

COLEÇÃO  
PEQUENOS ENSAIOS  
SOBRE  
GRANDES FILÓSOFOS

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE  
**GRANDES FILÓSOFOS**

Volume 2



Reginaldo Oliveira Silva | Flávio José de Carvalho  
(Org.)



**Universidade Estadual da Paraíba**

Profª. Célia Regina Diniz | *Reitora*

Profª. Ivonildes da Silva Fonseca | *Vice-Reitora*



**Editora da Universidade Estadual da Paraíba**

Cidoval Morais de Sousa (UEPB) | *Diretor*

**Conselho Editorial**

Alessandra Ximenes da Silva (UEPB)  
Alberto Soares de Melo (UEPB)  
Antonio Roberto Faustino da Costa (UEPB)  
José Etham de Lucena Barbosa (UEPB)  
José Luciano Albino Barbosa (UEPB)  
José Tavares de Sousa (UEPB)  
Melânia Nóbrega Pereira de Farias (UEPB)  
Patrícia Cristina de Aragão (UEPB)

**Conselho Científico**

Afrânio Silva Jardim (UERJ)  
Anne Augusta Alencar Leite (UFPB)  
Carlos Henrique Salvino Gadêlha Meneses (UEPB)  
Carlos Wagner Dias Ferreira (UFRN)  
Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP)  
Diego Duquelsky (UBA)  
Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN)  
Eduardo Ramalho Rabenhorst (UFPB)  
Germano Ramalho (UEPB)  
Glauber Salomão Leite (UEPB)  
Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT)  
Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UFPB)  
Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)  
Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)  
Flávio Romero Guimaraes (UEPB)  
Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)  
Maria Creusa de Araújo Borges (UFPB)  
Pierre Souto Maior Coutinho Amorim (ASCES)  
Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)  
Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)  
Rosmar Antonni Rodrigues Cavalcanti de Alencar (UFAL)  
Vincenzo Carbone (UNINT/IT)  
Vincenzo Militello (UNIPA/IT)

**Expediente EDUEPB**

*Design Gráfico e Editoração*

Erick Ferreira Cabral

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes

Leonardo Ramos Araujo

*Revisão Linguística*

Antonio de Brito Freire

Elizete Amaral de Medeiros

*Divulgação*

Danielle Correia Gomes

Gilberto S. Gomes

*Comunicação*

Efigênio Moura

*Assessoria Técnica*

Walter Vasconcelos



**Editora indexada no SciELO desde 2012**



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

**Editora filiada a ABEU**

**EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA**

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500  
Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: [eduepb@uepb.edu.br](mailto:eduepb@uepb.edu.br)

Reginaldo Oliveira Silva  
Flávio José de Carvalho  
*(Organizadores)*

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE  
GRANDES FILÓSOFOS

VOLUME 2



Campina Grande-PB | 2021

**Copyright © EDUEPB**

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

## **Coleção Pequenos Ensaios Sobre Grandes Filósofos**

### **Conselho Científico**

José Arlindo de Aguiar Filho | UEPB  
Maria Simone Marinho Nogueira | UEPB  
Reginaldo Oliveira Silva | UEPB

### **Conselho Editorial**

Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá | Universidade de Coimbra  
Antônio Vieira da Silva Filho | UNILAB  
Claudia D'Amico | Universidad de Buenos Aires  
Francisco Vitor Filho Macedo Pereira | UNILAB  
Giovanni da Silva Queiroz | UFPB  
João Emiliano Fortaleza de Aquino | UECE  
José Francisco Preto Meirinhos | Universidade do Porto  
Marcos Roberto Nunes Costa | UFPE  
Nilo César Batista da Silva | UFS  
Patrick de Oliveira Almeida | UFCA

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA POR JANE POMPILO DOS SANTOS

---

P425 Pequenos ensaios sobre grandes filósofos. – Vol 2 [Recurso eletrônico].  
/Reginaldo Oliveira, Flavio José de Carvalho (orgs). - Campina Grande/PB:  
EDUEPB 2022.  
1000KB. - 176p.

**ISBN 978-85-7879-639-6 (Impresso)**

**ISBN 978-85-7879-640-2 (E-book)**

1. Filosofia. 2. Direito à filosofia. 3. Grandes filósofos. 4. Filosofia de vida. I.  
Título. II. Oliveira, Reginaldo. III. Carvalho, Flávio José de (Orgs).

**CDD 210**  
**CDU 165.745**

---

...parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<i>Reginaldo Oliveira Silva</i> <i>Flávio José de Carvalho</i>	
<b>GENEALOGIA, PODER E DIREITO EM FOUCAULT E NIETZSCHE</b> .....	<b>15</b>
<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	
<b>A QUESTÃO DA ATUALIDADE DO “ÚLTIMO FOUCAULT”</b> .....	<b>39</b>
<i>Miguel Ângelo Oliveira do Carmo</i>	
<b>SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN: AUGUSTE BLANQUI E A TRADIÇÃO DOS VENCIDOS</b> .....	<b>55</b>
<i>João Emiliano Fortaleza de Aquino</i>	
<b>SOBRE O CARÁTER FORMATIVO E CIVILIZATÓRIO DA ARGUMENTAÇÃO NA PERSPECTIVA DA NOVA RETÓRICA</b> ....	<b>81</b>
<i>Patrícia Del Nero Velasco</i>	
<b>DO DIREITO À LITERATURA AO DIREITO À FILOSOFIA</b>	<b>103</b>
<i>Pedro Carné</i>	
<b>O AMOR E A ALEGRIA: RESISTÊNCIA À SERVIDÃO EM SPINOZA</b> .....	<b>119</b>
<i>Érika Belém Lima</i>	

AS EMOÇÕES E OS SENTIDOS NA VIDA NA PERSPECTIVA DE SUSAN WOLF.....	137
<i>Eugênia Ribeiro Teles</i>	
A PRESENÇA DO BUDDHISMO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.....	155
<i>Gilmara Coutinho</i>	
SOBRE OS ORGANIZADORES .....	171
SOBRE OS AUTORES .....	173

## APRESENTAÇÃO

**E**m seu nascimento, considere-se milagre ou não, a filosofia expressa o desejo de ampliar o conhecimento do mundo, algo que a etimologia se adiante em denunciar: filosofia é amor ao saber. Mas o amor, para os gregos, é falta, designa aquilo de que se carece. É assim que aos primeiros filósofos falta o saber, em cuja busca repousará a tarefa reflexiva, a investida no Todo, na Unidade indissolúvel do Todo. Mas também há nessa aurora, conforme nos diz Edmund Husserl, e em virtude da espiritualidade recém descoberta, a necessidade de propagar, de divulgar a novidade, a nova maneira de olhar e pensar o mundo. Como desejo de conhecer e desejo de comunicar, a filosofia também almeja ultrapassar os limites impostos pela empiria, a fim de perseverar naquilo que doravante, não apenas funda uma comunidade, sobretudo reinventa o saber humano e traz para o mundo a ideia de infinito.

A filosofia é desejo porque, ali onde a experiência parece apontar um limite, portanto, uma falta, o pensamento logo investe esforços no sentido da ampliação; porque é a coragem do pensamento diante do esgotamento das significações do existente. Desejo de ampliação do mundo que reflete a ampliação de nós mesmos. Tarefa que marca o seu nascimento, e continua nas diferentes épocas que a cronologia filosófica, com seus nomes de destaque e as escolas que derivam, nos oferece. É assim com o conhecimento da natureza, mas também com o conhecimento da vontade; é assim que surgem as metafísicas, mas

também as éticas, as estéticas e todas as ramificações que podemos observar com o aparecimento de novas filosofias ou ciências filosóficas. É também este desejo que marca os momentos decisivos da filosofia, quando uma forma de pensamento caduca e, logo, investem os filósofos na busca de outras maneiras de pensar – tarefa de Descartes e Kant, mas também dos pensadores do novecentos, ante a dura realidade do destino da metafísica, entre eles, Nietzsche; também aí se inscrevem Husserl, Heidegger, Benjamin e Adorno, todos imbuídos do desejo de mobilizar o desejo que a filosofia inaugura, ou pelo menos o desejo que encontra na filosofia expressão.

É também este desejo que mobiliza o interesse individual ou profissional pela filosofia; que impulsiona para a organização de eventos, projetos de pesquisa; que aglutina professores e estudantes em torno de um objetivo comum, seja para examinar a obra de um filósofo ou uma tendência filosófica seja para investigar a realidade presente. O desejo de ir além, ou de continuar a desejar, é o que caracteriza a filosofia nos seus inícios, mas também o que nos faz deslocar para os lugares onde o pensamento põe-se em movimento; o desejo que, lá, serviu aos filósofos como investida do pensamento é o mesmo que permite as reuniões as quais costumamos frequentar, com os nossos estudos, nossa disposição para a filosofia e a reflexão filosófica. É este desejo que nos reúne, a nós que habitamos o presente e sobre o qual buscamos refletir, aos filósofos de hoje e de ontem; que nos dá a todos o sinal da pertença a uma mesma comunidade. É este desejo que reúne, neste segundo volume da Coleção Pequenos Ensaios Sobre Grandes filósofos, professores e estudiosos da filosofia.

**A Coleção Pequenos Ensaios sobre Grande Filósofos** surgiu em 2017, resultado **do I Seminário de**

**Pesquisa em Filosofia na Graduação**, promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba. Lá, foi nossa intenção reunir os trabalhos que seriam apresentados no Encontro de Iniciação Científica, motivo pelo qual, inicialmente, convidamos os professores do curso de Filosofia que tivessem projetos de pesquisa e os seus respectivos bolsistas a participarem. Em seguida, a ideia se expandiu para pesquisas recém-concluídas, ampliando-se para os trabalhos de conclusão do curso, pois era o propósito de então apresentar a nossa produção científica na graduação.

Neste segundo volume, a fim de avançar na definição da Coleção e contemplar os anseios da filosofia como atividade coletiva, tomamos decisões no sentido de estender o seu alcance, sempre no interesse do diálogo filosófico e do debate das ideias. A Coleção se caracteriza, assim, como um espaço de reflexão e divulgação dos estudos e pesquisas realizados por nossos professores mais próximos, mas também daqueles com os quais mantemos alguma comunicação e as instituições às quais pertencem. Se inicialmente ambicionamos dar a conhecer o panorama da pesquisa em filosofia na Universidade Estadual da Paraíba, agora compõem o sumário tanto professores locais quanto convidados de outras instituições.

Acrescente-se a esses aspectos a ocupação com a atualidade e o questionamento sobre como pode a filosofia dialogar com o seu passado e estar ao mesmo tempo de olho no presente, a exemplo dos textos como **Genealogia, Poder e Direito em Foucault e Nietzsche**, Oswaldo Giacoia Junior da UNICAMP, **A questão da atualidade no “último Foucault”**, de Miguel Ângelo Oliveira do Carmo da UFPB, e **Considerações acerca de Sobre o conceito de história de Walter Benjamin: Auguste Blanqui**

**e a tradição dos vencidos**, de João Emiliano de Aquino Fortaleza da UECE. Neles os professores nos honram com as suas reflexões sobre o estado de coisas atuais, seja questionando o direito seja indagando problemas que a filosofia nos ajudaria a compreender e problematizar. Uma perspectiva que teria continuidade com **Sobre o caráter formativo e civilizatório da argumentação na perspectiva da nova retórica**, de Patrícia Del Nero Velasco da UFABC, mas também na pergunta pelo direito à filosofia como um direito humano, como foi a intenção de Pedro Carné da UFCG em **Do direito à literatura ao direito à filosofia**.

