de la esperanza. Esta es – apunta – el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar; el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir siendo uno sí mismo o, mejor, sintiéndose uno ser sí mismo.

Aunque no constituye un tema de reflexión central, se vislumbra en Unamuno, justo en estos pasajes, la emergente diferenciación entre cuerpo y organismo que tanta materia discursiva daría al existencialismo y corrientes coetáneas. Para enfatizar en la unidad y continuidad del sí mismo, enlazadas y armonizadas por los recuerdos, apela al cambio patológico de la personalidad donde lo sustantivo – sugiere – es la ruina de la memoria; una conspiración de una parte “del cuerpo vivo que se rebela”, que rompe la sinergia vital y que ofrece como resultado la reducción del hombre a la mera continuidad orgánica, que no continuidad personal.

Aparte de ser fundamento de la conciencia y, sobre todo, de la conciencia de ser continuamente uno mismo, la doctrina del hombre de carne y hueso sirve a Unamuno, en su proclamación de lo concreto y lo singular – quizás sea por eso que Unamuno consigue perfilar la idea de hombre mejor en la novela que en el ensayo –, para profundizar en sus argumentaciones contra el dominio de la lógica y el cientificismo racionalista en general, cuya obsesión por la verdad (en minúscula) reducen al hombre a un ser de razón y no un haz de contradicciones:

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza que dice que no. Contradicción, naturalmente [...], como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción. (UNAMUNO, 1988, p. 18-19).

Se trata – continúa – de un valor afectivo contra el que no valen las razones, las cuales son nada más que razones, ni siquiera verdades. “Pensar vital y no lógicamente” – dirá en *La ideocracia* (UNAMUNO, 1967, p. 148) – Y es que, el pensar, en tanto que función orgánica del cerebro, y no con el

cuerpo todo, nos convierte en una especie de profesionales del razonamiento que nos indiferencia:

Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro [...]; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano, con los pulmones con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento [...]. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. (UNAMUNO, 1988, p. 19-21).

En el fondo, no es otra cosa que la clásica tensión de la filosofía entre razón y fe en lo que podría considerarse una versión biográfica del problema. Unamuno pasa de una indisimulada confianza en la razón que cultivó en sus años de juventud, incluso cientificismo, a la desconfianza y ulteriormente al rechazo casi absoluto de aquella como forma de conocer frente a la intuición y, antes que ella, frente al sentimiento y frente a la voluntad. Se trata en esencia del principio de la primacía de la existencia humana sobre el conocimiento que, de alguna forma, habían anunciado Kierkegaard, Bergson o Nietzsche y que, según Stern (1967, p. 66) Unamuno habría desarrollado quince años antes que Heidegger.

En este sentido, poniendo por delante la intuición y la experiencia directa sobre cualquier otra forma de acceso a la realidad, ya en los primeros compases de *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno, desdiciéndose de aquel su cientificismo juvenil, pone de relieve una evidente desconfianza hacia, al menos, los excesos de la ciencia: “¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre? [...] El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia,” (UNAMUNO, 1988, p. 17). Y lo matizará, más adelante, tras preguntarse por la función del pensamiento y, retóricamente, por el fin de la filosofía:

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre. (UNAMUNO, 1988, p. 33-34).

Porque, en definitiva, vivir es una cosa bien distinta del conocer – dirá Unamuno –; y acaso opuestas tal que se pudiera decir “[...] que todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, antivital” (UNAMUNO, 1988, p. 39), siendo esta la base del sentimiento trágico de la vida.

Todo lo cual, de alguna forma se resume en la idea de que es preciso renunciar a la razón de las cosas para encontrar la verdad; y siempre en aras de algún modo de pervivencia. A este respecto, la razón, en tanto que tal, brota del instinto de perpetuación, pero no tanto del individuo como de la sociedad. Es, por consiguiente, un producto social y, si bien, pensar es hablar consigo mismo, también es la consecuencia de tener que hablar los unos con los otros: el pensamiento es un lenguaje interior, y el lenguaje interior brota adentro del exterior. De donde resulta que la razón es social y común.

Como consecuencia de ello se puede decir que si bien hay una realidad (exterior) que existe – en cuanto que realidad conocida – por obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de este, ¿no tendrá que haber otra realidad, no menos real que aquella, obra del instinto de perpetuación de la especie? Si aquel – el hambre – es el fundamento del individuo humano, este – el amor en su forma más rudimentaria – es el fundamento de la sociedad humana. De donde se puede colegir que “hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor” (UNAMUNO, 1988, p. 31).

2 LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD

La exploración de las relaciones entre vida y razón, sentimiento y conocimiento, memoria y esperanza, cuerpo y conciencia de sí, que desarrolla en los dos primeros capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*, unida a los declarados instintos de conservación (de la persona) y perpetuación (del hombre), conducen a Unamuno de forma irremisible a una de las grandes asuntos de su obra, el “hambre” de inmortalidad personal: el impulso con el que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro propio ser – y en nuestro propio cuerpo – y que es “[...] la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana.” (UNAMUNO, 1988, p. 41). Hambre de inmortalidad que en cierto modo pugna con la creencia – o la no creencia, o la duda – en la inmortalidad o en la resurrección del alma y del cuerpo. He aquí el fundamento del sentimiento trágico de la vida porque

la cuestión, aunque pase por distintas fases, no consiste tanto en si hay o no hay vida después de la muerte, o si hay resurrección o reencarnación, sino en no querer morir. La cuestión es, como ha señalado Posada (2013: 100), por qué conceder el triunfo a la naturaleza, por qué tener que habérselas con la necesidad de morir.

El ansia de inmortalidad, o el esfuerzo en perseverar en sí mismo, como señala Unamuno remitiéndose a la tercera parte de la *Ética* de Spinoza, no es tanto un asunto del conocimiento, de las ideas, como de la consciencia, al no podernos concebir como no existiendo. Aquí, como en tantos otros aspectos de su pensamiento, los argumentos cursan en Unamuno como un enjambre de tribulaciones entre la creencia y la duda, entre la esperanza y la desesperación. Parece que quisiera aunar, aunque abruptamente, la desesperada angustia del existencialismo ante la muerte con la actitud de resignación y hasta de consuelo con la que la afronta que el hombre cristiano, esperanzado en la resurrección.

Pero ni una ni otra postura parecen doblegar el pensamiento de Unamuno para quien, en su insistencia en el hombre concreto, de carne y hueso, la muerte se revela principalmente como un duelo ante su propia muerte; como una tribulación personal e íntima no ante la muerte del hombre, ni de cada hombre, sino ante la extinción de la propia existencia y con ella de la conciencia de sí, tanto como de su ser corporal, y del amor a sí, y del amor a otros en quienes eternizarse. Lo que de alguna forma pone de relieve que la singularización en el sí mismo no impide a Unamuno poner en el mismo plano de congoja existencial a sus congéneres aunque la congoja, la desesperación o la impotencia ante la propia muerte, sea algo de cada cual, algo que se vive en soledad. Porque:

Si al morir-se el cuerpo que me sustenta, al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada. (UNAMUNO, 1988, p. 47).

Si a este respecto tenemos en cuenta que – a pesar de las vacilaciones unamunianas en materia de fe – su filiación y convicción en cuanto a la humana existencia es dualista, resulta tanto más sorprendente la terminología corporeísta que emplea para expresar su obsesión por pervivir, su ansia de inmortalidad: “apetito”, “hambre”, “sed”, “ansia”, etc. que sitúan su

pensamiento en un plano manifiestamente distinto del que cabría en el dogma cristiano. Si este habría resuelto la cuestión de la pervivencia en la inmortalidad del alma, pero aceptando la muerte del cuerpo – si acaso con la esperanza de su resurrección –, Unamuno, para quien el alma no es otra cosa que la conciencia de sí – indisociable, por lo tanto, del cuerpo –, se muestra inconforme y visceralmente no renuncia al máximo imaginable, como ha señalado Villar (2007, p. 242), aunque racionalmente deba conformarse con el mínimo posible: pervivir en la memoria de los otros.

En efecto, la extinción del ser corporal y junto con él, o indistintamente con él, la aniquilación de la conciencia, aunque indubitable a la razón, no le sacia la sed infinita de seguir siendo lo que es. No le disuade de querer ser aún más, de serlo todo, de ser además los otros, adentrarse en la totalidad de las cosas y hasta prolongarse en lo inacabable del tiempo; porque “[...] ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!” (UNAMUNO, 1988, p. 44). Y antes que abocarse al abismo de la nada, todo; y todo sin merma ni distinción de ninguna parte del ser, porque “Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme.” (UNAMUNO, 1988, p. 16). Y hasta los racionios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma no le hacen mella pues – apunta – son solo razones y nada más que razones, no vitales, incluso antivitales, frente a la voluntad cierta de no querer morir. Aquí, a la dubitable creencia en la inmortalidad se superpone desesperadamente la indubitable voluntad de no morir:

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: “¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!” (UNAMUNO, 1988, p. 50).

En todo caso, la voluntad de perdurar, la tendencia a perseverar en el propio ser en cuanto que este es en sí, deviene en parte de la dificultad – o la imposibilidad – para concebirnos como no existentes en virtud de los principios de unidad y de continuidad, señalados más arriba. Esto no deja de ser paradójico porque no se puede ignorar la proximidad de la muerte – cruelmente experimentada además en sus allegados – lo cual sería tanto como “vivir en el sueño de la vida” – que Unamuno desarrolla particularmente en *Niebla* –, pero nos cuesta representarnos nuestra propia muerte. Si imaginamos

que perdemos los sentidos todos y que hasta los pensamientos y la memoria nos abandonan – medita en el *Diario íntimo* – y no puedes sustituirlos ni renovarlos “[...] y te quedas con la conciencia de existir y hasta esta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada.” (UNAMUNO, 1983, p. 152).

Sería ridículo – apostilla Unamuno – exponer hasta qué punto la conciencia individual en su persistencia, lo que llamamos alma, depende de la organización del cuerpo y cómo aquella nace de las impresiones que recibe el cerebro; que no éramos antes de nacer y que por eso no tenemos recuerdo alguno de entonces; y que de la misma manera después de morir no seremos. Sería ridículo porque es racional. Yo puedo imaginar fácilmente – continúa – la destrucción de las cosas, incluso la aniquilación de mi propio cuerpo, pero sigo encontrándome ante la imposibilidad de que mi conciencia, que lo es de algo, se conciba a sí misma como no existiendo; que se niegue a sí misma. Y si la propia conciencia no se puede concebir como no existente, y a la vez, – como ya hemos señalado – “preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo”, entonces, paradójicamente, o contradictoriamente a lo que su razón le dicta, tampoco puedo concebir mi cuerpo como no existente; al menos no en tanto que “[...] el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente” (UNAMUNO, 1988, p. 88), lo que inevitablemente comporta volver al principio: siendo que mi conciencia es la condición de posibilidad de cualquier pensamiento, incluso de la representación de la inconsciencia, de su propio anonadamiento, nos es imposible concebirnos como no existentes, lo cual causa “[...] congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo.” (UNAMUNO, 1988, p. 43). Un vértigo del que si bien se protege, ya desde los primeros compases de *Del sentimiento trágico de la vida*, en las enseñanzas de Kant, el hombre que no se resignaba a morir del todo y que por eso “reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido (UNAMUNO, 1988, p. 10), no le impide caer en el escepticismo; no le impide sucumbir al agónico tránsito que va desde la “la disolución racional” al “fondo del abismo”, porque:

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo [...]. Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. (UNAMUNO, 1988, p. 106-107).