Como o desejo de conhecer e comunicar um saber, colocá-lo em circulação e submetê-lo ao debate público abrange uma variedade de temas, também fazem parte do nosso sumário os questionamentos éticos, em conformidade com as disciplinas clássicas da filosofia, entre as quais a ética se situa. É nesta linha que acreditamos se inserir **O amor e a alegria: resistência à servidão em Spinoza**, de Erika Belém Lima, que nos cedeu parte da sua pesquisa de doutoramento, realizado na UFC e na ULISBOA. Como hoje a filosofia, em virtude da sua capacidade de se estender aos diversos âmbitos do humano, talvez uma continuidade das explorações que fez e faz em torno da subjetividade, as emoções são tematizadas em **As emoções e os sentidos na vida na perspectiva de Susan Wolf**, de Eugênia Ribeiro Teles, um recorte dos seus estudos em torno do tema, agora desenvolvidos no Pós-Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da UEPB, onde a autora promove o encontro entre a filosofia e a literatura. O mesmo se diga de **A presença do buddhismo na filosofia de Schopenhauer**, escrito por Gilmar Coutinho da

UEPB, onde se desenvolve uma das fontes do pensamento do filósofo novecentista, o buddhismo, o que demonstra a capacidade elástica da filosofia de, para além do debate das ideias, estar sempre aberta ao debate com outros saberes distintos do que ela propõe.

**Reginaldo Oliveira Silva**  
**Flávio José de Carvalho**



## GENEALOGIA, PODER E DIREITO EM FOUCAULT E NIETZSCHE

Oswaldo Giacoia Junior

No início de 1976, ao iniciar o curso intitulado *Em Defesa da Sociedade*<sup>1</sup>, Michel Foucault delimitou o alvo estratégico das arqueo-genealogias empreendidas por ele até então, tendo por objeto ora a instituição psiquiátrica, asilos, manicômios hospitalares, ora a psicanálise, a hierarquia sexual, ora o aparelho judiciário e penal, as instituições carcerárias, as escolas, os reformatórios, mas também as fábricas, as casernas, enfim trabalhos dispersos pelo amplo espectro dos aparelhos disciplinares da moderna sociedade européia.

Em perspectiva reflexiva, Foucault colocou em destaque que o elemento em jogo nessas genealogias era: “o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? Ou melhor – porque a pergunta: ‘O que é poder?’ seria justamente uma questão teórica que

---

1 Foucault, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. (1975-1976). Paris: Éditions du Seuil, 1997. Tradução brasileira: *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

coroaria o conjunto, o que eu não quero -, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes na sociedade, em campos e com extensões tão variadas. *Grosso modo*, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia”<sup>2</sup>.

O rigoroso cuidado na formulação da pergunta impõe-se à escrita como exigência de precisão, também como preceito de método e vetor de pensamento: trata-se de evitar a armadilha da totalização, que coroaria o conjunto como unidade teórica, reunindo os elementos separados numa articulação orgânica. A pergunta correta não seria, pois, o que é o poder? - porque esta fórmula remete à pretensão sistemática, em detrimento das pesquisas localizadas, as diferenças regionais entre seus campos de inserção, dispersão que, no entanto, mantém a eficácia dessas incursões múltiplas e descontínuas.

As pesquisas empreendidas por Michel Foucault nos últimos anos de sua vida formam, pois, um feixe de trabalhos esparsos, tendo a forma do que o filósofo designou como uma ‘imensa e prolífica criticabilidade das coisas’<sup>3</sup>: elas remetem a relações que ligam um ao outro os eixos do poder, da verdade e do sujeito. Tratava-se, em todas elas, de reconstituir arqueo-genealógicamente as relações que ligam tais eixos, a partir do exame de práticas sociais determinadas, discursivas e extra-discursivas, de análises setorizadas, descontínuas, fragmentárias, em

---

2 Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.19.

3 Cf. Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.10.

correspondência com a descoberta nietzscheana da “friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez, sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias”<sup>4</sup>.

A eficácia crítica dessas genealogias locais é reforçada por sua capacidade de evitar o efeito inibitório da totalização, das macro-teorias metafísicas, com sua aspiração à unidade sistemática e global do discurso. Se as totalizações fornecem instrumentos analíticos úteis – e efetivamente o fazem, como o demonstram os exemplos da Psicanálise e do Marxismo –, a real utilidade de tais recursos atesta-se apenas topicamente, por suspensão e fragmentação das grandes teorias globalizantes. Ora, este tipo de operação de pensamento e método é de inspiração autenticamente nietzscheana, uma vez que, para Nietzsche, tal como o entendeu Foucault, filosofar consiste numa série de atos e intervenções que relevam de diferentes domínios de aplicação.

Se, quanto a eles, podemos falar aqui de positividades – e até mesmo de um certo positivismo metodológico –, isso não significa uma profissão de fé empirista, que desqualifica o especulativo e o teórico em proveito da rigorosa positividade científica, mas sim da colocação em destaque de saberes descontínuos e locais, uma ‘anti-ciência’ resistente à instância de uma totalização teórica que pretende integrá-los, ordená-los e hierarquizá-los num sistema global pretensamente verdadeiro e exaustivo. E se há um elemento capaz de introduzir algum princípio de unidade nesse jogo, então este consiste na pergunta pelos diferentes dispositivos de poder que exercem seus efeitos nessa constelação que mantém unidos, pelo viés

---

4 Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.10.

da constituição de formas históricas de subjetividade (entendendo-se o termo sujeito na equivocidade essencial de seu etmo, semântica e sintaticamente explorada por Foucault), os regimes de verdade e as tecnologias de exercício do poder.

Não é, portanto, uma questão ontológica sobre o poder que está em jogo, do tipo clássico: o que é isso? O Poder? Trata-se da descrição de seus mecanismos e modos de funcionamento, da produção de efeitos, a partir da suspeita de que talvez não seja possível enunciar qualquer definição essencial do poder, dada sua incontornável auto-referencialidade: pois fixar determinações de essência é já constitui um ato, exercício e efeito de poder. Como sabemos tanto por Nietzsche quanto por Foucault, não existe nenhuma teoria do poder que não seja ela própria subjacente a relações de força e pretensões de poder. O mesmo se passa com a definição essencial do ser humano: esta nunca é despojada de interesses e está sempre a serviço da imposição de uma determinada figura de homem.

Respeitando tais diferenças, no registro positivo das descrições e análises dos modos de funcionamento das práticas discursivas e extra-discursivas historicamente datadas - que são também dispositivos de poder exercendo-se em estratos diferentes da sociedade, em domínios variados -, as pesquisas de Foucault trouxeram à luz um elemento que, como ponto comum, estabelece a conexão entre, por um lado, a concepção jurídica e liberal de poder político (o que, em outros textos, Foucault denomina de axiomática jurídica) e, por outro lado, 'uma certa concepção marxista' do mesmo, mais precisamente o economicismo.

Teríamos, então, uma concepção jurídico-'substancialista' do poder político, como algo que se tem a propriedade, algo passível de aquisição, conservação,

transmissão, transferência, total ou parcial, mediante um ato fundador cuja forma jurídica é o contrato, o que plasma a fundação da soberania política sobre o modelo da troca contratual. E, ao lado dela, no caso do economicismo marxista, uma concepção de poder político lastreada na ‘funcionalidade econômica’, uma vez que o poder teria como função essencial instituir, manter e reproduzir uma dominação de classe, ou seja, estabilizar relações sociais de produção econômica fundadas na apropriação das forças produtivas e na propriedade privada dos meios de produção. Os paradigmas para a compreensão da soberania seria, nesse caso e mais uma vez, a troca de bens e a forma jurídica do contrato, a economia da produção e circulação do valor.

Já em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault tinha chamado a atenção para a importância de certas práticas sociais, como as ligadas ao campo do Direito, para compreensão da gênese de formas históricas de subjetividade: “As práticas judiciárias - a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história - me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas”<sup>5</sup>.

---

5 Foucault, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. RJ: Nau Ed. 1996, p.11.

A genealogia estuda as relações entre a formação dos saberes e os mecanismos de poder, entre os regimes de verdade e as tecnologias de exercício de poder, numa perspectiva histórico-filosófica que, nas obras finais de Foucault, terá como instrumentário analítico os conceitos de biopolítica, biopoder e governamentalidade. E também a esse respeito, as genealogias de Michel Foucault retomam o caminho aberto pela filosofia de Friedrich Nietzsche, ao articular as lutas políticas com a memória social, descrevendo as forças históricas em seu enfrentamento concreto, nas lutas efetivas que tornaram possíveis diferentes configurações culturais e as formas de vida.

O que é que Foucault nos ensina, precisamente? Que já não é possível separar a verdade dos processos da sua produção, e que esses processos tanto são processos de saber como processos de poder. Que não há portanto verdade(s) independente(s) das relações de poder que a(s) sustentam e que ao mesmo tempo ela(s) reconduz(em) e reforça(m); que não há verdade sem política da verdade, que toda afirmação de verdade é indissolúvelmente peça, arma ou instrumento no interior de relações de poder. Tal é a pergunta nova que Foucault faz aos discursos e às verdades: de que processos decorrem? De que relações de poder sois provenientes? Que tipo de sujeição (ou de libertação) produzir?<sup>6</sup>

E dessa friabilidade geral de todos os solos não escapa sequer o próprio sujeito do conhecimento, o próprio homem, esta figura do universal que emerge no ponto de

---

6 Ewald, F. *Foucault. A Norma e o Direito*. Lisboa: Veja, 1993, p.21.

cruzamento formado pelas ciências humanas, pela biopolítica e pela gestão econômica das forças sociais. Trabalho de arqueologia, para trazer à luz a historicidade do universal como um intrincado problema colocado para o saber. É a partir de um conjunto de mutações afetando diversos domínios e níveis diferentes de saber sobre as coisas e sua ordem, que emerge a figura do homem, na passagem do classicismo para a modernidade, no espaço aberto entre o transcendental e o empírico (pois constitui, a um só tempo, objeto possível para a ciência e sujeito cuja atividade sintética produz todas as representações, inclusive as científicas).

Numa relação permanente entre o *cogito e o impen-sado*, o homem aparece como superfície de reflexão, em cuja abertura inscrevem-se os três domínios de saber próprios da modernidade: a biologia, a filologia e a economia política – campos nos quais se implantarão a psicologia, a sociologia, a linguística e a antropologia. O homem faz a experiência de si como corpo pertencente a uma cadeia de seres vivos, que precede toda consciência, a domina e ultrapassa, como falante de uma linguagem pré-existente a seu próprio eu, que não faz senão atualizá-la em seus atos de fala; qualifica-se como trabalhador que reproduz sua existência em condições de produção historicamente configuradas, organizadas, estruturadas, em meio às quais é forçado a se inserir. Enfim, o homem aparece sempre no horizonte de uma história, sobre um fundo já começado, acerca de cuja origem possível ele não cessa de se interrogar, num movimento incessante de recuo e retorno dessa origem. O homem emerge, assim, historicamente, em meio a identidades e diferenças, na rede que interliga uns aos outros os jogos de verdade e os efeitos de poder.

É esse mosaico de acontecimentos que é herdado pela sociedade europeia do século XIX como o domínio

normativo-previdenciário das disciplinas e da regulamentação biopolítica, com vistas à produção sócio-histórica da subjetividade contemporânea. Sua face jurídica é constituída pelo 'sujeito de direitos,' cujas prerrogativas de direitos fundamentais e liberdades públicas constituem a seiva ética dos movimentos revolucionários. No entanto, esse mosaico serve de base a uma difusão do moderno pensamento jurídico-político ocidental-europeu e seu modelo de universalidade.