Pero no es tanto que la razón le conduzca al escepticismo absoluto, que supondría la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre, el anonadamiento de la conciencia, sino a un escepticismo vital: a dudar, cuando no a negar, que mi conciencia pueda sobrevivir a mi muerte. Justamente, del choque entre la razón y el deseo del que proviene el escepticismo vital o, lo que es lo mismo, del abrazo entre el escepticismo y la desesperación, nace el supremo consuelo ante la muerte: la incertidumbre: salvadora incertidumbre porque frente al raciocino de la muerte, bien sea que nos conduzca a la certeza absoluta, completa, de que morir es un definitivo e irrevocable “anonadamiento de la conciencia personal”, o nos conduzca a la certeza absoluta de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de aquella en cualesquiera condiciones, “[...] ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida.” (UNAMUNO, 1988, p. 118).

Entonces, frente a toda certeza y a toda duda, el escepticismo vital que sume a Unamuno en la desesperación, lejos de prostrarle en la inacción y en el decaimiento de la perseverancia ontológica, le conmina, frente a todas las pruebas de la finitud del cuerpo y de la conciencia, a querer más vivir. En su íntima voluntad y en su ansia apasionada, o trágica, el escepticismo vital es la fuerza generatriz de la esperanza que va más allá de la ensoñación que siente cualquier hombre individual por sobrevivirse. Porque al hombre no le es dado anonadarse; porque hay algo en él que resiste invenciblemente a la destrucción:

El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. (UNAMUNO, 1988, p. 107).

De donde, se puede decir que esperanza – de la que ya había adelantado que es el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir – emerge y se fundamenta en “[...] el sentimiento de hacernos insustituibles, de no merecer la muerte, de hacer que nuestra aniquilación, si es que nos está reservada, sea una injusticia.” (UNAMUNO, 1988, p. 265).

Pero esta esperanza, fruto del escepticismo vital y la desesperación activa aparecerá ya trufada de razón en un Unamuno descreído del dogma cristiano en materia de inmortalidad – apegado a él, pero descreído –, de tal manera que para escapar del anonadamiento necesita confrontar, la realidad de la muerte cara a

cara, porque de todos modos la “[...] fe en la inmortalidad es irracional [...] y lo irracional pide ser racionalizado.” (UNAMUNO, 1988, p. 112).

Pues bien, en esta confrontación, en la que no duda en explorar las distintas soluciones que la cultura y las religiones han ofrecido al eterno problema de la muerte, o más bien de la pervivencia, Unamuno se inclina, aunque nunca del todo ni definitivamente, por una fórmula que contempla la subsunción de la conciencia en un todo indiferenciado; una suerte de *animización* helenizante, muy próxima a la idea de Nirvana, que denomina “Conciencia del Universo” o, incluso, “Cuerpo de Dios” en el que nos conglobamos por mor de la aspiración de la conciencia a conservarse; pero a conservarse corpóreamente porque todas las células de nuestro cuerpo conspiran a mantener y encender nuestra conciencia;

[...] y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, esta, es decir, Dios, es todo. (UNAMUNO, 1988, p. 146).

Entonces, no se trata de un Nirvana de lánguida existencia indiferenciada, libre de la zozobra y la lucha existenciales; la avidez de ser exige resistir la disolución de la conciencia y ampliar lo singular en lo universal: serlo todo en todo. Entre el “serlo todo o nada”, la duda existencial que continuamente asalta el pensamiento de Unamuno, opta por “serlo todo”. Pero serlo todo, y “ser también los demás sin dejar de ser lo que somos”, y ser también el universo para salvarlo de la nada, pues “[...] lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia.” (UNAMUNO, 1988, p. 151). Es decir; antes de que dicha conglobación suponga la despersonalización de la conciencia, es la condición de “la personalización de todo el universo” porque la labor del hombre – dice – es sobrenaturalizar la Naturaleza, humanizarla. Frente a la razón que la mecaniza y la materializa, el hombre quiere concientizarla mediante la íntima penetración de la realidad en nosotros.

¿Encuentra Unamuno consuelo en esta solución? Rotundamente no. No, porque la avidez de ser de la conciencia no permite el sosiego de los satisfechos. No permite el adormecimiento en la costumbre, rayana en el anonadamiento de la conciencia, porque acostumbrarse – dice – es ya empezar

a no ser. Es aquí donde el sentimiento trágico de la vida alcanza su expresión más genuina; aunque pleno de referencias al sufrimiento cristiano como vía de salvación, este no puede satisfacer las ansias individuales de conservación, el anhelo de pervivencia de la memoria individual. Frente a la inmortalidad cristiana, la unamuniana debe ser combativa y plena.

En este sentido, para Unamuno la salvación no es la inmortalidad de las almas sino la eternidad y la infinitud; el ansia de traspasar la materia bruta en la que el propio Dios se halla limitado (UNAMUNO, 1988, p. 200). Y esta ansia “[...] por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es” (UNAMUNO, 1988, p. 201) sume al hombre en un dolor universal, en una perpetua congoja, en el abismo entre la afirmación y la negación, que es la fuente del sentimiento trágico de la vida. En este sentido, el dolor – dirá – es la sustancia de la vida y también la raíz de la personalidad.

La protesta ante la certidumbre de la muerte se vuelve tanto más agónica en cuanto que las convicciones o creencias – o voliciones – cristianas constriñen la humana carne a la unión con el alma, la que verdaderamente goza de la inmortalidad. Y Unamuno anhela la pervivencia del cuerpo de manera tal que la inmortalidad del alma pura, sin ninguna especie de cuerpo, no es inmortalidad verdadera.

Ya lo había dejado claro en *La Agonía del cristianismo*:

No solo el alma, sino el cuerpo humano, el cuerpo que debe resucitar, quiere crear al Verbo a fin de que este cree el alma y la eternice, y al cuerpo, cuna y sepulcro del alma, al cuerpo donde el alma nace y desnace, muere y desmuere. (UNAMUNO, 1967, p. 29).

Y es que “[...] lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida” (UNAMUNO, 1988, p. 223); y he aquí la paradoja, seguir viviendo esta misma vida mortal, sin la muerte.

EPÍLOGO: IN MEMORIAM

Miguel Unamuno, el hombre de carne y hueso, murió el 31 de diciembre de 1936 en su casa de la calle Bordadores de Salamanca, donde se hallaba en arresto domiciliario tras un enfrentamiento dialéctico contra el general golpista, y amigo personal de Franco, Millán-Astray. El incidente

había tenido lugar en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, de la que era Rector vitalicio, el 12 de octubre de ese mismo año, con motivo de la fiesta nacional y la inauguración del curso académico 1936 – 1937.

Hacía menos de tres meses que una insurrección militar, con apoyo fascista, había sumido a la República Española en una guerra fratricida y el régimen de los sublevados había instalado su cuartel general en Salamanca. Unamuno, que había sido un entusiasta defensor de la II República hasta el punto de ser él quien la proclamó en esta emblemática ciudad del saber el 14 de abril de 1931, acabó mostrándose titubeante ante la situación de crisis que la aquejaba. La duda política de Unamuno trató de ser aprovechada por el bando sublevado, habida cuenta de la fama y predicamento del escritor; pero este, que ya había sido represaliado en dos ocasiones por sus desavenencias con el poder, tomó la palabra en aquel acto académico y ante las autoridades políticas y militares golpistas profirió aquello de “venceréis pero no convenceréis” o “vencer no es convencer” según las versiones; asimismo, “viva la inteligencia” frente al “viva la muerte” que algunas facciones rebeldes trataban de imponer como lema.

Durante muchos años se creyó que Unamuno habría fallecido de muerte natural. Hoy hay indicios, aunque no concluyentes, de que Unamuno pudo haber sido asesinado por Bartolomé Aragón, un adepto al golpe militar que estaba presente y a solas con Unamuno en el momento de su muerte.

Se extinguió Miguel de Unamuno, el hombre de carne y hueso; perdió él su propia conciencia, su conciencia de ser, más nos quedó su obra y nos dejó hartos consuelo su memoria.

VICENTE-PEDRAZ, Miguel; BROZAS-POLO, María Paz Body and Awareness of being in Miguel de Unamuno. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 219-328, Abr./Jun., 2022.

Abstract: In this work, the answers that Miguel de Unamuno offers to the problem of the consciousness of being as an essential part of the biographical construction are explored. From some of his most representative works but, above all, through the most genuinely existentialist, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), we try to clarify the argumentative codes on which Unamuno develops, sometimes abruptly, the ideas of memory, intimacy or sameness, as well as the tribulations that these provoke him with regard to two of the doctrinal areas that most define him as a philosopher: the doctrine of man in flesh and bone and the doctrine of the immortality of the flesh. We note how both doctrines, uniquely constructed from a notion of incarnate consciousness, are resolved as a volition of corporeal survival.

Keywords: Body. Awareness of being. Unamuno

BIBLIOGRAFÍA

CALLERO, Felipe. Unamuno, ¿filósofo? **Revista de Filosofía**, v. 141, p. 27-52, 2016. Disponible en: http://revistas.iberio.mx/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=12&id_articulo=260. Acceso en: 10 feb. 2021.

CHAVES, Marcia C. Unamuno: existencialista cristiano. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 22, p. 61-81, 1972. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9789>. Acceso en: 12 ene. 2021.

FERRATER MORA, José. **Unamuno, bosquejo de una filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, 1957.

GILLIS, Caroline. Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 46, p. 45-57, 2008. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/7937>. Acceso en: 13 feb. 2021.

GUEDES ROSSATTI, Gabriel. Unamuno entre Pessoa e Kierkegaard. **Filosofia Unisinos**, v. 6, n. 3, p. 347-351, 2005. Disponible en: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6374>. Acceso en: 14 ene. 2021.

MAROCO DOS SANTOS, Emanuel José. Unamuno y su concepción trágica de la existencia. **Alpha**, v. 47, p. 177-190, 2018. Disponible en: <https://www.revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/00173>. Acceso en: 15 ene. 2021.

MORÓN, Ciriaco. Hacia el sistema de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 32, p. 169-187, 1997. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1631>. Acceso en: 18 jan. 2021.

POSADA, Edward Andrés. Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno. **Veritas**, v. 29, p. 97-117, 2013. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-92732013000200005&lng=pt&nr=iso. Acceso en: 17 jan. 2021.

QUINTANILLA, Miguel Ángel. **Diccionario de filosofía contemporánea**. Salamanca: Sígueme, 1979.

ROBERTS, Stephen. Del Sentimiento Trágico de la Vida (1913). **Revista de hispanismo filosófico**, v. 18, p. 115-122, 2013. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/del-sentimiento-tragico-de-la-vida-1913-1047769>. Acceso en: 13 fev. 2021.

RUBIO, Rafael. Recuerdos de la infancia de Unamuno. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, v. 24, p. 119-128, 1976.

STERN, Alfred. Unamuno: Pionner of Existentialism. In: RUBIA BARCIA, José; ZEITLIN, Marion Albert. **Unamuno: Creator and Creation**. Los Angeles, University of California Press, p. 26 – 47, 1967. Acceso 12 de enero de 2021. <https://www.worldcat.org/title/unamuno-creator-and-creation/oclc/347325>

UNAMUNO, Miguel de. **La agonía del cristianismo. Mi religión. Otros ensayos**. Madrid: Plenitud, 1967.

UNAMUNO, Miguel de. *Niebla*. In: **Ensayos, novela, poesía, teatro**. Barcelona: Círculo de Lectores, 1978.

UNAMUNO, Miguel de. **Diario íntimo**. Madrid: Alianza, 1983.

UNAMUNO, Miguel de. **Abel Sánchez**. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.

UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento trágico de la vida**. Barcelona: Ediciones B., 1988.

VAYÁ, Juan. Unamuno, filósofo existencial. **Convivium**, v. 21, p. 287-298, 1966. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76300>. Acceso en: 17 ene. 2021.

VILLAR, Alicia. Muerte y pervivencia en Unamuno. **Contrastes**, v. 12, p. 239-250, 2007. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/44293749_Muerte_y_pervivencia_en_Unamuno. Acceso en: 16 ene. 2021.