Nós empreendemos a história da subjetividade estudando as partilhas operadas na sociedade em nome da loucura, da doença, da delinquência, e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito razoável e normal; nós a empreendemos, igualmente, tentando restabelecer os modos de objetivação do sujeito em saberes como aqueles que concernem à linguagem, ao trabalho e à vida. Quanto ao estudo da 'governamentalidade,' ele respondia a um duplo objetivo: fazer a necessária crítica das concepções correntes de 'poder' (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é, ao mesmo tempo, a sua fonte, e que, por sua dinâmica interna, é levado a estender-se sempre); analisá-lo, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos – relações que põem em jogo (*relations qui ont pour enjeu*) a conduta do outro ou dos outros e que fazem recurso, segundo os casos, segundo os quadros institucionais em que se desenvolvem, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, a procedimentos e técnicas diversas<sup>7</sup>.

---

7 Foucault, M. *Dits et Écrits*. IV. Paris: Gallimard, 1994, p.214.

Um dos efeitos da genealogia como método consiste, então, em já inserir o poder *na* teoria e mesmo *antes* da teoria, como algo que não pode ser recuperado por uma teoria que pretenda fixá-lo em determinações essenciais, uma vez que esta mesma teoria encontra-se limitada por seu próprio princípio, enquanto é já uma certa modalidade de exercício de poder, na forma de suas pretensões de validade. Daí a necessidade de revisão do conceito de ideologia.

Às exigências do aparelho produtivo responde a ‘invenção’ de técnicas muitas vezes minúsculas e minuciosas de sujeição dos corpos que não estão contidas nas exigências [econômicas de produção de mais-valia, OGJ.], e que são outras tantas condições de possibilidade de seu funcionamento. Entre os problemas (postos pela produção) e as respectivas soluções (em termos de poder) há lugar para uma microfísica do poder, que é objeto da anatomia política ... Entre a exigência do capital (a mais-valia) e a solução (oficina disciplinar), há uma anatomia política – a disciplina. A sua ‘invenção’ e extensão foram sem dúvida reclamadas e provocadas pelas transformações do aparelho produtivo, mas não dele deduzidas<sup>8</sup>.

Por causa disso, as genealogias de Michel Foucault operam uma recusa em dupla frente: rejeição da moderna concepção jurídica ou jusnaturalista do poder, que o toma como uma substância passível de aquisição e transferência, por um lado; recusa, por outro lado, da funcionalização econômica do poder como velada estratégia de dominação

---

8 Ewald, F. Foucault. *A Norma e o Direito*. Lisboa: Vega, 1993, p.32.

de classes, tal como se apresenta naquela versão da crítica marxista da ideologia e do Direito, segundo a qual o poder encontra-se essencialmente assujeitado à economia, sendo sua razão de ser o asseguramento da forma jurídica (contrato) que modela, estabiliza e reconduz as relações capitalistas de produção, troca e circulação do valor (mercadorias).

Desta dupla recusa decorrem importantes consequências: se o poder não é mercadoria ou substância, mas esgota-se em exercício, então o poder deve estar sempre inserido em relações de força, em formações de domínio, o que inclui, portanto, a repressão de certas forças por outras forças, sendo poder a força ou o conjunto das forças que reprimem outras, como a natureza, os impulsos, a classe, os indivíduos, embora a repressão não seja sinônimo de poder.

Outro registro é o da guerra: Se o poder se realiza em sua atuação e se esgota no ato de seu exercício, então ele é indissociável dos mecanismos e operações que põem em movimento relações entre as forças, não sendo, pois, passível de aquisição e alienação por contrato, mas somente acessível em termos de combate, enfrentamento e guerra, de maneira que não se poderia mais dissociar entre enfrentamento, guerra e poder político.

E, se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa e de reinseri-la nas

instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros”<sup>9</sup>.

Essas são as ‘hipóteses maciças’<sup>10</sup> sobre a natureza do poder, frente as quais se perfilam as genealogias regionais de Michel Foucault: a hipótese de Reich (poder como repressão) e a hipótese de Nietzsche (poder como guerra). E os trabalhos de Foucault dos anos 1970 em diante – em particular a partir do curso intitulado *Il faut défendre la société* - vão se organizar em torno do modelo da luta, da guerra e do enfrentamento das forças, mobilizado como princípio tanto fundante como motor do exercício do poder político. Aquele curso dá início, portanto, a uma reflexão que procura compreender como o poder político a incumbência precípua de defender da sociedade, sendo a estrutura política organizada em função de necessidades e dispositivos que asseguram a defesa de uns contra os outros, indivíduos ou grupos. Trata-se, portanto, do limiar que inaugura o ciclo dos trabalhos girando em torno do conceito de governamentalidade, das tecnologias de poder visando a direção de condutas, num movimento histórico que é indissociável do que Michel Foucault denominou de generalização da crítica, ou de uma atitude crítica.

Vê-se como o jogo da governamentalização e da crítica, um por relação ao outro, deram lugar a fenômenos que são, eu creio, capitais na história da cultura ocidental, quer se trate do desenvolvimento das ciências filológicas, quer se trate do desenvolvimento da reflexão,

---

9 Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.23.

10 Cf. Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.23.

da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas vê-se sobretudo que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que une um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual tratava-se, na realidade, de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que fazem reclamo a uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade a respeito de seus efeitos de poder, e o poder a respeito de seus discursos de verdade. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que, numa palavra, se poderia chamar a política da verdade<sup>11</sup>.

Esta política da verdade, indissociável dos mecanismos de poder, a senha para os trabalhos do último período de produção arqueo-genealógica de Michel Foucault, está presente em seus cursos sobre biopoder e biopolítica, mas também em suas últimas reflexões sobre a parresia e a coragem da verdade. Eles se inserem no interior de um espectro que conduz a uma retomada, nos últimos anos da vida de Foucault, de sua ocupação com a filosofia crítica de Kant. Ao responder a pergunta: o que é a *Aukklärung*, Kant teria feito de sua filosofia, ou seja, do sistema crítico, uma tentativa de ontologia do presente, de exhibir o que somos nós mesmos, enquanto modernidade. Visto desta perspectiva, a resposta à pergunta pela *Aufklärung*, que a explicita enquanto exercício da crítica em todos os domínios fundamentais da vida, mostra-se, então, como o anverso da pergunta pelo poder e seus mecanismos, e se

---

11 Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, n.2, Avril-Juin 1990, p.39.

inscreve, na obra de Foucault, em correspondência com um projeto que se forma, sempre renasce, e se prolonga no curso da filosofia moderna, um impulso que nasce dela e, em certo sentido, às suas expensas, mas que também aponta na direção de uma filosofia por vir, talvez para o lugar de uma filosofia possível.

O que Kant descrevia como a *Aufklärung* é bem isso que eu tentava há pouco descrever como a atitude crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, eu creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade<sup>12</sup>.

É na linha desta tradição que Michel Foucault inscreveu suas últimas arqueo-genealogias, o que exige um retorno de (a) Kant no horizonte nietzscheano de suas análises do nascimento da biopolítica. É porque a insurreição da atitude crítica forma a contra-partida do grande processo de governamentalização que se legitima a suspeita que, para Foucault, está essencialmente vinculada ao que há de essencial na *Aufklärung*: uma “desconfiança ou em todo caso uma interrogação cada vez mais suspeitosa: de que excessos de poder, por que governamentalização, tanto mais incontornável quanto ela se justifica com a razão, essa mesma razão é historicamente responsável?”<sup>13</sup>

---

12 Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, n.2, Avril-Juin 1990, p.40.

13 Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, n.2, Avril-Juin 1990, p.42.

Suspeita que retorna cinco anos depois da conferência pronunciada na Société Française de Philosophie há pouco citada, num curso ministrado no *Collège de France* em 1983 (um ano antes de sua morte), no qual Foucault reatualiza sua interpretação do texto de Kant: *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; ao fazê-lo, Foucault recoloca o problema dos destinos da filosofia ocidental contemporânea em relação ao legado da crítica kantiana, uma linhagem na qual o pensamento de Nietzsche encontra seu campo próprio de inserção. Nesse enquadramento, a filosofia contemporânea passa a ser dividida em duas grandes tradições críticas, ambas reportáveis à obra de Kant: uma delas desenvolve-se, desde o século XIX, como uma *analítica da verdade*, e prossegue a tarefa posta por Kant como exame crítico das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. A outra vertente segue o caminho aberto por Kant ao estabelecer uma conexão histórica forte entre *Aufklärung* e revolução, conexão que abre um horizonte para outro gênero de experiências possíveis:

Esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, trata-se disso que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt,

passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar<sup>14</sup>.

Ora, nos trabalhos em torno do conceito de governamentalidade, de biopolítica e de biopoder que esta linha de tradição destaca-se com plena evidência, pois neles a centralidade da questão do poder manifesta sua vinculação teórica e metodológica com a assim chamada ‘hipótese de Nietzsche’. E, nesse sentido, examino aqui, como um exemplo privilegiado, como a recusa por Foucault da concepção substancialista de poder deixa perceber o aproxima singularmente das análises do poder e da dominação por Max Weber, que têm em Nietzsche um vetor fundamental.

Também para Weber, não há que se tratar o poder como substância, o mesmo ocorrendo com a dominação. No caso de ambos, não se pode fixar oposições simples e estanques como dominante/detentor do poder e dominado/sujeitado ao poder. Mais prudencialmente, deve-se falar antes em mais ou menos poderosos, mais ou menos fortes, mais ou menos fracos, e não tomar como ponto de partida nenhuma diferença substantiva, mas apenas cambíveis variações graduais: a saber, de mais poderosos e menos poderosos, de quem ocupa uma posição superior ou inferior numa determinada relação, que, a cada vez, pode adquirir configurações diferentes.

Poder (*Macht*) significa, para Max Weber, toda chance, no interior de uma relação social, de impor a própria vontade, mesmo contra resistências, com ou sem violência, pouco importando sobre o que repousa essa chance. “dominação” (*Herrschaft*) deve chamar-se a

---

14 Foucault, M. *Un Cours Inédit. Magazine Littéraire*, n.207, p.39, mai 1984, p.39.

chance ter obedecida por pessoas que se pode designar, uma ordem com determinado conteúdo.

O conceito de “poder“ (*Macht*) é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades pensáveis de um homem e todas as constelações pensáveis podem colocar alguém em condições de impor sua vontade numa determinada situação. Por causa disso, o conceito sociológico de ,dominação‘ tem de ser um conceito preciso e pode significar apenas a chance, para uma ordem/comando (*Befehl*) de encontrar acolhimento/obediência (*Fügsamkeit*)<sup>15</sup>.

Não há, pois, em Max Weber uma definição essencial do poder, sendo o próprio conceito sociologicamente amorfo. Por causa disso, Weber identifica a “dominação” como a única característica essencial das „associações políticas”, particularmente do Estado. Ora, nada poderia ser mais genuinamente nietzscheano do que pensar relações de poder (*Machtverhältnisse*) em termos de relação de dominação (*Herrschaftsverhältnisse*). Numa anotação inédita escrita entre novembro de 1887 e março de 1888, pertencente ao espólio filosófico de Nietzsche, lemos: “O ponto de vista do ‘valor‘ é o ponto de vista de *condições de conservação e crescimento (Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen)* em vista de formações complexas de relativa duração no interior do devir”. Tais formações complexas são, para Nietzsche, “Formações de Domínio” („*Herrschafts-Gebilde*“)<sup>16</sup>.

---

15 Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Verlag J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1922, p.28s.

16 Nietzsche, F. Fragmento n.11 [73]; novembro de 1887 – março de 1888. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M.

Portanto, não é um artifício retórico a referência de Foucault a suas análises do poder enquanto exercício e circulação como ‘a hipótese de Nietzsche’. Elas procuram detectar, nos estudos a respeito da soberania moderna, os operadores de dominação, tomando a guerra como princípio operatório das relações de poder político:

O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação de técnicas de sujeição polimorfos. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição<sup>17</sup>.

A rejeição por Foucault do paradigma da soberania como modelo único para análise do poder político tem como desdobramento que a lei, as instituições do Direito, a sociedade e o Estado não são a pacificação, o triunfo assegurado da ordem, senão que a guerra continua a atuar surdamente nos interstícios da paz e da lei, numa ampla frente de batalha que atravessa toda a sociedade, como uma espécie de motor oculto às instituições. Em outras palavras, a guerra – e a violência que é inerente a ela – não é o outro da política, não é o avesso e a negação do

---

Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980, v.13, p.36.

17 Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.32.

poder político, assim como o poder não é mudo, e sim tagarela, ele instiga a produção de discursos, induz a extração da verdade. Verdade que só pode se manifestar como perspectiva, a partir de sua posição constelações de força, em formações plurais de domínio, que não são essencialmente repressoras, mas indutoras e proliferadoras de efeitos emergentes dos confrontos, do atritamento das forças em lutas e embates.

A guerra como operador das análises do poder político e da dominação atravessa as relações entre os regimes de verdade, as formas de subjetivação e as tecnologias de poder, permitindo a formação de um mosaico no qual Foucault elabora seus diagnósticos do presente, sua ontologia de nós mesmos, combina o biopoder com o nascimento das ciências humanas e escrutina os procedimentos e tecnologias de poder que plasmaram a modernidade. Sendo assim, não se poderia, então, compreender adequadamente o poder político em nossas sociedades a partir da hegemonia de algo como a ‘razão comunicativa’, ou do agir em concerto informado pela opinião, como se o poder pudesse ser identificado com a ação conjunta no espaço público, lastreada na formação de consensos, tal como o entende Hannah Arendt.

Tudo se passa como se o pesado silêncio de Foucault sobre Arendt e Habermas encontrasse aqui seu sentido: no banimento por Arendt da hipótese de Nietzsche:

“Sem dúvida, nem mesmo as guerras, e menos ainda as revoluções, são sempre totalmente determinadas pela violência. Onde a violência impera absoluta, como por exemplo nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis – *les lois se taisent*, como colocou a Revolução Francesa -, mas tudo e todos devem quedar em silêncio. É por causa

desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera da política; pois o homem, como ser político, é dotado do poder de fala. As duas famosas definições de homem dadas por Aristóteles – o homem como ser político e ser dotado de linguagem – se complementam mutuamente e ambas remetem à mesma experiência na vida da polis grega. O ponto aqui é que a violência em si é incapaz de fala, e não apenas que a fala é impotente diante da violência. Devido a essa ausência de fala, a teoria política tem pouco a dizer sobre o fenômeno da violência, e deve deixar essa discussão aos técnicos<sup>18</sup>.

Não se trata, porém, de mera questão semântica entre poder, força e dominação, confusão funesta, mas que a boa pesquisa filológica estaria em condições de dirimir de uma vez por todas. Trata-se, antes, da ‘coisa mesma’: poder seria, para Arendt, a resultante da capacidade humana, inerente à natureza das associações políticas, de agir conjuntamente na esfera pública com base em procedimentos comunicativos de formação da opinião, mediante consciência da responsabilidade pelas consequências deste agir. Nesse sentido, o poder é o contrário da violência e da dominação, que não o criam, senão que precisamente o destroem.

Tras la aparente confusión (entre ‘poder’, ‘potencia’, ‘fuerza’, ‘autoridad’ y, finalmente, ‘violencia’, OGJ.) existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor:

---

18 Arendt, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.44s.

la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos<sup>19</sup>.

Mas precisamente esta é a questão que importa, no contexto histórico em que Foucault e Arendt escreveram – e especialmente em face da conjuntura política em que se inseria a obra filosófica de ambos e seu engajamento pessoal, como intelectuais públicos. O fundamental, em ambos os casos, é o diagnóstico do presente, a compreensão do presente e a intervenção política que decorre dela, o laço visceral entre filosofia e história, que se atesta no posicionamento em face de acontecimentos epocais como a guerra fria, as guerras de libertação, as guerrilhas, as revoluções (culturais, políticas, religiosas, sexuais, de gênero, de raças) no oriente e no ocidente, o prenúncio de desmoronamento da União Soviética e os avatares da revolução cultural na China de Mao Tse Tung.

Se podemos dizer que, no caso de Arendt, “uma capacidade de reação visceral e apaixonada aos acontecimentos contemporâneos” somava-se “uma imensa bagagem de conhecimento histórico e filosófico”, de modo que os “acontecimentos ativavam seu intelecto” e

---

19 Arendt, H. *Sobre la Violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p.59s.

era a filosofia que a eles tinha de se sujeitar<sup>20</sup>, a situação não é nada diferente, quando se trata de Michel Foucault: os acontecimentos foram sempre o disparador de sua reflexão:

A ameaça da guerra era nosso pano de fundo, o contexto de nossa existência. Depois veio a guerra. Muito mais do que as cenas da vida familiar, são esses acontecimentos concernentes ao mundo que constituem a substância da nossa memória. Digo ‘nossa’ memória, porque estou quase certo de que a maioria dos jovens e das jovens franceses da época viveram a mesma experiência. Pesava uma ameaça sobre a nossa vida privada. Talvez seja essa a razão pela qual sou fascinado pela história e pela relação entre a experiência pessoal e os acontecimentos em que nos inserimos. É esse, penso eu, o núcleo de meus desejos teóricos<sup>21</sup>.

Neste fragmento de memória de sua própria história de vida, Foucault deixa entrever de novo uma relação visceral com Nietzsche:

É muito possível que aquilo que fiz tenha a ver com a filosofia, principalmente na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não mais procurar dizer a que possa valer para todos e para todos os tempos. Procuo precisamente diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje. O trabalho de escavação sob

---

20 Jonathan Schell, In: Arendt, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.11.

21 Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p.528.

nossos pés caracteriza, a partir de Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido posso me declarar filósofo<sup>22</sup>.

Nesse sentido, é curioso observar como a genealogia do neoliberalismo, que integra os últimos trabalhos de Michel Foucault, constitui um dos elementos relevantes deste diagnóstico de nós mesmos e de nosso tempo – no melhor estilo do que Nietzsche denominava os bons europeus. Pois Europa não é apenas o referente empírico de um conceito geopolítico, mas é também sinônimo de Ocidente, e, nesse sentido, é um significante portador de uma ambiguidade essencial: Europa designa tanto uma região determinada do mundo quanto o lugar paradoxal da invenção dos universais. A Europa, pois, “apresenta a particularidade de criar uma categoria universal que caracteriza o mundo moderno. A Europa é o lugar de nascimento da universalidade”<sup>23</sup>.

Em vista dessa historicidade do universal – sobretudo em face da crise atual e permanente desses universais que são a revolução, o homem, a sociedade e a política – que torna-se urgente empreender uma arqueo-genealogia do presente, de seus múltiplos aparelhos de saber, portadores

---

22 Foucault, M. «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?* » In: *Dits et Écrits* I. Paris: Gallimard, 1994, p.606. Postura semelhante encontramos no seguinte *entretien*: “eu sou simplesmente nietzscheano, e, na medida do possível e sobre um certo número de pontos, tento fazer ver, com ajuda de textos de Nietzsche – mas também com textos anti-nietzscheanos (que são também nietzscheanos!) – aquilo que se pode fazer em tal ou tal domínio. Eu não busco nada além disso, mas isso eu busco bem”. Foucault, M. *Le retour de La morale*. In: *Dits et Écrits* I. Paris: Gallimard, 1994, p.704.

23 Foucault, M. *Dits et Écrits* III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994, p.623.

de discursos que lhes são próprios, seus diversos campos de conhecimento, percorrer esses labirintos valendo-se da chave hermenêutica e operatória das relações de força, das estruturas de dominação, penetrar na mecânica de um poder que, por meio do binômio saber-poder, é seu próprio exercício, esmiuçar as técnicas disciplinares de exame, vigilância, sequestro, controle, adestramento e normalização, bem como das regulamentações previdencial-securitárias da governamentalização, os dispositivos econômico-políticos para gestão das forças que animam os corpos individuais e corpo massivo das populações.

Era necessário compreender tudo isso, para tentar compreender ‘o que estamos fazendo de nós mesmos’, num tempo em que talvez estejamos começando a deixar de ser aquilo que até agora fomos. Nessa tarefa, um dos nossos principais problemas consiste em saber o que é possível fazer daquela ‘vontade de revolução’<sup>24</sup>, que Kant havia entrevisto ao aproximar os dois marcos característicos da modernidade: justamente a *Aufklärung* e a *Revolução*. Como bem discerniu Deleuze,

encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. São as sociedades *de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares.

---

24 Foucault, M. *Un Cours Inédit. Magazine Littéraire*, n.207, p.39, mai 1984, p.39.

‘Controle’ é o nome que Bourroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas<sup>25</sup>.

---

25 Deleuze, G. *Post scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.220.

## A QUESTÃO DA ATUALIDADE DO “ÚLTIMO FOUCAULT”

*Miguel ângelo Oliveira do Carmo*

Chamado “último Foucault” ainda nos reserva traços para estudos interessantes. A sua morte, em 1984, só veio paralisar um caminho instigante e fascinante no que temos da produção filosófica contemporânea e isso se comprova pelo seu sucesso até hoje. Se a arqueologia das ciências humanas foi o ponto de partida, a genealogia das relações de poder um outro direcionamento contínuo das pesquisas, a sua última fase nos dá mostra de algo muito mais interessante: a partir de uma arqueo-genealogia, vê-se desdobrar nas tramas sociais entre saber e poder um processo, uma nova posição, algo que ele mesmo denominou “processo de subjetivação”, constituições singulares ou, se quiserem, “ontologia crítica de nós mesmos”, isto é, a busca do que poderíamos definir como “atualidade”, atualidade da existência do sujeito entremeada em uma estética de si. É possível perceber isso de maneira bem clara a partir do momento em que vemos a construção de três posições que, incansavelmente, persegue o momento presente transformando toda e qualquer determinação - a atualidade mostra-se, em Foucault, nas suas posições perante a história, a política e a ética contemporâneas.

Convém observar aqui, para eliminação de possíveis dúvidas e/ou mal entendidos, que a explicitação da questão da atualidade na história, na política e na ética não significa de modo algum que Foucault, em seu processo de constituição de espaços de liberdade, os trate como blocos separados. A análise da ética não se distancia da atitude política (tal atitude, ética por natureza) e tal trabalho é de cunho totalmente histórico. Todo o desenrolar das pesquisas de Foucault sempre teve o tratamento ético e político pelo viés da história e, à medida que se direcionava para a arqueo-genealogia, ganhou cada vez mais força nesses três campos. Portanto, faz-se aqui, neste texto, uma explicitação divisória única e exclusivamente para fins didáticos.

O espaço firmado por Kant a partir do século XVIII, sua atenção dada ao texto kantiano *Was ist Aufklärung?* (O que é esclarecimento?), dá-nos mostra dessa análise tridimensional. O resultado, um dos resultados, é uma filosofia tomada com outra função, a de diagnosticar o hoje, “este momento preciso que se anuncia”, e de transformá-lo no aqui e agora — o indivíduo singulariza-se em uma radicalização visceral do que lhe rodeia: mudança de si, mudança do outro, mudança das coisas. Nesse sentido, a tarefa filosófica é clara em evitar possíveis confusões, pois o diagnóstico da atualidade

não consiste em caracterizar simplesmente o que somos, mas, segundo as linhas de fragilidade de hoje, chegar a compreender por onde, o que é e como o que é, poderia não mais ser o que é. E é nesse sentido que a descrição deve ser feita sempre segundo esse espaço de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade,

entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível<sup>26</sup>.