Recibido: 02/3/2021

Accito: 20/10/2021

MÉTODO E QUESTÃO JUDAICA EM HANNAH ARENDT

Romildo Gomes Pinheiro ¹

Resumo: O artigo procura identificar o núcleo metodológico das *Origens do Totalitarismo*, na estrutura comparativa entre França e Alemanha, espécie de sociologia histórico-comparativa na qual Arendt narra as origens do Nazismo e do Stalinismo. Nessa acepção, as origens ideológicas do III Reich e do Stalinismo devem ser buscadas no Racismo, e não na homologia estabelecida entre Nazismo e Comunismo, a partir da equivalência entre a ideologia da luta de classes e da luta de raças e a prática do Terror. Desse modo, a ideia de ruptura ou novidade do Totalitarismo a que se liga essa perspectiva, deve ser associada com a ideia de “atraso histórico”, espécie de articulação entre o novo e a conservação da velha ordem, na história das Nações Continentais. Sob essa ótica, Arendt mobiliza implicitamente a ideia de atraso histórico, a qual se encontra originalmente em Gramsci e Marx, a fim de dar conta de explicar não somente as homologias entre Nazismo e Comunismo, mas também como surgiram historicamente, no âmbito nacional e europeu, como ideologias políticas fundadas em movimentos de massas. De sorte a explicitar essa perspectiva, procura-se demonstrar, neste texto, como a ideia de “atraso histórico” opera no livro 1 das *Origens do Totalitarismo*, dedicado ao surgimento do antissemitismo.

Palavras chave: Arendt. Método. Antissemitismo. Atraso.

INTRODUÇÃO

As Origens do Totalitarismo foi publicado em 1951. Esse grande livro, na verdade, é constituído por três livros, cuja densidade conceitual e histórica pode ser lida em cada um, independentemente dos demais. Ao mesmo tempo, os três livros são articulados, e a questão que passa então a ser objeto de discussão é como encadeá-los em um todo explicativo e, enfim, se, do ponto de vista metodológico, há um princípio comum que unifica a perspectiva de

¹ Professor do Instituto Federal do Mato Grosso (IFMT/Campus Rondonópolis) Rondonópolis, MT – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-6094-9555>. E-mail: romildogp81@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p239>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Arendt, nas OT. Dados os limites do presente texto, em relação à primeira tarefa, explorarei somente o livro 1, sobre o antissemitismo. Já para a segunda, de que passo a me ocupar agora, tentarei discernir a questão do método que envolve a obra, procurando, em seguida, encontrar no livro 1 sua evidência explicativa.

1 QUESTÕES DE MÉTODO

No Prefácio do livro, nós encontramos as clássicas perguntas do historiador: “O que se passou? Por que isto se passou? Como isso foi possível?” (ARENDR, 2002a, p. 8). As perguntas do historiador ocorreram, quando a Alemanha atinge o “ponto zero” da sua história, isto é, quando um novo “regime de historicidade” passa a estar em “disputa”.

Arendt envereda pela consideração do primado que o evento histórico tem para a historiografia: a história somente se mostra através dos seus momentos inaugurais, “de aceleração do agora”, o que significa que a

[...] novidade é o reino do historiador, que – ao contrário do cientista natural, que se interessa por factos regular e permanentemente recorrentes – se consagra a factos que ocorrem sempre uma só vez. Esta novidade pode ser distorcida se o historiador, invocando a causalidade, se pretender capaz de explicar os acontecimentos por meio de um encadeamento de causas que os teriam produzidos. (ARENDR, 2001, p. 246).

Reconhece, portanto, no evento histórico, uma singularidade que ultrapassa os fatores determinantes que o teriam condicionado, como evoca com recorrência, por exemplo, a disparidade entre a causa e os efeitos desencadeados da Primeira Guerra Mundial.²

² Para a 1ª Guerra Mundial como divisor de águas do regime de historicidade contemporâneo, ver: Arendt (2011, p. 35-47). Foi não somente a desintegração dos Impérios Continentais que veio à luz, como o austro-húngaro e sua Monarquia Dual, mas também as Revoluções Alemãs, Húngara e Insurreição em Viena, derrotadas, e a Revolução Russa, vitoriosa, mas cuja conexão explosiva foi finalmente sucedida pela estabilização da Revolução em um só país, no famoso Outubro Alemão que não veio. A crença dos bolcheviques se defrontava com as fronteiras das trincheiras da própria guerra com a Alemanha, e, quando sobreveio o declínio do II Império Alemão, “[...] a social-democracia alemã não se entusiasmara com a ideia de uma revolução.” Cf. Reis (1989, p. 106-107). Ou, talvez, retificando um pouco este comentário, a ala mais radical e conselheira fora derrotada pela extrema-direita, com o beneplácito da social-democracia.

Essa recusa da ideia de causa não significa, todavia, que o acontecimento se encontre disperso na história. Isto é, ao mesmo tempo, Arendt considera que o evento histórico ilumina retrospectivamente o que ocorreu. “É o acontecimento que esclarece o seu próprio passado, e não pode nunca ser deduzido dele” (ARENDDT, 2001, p. 246), de modo que o passado só chega plenamente à existência, quando o acontecimento se produz. Trata-se de um método *ex post fact* de investigação: desde que o evento em questão seja suficientemente importante para lançar luz sobre seu próprio passado, a história torna-se começo (ARENDDT, 2001, p. 246); somente assim se estabelece uma história que pode ser narrada, porque possui um início e um fim. Isto é, o próprio passado passa a ter um começo, de tal maneira que um começo do passado, o qual permanecia até então escondido aos olhos do historiador, finalmente veio à luz. Enfim, o acontecimento se torna o fim, *telos*, desse começo recém-descoberto pelo historiador. O acontecimento é o fim e o culminar de um processo que ocorreu, “um chegar no tempo”, como frisa Arendt.

Essa perspectiva se opõe à ideia de causalidade histórica, isto é, a uma determinação monocausal dos acontecimentos, de modo a fazer deste um simples epifenômeno de uma causalidade histórica qualquer – seja na versão kantiana da história como ardid do progresso através do Direito, seja na versão hegeliana da história como manifestação do espírito absoluto, seja ainda no primado das determinações econômicas, pelo marxismo. Arendt recusa a filosofia da história do Idealismo Alemão e sua derivação da história do conceito de processo, por engolfar as ações dos indivíduos nos seus efeitos desencadeados (ARENDDT, 2016, p. 93) A questão a se perguntar é se não haveria nas OT uma articulação entre eventos políticos e processos históricos e sociais. Não seria, afinal, essa dualidade entre evento e processo histórico, entre história política e história social coetânea a outras dualidades que atravessam o pensamento da autora?

A questão que merece ser respondida é como associar a consideração pelo evento ou acontecimento com uma pressuposição da história como processo nas OT, articulação sem a qual a exigência de explicação das origens do totalitarismo permaneceria opaca. Argumentarei que nós podemos encontrar no clássico de Arendt essa articulação entre eventos e processos históricos, se nós atentamos para o conjunto da obra, e não apenas para o último capítulo do 3º livro, como é de praxe, no que se refere à antítese histórica entre França

e Alemanha, ou melhor, se considerarmos a Reação à Revolução Francesa, no contexto da “miséria alemã”.

É assim que nós podemos interrogar de que modo nomear esse interregno situado entre o início do passado e o acontecimento final na obra as OT, do qual trata Arendt, nas suas considerações metodológicas sobre a obra. No texto que possui um sugestivo título a esse respeito, *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt nomeia esse intervalo entre duas rupturas do tempo como uma brecha (*gap*) entre o passado e o futuro, um “[...] estranho entremeio no tempo histórico, onde se toma consciência de um intervalo no tempo inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda.”³ (ARENDR, 2014, p. 66). Tal lacuna, para Arendt, concerne ao pensamento, o qual se move para a autora no interior do conflito entre as duas forças do tempo, o passado e o futuro, por meio, na visão da autora, de um “pensamento espacial” que recusa erigir-se além do conflito entre essas duas forças do tempo (ARENDR, 2014).

Ora, com os regimes totalitários, essa lacuna, que dizia respeito à condição do pensamento, se tornou extensível ao tempo histórico, e o entremeio entre os dois tempos, o antigo e o novo, tornou-se visível a todos, e não apenas aos pensadores. Dessa forma, com os regimes totalitários, nós temos algo novo, uma brecha, pois, na ordem do tempo, se trata de algo que não pode ser mais explicado com as categorias do passado. Todavia, ao mesmo tempo, essa novidade não é inteiramente nova assim, podendo ser retraçada no passado. Portanto, um misto entre futuro e passado, nos termos de Arendt, outro nome para aludir a “atraso”, isto é, o quanto no novo nós encontramos ainda a conservação da ordem antiga, de modo que, nas sociedades burguesas, nós encontramos os vestígios da velha ordem.

Nas OT, esse intervalo ou ruptura que instalou uma fenda no tempo, mas que, ao mesmo tempo, continua carregar o passado no seu interior, dando início a uma série de continuidades históricas até encerrar seu ciclo histórico, “um ponto zero”, como enfatiza Arendt, vai ser escalonado historicamente de uma maneira precisa. Um “regime de historicidade” é aí demarcado, para utilizarmos o conceito de François Hartog (2013, p. 12-13), o qual mencionamos há pouco: Arendt engrena presente, passado e futuro numa ordem do tempo que funciona por sua capacidade de explicar os regimes totalitários. Utilizando os termos de Hartog, essa perspectiva é voltada a

³ Esse intervalo do tempo entre coisas que “não são mais” e “coisas que não são ainda” é discutido por Arendt (2013, p. 259-272).

identificar as crises e passagens do tempo de um período histórico a outro, o regime de historicidade servindo justamente para identificar o entremeio entre os dois marcos temporais.

Nas OT, estes dois marcos temporais são colocados do seguinte modo. Arendt parte de um acontecimento maior da política moderna, a Revolução Francesa e a fundação do Estado-Nação Moderno, e, no outro extremo, o “advento” do III Reich e do Stalinismo. Nos dois acontecimentos, nós tivemos duas fendas na ordem do tempo. Ao mesmo tempo, entre esses dois extremos, nós temos, nas OT, um espaço histórico composto de diferentes “extratos do tempo”, em que nós encontramos fundidos os regimes totalitários do século XX e e o passado político das sociedades que não seguiram a via clássica da Revolução Francesa. Assim, o livro começa tratando da emancipação dos Judeus, a partir da Revolução Francesa, em 1792, e o seu fim, com a comparação histórico-política entre o III Reich e a URSS, com a qual se encerra o capítulo IV do livro 3. Olhando para o conjunto, Arendt expõe diferentes extratos dos tempos modernos em que passado e futuro se encontram fundidos: capítulos sobre a história do judaísmo, caso Dreyfus na França, análises marxistas sobre o Imperialismo francês, inglês e continental, retomadas da psicologia do homem de massas etc. Em princípio, nós não podemos mesmo alinhar a obra entre um começo e um fim, segundo uma continuidade homogênea.

Por outro lado, indo além da definição do Totalitarismo como “evento”, uma perspectiva de “longa duração ” pode ser situada nas OT. O método *ex post fact* de Arendt, já referido, no fundo permite que nós estabeleçamos um alinhamento teleológico capaz de possibilitar estabelecer um recorte histórico da obra entre o evento que assinalou uma ruptura no tempo e seus antecedentes históricos. A designação desse alinhamento por meio do qual os fios da obra são reatados do início ao fim, no ciclo histórico considerado por Arendt, pode ser resumida através do nexo entre a influência desencadeada pela Revolução Francesa e as Conquistas Napoleônicas e a formação nacional das sociedades retardatárias, no quadro do estudo das ideologias políticas no contexto da inserção da formação nacional alemã, e também russa, no continente europeu. Entre os dois acontecimentos que assinalam a marcação histórica e conceitual das OT, nós temos um interregno histórico que corresponde ao problema nacional, na esfera ideológica das Nações retardatárias na via do capitalismo.