O interessante aqui é que a filosofia deve fraturar, ela deve quebrar o círculo dialético da vida para encontrar as transformações possíveis e, à primeira vista, impossíveis. Se o homem está preso em uma visão sempre complementar e circular do que lhe constitui é preciso fragmentar esta visão e dar a ela novos ângulos, criar um olhar em perspectiva, ter as visibilidades do que é visível e as dizibilidades do que é dizível; é preciso, e sempre, tecer outra posição perante a história, a política e a ética, se quisermos encontrar “espaços de liberdade”, não a liberdade, mas apenas um canto, uma linha flexível de vida a se criar. A fratura é virtual, pois ela se apresenta no campo das possibilidades.

No entanto, apesar da questão da atualidade ganhar muita ênfase no “último Foucault”, pelo viés nietzschiano tal interesse já se apresentava nos anos 60 (talvez até antes, já que as leituras de Foucault em torno de Nietzsche se deram na segunda metade dos anos 50). A própria pesquisa arqueológica do saber traz o que o filósofo francês tanto procurava: não a origem do saber, muito menos a “morte do sujeito”, mas o momento de configuração e reconfiguração de algo que, mais tarde, se consolidava como saber para o indivíduo que fala, trabalha e vive — são as condições de possibilidade daquilo que tomaremos como saber em determinado contexto de sentido, que será regido como “solo epistemológico” de uma cultura. O aparecimento de um objeto não é a loucura, não é a clínica (ou anátomo-clínica), nem as ciências humanas, mas, sim, as condições possíveis: “trata-se, por assim dizer,

---

26 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p.448-449.

da ‘interrupção’ entre sentido e objeto científico, isto é, das condições formais de aparição de um objeto em um contexto de sentido”<sup>27</sup>. Se o seu trabalho se ancora, nessa época, nas condições formais do saber (podemos dizer, na atualidade dessas condições formais), mais tarde o mesmo recairá nas práticas de singularização do objeto a ser analisado. A chamada “ruptura das evidências” trará uma perspectivação das relações configurativas e estratégicas entre o poder e o saber.

Em uma entrevista de 1967, Foucault mostra como e a partir de quem, esta ruptura, esta tarefa de diagnóstico, se faz presente em sua pesquisa filosófica da atualidade:

Que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, pelo menos depois de Nietzsche, a filosofia tem por tarefa diagnosticar e não procurar dizer uma verdade que possa valer para todos e todos os tempos. Procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos. Esse trabalho de escavação sob os nossos pés caracteriza depois de Nietzsche o pensamento contemporâneo e nesse sentido me declaro filósofo<sup>28</sup>.

Tal problema perseguirá o filósofo em toda sua produção. Mais tarde, se utiliza do texto kantiano, mencionado acima, para trabalhar esta tarefa filosófica, ressaltando a importância da atualidade:

---

27 Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p.602.

28 Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*, p.606.

A questão que me aparece pela primeira vez nesse texto de Kant é a questão do presente, a questão da atualidade: que se passa hoje? Que se passa agora? E, o que é esse “agora” no qual somos uns e outros e quem define o momento no qual escrevo?<sup>29</sup>

Vê-se que o trabalho a ser empreendido na filosofia contemporânea é um trabalho de singularização da nossa existência - perguntar pelo seu momento não é mais perguntar cartesianamente sobre si mesmo (“quem eu sou?”), em uma solidão totalmente afastada do que lhe é exterior e mais complexo; pelo contrário, a questão se remete para a constituição do indivíduo, a busca do elemento singular do presente que lhe caracteriza como pertencendo àquele momento, definidor da realidade histórica do mesmo.

Sentir-se em pertencimento à sua atualidade - eis a tarefa filosófica de um diagnóstico de fôlego que permitirá a Foucault, passando pelo dandismo baudelairiano, radicalizar uma diferença tanto no processo de análise histórica como em uma atitude ético-política. Daí boa parte das incompreensões em suas pesquisas. O que se busca, na e pela história, não é o fio que liga os grandes fatos em detrimento dos menores, nem, na prática ético-política, a obediência a certo código de regras que venha a moralizar toda e qualquer existência; acredita-se que, na dispersão das coisas, no caldeirão emergencial dos momentos, entender suas atualizações nos permitirá, em todos os sentidos, um melhor trato para com as realidades que se formam. Busca-se outra história e outro posicionamento singular, sem amarras jurídicas e verdades universais.

---

29 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.679.

Vejam os como se deu, de forma resumida, as colocações dessas posições à luz da questão da atualidade.

Em 1978, em uma mesa redonda com historiadores, tenta explicitar a sua diferença perante o processo histórico tradicional falando da prisão. Mostra que a sua posição para com eles se desloca a partir do que chamou de “acontecimentalização” (évènementialisation):

Eu experimento trabalhar no sentido de uma ‘acontecimentalização’. (...) Que é preciso entender por isso? Primeiro, uma ruptura de evidência. Aqui onde se tentaria referir-se a uma constante histórica ou a um ato antropológico imediato ou, ainda, a uma evidência impondo-se da mesma maneira à todos, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’. (...) Ruptura das evidências, essas sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas.

E continua:

Além do mais, a acontecimentalização consiste em reencontrar as conexões, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que tem, em um momento dado, formado o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade<sup>30</sup>.

Atravessar as constantes, a continuidade histórica, a ideia de que tudo se funda no homem — daí o seu horror a todo e qualquer humanismo —, a busca das origens universais, saltar por cima disso tudo e tentar perceber as confluências, as tramas, as configurações, enfim, as

---

30 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.23.

relações de força, de poder na constituição do fato histórico singular. Tem-se, aqui, o que poderíamos chamar de singularidade do fato.

Paul Veyne, acertadamente, em um artigo de reverência a esta prática foucaultiana, dá-nos mostra do que entende por esta singularização das coisas, da realidade em construção, ele nos coloca precisamente a hipótese paradoxal que rege este trabalho: “o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito”<sup>31</sup>. O elemento singular, a atualidade do fato histórico, não é o objeto já constituído, à espera de uma lógica causal que lhe dê continuidade e morada em relação a outros objetos; trata-se, antes, da prática de constituição, ou melhor, do jogo estratégico discursivo e extra-discursivo que lhe dará um *status* de fato, de coisa. Percebe-se, então, qual é o material histórico de Foucault: não o objeto, mas práticas que o objetivam e como, em que medida, em um intrincado movimento de relações de poder, o indivíduo pode escapar desta objetificação.

Trata-se de fazer a análise de um ‘regime de práticas’ — as práticas são consideradas o lugar de encadeamento do que se diz e se faz, das regras que se impõem e das razões que se dão, dos projetos e das evidências<sup>32</sup>.

Mas não fiquemos apenas nas práticas. Procura-se perceber este acontecimento como morado no

---

31 Veyne, Paul. *Como se Escreve a História*: Foucault revoluciona a história. Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: UnB, 1998, p.257.

32 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.22.

pensamento, no sentido de escapar a todo determinismo proveniente da relação entre teoria e prática. Entender o jogo das configurações práticas dos indivíduos é perceber como este habita o pensamento - e aqui a história do pensamento não deve separar-se daquela dos comportamentos. Fazer isso é tratar a atualidade como o que tem de mais significativo para uma época. É aqui que a sua produção histórica aparece como móvel, não determinante, o que lhe possibilita atingir o “momento presente” do fato histórico. A construção de uma posição histórica que passa pela análise da lógica estratégica das práticas e dos pensamentos do indivíduo. Indo mais longe, uma análise que tenta dar conta da complexa relação entre poderes e saberes que surgem em plena cultura. A análise histórica localiza, amplifica e tenta compreender o surgimento e aceitação das práticas e dos discursos em uma determinada época. Não se trata de encontrar a origem fundadora do real, mas a sua diferenciação inerente às descontinuidades - o que é, pode ser diferente.

A sua posição ética de Foucault atrela-se à atualidade a partir do momento em que se busca uma nova caracterização desse campo, separando-se da moral e permitindo ao indivíduo uma produção subjetiva e constante sem as paralisações moralistas e ingênuas. Essa ética foucaultiana, assentada no diagnóstico do presente, na *Aufklärung* kantiana, pode ser esboçada como uma “crítica permanente do nosso ser histórico”, denominada “ontologia crítica de nós mesmos”. Mas, qual o seu sentido, o que se quer dizer com isso? E qual a diferença que se constitui aí entre ética (êthos) e moral? Sobre essa ontologia,

É preciso considerá-la não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo

permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível<sup>33</sup>.

Atitude limite, atitude crítica para com o que nos cerca no âmbito do que falamos, pensamos e fazemos - crítica constante que lança-nos para um desdobramento da subjetividade, uma subjetivação, uma transformação radical do que somos e, principalmente, do que nos tornamos. Deleuze, entrevistado por Claire Parnet, já dizia: “o ‘que’ cada um se torna não muda menos do que ‘aquele’ que se torna”<sup>34</sup>.

Sendo assim, a análise crítica da nossa atualidade, da atualidade de cada um, permiti-nos o estabelecimento de uma ética que, ao mesmo tempo em que se diferencia de uma moral, se liga a ela. Podemos dizer que a ética apresenta-se como condição para uma moral - a busca da atualidade, da ética (uma atitude limite) nas relações humanas, visa não só firmar uma diferença como também uma condição a se perseguir primeiro. Se a moral é um conjunto de regras prescritivas e o estabelecimento de um comportamento real perante tais regras, a ética em Foucault, mantendo-se a diferença que lhe cabe, é uma moral na qual a relação é de “transformação de si”, de “prática de si”, no próprio processo de constituição histórica do indivíduo. Ora,

---

33 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.577.

34 Deleuze, Gilles; Parnet, Claire. *Diálogos*. Eloísa A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta: 1998, p.10.

para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, pôe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se<sup>35</sup>.

O estabelecimento de uma ética, de uma percepção de dândi para com o momento presente, muitas vezes encontrada na figura de Baudelaire, é a abertura para uma moral mais livre — a liberdade aqui é preciso entendê-la não no sentido ontológico-metafísico, mas ontológico-crítico, que, em meio ao uso da história, visa a implementação de uma liberdade assentada em uma “estética da existência”, no “tornar bela” a própria vida, e em uma reflexão infinita da mesma na vida revestida de beleza. A ética não poderia, conceitualmente, apresentar-se de outro modo: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que toma a liberdade”<sup>36</sup>. A atualidade, nessa ética, é a expressão de uma reflexão que se diferen-

---

35 Foucault, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p.28.

36 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.712.

cia a cada momento, a cada transformação; ela garante o aprofundamento de cada instante, a sua vivência, sem medo de novos caminhos, trajetórias e aberturas. Entre a liberdade e a ética, a vida encontra suas possibilidades em uma atualização contínua e refletida.

No entanto, convém observar que esta posição ética de modo algum se separa do caráter político já firmado por Foucault desde os anos 70, quando analisa práticas estratégicas de poder através de uma genealogia. O processo de subjetivação, a ser empreendido por qualquer indivíduo no meio social, requer dele não só uma atitude limite para consigo, mas também para com o outro e com as coisas. É preciso fazer com que a realidade e os outros sejam atravessados e, no mínimo, tocados por uma estética que criará, na vida, uma resistência em prol do estatuto do indivíduo. A resistência estratégica às relações de poder busca, no momento mesmo em que resiste, o que se chamou de “espaço de liberdade”; um espaço que não elimina o poder, mas, ao contrário, faz dele condição para a liberdade, espaço de encontros que definem atualidades. Eis a radicalidade política, tão ausente na política atual:

Não existe, portanto, um face a face do poder com a liberdade, ao mesmo tempo entre eles uma relação de exclusão (em todos os lugares, onde o poder se exerce a liberdade desaparece); mas um jogo muito complexo: nesse jogo a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (...); mas ela aparece, também, como o que somente poderá se opor a um exercício do poder, exercício que tende, no final das contas, a determiná-lo inteiramente<sup>37</sup>.

---

37 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.238.

A colocação de que o poder se apresenta como condição para a liberdade, ou seja, a ideia de que não há eliminação, saída de um para a entrada de outro, é o deslocamento que realizará e desviará a atenção política para o momento presente; e este, por sua vez, dará significado às possibilidades de viver socialmente um espaço de liberdade. A política como contra efetuação, como abertura exagerada diante das mesmas ações, dos mesmos modos do fazer político. Mais uma vez é o diagnóstico que dará ao indivíduo a sua própria constituição como sujeito político, a sua própria atualidade política. Se estamos, uns em relação aos outros, mergulhados em uma situação estratégica de luta, estratégia dinâmica e construtora das singularidades, a implementação da atualidade ajuda a resistir de maneira diferenciada; e aqui, resistir, é criar estrategicamente - dar uma amplitude de experimentação que venha sempre a deslocar o indivíduo para a condição de sujeito, sujeito que politicamente deseja e age, que sabe desejar e agir.

Por este viés, se as instituições sociais teimam em seguir programas políticos, sua causalidade rigorosa impedirá o encontro com um ponto inesperado, algo estranho à primeira vista entre o possível e o não pensado, a criação da diferença não será efetivada e a vida perde poder transformativo. Foucault, aqui, não se engana, pois tais programas almejam ser apenas uma escalada rumo ao poder, ou seja, no jogo repetitivo é apenas mais um jogo estratégico: “No século XX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo da criação política; eu quero dizer por isso que eles experimentaram dar à criação política a forma de um programa político, a fim de apoderar-se do poder”<sup>38</sup>. A

---

38 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.746.

criação, a diferenciação, é mais um jogo agonístico que permite ao indivíduo uma libertação.

No entanto, em nossa contemporaneidade, é preciso entender a forma de pensar dessa política, estar atento às condições da sua racionalização. A atualidade, como edificação para outra ação política, apresenta-se na análise dessa racionalidade que se alia a vários tipos de poder: o poder pastoral, o poder estatal, científico, etc. — todos realizando a individualização e a totalização da vida. A “arte de governar” o outro, a produção de uma “governamentalidade”, a tudo isso é preciso opor certa criatividade, um “governo do eu”, uma liberalização dos instintos no âmbito político, no qual a análise de configurações estratégicas permite-nos estabelecer processos de subjetivação como resistência, como insurgência à flor da pele. A estetização da vida política é o governo de si na relação com o outro e com as coisas; sua singularidade passa por abordar, constantemente, a razão do poder.

A racionalidade política é desenvolvida e imposta no fio da história das sociedades ocidentais. Ela é, primeiro, enraizada na ideia de poder pastoral, depois na de razão do Estado. A individualização e a totalização são efeitos, nesta prática, inevitáveis. A liberação somente pode vir do ataque não a um ou a outro desses efeitos, mas do ataque às raízes mesmas da racionalidade política<sup>39</sup>.

No entanto, aqui, mais uma vez, a pesquisa em prol de uma atualidade política, de outra autonomia diante de si, não no sentido metafísico exposto por Kant, mas

---

39 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.161.

na feição historial crítica, vai encontrar o campo de ação dessa lógica racional nas próprias práticas políticas. O entendimento das suas práticas agonísticas possibilitará, acreditava Foucault, a elaboração de espaços de liberação diante do processo individualizante das mesmas. Sua análise permite encontrar a liberdade possível no seio das lutas que fazem o real. A vida como combate, como suor derramado pelo esforço guerreiro, é sempre efeito do que se costura nos afrontamentos:

O que experimento analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por consequência, a maneira como os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, se constituem como sujeitos de suas práticas ou recusam, ao contrário, as práticas que lhe são propostas. Eu creio solidamente na liberdade humana<sup>40</sup>.

Temos aqui, então, a expressão da atualidade política foucaultiana, que podemos sintetizar esquematicamente assim: a) o poder não é uma substância, mas, sim, uma forma particular de relação entre indivíduos; b) a percepção de certa forma de racionalidade, o que nos leva a crer em uma pluralidade e c) a colocação sempre importante da questão: como são racionalizadas as relações de poder? Seguindo esta série, à política se permitirá outro nível, outro encadeamento de ações e terá suas investidas no “coração do presente”.

Temos um tratamento que ultrapassa as ações tradicionais e conservadoras do fazer histórico, ética e político.

---

40 Foucault, Michel. *Dits et Écrits IV*, p.693.

Na questão da história, a descontinuidade toma o lugar do contínuo, os grandes fatos cedem espaço para aqueles antes perdidos no amontoado da história e o real tem atrás de si toda uma rede constitutiva de práticas que entram em conflito na definição deste mesmo real. Acontecimentalizar passa a ser um “método” de trabalho que tenta tecer os fios dessa lógica dos fatos menores, das conexões em jogo, das emergentes singularidades. A atualidade será sempre fruto de uma ontologia crítica, uma compreensão que define o que é pelo que poderia ser, o diagnóstico persistente na procura de aberturas e fendas virtuais de uma realidade.

A ética ganha aqui sua estranheza diante da moral, pois sua atitude não é de obediência irrestrita aos preceitos de toda e qualquer moral, mas visa uma crítica permanente do que somos e das possibilidades do que viremos a nos tornar. A moral é forçada a ter como prática uma dobra na subjetividade; o indivíduo encarna um modo de ser que se lança na diferença crítica de si mesmo e da realidade em torno. A vida ganhará novos contornos em direção a uma estética que a potencializa e permite uma liberdade como trabalho infinito sobre si mesmo.

Já na política é possível tornar visível todo um campo de lutas. A análise recai sobre as condições de existência do poder e todo efeito será material para uma resistência sempre pontual e eficiente. A atualidade política trará as experimentações pertinentes à condição de sujeito, revelando sua racionalidade e os engessamentos dessa posição. Toda individualização e totalização aparecerão como efeito das jogatinas do poder, efeitos de uma governamentalidade que procurará ter cada vez mais uma abrangência estatal. É a percepção dessas racionalidades políticas, com sua resistência possível, que proporciona novos caminhos sem programas ou institucionalizações políticas.

Diante disso tudo, temos uma análise da lógica inerente às práticas descontínuas na história; uma análise de um desdobramento do indivíduo sobre si mesmo, exigente de uma recusa moral como transbordamento dos seus próprios limites e, por fim, uma análise da razão estratégica do poder como ato anterior a sensação dos seus efeitos — eis o que se apresenta como atualidade no “último Foucault”.

## SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN: AUGUSTE BLANQUI E A TRADIÇÃO DOS VENCIDOS

*João Emiliano Fortaleza de Aquino*

Entre 1927 e 1940, W. Benjamin dedicou-se à pesquisa de que deveria resultar, segundo a expressão de T. Adorno, sua *prima philosophia*<sup>41</sup>. Trata-se de uma investigação que se lhe apresentou, inicialmente, como projeto para um artigo sobre as passagens (galerias comerciais) parisienses da segunda metade do século XIX (do período que vai da reconstrução do capitalismo francês após a derrota da revolução de junho de 1848 à Comuna de Paris, em 1871). Neste período, de grande desenvolvimento econômico (e ao qual Benjamin nomeia de “alto-capitalismo”), ocorre a extensão das relações mercantis a vários aspectos da vida. É este também o período da elaboração teórica da crítica da economia política, por Marx, e do nascimento da poesia moderna, com Baudelaire. Levando em consideração este período histórico mais amplo, Benjamin termina por ampliar sua pesquisa e propõe-se, a partir de 1928, à escrita, não mais de um artigo, mas sim de um

---

41 Adorno, Carta a Benjamin de 20.05.1935. Adorno, Theodor. Benjamin, Walter. *Correspondência 1928-1940*. Trad. bras. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p.149.

livro sobre as passagens parisienses. Em 1935, ele resolve, por ocasião da elaboração de um *exposé* solicitado por Friedrich Pollock, com vistas ao seu financiamento pelo Instituto de Pesquisa Social, mudar o nome do projeto do livro, que passaria a chamar-se doravante de *Paris, capital do século XIX*, título que se manteve no segundo *exposé* escrito em francês (1939).

Mais do que uma mudança de nome, há aí uma ampliação do projeto: das passagens, Benjamin se dirigiu a um conjunto maior de objetos históricos do período (a arquitetura, as ruas, a política, a poesia etc.). O que está por trás desta ampliação pode ser indicado, de modo simples, na relação absolutamente central que o filósofo observa entre esse conjunto de fenômenos sociais aparentes, à primeira vista fragmentário, e o conceito marxiano de caráter fetiche da mercadoria. Consequência necessária e imediata dessa ampliação da pesquisa é o enfrentamento por Benjamin de um conjunto de problemas estritamente filosóficos concernentes à filosofia social e política e à filosofia da história, tais como a relação entre a economia e sua aparência cultural e a compreensão crítica do processo histórico (expressamente, a relação entre o presente e o passado). Nesta perspectiva que o projeto terminou por assumir, uma tese lhe é central: a da relação entre a poesia de Baudelaire e o conjunto desses fenômenos da reificação. Os ensaios sobre Baudelaire constituem, por assim dizer, o início da escrita interminada do livro e, no que diz respeito ao primeiro deles (*Paris do segundo império em Baudelaire*, 1938), Benjamin o compreendia como modelo do que deveria desenvolver. Esta foi, contudo, a única apresentação desenvolvida do livro a que Benjamin conseguiu chegar e publicar em vida. Uma outra parte, cujos materiais encontram-se sob o título

“Teoria do conhecimento, teoria do progresso” (caderno N) no *Passagen-Werk*<sup>42</sup>, resultou nas célebres teses *Sobre o conceito de história* (1940), anotações preparatórias para uma espécie de prefácio metodológico do livro.

Neste capítulo, gostaria de apresentar uma leitura das chamadas “teses” *Sobre o conceito de história* como uma descontinuidade com a perspectiva política e teórica que Benjamin apresenta nos *exposés* e no ensaio de 1938 sobre Baudelaire. Em minha leitura, as “teses”, ao contrário do que pensava o próprio Benjamin, não se constituiriam numa fundamentação metodológica inteiramente adequada a esses textos anteriores (e, portanto, ao projeto de pesquisa tal como ele se esboçou com base neles), mas, antes, um novo ponto de partida teórico-metodológico e político. Para isso, iniciarei propondo a interpretação de determinadas linhas de ruptura das “teses” (1940) com os *exposés* (1935 e 1939) e o ensaio sobre Baudelaire (1938) sobre a relação entre o presente e o passado, para em seguida tematizar a mudança de interpretação de Benjamin sobre a luta de classes no século XIX, com base na interpretação filosófico-histórica que ele apresenta de Auguste Blanqui (1805-1881).