Duas pontas desse processo histórico são postas: de um lado, o conceito revolucionário de igualdade, criado pela Revolução Francesa, e, de outro, os Imperialismos Continentais que desencadearam a Primeira Guerra

Mundial. São fatores históricos de longa duração que se encontram associados aos desdobramentos da Era da Revolução Francesa, na Europa. Arendt não menciona jamais a ideia de atraso histórico em Marx, isto é, o descompasso comparativo das Nações Continentais relativamente ao Estado Nacional na França, após a Revolução, ponto que já retomaremos. Todavia, sua narrativa acerca da longa duração histórica das ideologias políticas de matriz racista dos Impérios Europeus que colapsaram com a Primeira Guerra Mundial, divisor de águas do regime de historicidade contemporâneo, introduz metodologicamente esse ponto de vista, o qual opera em diferentes regimes históricos tratados na obra.

Se não estivermos equivocados, essa ênfase na análise do Totalitarismo, com base nas Ideologias Políticas que sobreviveram à dissolução dos Impérios Continentais Atrasados, após a Revolução Francesa, coloca as OT na mesma perspectiva dos trabalhos de Gramsci sobre a “revolução passiva” e a “via prussiana” das Nações que foram modernizadas pelo alto, por meio da aliança entre os Intelectuais e o Estado, diante de uma sociedade civil fraca. Arendt e Gramsci põem ênfase no peso das sedimentações ideológicas do passado político europeu, através de uma espécie de sociologia histórica e comparativa entre diferentes Nações, valorizando a esfera ideológica como meio de explicação das origens dos fascismos contemporâneos das Nações que sofreram o abalo da Revolução Francesa e modernizaram sua estrutura pelo alto. Ressalta Gramsci (2010, p. 29):

Alemanha, como a Itália, foi a sede de uma instituição e de uma ideologia universalista, supranacional (Sacro Império Romano da Nação Alemã), e forneceu uma certa quantidade de quadros à cosmópole medieval, depauperando as próprias energias internas e provocando lutas que desviavam dos problemas da organização nacional e mantinham a desagregação territorial da Idade Média. O desenvolvimento industrial ocorreu sob um invólucro semifeudal, que durou até novembro de 1918, e os *junker* mantiveram uma supremacia político-intelectual bem maior do que a mantida pelo mesmo grupo inglês. Eles foram os intelectuais tradicionais dos industriais alemães, mas com privilégios especiais e com uma forte consciência de ser um grupo social independente, baseada no fato de que detinham um notável poder econômico sobre a terra, mais ‘produtiva’ do que na Inglaterra. Os *junkers* prussianos assemelham-se a uma casta sacerdotal-militar, que possui um quase monopólio das funções diretivo-organizativas na sociedade política, mas que dispõe ao mesmo tempo de uma base econômica própria e não depende exclusivamente da liberalidade do grupo econômico dominante. Além disso, diferentemente dos nobres agrários ingleses, os *junkers* constituíram a oficialidade de

um grande exército permanente, o que lhes fornecia sólidos quadros organizativos, favoráveis à conservação do espírito de grupo e do monopólio político.

Tanto quanto Arendt, Gramsci põe em evidência, na Alemanha e na Itália (sede do papado, unificação tardia, desagregação territorial etc), a existência de uma Ideologia Universal, espécie de sobrevivência política que ganhou novos esteios com as guerras napoleônicas e o fim do I Império, após a Revolução Francesa. Para Gramsci, foram os *Junkers* (aristocratas que se modernizaram, semelhantes à *gentry*, na Inglaterra) que mantiveram a hegemonia político-intelectual na Alemanha. Após a Unificação, tornaram-se intelectuais tradicionais dos Industriais Alemães, espécie de casta sacerdotal e militar que possuía base econômica e dispunha de funções diretivas, na sociedade.

Em Arendt, os contornos dessa ideologia política são forjados com o fim do I Império, durante as invasões napoleônicas, espécie de antítese da herança do Estado-Nação Moderno fundado pela Revolução Francesa. É no pangermanismo que nossa autora apreende a história dos fantasmas políticos alemães, e sua origem data do período Pós-Revolucionário. Assim, na

[...] Alemanha, o pensamento racial se desenvolveu somente após a derrota do velho Exército Prussiano diante de Napoleão. Seu desenvolvimento decorreu dos patriotas prussianos e do romantismo político muito mais do que da Nobreza e de seus porta-vozes. Diferente do movimento racial francês que visava a desencadear a guerra civil e a fazer explodir a Nação, o pensamento racial alemão foi inventado por meio de um esforço para unir o povo contra toda dominação estrangeira. Seus autores não procuravam aliados além das fronteiras; eles queriam revelar no povo a consciência de uma origem comum.⁴

Esse pensamento racial nascido como Reação à Revolução, após a Revolução Francesa, depois da derrota do I Império Alemão, será reconsiderado dentro de um outro “regime de historicidade”, nos capítulos seguintes das OT. Isto é, no registro histórico da reconstituição da ideologia dos Imperialismos Continentais no pan-eslavismo e no pangermanismo, ideologias políticas nas quais nós podemos notar as origens tanto do Nazismo quanto do Stalinismo. Arendt encontrará, após 1871, portanto, após o II Império Alemão, no

⁴ A propósito dos nacionalistas conservadores na Alemanha, contrários ao espírito do humanismo clássico, ver Elias (1996, p. 14-15).

pangermanismo e do pan-eslavismo, as duas ideologias que deram origem aos movimentos de massa das nacionalidades que visavam a integrar-se nos Impérios Continentais em expansão.

Isso significa que, se considerarmos as OT sob essa perspectiva de conjunto na qual as formações nacionais alemãs e russa vêm à luz, repousa no conceito de Imperialismo Continental, apreendido como nexos entre a expansão de capitais por meios políticos e a colonização de novos espaços, a partir da compreensão do desenvolvimento histórico alemão e russo. De fato, entre o Imperialismo e o Totalitarismo temos uma distinção terminológica, já que, por exemplo, o Imperialismo Clássico resultante da exportação de capital supérfluo e mão de obra supérflua não gerou um modo totalitário de governo, nesses países. Todavia, sem o pangermanismo e o pan-eslavismo, nós não podemos compreender o surgimento do III Reich e do Stalinismo. Tudo se passa como se, após a decadência desses dois Impérios, depois da Primeira Guerra Mundial, a conjuntura social e política que deu nascimento a estas duas Ideologias reacionárias houvesse se reproduzido em toda a atmosfera do Entre-Guerras.

Em resumo, considerada no seu conjunto, a estrutura comparativa França-Alemanha funciona como um contraponto que organiza o conjunto da obra, naquilo que concerne à gênese explicativa das origens dos Totalitarismos, na medida em que inscreve a relação Alemanha e Rússia dentro de uma gênese histórica e ideológica particular, enquanto duas Nações que sofreram o abalo da França Pós-Revolucionária. Essa perspectiva nos permite contestar o método de homologias comparativas entre os dois regimes, sob a pluma do conceito de “forma de governo”, como será o caso no capítulo IV do livro 3 (ARENDR, 2002c).

Nesse capítulo, Arendt põe em comparação o Nazismo e o Stalinismo, a partir do conceito de forma de governo, e a luta de classes e a luta de raças são colocadas como as principais Ideologias desses Regimes.⁵ Já dentro da perspectiva que anima o conjunto de OT, Raça e Classe não são mais as “Ideologias Totalitárias” colocadas em relação de correspondência (ARENDR, 2002c, p. 287), ficando somente no Racismo a origem das ideologias totalitárias do mundo contemporâneo:

⁵ Nas palavras de Arendt, “[...] a luta de raças pela dominação do mundo, a luta de classes pela tomada do poder político em diferentes países.” (ARENDR, 2002, p. 298).

Bem mais que o pensamento de classe, é o pensamento racial que não cessa de planar como uma sombra embaixo do desenvolvimento do consenso de nações europeias, para se tornar finalmente a arma terrível de destruição das nações. Do ponto de vista histórico, os racistas detêm um registro de patriotismo pior que aqueles que sustentam todas as outras ideologias em conjunto, e eles foram os únicos a negar incessantemente o grande princípio sobre o qual foram edificadas as organizações nacionais dos povos: o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade. (ARENDR, 2002a, p. 80).

Arendt reconstrói o racismo como Ideologia Política, após a Revolução Francesa, com o objetivo de mostrar sua conjugação histórica ulterior com o Imperialismo Continental dos Estados Atrasados, e a “ideologia da luta de classes” mencionada no capítulo IV do livro 3 corresponde, não a Marx e ao marxismo, mas ao pan-eslavismo. Trata-se de uma mudança de perspectiva evidente entre a gênese explicativa da obra e seu ulterior resumo explicativo, sob a pluma do conceito de forma de governo.

Por fim, essa inscrição das Ideologias Totalitárias nas Ideologias Racistas dos Estados-Nações atrasados no contexto da França Pós-Revolucionária⁶, do ponto de vista da reconstrução metodológica da obra, possibilita rearticular a história conceitual de Arendt com a tese acerca do *anacronismo alemão* do jovem Marx. O texto sobre o qual nós nos apoiamos é a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

[...] porque o *statu quo* alemão é o acabamento confessado do antigo regime, e o antigo regime é o defeito escondido do Estado moderno. O combate contra o presente político alemão, é o combate contra o passado dos povos modernos, e as reminiscências deste passado vêm sempre a atormentá-los. É instrutivo para eles de ver o antigo regime, que neles viveu sua tragédia, jogar sua comédia enquanto fantasma alemão. (MARX, 2000, p. 10).

⁶ Ainda sobre essa antítese histórica entre Revolução e o surgimento de Ideologias Conservadoras, cf. Karl Mannheim, para quem, “[...] depois da Revolução Francesa se desenvolveu o que poderíamos chamar de uma tendência polarizante no pensamento”, um pensamento conservador tipicamente alemão, cujo apanágio foi “[...] uma tendência de se ir aos extremos, levando os argumentos lógicos às suas últimas conclusões.” Em seguida, Mannheim evoca o Romantismo como exemplo alemão típico dessa tendência. A questão das ideologias totalitárias, em Arendt, como raciocínio lógico levado às últimas consequências, definida pela autora como princípio de ação dos regimes totalitários, também encontra aqui seu fundamento explicativo. Entre a ideologia como lógica da ação levada às suas últimas consequências e o surgimento do racismo nos Estados pós-revolucionários, a linha é contínua. Cf. O pensamento conservador, *In*: MANNHEIM. São Paulo: Ática, 1998, p. 74-79.

Essa ênfase metodológica posta na ideia de *anacronismo alemão*, pela marcação comparativa das Nações atrasadas relativamente à Revolução Francesa, assim como o destaque para o âmbito ideológico na explicação do surgimento do Nacional-Socialismo e do Bolchevismo, acompanham o livro OT do início ao fim.⁷ Tal perspectiva de investigação, a nosso ver, funciona mais como um complemento necessário à compreensão das OT do que a única consideração do conceito de Totalitarismo pelo prisma da ideia de evento e, portanto, de ruptura com as categorias da filosofia política. É uma articulação necessária entre evento e “longa duração”, que se encontra dada nos próprios pressupostos de Arendt.

Com efeito, é o caso de verificarmos agora como essa tese sobre o atraso alemão funciona na explicação de Arendt sobre a questão judaica na Alemanha, no livro 1 das OT, exposição que farei tomando a discussão do jovem Marx sobre a questão judaica como referência explicativa. Os espectros alemães como reminiscências políticas do passado alemão têm uma função metodológica importante, no modo como Arendt expõe a questão judaica, no contexto pós-revolucionário, em contínuo diálogo, ao mesmo tempo, com a ênfase posta por Gramsci no Estado e nos intelectuais como agentes das superestruturas ideológicas das nações de formação tardia, como é o caso da Alemã (VIANA, 2002). Mas também com o Lukács historiador da cultura alemã, do classicismo como Era da Revolução Burguesa na Alemanha, e teórico da via prussiana, como forma de unificação pelo alto das sociedades retardatárias (LUKÁCS, 2000).