Na maior parte das anotações que constituem o *Livro das Passagens* (1927-1940), Benjamin desenvolve suas reflexões sobre o passado recente, isto é, sobre o alto-capitalismo do século XIX, pensando-o como um tempo-espaço do sonho<sup>43</sup>. É justamente este ponto de

---

42 Benjamin, Walter. *Passagens*. Trad. bras. Irene Aron et al; edição de Willi Bolli e Olgária Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

43 Isso é inteiramente verdade nas chamadas fases inicial e intermediária da pesquisa, da qual faz parte o *exposé* de 1935. Embora a relação com

partida que embasa sua busca por um uso materialista da psicanálise e, em consequência, aquela contribuição que julgava lhe ser própria no interior da discussão marxista da época, a saber, a reflexão sobre a imagem histórica<sup>44</sup>. No *exposé* de 1935, essa ideia que é central às Primeiras Notas e ao conjunto das anotações das fases inicial e intermediária da pesquisa é ali reafirmada e, de certo modo, aprofundada: a de que há um sonho coletivo, cujas imagens se constituem das várias manifestações da cultura e da vida cotidiana do século, imagens essas que, sendo oníricas, se tornam imagens dialéticas em e pela leitura que delas faz o século seguinte (i.e., o presente). Essa concepção de imagem onírica e imagem dialética tem por base, como já ressaltai, uma transposição do aparato conceitual de interpretação psicanalítica do sonho do indivíduo para a interpretação materialista e social do sonho coletivo, transposição na qual Benjamin mantém insistentemente o uso categorial do “coletivo que sonha”, do “século”, ou ainda, da “época”. O sentido político de uma história social do século XIX seria oferecer ao século 20 uma interpretação materialista da época passada em vista de

---

a psicanálise tenha se mantido e se faça presente até mesmo nas “teses” de 1940, é possível verificar que, após o *exposé* de 1935, Benjamin se afastou pouco a pouco dessa aproximação entre a época e o sonho coletivo. O papel que o sonho tem no *exposé* de 1935, o conceito de fantasmagoria o terá no de 1939.

- 44 Em carta a Adorno de 31.05.1935, Benjamin diz que, graças ao método desenvolvido até então para seu trabalho das passagens, crê ter alcançado “terra firme na discussão marxista [...] nem que seja só porque a questão decisiva da imagem histórica tenha sido tratada aqui em todo seu alcance pela primeira vez” (ADORNO, BENJAMIN, *Correspondência 1928-1940*, p.157).

um Despertar que interprete e realize no presente o que foi apenas sonhado<sup>45</sup>.

A principal diferença teórica das teses de 1940 dos *exposés* de 1935, e mesmo do de 1939, está na apresentação de uma nova relação entre o Agora (o presente) e o Outrora (o passado), que não mais se apresenta nos termos da realização do sonho do século anterior, sonho coletivo concebido com base na contradição entre as forças produtivas e as velhas relações de produção, já que a “forma do novo meio de produção [...] no início ainda é dominado por aquela do antigo” (1º *exp.*, I)<sup>46</sup>. No *exposé* de 1939, embora não encontremos mais a tese do sonho coletivo, as fantasmagorias são igualmente explicadas pela contradição entre forças produtivas e relações de produção, na afirmação de que o “século não soube responder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social” (2º *exp.*, Conclusão). Essa articulação teórica é substituída nas teses pela relação do presente do historiador materialista com o antagonismo derrotado no passado, relação apresentada em termos teológicos, como antes o eram as Primeiras Notas (1927-1930) da pesquisa:

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. [...] Se é assim, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu,

---

45 Em “Imagem onírica e imagem dialética” apresento de modo mais cuidadoso minha interpretação sobre essa questão. Cf. *Kalagatos*. Revista de Filosofia, v.I, n.2, 2004, p.45-72 (disponível em <http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/74>).

46 Os *exposés* de 1935 e 1939 estão publicados em *Passagens*, ed. cit.

uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo (tese II)<sup>47</sup>.

O passado não é aí apresentado pelas “virtualidades técnicas”, ou ainda, pelas “novas criações de base econômica e técnica” (2º *exp.*, Introdução), nas quais dormitariam “uma nova ordem social”, base materialista do que, no 1º *exposé* (1935), Benjamin concebe nos termos de um sonho coletivo; e, logo, de um desejo recalçado que se realiza fantasmagoricamente em imagens, nas quais “o coletivo busca tanto superar como transfigurar a imperfeição do produto social assim como os defeitos da ordem social de produção” (1º *exp.*, I). A relação do Outrora com o Agora, em que o passado vem ao presente, se dá pela atualização das demandas de redenção das gerações passadas. Uma importante mudança de perspectiva se registra nesse passo, pois, para o *exposé* de 1935, como base do sonho coletivo, há uma “fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado [...] a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária concluir a obra de 1789 de mãos dadas com a burguesia” (1º *exp.*, VI). Nas anotações de 1940, as gerações passadas são agora explicitamente pensadas com base na tomada de posição antagônica com seu próprio presente, que é o passado do historiador materialista, desaparecendo a interpretação política que guia toda a tese do sonho coletivo do 1º *exposé*, qual seja, a de que o movimento operário é dominado pela fantasmagoria de

---

47 Faço uso aqui da tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, publicada na edição brasileira do Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

ação conjunta com a burguesia para realizarem as promessas de 1789. Para o 1º *exposé*, se a contradição entre forças produtivas e relações de produção não se resolveu com a inauguração de uma nova ordem social, essas potencialidades societárias se satisfazendo sob a forma onírica, tal ocorre justamente devido a essa fantasmagoria que teria dominado as lutas operárias. Em outras palavras, nas “teses” de 1940, se impõe outra, recente, perspectiva política.

M. Löwy apresenta uma interpretação próxima desta que aqui pretendo desenvolver, pois também indica um processo de distanciamento de Benjamin da política do movimento chamado comunista, distanciamento este que tem consequências no plano teórico. Suas considerações se situam no plano mais geral da teoria da história, particularmente a respeito da crítica do progresso: segundo ele, teria havido um “parêntese progressista” no pensamento benjaminiano entre 1933 e 1935, período que se fecharia a partir de 1936, particularmente com a redação do ensaio sobre Eduard Fuchs (publicado em 1937), base, como Benjamin mesmo o diz, das teses de 1940; de modo que, segundo Löwy, “a partir de 1937-1938 Benjamin claramente toma distância em relação à variante stalinista do comunismo”<sup>48</sup>. Segundo minha hipótese, a mudança de orientação política – para cuja compreensão são fundamentais os elementos apresentados por Löwy – resulta, nas teses de 1940, numa nova valorização do movimento operário do século XIX, do seu entusiasmo e energia, dos elementos antagonistas ali desenvolvidos (em geral desprezados na avaliação política que dele Benjamin faz anteriormente), com menos esperança no século XX e,

---

48 Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p.31.

portanto, com mais necessidade de abrir o presente através do inacabamento do passado. É com fundamento nessa nova avaliação do movimento operário do século XIX que ocorre uma rearticulação das posições teórico-metodológicas sobre a história, que, contudo, já estavam presentes desde o início de sua pesquisa, uma rearticulação que as confirma e as configura numa nova visão política.

Nas “teses” de 1940, a relação do presente (século XX) com o passado antagonista (século XIX) é o que Benjamin estabelece justamente ao retomar a crítica (já feita na *Origem do drama barroco alemão*) ao conceito de *Einfühlung*, a “identificação afetiva” com o passado, que, para ele, significa necessariamente uma identificação política com – este é o termo antagonista usado – “o vencedor”, ou ainda, “os dominantes” (tese VII). Desse modo, Benjamin recolhe do passado o antagonismo que dali precisa trazer ao presente. Isso se dá, primeiramente, com a metáfora do “cortejo de triunfo”, cujo significado é o de que

os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. [...] Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra” (*idem*, entrecolchetes dos tradutores).

O segundo modo em que as lutas dos oprimidos do passado são reconhecidas, recolhidas e trazidas ao presente é na forma antagonicamente complementar (a essa primeira) da “tradição dos oprimidos” (tese VIII),

que pode ser compreendida como a ação da atual “classe oprimida, a classe combatente [...] a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação” (tese XIII). Desse modo, o antagonismo recolhido do passado é dali trazido ao próprio presente: há não apenas dominantes, mas aí mesmo vencedores, a dominação só podendo ser compreendida com base na vitória dos que, ontem como hoje, venceram; e se há vitoriosos e vencidos é porque houve e há luta – luta de classes. A classe oprimida, e não apenas oprimida, mas combatente na atualidade é a que, pela posição antagonista com e em seu presente, põe-se a tarefa de libertação das gerações de derrotados, ou ainda, dos “ancestrais escravizados” (Idem).

Essa retomada sumária de algumas das teses de 1940, eu a faço com o objetivo de ressaltar uma mudança na avaliação benjaminiana das lutas de classes do século XIX: agora não se trata mais da “fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado”, mas de reconhecimento e reivindicação do antagonismo de classes do século anterior, que ele opõe ao quietismo reformista da socialdemocracia alemã no final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Por isso mesmo, reivindica contra a política socialdemocrata a figura de Blanqui: “No decurso de três decênios, a socialdemocracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior” (Idem). O século XIX é agora visto como o século de Blanqui, século de uma luta de classes contra cujo antagonismo lutou a socialdemocracia, com seu quietismo reformista.

O que significa, em termos de avaliação histórica, essa retomada de Blanqui? Ora, no *exposé* de 1939, o revolucionário francês já é lembrado por Benjamin,

que o reconhece como “o adversário mais temido dessa sociedade”; e o faz - referindo-se à *L'éternité par les astres* - como aquele que “revelou, em seu último escrito, os traços terríveis dessa fantasmagoria [da civilização]”, no qual “a humanidade figura condenada” (2º *exp.*, Introdução). Contudo, essa reivindicação de Blanqui de modo algum significa ainda a ruptura com a antiga avaliação das lutas de classes do século XIX, que é repetida em francês com quase os mesmos termos do 1º *exposé*.<sup>49</sup> Penso que é porque continua com uma avaliação redutora e simplista das lutas proletárias no século anterior que Benjamin, ao final do segundo *exposé*, referindo-se a *L'éternité par les astres*, diz que nele Blanqui reconhece o “triunfo [da sociedade capitalista] sobre si mesmo”, e que a “acusação terrível que ele pronuncia contra a sociedade [capitalista] toma a forma de uma submissão sem reservas aos resultados”; e ainda: “Essa resignação sem esperança é a última palavra do grande revolucionário” (2º *exp.*, Conclusão).

Essa avaliação do movimento operário do século XIX, bem como a redução de Blanqui ao “adversário mais temido da sociedade capitalista” que, contudo, se submete “sem reservas a seus resultados”, também se expressara em *Paris do Segundo Império em Baudelaire*, dessa vez caracterizando como ambígua a posição histórica do revolucionário francês, que se alterna entre um “conspirador profissional” e um dos *habits noirs*. Ora,

---

49 “Assim como o *Manifesto Comunista* fecha a era dos conspiradores profissionais, também a Comuna põe fim à fantasmagoria que domina as primeiras aspirações do proletariado. Graças a ela dissipa-se a ilusão de que a tarefa da revolução proletária seria a de concluir a obra de 89, em estreita colaboração com a burguesia. Essa quimera havia marcado o período de 1831 a 1871, desde os motins de Lyon até a Comuna” (2º *exp.*, III).

se as lutas do proletariado no século XIX teriam sido, durante quatro décadas, dominadas pela fantasmagoria de conclusão da revolução burguesa do século XVIII, tornar-se-ia necessário que a maior expressão da luta revolucionária daquele século, não sendo expressão dessa fantasmagoria, devesse ser caracterizada como um *outsider* da classe: um doutrinador ou, de preferência, um conspirador profissional.