Dados os limites desta exposição, vejamos apenas a maneira como o livro 1 das OT articula esses dois recortes no tempo, a saber, o extermínio dos judeus, na Europa, e a recepção da Revolução Francesa, na *Aufklärung* judaico-alemã.

2 O ANTISEMITISMO COMO IDEOLOGIA DO ATRASO

O ponto de partida de Arendt é a definição do antissemitismo como ideologia política que se cristalizou, após a fundação do II Reich, e a virada intelectual e moral sucedida pela recusa da cultura humanista do classicismo alemão e o predomínio do militarismo prussiano.⁸ Olhando para o sumário do

⁷ Renan (1990, p. 180-181).

⁸ Quanto à questão do atraso e do antissemitismo, Arendt afirma: “Le fait de coupler des slogans tout à fait modernes avec des conditions extrêmement arriérés, ce qui à première vue apparaît absurde, perde

livro I, observa-se que Arendt mobiliza a distinção entre emancipação política e emancipação social dos judeus, procurando compreender o antisemitismo como ideologia política, a partir da relação dos judeus com o Estado e a Sociedade, descrição histórica ao mesmo tempo política e social. A perspectiva não deixa de lembrar “Sobre a questão judaica”, do jovem Marx, não somente pelo interesse no estudo da situação dos judeus, no contexto do “atraso alemão”, nos seus aspectos políticos, sociais e culturais, mas também por Arendt discutir metodologicamente a questão judaica, partindo da Revolução Francesa e da Declaração dos Direitos Humanos.

Ambos partem da consideração de que o desdobramento político da questão judaica deve ser tomado em conta, em função da relação do judeu com o Estado, em diferentes formações nacionais. Isto é, como o judeu determina o destino do Estado-Nação pelo capital financeiro, o qual, “pelo dinheiro determina o destino do Império Austro-Húngaro”, de modo que, com o declínio do Estado Nacional, os judeus seriam os que mais teriam seus direitos humanos negados. No plano da discussão sobre os dilemas da emancipação social dos judeus, ambos os autores partilham da descrição sobre os dilemas sociais resultantes da emancipação política dos judeus, após a Revolução Francesa. Arendt descreve o que chama de fenômeno da dupla consciência dos judeus, enquanto Marx, a cisão entre o cidadão e as convicções religiosas, uma cisão característica da sociedade burguesa.⁹

Em Arendt, tal ênfase na relação dos judeus com os destinos da Revolução Francesa e do Estado-Nação é já posta de maneira explícita, na introdução do livro 3 das OT. Arendt associa o ódio mobilizado contra o judeu

de as signification si l'on fait abstraction pour un instant de l'outillage purement idéologique de ces mouvements et si l'on se represente que c'est avec les progrms russes des années 1880 qu'a commencé la nouvelle émigraion de masse des Juifs.” (ARENDR, 2011a, p. 189). Em seguida, ressalta: “Avec l'aide des États les plus avancés, les États arriérés transposèrent leur barbarie sous les formes les plus modernes et les plus fascistes.” (ARENDR, 2011a, p. 189). Para a virada cultura da fundação do II Reich, ver Renan (1990, p. 181): “[...] la période de sa domination militaire, marquée peut-être par un abaissement intellectuel et moral [...]”.

⁹ Marx (2010, p. 32) argumenta: “A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem.” Se compreendo bem Arendt, a dupla consciência do judeu recobre essa cisão, em contexto de atraso, onde os limites da distinção são esfumados. (ARENDR, 2011a, p. 124). P. Gilroy desenvolve essa análise da dupla consciência no estudo dos negros, no período pós-emancipatório da escravidão nos EUA, a partir de Du Bois, cujo resumo segue: “Todos sentem alguma vez sua dualidade - um lado americano, um lado negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que a impede de se dilacerar.” (*Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, p. 248).

à famosa análise de Alexis de Tocqueville, consagrada em *O Antigo Regime e a Revolução*, a explicar as razões pelas quais os nobres foram tão odiados, na época da Revolução. Conforme Tocqueville, a razão é que, na França, o feudalismo continuou sendo uma importante instituição civil, mesmo quando deixou de ser uma instituição política. Quanto uma parte das instituições da Idade Média foram destituídas, o ódio aos nobres pôde adquirir uma outra escala, quando os privilégios agora estavam desguarnecidos do poder político (TOCQUEVILLE, 1997, p. 76). Para Arendt, o ódio aos judeus, nos discursos antisemitas, resultou da condição de privilégio dos judeus no Estado. Esse ódio foi mobilizado pela aristocracia, quando esta se contrapõe como classe ao Estado. É o nobre odiado de Tocqueville que agora passa a odiar, quando seus privilégios de casta são ameaçados, espécie de inversão da reação no interior do discurso da Revolução, quando transplantado para a situação alemã.

3 ARENDT, MARX E A QUESTÃO JUDAICA

Nós podemos inferir que a discussão sobre as dificuldades da emancipação do judeus em relação ao Estado, isto é, o caráter reversível dos direitos obtidos, retoma a discussão de Marx sobre os limites da emancipação política dos judeus, e de toda emancipação política em geral, do mesmo modo que os capítulos das OT consagrados à discriminação dos judeus, na sociedade, discutem os limites de toda emancipação social. Essa associação entre os dois autores é importante, porque a análise de Arendt sobre “a questão judaica” passa a funcionar como uma “prolongação” da hipótese de Marx da situação do judeu, no contexto de “atraso”.¹⁰ Naturalmente, identificá-los sob a perspectiva de uma prolongação da análise de Arendt daquela de Marx não significa que estejamos apagando a irredutibilidade de cada ponto de vista histórico acerca da questão judaica, na Alemanha, mas somente chamando atenção para aquilo que há de comum entre as duas análises, e como, sob o fundo dessa aproximação, os fios histórico-políticos que articulam os demais livros das OT são mais bem compreendidos.

Em primeiro lugar, para a questão judaica, o aspecto comum concerne à crítica da emancipação dos judeus, na Alemanha, onde a chave explicativa da

¹⁰ Sobre o estudo dos judeus em situação de atraso social e político, a referência é Marx, em *A Questão Judaica*, novamente, pela razão evidente que situa o problema da emancipação no contexto pós-revolucionário, tanto quanto Arendt. Nossa autora expõe essa perspectiva de análise dos judeus como grupo social dividido entre os privilégios da corte, os judeus de gueto e o desprezo pelos intelectuais da *Bildung* alemã, claramente, nos *Ecrits Juifs* (2011a, p. 189), como já assinalado.

questão judaica é a considerada, tomando-se em conta a relação do judeu com o Estado, como já salientado. Na Alemanha, o Estado ainda não se emancipou politicamente, é um Estado “atrasado”, carregado pelos vestígios do *ancien regime* europeu, encarnados no I Reich “Alemão”. Trata-se de um Estado que ainda não se emancipou politicamente, incapaz de tratar o judeu como cidadão (MARX, 2010, p. 35). A análise comparativa de Marx é retomada por Arendt, em um primeiro plano, no entendimento do significado da emancipação política dos judeus na Revolução Francesa. “Era necessário abolir as restrições aos direitos dos Judeus e a seus privilégios ao mesmo tempo que as outras liberdades e direitos particulares.” (ARENDR, 2002c, p. 33).

Essa emancipação é acompanhada pelo desenvolvimento de um Estado independente, acima das classes sociais, capaz de assegurar a unidade nacional. Só que, para o desenvolvimento do Estado-Nação, o crédito judeu foi fundamental, praticado já em grande escala pelos judeus para nobreza. Desse modo, o judeu do crédito passou a desfrutar de privilégios do Estado, em razão da dívida pública adquirida pelo Estado, o que significa que a emancipação política dos judeus, plenamente acordada no século XIX, foi ambígua porque, de um lado, ela se inscrevia na estrutura política e jurídica de um corpo político que funcionava a partir da igualdade política e jurídica.

Mas, de outro lado, essa emancipação foi acompanhada de privilégios específicos acordados aos judeus ricos. Significou, portanto, a igualdade e o privilégio, a destruição da antiga comunidade judia e, ao mesmo tempo, a conservação dos judeus enquanto grupo fora da sociedade, pelas relações de privilégio com o Estado, como assevera Arendt: “A igualdade de condições, no sentido onde os Jacobinos a entenderam durante a Revolução Francesa, somente se tornou uma realidade na América, enquanto que na Europa foi substituída imediatamente por uma igualdade da pura forma, a igualdade diante da lei.” (ARENDR, 2002c, p. 35).

Sob essa ótica, a proximidade com a análise de Marx, em *Sobre a questão judaica*, é evidente, pois referencia essa insuficiência da emancipação política nas desigualdades sociais das sociedades burguesas, conforme generaliza Arendt: “As inultrapassáveis desigualdades sociais, e o fato que um indivíduo, sobre o continente Europeu, e até a Primeira Guerra Mundial, pertencia a uma classe quase pelo direito de nascimento, era incompatível com a igualdade política.” (ARENDR, 2002c, p. 36).

Contudo, a inscrição do judeu na divisão entre Estado e sociedade civil burguesa é somente metodológica, porque factualmente os judeus não pertencem à estrutura de classes das sociedades modernas, com seu desenvolvimento capitalista, pois são um grupo à parte. Nas OT, Arendt explica que os judeus se definem como judeus, e não pela sua relação com outras classes da sociedade, e a proteção social que eles receberam decorre da sua relação com o Estado e os serviços que os impediam de aceder ao sistema de classes. Daí sua condição similar à da nobreza, classe por excelência expressão do atraso. E daí também a razão pela qual a autora trata do problema da emancipação social dos judeus, tendo em vista a esfera ideológica da *Bildung*, dada sua hegemonia sob o impacto da cultura da *Aufklärung* na “miséria alemã”.

Essa relação de privilégio com o Estado se exponenciou após a Revolução Francesa, de sorte que, no século XVIII, nos principais centros capitalistas europeus, os judeus foram emancipados ao mesmo tempo que se tornaram os grandes credores do Estado.¹¹ Arendt identifica no crédito judeu o capital financeiro através do qual o Estado-Nação se desenvolveu, espécie de simbiose entre a alta finança, que sempre acompanhou o desenvolvimento capitalista nas grandes cidades, e o Estado-Nação.¹² Como pensar o Império Austro-Húngaro, sem o crédito judaico, o qual permitia que os judeus gozassem de liberdades civis em Viena? Essa associação do capital financeiro judeu com o desenvolvimento do Estado é fundamental na análise de Arendt, de maneira que, sem essa consideração, nós não compreendemos por que o antissemitismo se tornou uma ideologia política contraposta ao universalismo das Luzes e como uma reação plantada no seu interior.

4 O SURGIMENTO DO ANTISSEMITISMO

Como explicar a origem do antissemitismo? Para Arendt, a partir do nexa histórico e conceitual com a Revolução. Isto é, nasceu nos Estados atrasados que sofreram o abalo da Revolução, sobretudo nessa Alemanha cuja reação contra as guerras napoleônicas decorria das reformas que tornaram

¹¹ Essa marcação da história dos judeus na Revolução Francesa é importante, também, porque, em relação a ela, Arendt apreende a ausência de emancipação política dos judeus nos países atrasados socialmente e onde os judeus não eram um grupo capaz de dotar o Estado de recursos financeiros, como foi o caso dos banqueiros Rothschild, com a Santa Aliança, a partir de 1815 (ARENDDT, 2002c, p. 58).

¹² Recapitulando Marx, em *A Questão Judaica*: “A letra de câmbio é o deus real do judeu. Seu deus não passa de uma letra de câmbio ilusória.” (MARX, 2012, p. 58).

possível que a Prússia se tornasse um Estado-Nação moderno, o qual tratasse os judeus em condição de igualdade, advinda somente com o Reich de 1871.¹³ Quer dizer, nessa Prússia influenciada pelo espírito das Luzes, em que pesem os limites da emancipação, ao judeu eram reconhecidas as melhores condições de vida e de instrução, em um Estado de uma administração burocrática que não tolerava mais privilégios e distinções.

Nas condições de atraso político, em que a Nação ainda não é definida, importando somente a esfera da cultura e da hegemonia intelectual, vicejou um discurso antissemita em resposta ao Édito de 1812 dos “reformadores”, proveniente de uma aristocracia que passou a atacar os judeus como grupo privilegiado. Decorre, portanto, da reação, no contexto das guerras napoleônicas, quando as revoluções pelo alto procuravam dar luz a uma nova hegemonia cultural, após o abalo representado pela Revolução. Na explicação de Arendt, cujo parentesco com a de Gramsci me parece crucial, a origem do antissemitismo moderno como ideologia política deve ser creditada à aristocracia, que passou a atacar abertamente o Estado Nacional que tratava todos em condição de igualdade. O ataque dirigido ao Estado se voltava ao judeu, ao mesmo tempo; conjuntamente, os valores de classe média eram rejeitados ao mesmo tempo que o discurso dos reformadores.

No contexto da Reação após o Congresso de Viena, a Santa Aliança tonifica a nobreza prussiana, que passa a emplacar uma discriminação contra os judeus, cujo apogeu será a introdução da distinção entre judeus aceitos e aqueles que não o eram. O relevo cristão do Estado, analisa Arendt, associado ao Congresso de Viena, o qual verteu à Prússia as províncias habitadas por massas judaicas de pobres, nunca conseguiu tratar com igualdade os judeus. Caridoso com os judeus ricos, o Estado cristão podia discriminar socialmente a inteligência judaica e as massas judaicas. Isto é, seguindo o nexó histórico de Arendt, o antissemitismo é essencialmente um fenômeno da aristocracia que se opôs à formação de um Estado-Nação, na Alemanha, capaz de tratar com igualdade os judeus. Não é outra a referência de Arendt, senão a de Friedrich Engels, o qual observou que “[...] um dia que os protagonistas do antissemitismo de sua época eram os aristocratas, a ralé pequeno-burguesa desencadeada jogando o papel do coração.” “Nós podemos dizer também”, continua Arendt, “[...] que foi assim na Alemanha, com os cristãos-sociais

¹³ Para o surgimento do II Reich, ponto de inflexão na curva do antissemitismo, ver a análise clássica de Engels (1962). Para a mudança de ideologia representada pelo II Império, assim como sobre a formação do II Reich como retomada do *vieux rêve* de um Império Universal, ver Engels (1990, p. 132-142).

da Áustria e os anti-Dreyfus francês. Em cada caso, a aristocracia levava uma luta desesperada e procurava se aliar às forças conservadoras da Igreja: a Igreja Católica na Áustria e na França, a Igreja Protestante na Alemanha, sob o pretexto de combater o liberalismo com as armas do cristinianismo.” (ARENDDT, 2002c, p. 76).

O terreno da agitação dos discursos antissemitas adquiriu *status* de ideologia política, quando dos movimentos pangermanistas que mobilizaram a opinião pública contra o Império Austro-Húngaro, pois reivindicavam a união da nacionalidade alemã, sob a base do extermínio dos judeus e dos eslavos. E uma nova marcação histórica é posta: não mais o Editó de 1812, no contexto da ocupação napoleônica, porém, após a fundação do Reich Alemão e o *crash* financeiro de 1873, quando os *slogans* antissemitas se tornaram moeda corrente nas regiões atrasadas, até se tornarem uma ideologia política de alcance universal, quando a condição de miséria das províncias alemãs se expandiu às grandes cidades, com a crise do entre-guerras.¹⁴ Os discursos antissemitas proliferaram em condições de atraso radical, o que prova, agora seguindo o raciocínio sociológico de Norbert Elias, que os códigos dos príncipes e das classes aristocráticas que afirmavam a característica desigual se sobrepuseram ao igualitarismo proveniente da Revolução Francesa.¹⁵

5 *BILDUNG* JUDAICA E AS DIFICULDADES DA EMANCIPAÇÃO SOCIAL

Essa apreensão do antissemitismo, nas regiões atrasadas, no entanto, iluminadas pelos reformadores que aspiravam à emancipação política dos judeus, tudo no espírito das Luzes e da educação do gênero humano, serve igualmente de baliza teórica para Arendt criticar a emancipação social dos judeus, na Alemanha.

O cenário de Arendt para apreender essa descrição da situação social dos judeus é Berlim, capital de um Estado atrasado, onde os judeus gozavam dos direitos humanos, mesmo que ao preço de severas restrições às massas judaicas. *Nathan, O sábio*, de Lessing, torna-se emblemático a esse respeito, pois proclama os direitos humanos para os judeus, por meio da Revolução Francesa, verdadeiro libelo em favor da tolerância religiosa (ARENDDT, p. 188,

¹⁴ No resumo de Arendt (2011a, p. 165): “Dans les années 1870, la question juive ne fait plus l’objet d’un débat, mais forme plutôt le point de cristallisation d’un mouvement politique dont le mot d’ordre est l’antisémitisme.”

¹⁵ Sobre tal análise, ver Elias (1997, p. 155).

2011^a). Do paradoxo da igualdade e do privilégio diante do Estado, isto é, do reconhecimento da igualdade diante da lei em um Estado separado da sociedade civil, e do privilégio ao capital financeiro que tornava possível a abstração do Estado, Arendt vai questionar as insuficiências da emancipação social dos judeus. A forma política é posta em questão pelo conteúdo social. O nó do argumento é que a assimilação dos judeus à sociedade foi conferida aos judeus, na qualidade de indivíduos excepcionais em relação às massas judaicas, o que significa que, em face da igualdade econômica, política e jurídica dos judeus, a sociedade reagiu sob base do fato de que a assimilação dos judeus, o reconhecimento da sua igualdade social somente fosse concedido a casos excepcionais. Estabelecer relações com a sociedade significava “ser e não ser-judeu”, isto é, renunciar uma religião discriminada socialmente e se fazer aceitar na qualidade “excepcional” de um indivíduo extremamente educado, resultado que seria encarnado pelos intelectuais judeus.

Um fenômeno de dupla consciência torna-se aqui manifesto, expressão da renúncia pública do judaísmo e sua exacerbação na esfera privada, da própria cisão do homem na sociedade burguesa, entre indivíduo privado e cidadão. Nessa tessitura social, os partidários da emancipação dos judeus consideravam que seria através da educação que os judeus seriam integrados à sociedade, raciocínio idêntico para os não judeus. Se a emancipação dos judeus ocorreu através da emancipação política do Estado, traduzindo a emancipação política do Estado da religião, na explicação de Marx, sua emancipação social traduziria ao mesmo tempo a emancipação da sociedade inteira, na explicação de Arendt. Sobre esse último ponto, é o caso de evocarmos o raciocínio sociológico de Norbert Elias, para quem o homem da *Bildung* correspondia à classe média em ascensão, através da educação humanista, na qual a cultura representa a retirada e a liberdade das pressões do Estado que conferia a posição de segunda classe a cidadãos comparados à nobreza, que negava à classe média o acesso às posições de liderança no Estado e suas responsabilidades, ao poder e prestígio associado a essas posições.

Esse dilema da classe média, a qual, modernizando-se culturalmente através da educação, ao mesmo tempo permanecia atolada ainda no atraso alemão, que perduraria ainda até o século XIX e XX, uma oposição que recobre desde o século XVIII a distinção entre cultura e civilização, na análise clássica de Elias, entre a classe média educada com seu sentido de acabamento e realização, e a civilização como símbolo dos príncipes e cortes das classes elevadas. Para os judeus, retornando ao livro 1 das OT, a sociedade exigia dele

que se educasse suficientemente para não se assemelhar aos judeus ordinários, ao mesmo tempo que somente os aceitava em razão da qualidade exótica dos judeus.

Nesse cenário de atraso, a burguesia era incapaz de prover a cultura no sentido de uma formação (*Bildung*), não sendo gratuita a razão pela qual o romance de Goethe, *Wilhelm Meister*, se tornou a expressão da educação do judeu e da educação do alemão de classe média: o herói do romance é formado por aristocratas e atores, e a educação equivalia a transformar o burguês no aristocrata. Isso significava, na verdade, que os *Junkers* prussianos que não se interessavam de maneira alguma pela cultura, empregavam na educação dos seus filhos preceptores burgueses geniais e mortos de fome, vivendo na estreiteza de uma sociedade atrasada (ARANTES, 2003). Educadas por aristocratas e atores, as classes médias deveriam ser capazes de apresentar e representar sua personalidade (ARENDDT, 2002c, p. 112 e p. 226-227).

Para os judeus e a classe média, tal era a condição da sua aceitação social, a capacidade de expressar sua personalidade e de jogar seu próprio papel, razão pela qual Arendt vai consagrar uma importante discussão sobre o salão de Berlim como protótipo desse modo de expressão do talento e da personalidade (ARENDDT, 2002c, p. 113).¹⁶ Designa os tempos modernos de Berlim como sociedade burguesa, onde um lugar de conversação sobre temas literários e políticos vai passar a funcionar como expressão da cultura do

¹⁶ Arendt considera o *Wilhelm Meister*, de Goethe, como exemplo de educação das classes médias, onde o jovem burguês é educado por aristocratas. O jovem deve ser capaz de representar sua personalidade, e finalmente passar do estado de filho de burguês para aquele de aristocrata, reproduzindo, assim, para seguir a análise de Benjamin, as condições de atraso em um país incapaz de encontrar uma burguesia que liderasse uma real mudança. Essa condição caracteriza o judeu e as classes médias, na Alemanha, onde a educação era vista como forma de emancipação numa sociedade atrasada e não nacional. A virada desse paradigma da Ilustração, “uma verdadeira virada” (ARENDDT, 2002c, p. 113), como assinala Arendt, adveio com a derrota da Prússia, em 1808, diante do Império Napoleônico, que concede aos judeus direitos cívicos, mas não políticos, após os Tratados de Paz, os quais, na verdade, legalizavam a condição de privilégio usufruída pelos judeus de Berlim, e cuja extensão com os editos de emancipação, em 1812, seria finalmente sucedida pela sua revogação após a queda de Napoleão, quando a extensão dos direitos cívicos aos judeus pobres seria alcançada. Além da referência de Lukács já evocada para as análises do *Wilhelm Meister* de Goethe como obra que retrata o conflito do herói com a realidade social, na época do classicismo alemão, uma contradição cuja reconciliação se faz por tortuosos caminhos, (LUKÁCS, 2000, p. 139), ver ainda Benjamin (2018), onde *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* é caracterizado pela “[...] permanência hesitante de Goethe nos vestíbulos do Idealismo, no humanismo alemão, que ele transpõe mais tarde na direção de um humanismo ecumênico. O ideal dos *Anos de aprendizado* – a formação – e o meio social do herói – os comediantes – estão na verdade intimamente interligados, são ambos expoentes daquele domínio intelectual especificamente alemão da ‘bela aparência’, que não tinha muito a dizer à burguesia ocidental em processo de ascensão ao poder.” (p. 158-159).

moderno, na Berlim do Segundo Império.¹⁷ Era a sociabilidade na forma da arte, em que a sociabilidade repousa sobre as personalidades que exalam uma cultura subjetiva, na qual os indivíduos somente contam pelo que eles são espiritualmente, e onde o dinheiro não penetra, espécie de último reduto da cultura face a uma sociedade civil burguesa em desenvolvimento (ARENDDT, 2002c).

Isto é, sobre os dilemas da emancipação social dos judeus e da sociedade alemã em geral, Arendt pensa a questão judaica tomando como referência o conceito de *Bildung* (formação), processo tipicamente alemão.¹⁸ Na esfera da sociedade civil, a hegemonia cultural era o modelo da *Bildung*, contraface de um Estado dominado pelo código dos príncipes. O retorno ao classicismo alemão, como era da Revolução Burguesa, na Alemanha, conforme já foi identificado na pluma de Lukács e Benjamin, oferece a matéria através da qual Arendt pensa os dilemas da emancipação social pela educação (*Bildung*), nas condições de “miséria nacional”. Esta só será superada após 1871, outra marcação histórica importante das OT, com a unificação prussiana e a derrota do humanismo clássico (RENAN, 1990). Quanto ao salão como símbolo dessa configuração cultural, ele chegará ao fim em Berlim, com a 1ª Guerra Mundial, assinalando a decadência da época clássica do individualismo e do *Bildungsbergertum* e o nascimento de uma sociedade de massas.

¹⁷ Para uma relação das personalidades que frequentavam os Salões de Berlim, assim como uma exposição de G. Simmel sobre os mesmos, ver L. Waizbort (2000, p. 446-448). Entre eles, destaca-se naturalmente o Salão de Rahel, analisado por Arendt (ARENDDT, 2002c, p. 113). Sua formulação lapidar encontra-se em *Rahel Vanhagem* – a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Um comentário dessa obra, com sua devida articulação com os trabalhos de Arendt sobre o classicismo alemão, “A questão judaica, sob a sua forma moderna, é contemporânea da *Aufklärung*”, como frisa Arendt (ARENDDT, 2007, p. 117), pode ser encontrado em Arantes (2003, p. 9-13), que, de resto, possui comentários esclarecedores sobre os *Anos de aprendizado*.

¹⁸ Dumont remete o cerne dessa relação aos contornos da formação alemã, onde o intelectual vira as costas para a sociedade civil e, ao mesmo tempo, na sua vida interior, ele se pensa como um indivíduo e consagra todos os cuidados ao desenvolvimento da sua personalidade. O ideal da *Bildung* corresponde a esse processo, antes de tudo dual, pois corresponde a um processo ideológico no qual a sobrevivência do ideal de comunidade é acompanhada do imperativo da obediência e, de outro lado, o desenvolvimento interior de uma personalidade cultivada, traço característico dos intelectuais, principalmente os judeus. É uma fórmula típica da ideologia alemã, como explica Dumont, relacionada com a reação alemã aos desenvolvimentos da Luzes. A Revolução foi aceita somente no espírito, conforme atesta o famoso opúsculo de Kant sobre o Iluminismo. Cf. *Homo aequalis*. II, L'idéologie allemande – France-Allemagne et retour (Paris: Gallimard, 1991, p. 36-37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E, chegado a esse ponto do livro 1 das OT¹⁹, já se mostra necessário recompor a base material e política nas quais proliferou aquele antisemitismo que se tornou ideologia corrente, após o surgimento do II Império e a crise de 1873, nas regiões de atraso alemão. Ou seja, sem a compreensão da conjunção do surgimento do antisemitismo como ideologia política e o nascimento dos movimentos imperialistas que sacudiram o logo liquidado Império Austro-Húngaro, a explicação não seria completa, pois pretende, justamente, dar conta dos aspectos ideológicos e político dessa mudança histórica. Dessa tarefa se ocupará o livro *Imperialismo*, livro 2 das OT, desenvolvendo, para a análise do imperialismo alemão, o pangermanismo como ideologia política, movimento ideológico que deu nascimento ao III Reich e cuja origem remonta às guerras napoleônicas. Arendt põe ênfase nas ideologias políticas da época pós-revolucionária, cujo paralelo com Gramsci acerca do Ressurgimento Italiano é notável (GRAMSCI, 2010).²⁰ Para o caso da “ideologia alemã”, esse contorno político resulta da sobrevivência do Sacro Império Romano-Germânico e sua reativação, em condições modernas. Na pluma de Arendt, com o pangermanismo, o patriota alemão reativa o sonho de domínio universal da Europa pela escravização das raças judias, espécie de ideologia do atraso em épocas de imperialismo.²¹

¹⁹ Deixarei de lado o capítulo consagrado ao caso Dreyfus, último do livro 1, visto que estou somente interessado em restituir o nexó histórico entre França e Alemanha, na marcação conceitual e histórica do livro 1.

²⁰ Nas palavras de A. Gramsci (2008, p. 84): “A tradição, a civilidade européia, por sua vez, distingue-se justa: mente por tais classes, criadas pela riqueza e complexidade da história progressa, que deixou um acúmulo] de sedimentações passivas, graças aos fenômenos de saturação e fossilização do funcionalismo e dos intelectuais, do clero e da propriedade da terra, do comércio] de rapina e do exército, a princípio, profissional, e, depois obrigatório, mas de todo modo profissional e oficialmente. Pode se dizer, enfim, que quanto mais, vetusta é a história de um país, tanto mais numerosa e onerosa são as sedimentações dessa massa de vagabundos e inúteis, que vivem do patrimônio dos, avós, pensionistas da história econômica.”

²¹ Arendt (2011a) considera os destinos dos judeus no mundo contemporâneo, analisando o conflito árabe-israelense com o propósito de mostrar a reversão perversa dos judeus com os árabes, sob a batuta sucessiva do Imperialismo inglês e americano, com a fundação do Estado de Israel. Sua duríssima crítica ao sionismo que comandou a fundação do Estado dos judeus vai na direção de postular a existência de um Estado binacional, cujo princípio federativo superaria o primado da violência que vai junto com a instituição de um Estado soberano. “O nacionalismo foi já muito nefasto quando ele fez exclusivamente confiança na força brutal da Nação. Mas um nacionalismo que dependente necessariamente, e de maneira confessa, da força de uma nação estrangeira é ainda pior. Tal é o destino que ameaça o nacionalismo judeu e o projeto de um Estado judeu que será inevitavelmente rodeado de Estados árabes e de povos árabes.” (ARENDR, 2011a, p. 511). Em Said (2012), nós encontramos importantes esclarecimentos sobre o tema, sob a ótica do desenvolvimento e do subdesenvolvimento.

Mas aqui nós já adentramos na descrição do livro 2, cuja medula expositiva em torno da questão dos “fantasmas alemães” (MARX, 2002) fica para um próximo texto. O regime de historicidade recoberto pela análise de Arendt é o mesmo do livro 1, isto é, vai da Revolução Francesa até a 1ª Guerra Mundial, sem deixar de passar pela referência de 1871, como data não somente do surgimento do antissemitismo, como ideologia política, mas também como base da superestrutura do antissemitismo. A preocupação da autora será com o nexos da economia e da violência em escala mundial, fundamento material e político que serviu de base mundial para a proliferação dos discursos antissemitas em escala mundial. Como vimos, o antissemitismo como ideologia foi a sombra da modernização alemã, pois nasceu nas regiões da miséria alemã, em resposta ao discurso da Revolução, até tornar-se moeda corrente, quando essa condição se generalizou para o continente europeu.

PINHEIRO, Romildo Gomes Jewish method and question in Hannah Arendt. *Transformação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 219-328, Abr./Jun., 2022.

Abstract: The article seeks to identify the methodological core of the *Origins of Totalitarianism* in the comparative structure between France and Germany, a kind of historical-comparative sociology in which Arendt write about the origins of Nazism and Stalinism. In this sense, the ideological origins of the III Reich and Stalinism must be sought in Racism, and not in the homology established between Nazism and Communism based on the equivalence between the ideology of class struggle and race struggle and the practice of Terror. So that the idea of rupture or novelty of Totalitarianism to which this perspective is linked, must be articulated with the idea of historical delay”, a kind of articulation between the new and the conservation of the old order in the history of the Continental Nations. From this perspective, Arendt implicitly mobilizes the idea of historical backwardness, an idea that we originally found in Gramsci and Marx, in order to explain not only the homologies between Nazism and Communism, but also how they emerged historically in the National and European spheres as ideologies policies founded on mass movements. In order to make this perspective explicit, we seek to demonstrate how the idea of “historical backwardness” operates in book 1 of the *Origins of Totalitarianism*, dedicated to the rise of anti-Semitism.

Key words: Arendt. Method. Anti-Semitism. Delay.

A Guerra desigual e combinada entre o Estado de Israel e a Palestina tornou a Faixa de Gaza a nova fronteira do *apartheid* colonial, desdobramento do *apartheid* da África do Sul, na forma da opressão econômica e racial, inclusive no que se refere a uma nova arquitetura colonial e ao assalto permanente dos Campos de Assentados. Cf. A. Weyzmann (2018, p. 43-47).

REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade (Parte I). **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 7-51, 2003.
- ARENDT, H. (org.) **Illuminations** – Walter Benjamin. New York: Schocken Books, 1969.
- ARENDT, H. Rosa Luxemburgo – 1871-1921. *In: Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, H. **L'Impérialisme**. Les Origines du Totalitarisme. Paris: Fayard, 2002a.
- ARENDT, H. **Les systèmes totalitaires**. Les Origines du Totalitarisme. Paris: Seuil, 2002b.
- ARENDT, H. **Sur l'antisémitisme**. Les origines du Totalitarisme. Paris: Calmann-Lévy, 2002c.
- ARENDT, H. **Écrits juif**. Paris: Fayard, 2011a.
- ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- ARENDT, H. **La vie de l'esprit**. La pensée. Le vouloir. Paris: PUF, 2013.
- ARENDT, H. **Ação e Busca da Felicidade Pública**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- BENJAMIN, W. **Ensaio Reunidos**: Escritos sobre Goethe. São Paulo: Ed. 34, 2018.
- BLOCH, E. **L'Héritage de Notre Temps**. Paris: Critique de la Politique, 1985.
- CASTORIADIS, C. **Socialisme ou barbarie** – o conteúdo do socialismo. Paris: Seuil, 1983.
- DEUTSCHER, I. **Política**. SP: Ática, 1982.
- DUMONT, L. **Homo aequalis, II**. L'idéologie allemande – France-Allemagne et retour. Paris: Gallimard, 1991.
- ELIAS, N. **The Germans** – Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries. New York: Columbia University Press, 1996.
- ELIAS, N. Digression on Nationalism. *In: The Germans* – Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 1997.
- ENGELS, F. **Le rôle de la violence dans l'histoire**. Paris: Ed. Sociales, 1962.
- ENGELS, F. **La réforme intellectuelle et morale**. Paris: Complexe, 1990, p. 132-142.
- FURET, F. A Revolução se o Terror – o debate dos historiadores do século XIX. *In: A Revolução em Debate*. São Paulo: EDUSC, 2001.

- GILROY, P. **Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GOETHE, W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GRAMSCI, A. **Americanismo e Fordismo**. São Paulo: Hedra, 2008.
- GRAMSCI, A. **Cadernos de Cárcere**. Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- HARTOG, F. **Regimes de Historicidade, Presentismo e Experiência do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KOSELLECK, R. **Extratos do Tempo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- LEFORT, C. **A Invenção Democrática – os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LENIN, V. I. **O Imperialismo, fase superior do capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2010.
- LÖWY, M. **The Politics of combined and Uneven development – the Theory of Revolution Permanent**. London: Verso, 1991.
- LUKÁCS, G. **A Teoria do Romance**. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 2000.
- MANNHEIM, K. **O pensamento conservador**. In: K. MANNHEIM. São Paulo: Ática, 1998. p. 74-79 (Coleção Grandes Cientistas, v. 25).
- MARX, K. **L'Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel**. Trad. et commentaires de E. Kouvelaskis. Paris: Ellipses, 2002.
- MARX, K. **A Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MBEMBE, A. **Necropolítica - Biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1, 2018.
- NOLTE, E. O passado que não quer passar. **Revista Novos Estudos** (CEBRAP), São Paulo, v. 25, n. 3, out. 1989.
- NORA, P. **Les Lieux de Mémoire**. Madrid: Trilce, 1992.
- REIS, D. A. **A Revolução Russa – 1917-1921**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- REIS, D. A. **As Revoluções Russas e o socialismo soviético**. São Paulo: Unesp, 2003.
- RENAN, E. **La Réforme intellectuelle et morale**. Paris: Complexe, 1990.
- ROSENBERG, A. Fascism as a Mass-Movement (1934) **Historical Materialism**, v. 20, n. 1, p. 144-189, 2012.
- SAID, E. **A questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012.

SCHEUERMAN, W. E. **The Rule of Law under Siege**. Selected essays of Franz Neumann and Otto Kirchheimer. London, New York: University of California Press, 1984.

SOUVARINE, B. **Le Cauchemar dans la URSS**. Paris: Poche, 2001.

VIANNA, L. W. **A revolução passiva** – Iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

WEYZMANN, A. **The Least of All Possible Evils: Humanitarian Violence from Arendt to Gaza**. London: Verso, 2012.

Recebido: 16/8/2021

Accito: 22/11/2021

COMENTÁRIO A “MÉTODO E QUESTÃO JUDAICA EM HANNAH ARENDT”

*Paulo Eduardo Bodziak Junior*¹

Referência do artigo comentado: PINHEIRO, Romildo Gomes. Método e questão judaica em Hannah Arendt. **Trans/form/ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 45, n. 2, p. 239-262, 2022.

No artigo “Método e questão judaica em Hannah Arendt”, Romildo Gomes Pinheiro (2022) propõe revisitar *Origens do Totalitarismo*, obra que inaugura o pensamento político amadurecido da autora judia, após suas experiências de formação filosófica, fuga do nazismo e exílio definitivo nos Estados Unidos. Sua proposta é pertinente, porque, ao buscar uma interpretação das questões mobilizadas na obra, a partir de sua própria estrutura, permite olhar para o texto de 1951 sem o fardo de iluminar toda a obra arendtiana, como já se tornou cânone desde a publicação de *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, por Margareth Canovan, em 1992.

Embora a intérprete inglesa estivesse certa sobre os ganhos de compreensão sobre a obra arendtiana, quando deslocamos seu eixo de leitura da teoria da ação, como preferiam Bhikhu Parekh e George Kateb², para uma

¹ Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9018-8104>. E-mail: paulo.bodziak@gmail.com.

² Refiro-me aqui aos clássicos: *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy* e *Hannah Arendt: politics, conscience*.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p239>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

teoria do totalitarismo, também é verdade que a mudança ocorreu ao custo de se privilegiar com mais atenção a terceira parte de *Origens do Totalitarismo*, especialmente seu último capítulo, “Ideologia e Terror”, em detrimento das duas primeiras partes. Desse modo, o fato elementar de explorar e trazer à discussão os pensamentos de Arendt, nas condições inerentes à obra de 1951, já é merecedora de leitura atenta.

Para explicitar os movimentos do pensamento arendtiano, em busca de compreensão, especialmente quanto às raízes históricas da “questão judaica” e seu papel na ascensão do nazismo, Pinheiro (2022) explora a existência de um “regime de historicidade”, termo de François Artog, localizado entre o totalitarismo e os eventos que o precederam. Espera, assim, sustentar sua interpretação de que o período aberto pela Revolução Francesa e encerrado na “formação nacional das sociedades retardatárias” instalou uma situação de “atraso” em certas sociedades, como a russa, a alemã e a italiana – nações nas quais a modernização e a realização das inovações trazidas Revolução Francesa não ocorreu pelas mãos da sociedade civil, mas “pelo alto”, através de uma aliança entre o Estado e os Intelectuais oriundos da aristocracia decadente –, o que teria permitido a ascensão totalitária. Segundo o autor, a constatação de regimes de historicidade como o definido pelo “atraso” unificaria cada uma das partes de *Origens do Totalitarismo*, e as três entre si, sob um “princípio metodológico” (PINHEIRO, 2022) do pensamento arendtiano, na obra de 1951.

Como pretendo expor, neste breve comentário, a relação pretendida por Pinheiro entre método e sua hipótese do “atraso” traz dificuldades que, todavia, podem se tornar secundárias, quando a ambição metodológica passa a coadjuvar a “análise em termos históricos” (ARENDRT, 2008, p. 418), pretendida por Arendt. A partir daí, podemos vislumbrar o que considero ser a maior contribuição do texto de Pinheiro: o conceito de “atraso” como categoria de compreensão, o qual, como também veremos, é usado pela própria Arendt, para explicar o uso político do antissemitismo.

O conceito de “atraso” é apresentado por Pinheiro (2022) em contornos metodológicos para capturar o modo pelo qual a autora procederia, em sua obra de 1951, na compreensão dos elementos que dão origem à experiência totalitária. Para isso, propõe uma dualidade pensada a partir do conceito arendtiano de “lacuna”, que articula evento histórico e processo de sua origem, nos termos de um encontro entre passado e futuro. Pinheiro compreende a temporalidade histórica a partir da experiência que Arendt descreve, em *Entre*

o passado e o futuro e em *A vida do espírito*, como interrupção do fluxo contínuo do tempo (ARENDT, 1992, p. 152; 2011, p. 37).

Para a autora alemã, essa lacuna corresponde à posição do homem em sua luta constante contra o tempo, que o separa do passado e do futuro, mas também definindo cada um deles e instalando o próprio presente. Todavia, nosso intérprete traz essa experiência ao escopo do período histórico, referindo-se ao período da Revolução Francesa ao início do século XX como um intervalo entre rupturas. Com isso, almeja explicar que o nascimento do novo – o evento totalitário –, em meio à “conservação da ordem antiga”, configura a “lacuna” descrita por Arendt, enquanto um “regime de historicidade”. Em suas palavras: “Arendt engrena presente, passado e futuro numa ordem do tempo que funciona por sua capacidade de explicar os regimes totalitários.” (PINHEIRO, 2022).

Assim, peço licença para divergir dos contornos metodológicos atribuídos pelo intérprete à noção de “atraso”, sem descartar o termo em si. É perfeitamente plausível compreender um intervalo histórico descrito em *Origens do Totalitarismo* como uma “lacuna” no tempo, afinal, toda a obra corresponde a um exercício de pensamento. Como afirma Odílio Aguiar,

[...] o importante não é a reprodução, o espelhamento descritivo do que ocorreu, mas a fidelidade total às experiências geradoras dos pensamentos em pauta e isso eles não podiam questionar na obra arendtiana. Eles não entenderam que *Origens do Totalitarismo* não é para ser lido como livro de ciência, mas de filosofia. Nele, a autora está pensando e não apenas reconstituindo os fatos. (AGUIAR, 2008, p. 74).

Por isso mesmo, os intervalos históricos descritos por Arendt são exercícios de pensamento, instalados na “lacuna” já indicada por Pinheiro, mas não possuem predicados de antiguidade, conservação ou novidade. Estes pertencem à temporalidade histórica, à qual não se aplicam as metáforas de interrupções, apropriadas apenas à experiência do pensamento. Nessa linha, Arendt afirma: “Aplicadas ao tempo histórico ou biográfico, nenhuma dessas metáforas pode absolutamente ter sentido, pois não ocorrem aí lacunas.”³ (ARENDT, 2011, p. 39).

Não convém estabelecer parâmetros de caráter metodológico ao que Arendt realiza, em *Origens do Totalitarismo*, ao menos não no sentido de um

³ Arendt repete essa sentença com as mesmas palavras, anos mais tarde, em *A vida do espírito* (1992, p. 158), indicando que seu posicionamento sobre o tema não havia sofrido mudanças.

procedimento prévio e externo ao objeto de interesse, simplesmente porque isso exigiria uma generalização tão ampla que o princípio metodológico buscado coincidiria com a atividade de pensar em si. Assevera a autora: “[...] o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.” (ARENDDT, 2011, p. 41). Logo, importa mais à autora adquirir experiência sobre como pensar que estabelecer um método de pensamento.

Tais ponderações sobre o caráter metodológico do conceito de “atraso” não o invalidam como categoria de compreensão. O Caso Dreyfus, analisado por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, mostra que o “atraso” não foi produzido apenas em países como Rússia e Alemanha, os quais tiveram dificuldades de implantação das conquistas revolucionárias, mas teve um caso emblemático na própria França. O mal causado ao oficial judeu Alfred Dreyfus, condenado arbitrariamente, provocou rumores até mesmo na Alemanha do *Kaiser* e na Rússia czarista, tamanho o êxito de expansão do princípio de igualdade, todavia, apenas a França, perpetradora da ato arbitrário, foi, nas palavras de Arendt, “suficientemente moderna” para tratar o assunto como uma questão política.

Nota-se, portanto, que o descompasso entre as modernas instituições políticas e a sociedade, ainda formada por parcelas remanescentes do *ancien régime*, é explorado por Arendt, em sua análise do uso político do ódio aos judeus, como lembra a autora: “Não era nem a vida militar, nem a honra profissional, nem o *sprit-de-corps* que mantinha unidos seus oficiais para formar um baluarte revolucionário contra a República e contra as influências democráticas; era simplesmente o laço de casta.” (ARENDDT, 2001, p. 122). Ou seja, o Exército francês era mantido como espaço da aristocracia no Estado, o que também o aproximava do clero. No Parlamento, repousavam os interesses mais fluidos da burguesia, enquanto o Judiciário buscava se afirmar como poder independente, na sociedade francesa. Cada parcela da sociedade procurava acomodar seus interesses em parcelas do Estado, a despeito das promessas universalizantes do esclarecimento.

Portanto, a tese trazida por Pinheiro, com referências a Marx e Gramsci, que instigam estudos sobre novas relações de Arendt com tais pensadores, é precisa e proveitosa, em sua leitura de *Origens do Totalitarismo*, ainda mais quando liberada do fardo de responder a problemas externos ao escopo histórico da obra. Afinal, o Caso Dreyfus nos permite sustentar que a tese do “atraso”, para pensar a relação entre Estado e sociedade, é efetivamente

um pano de fundo eficaz na compreensão da gênese do papel político do racismo. Nele, vemos operar com clareza o elemento de convivência do novo com estruturas antigas, tal como foi destacado pelo intérprete.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, O. A tipificação do totalitarismo em Hannah Arendt. **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 73-88, out. 2008.
- ARENDT, H. **A vida do espírito**. Trad. Antônio Abranches, César Augusto e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Roberto raposo. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CANOVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**. New York: Cambridge University Press, 1992.
- KATEB, G. **Hannah Arendt: politics, conscience, evil**. Oxford: Martin Robertson, 1984.
- PAREKH, B. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. London: Macmillan, 1981.
- PINHEIRO, R. G. Método e questão judaica em Hannah Arendt. **Trans/form/ação: revista de Filosofia da Unesp**, v. 45, n. 2, p. 239-262, 2022.

Recebido: 26/02/2022

Aceito: 15/3/2022

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

GUIDELINES FOR PUBLICATION. SUBMISSION GUIDELINES
NORMAS PARA PUBLICACIÓN. NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES
LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION. LES DIRECTRICES
POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX
LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE. LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>

1) ORIGINALIDADE:

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) ADEQUAÇÃO DO TEMA:

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas, de livros publicados há menos de dois anos.

3) INFORMAÇÕES GERAIS:

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados *on-line* pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text

Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na *Trans/Form/Ação*, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

4) AUTORIA:

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição

de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção, se assim julgar razoável.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (*Turnitin*), na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista, ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido(a) de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico, seja ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores,

que terão um prazo delimitado para efetuar as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
 - . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
 - . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
 - . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7c-FoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>
<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>
<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslst>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VF/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Faculdade de Filosofia e
Ciências (UNESP) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