Com isso, contudo, Benjamin termina por assumir como sua uma posição da tradição socialdemocrata a respeito de Blanqui, posição esta que cuidará de abjurar nas teses de 1940. A rejeição a Blanqui pela socialdemocracia alemã (em consequência, internacional) é de fundo diretamente político: tem a ver com a tática adotada durante e depois – em todo caso, a partir – das leis antissocialistas de 1880, que permaneceram até 1890, sendo inicialmente aprovadas no Reichstag por iniciativa de Bismarck em reação ao crescimento político (até mesmo legislativo) do partido socialdemocrata; após esse período, em que o partido e sua imprensa foram proibidos, o crescimento da socialdemocracia continuou graças a uma tática de reforço do trabalho legal, parlamentar, comprometido com a manutenção da ordem constitucional. É essa a mesma política que levou o Comitê do *Vorwärts* a censurar passagens inteiras da famosa Introdução de Engels (1895) à *Luta de classes em França*, apesar de ali o companheiro de Marx defender, em geral, a política socialdemocrata de conquista da “maioria do povo”: com efeito, é de Engels a tese de que as novas condições do capitalismo do final do século XIX, particularmente após a derrota da Comuna e a “transferência da França para a Alemanha [d]o centro de gravidade do movimento operário europeu”, não

são mais favoráveis à “antiga tática”<sup>50</sup>. Trata-se aqui da consideração de que estaria ultrapassada a tática das barricadas, que, em geral, sempre teriam tido um efeito mais moral do que efetivamente militar; e, portanto, da necessidade de os socialistas alemães permanecerem na nova tática do crescimento parlamentar, que tão bons frutos já haviam dado.

É fato que Benjamin leu, na versão mutilada de 1895, essa Introdução de Engels, como o registra na nota E 1a, 5 do livro das *Passagens*, com o seguinte anúncio: “Crítica de Engels à tática das barricadas”; e na nota seguinte, antes de citar uma passagem de Marx sobre as ilusões proletárias na revolução de fevereiro, escreve: “Tão retrógrada quanto a tática da guerra civil era a ideologia da luta de classes” [E 1a, 6]. Essas são anotações da fase inicial da pesquisa, e nelas Benjamin unifica e rejeita como um todo duas orientações que são, contudo, diversas, a das ilusões republicanas de fevereiro de 1848 e as experiências das barricadas em junho, nas quais ganharam corpo as iniciativas autônomas dos proletários. Parece-me, assim, que a visão socialdemocrata sobre a luta de classes no século XIX, com sua recusa das barricadas (e, portanto, de Blanqui), é o que, em Benjamin, está na base de uma caracterização simplista que toma a Revolução de Fevereiro de 1848 e suas ilusões democráticas como *Urphänomen* do século – pelo menos, na primeira fase do projeto, aquela que culmina precisamente no *exposé* de 1935<sup>51</sup>.

---

50 Cf. Engels, F. Introdução a Marx, K. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. Apresentação e coordenação editorial de Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Global, 1986, p.29-48.

51 Sobre a polémica histórica em torno dessa Introdução de 1895, que precisa ser tomada como pano de fundo histórico das considerações

Ora, para Marx, a época das conspirações e dos conspiradores, bem como da ação doutrinária dos *habits noirs*, constitui uma fase do desenvolvimento da luta do proletariado, fase ultrapassada por aquela em que, apoiando-se nos seus próprios esforços autônomos, a classe se torna um “partido político”. “Estas conspirações nunca, é claro, abraçaram a grande massa do proletariado de Paris”, afirma Marx.

Elas estavam restritas a um número relativamente pequeno, sempre variável de membros, que consistia numa parte imutável de conspiradores veteranos, regularmente legados por cada sociedade secreta para sua sucessora, e em parte de trabalhadores recém-contratados<sup>52</sup>.

Já os *habits noirs* aparecem nesse mesmo texto de Marx, no qual Benjamin se baseia em *Paris do Segundo Império em Baudelaire*, como as

pessoas de um maior ou menor grau de formação, que representam esse aspecto [teórico] do movimento, dos quais, no entanto, eles [os

---

de Benjamin na tese X, em que ele rompe radicalmente com a visão socialdemocrata, que anteriormente era também a sua, ver Bertelli, A. R. Apresentação a Marx, K. *Luta de classes em França*, ed. cit.

- 52 Marx, K. Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue“. Viertes Heft, April 1850. In: *Marx & Engels Werke*, Band 7. 5. Auflage. Berlin (DDR): Dietz Verlag, 1973, p.271: „Diese Konspirationen umfaßten natürlich nie die große Masse des Pariser Proletariats. Sie beschränkten sich auf eine verhältnismäßig kleine, stets schwankende Zahl von Mitgliedern, die teils aus alten, stationären, von jeder geheimen Gesellschaft ihrer Nachfolgerin regelmäßig überlieferten Verschwörern, teils aus neu angeworbenen Arbeitern bestand“.

conspiradores profissionais] nunca podem tornar-se bastante independentes, uma vez que aqueles são os representantes oficiais do partido<sup>53</sup>.

Citando esse texto de Marx sobre as sociedades conspirativas das primeiras décadas do século XIX, Benjamin reivindica explicitamente, embora a considere incompleta, pois não dá conta da ambiguidade de sua posição, a imagem que a “tradição” forjou de Blanqui:

Se, por um lado, Blanqui entrou na tradição como “putschista”, há boas razões pra isso. Para a tradição, ele representa o tipo de político que, como diz Marx [a respeito dos conspiradores profissionais], vê sua missão no “antecipar-se ao processo de evolução revolucionário, impeli-lo por meio de artifícios para a crise, improvisar uma revolução sem que haja condições para ela”<sup>54</sup>.

Ao mesmo tempo, diz que, se “compararmos descrições que possuímos de Blanqui, então ele aparecerá, antes, um dos *habits noirs*, em quem os conspiradores viam os seus malquistos concorrentes”; ao que acrescenta após uma longa citação tomada de um testemunho da época:

---

53 Ibidem, p.273, entrecolchetes meus: „die mehr oder minder gebildeten Leute, die diese Seite der Bewegung vertreten, von denen sie aber, als von den offiziellen Repräsentanten der Partei, sich nie ganz unabhängig machen können“.

54 Benjamin, W. *Paris do segundo império em Baudelaire*. Trad. bras. José Carlos Martibs Barbosa e Hemerson Alve Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.14; *Das Paris des Seconf Empire bei Baudelaire. Gesammelte Schriften*, I-2. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1991, p.518.

“Nesta descrição, Blanqui aparece como um doutrinador. Os sinais de identificação com os *habits noirs* se confirmam até nas pequenas coisas. Era sabido que o ‘velho’ costumava ensinar de luvas pretas”<sup>55</sup>. Contudo, em seguida, e por fim, Benjamin reafirma o que, nessa ambiguidade, lhe parece ser o traço fundamental de Blanqui, justamente o de um conspirador profissional, citando, para isso, uma passagem de Marx segundo a qual esses últimos – e, para Benjamin, também Blanqui – são “alquimistas da revolução e partilham inteiramente a desordem mental e a estreiteza das ideias fixas dos antigos alquimistas”<sup>56</sup>.

O curioso é que, nesse texto em que Benjamin se apoia e do qual retira diversas passagens sobre os conspiradores profissionais predicando-as a Blanqui, Marx quer justamente diferenciar este último daqueles primeiros. Após descrever o período conspiratório da burguesia liberal francesa contra a Restauração até 1830, que foi seguida pela burguesia republicana, a qual, devido às derrotas que sofrera, abandonara em seguida a conspiração, sendo nela substituída pelos clubes proletários, Marx pontua:

*A Société des Saisons*, através do qual Barbes e Blanqui organizaram a revolta de 1839, já era exclusivamente proletária, e assim foram as *Saisons Nouvelles*, formadas após a derrota [de

---

55 Idem, p.14-15; GS, I-2, p.519.

56 Benjamin, idem, p.15; Marx, K. Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue“, p.273: „Sie sind die Alchimisten der Revolution und teilen ganz die Ideenzerrüttung und die Borniertheit in fixen Vorstellungen der früheren Alchimisten“.

1830], cujo líder era Albert e no qual Chenu, de la Hodde, Caussidière etc. participaram<sup>57</sup>.

Essa descrição política ainda pouco clara sobre Blanqui recebe uma maior definição algumas páginas depois:

Na medida em que o proletariado de Paris veio à tona como um partido, esses conspiradores perderam alguma da sua influência dominante, eles se dispersaram e se depararam com uma concorrência perigosa em sociedades proletárias secretas, cuja finalidade não era a insurreição imediata, mas a organização e o desenvolvimento do proletariado. Mesmo a revolta de 1839 teve um decidido caráter proletário e comunista<sup>58</sup>.

Em outras palavras, já a insurreição de 1839 – organizada por Barbès e Blanqui através da *Société des Saisons*, associação “exclusivamente proletária”, que tinha vistas não na “insurreição imediata, mas [n]a organização e no desenvolvimento do proletariado” – foi um movimento

---

57 Marx, idem, p.271: „Die société des saisons, mit der Barbès und Blanqui die Erneute von 1839 machten, war schon ausschließlich proletarisch, und ebenso waren es die nach der Niederlage gebildeten nouvelles saisons, an deren Spitze Albert trat, und woran Chenu, de la Hodde, Caussidière etc. sich beteiligten“.

58 Ibidem, p.275: „In demselben Maß, wie das Pariser Proletariat selbst als Partei in den Vordergrund trat, verloren diese Konspirateurs an leitendem Einfluß, wurden sie zersprengt, fanden sie eine gefährliche Konkurrenz in proletarischen geheimen Gesellschaften, die nicht die unmittelbare Insurrektion, sondern die Organisation und Entwicklung des Proletariats zum Zweck hatten. Schon die Insurrektion von 1839 hatte einen entschieden proletarischen und kommunistischen Charakter“.

*decididamente “proletário e comunista”, e não uma conspiração sectária. É a Marc Caussidière (1808-1861), que após a revolução de fevereiro assumiria o cargo de prefeito de polícia de Paris no regime republicano, que Marx considera “o líder mais adequado para o conspirador profissional veterano”*<sup>59</sup>.

Em *Luta de classes em França*, escrito também em 1850, Blanqui é mais uma vez oposto por Marx ao que chama de “socialismo doutrinário”:

Enquanto a *utopia*, o *socialismo doutrinário*, que submete a totalidade do seu movimento a um dos seus aspectos, que em lugar da produção coletiva, social, põe a atividade cerebral de um pedante qualquer e que, sobretudo, mediante pequenos truques ou grandes

---

59 Ibidem, p.277: „der ganz passende Chef der alten Konspirateure von Handwerk“. O objetivo de Marx nesse texto é justo o de opor o desenvolvimento político de Blanqui e seus camaradas ao de outros revolucionários de sua geração (tais como Arnold Chenu, Lucien de la Hodde e Marc Caussidière), que, saídos dos grupos secretos conspirativos dos anos 20 e 30, terminaram por assumir tendências e papéis distintos na revolução de 1848; nessa oposição, Marx considera, contra aqueles, a posição de Blanqui a mais propriamente proletária revolucionária: “Como as [tendências] contrárias ganharam forma bruscamente, ele [Caussidière] compartilhou o destino de seu partido, que se manteve indeciso no meio entre as pessoas do *Nacional* e os revolucionários proletários, como Blanqui. Seus *Montagnards* se cindiram; os velhos *bambocheurs* cresceram mais do que ele e já não podiam ser contidos, enquanto a parte revolucionária passou para Blanqui”. (Ibidem, p.278: „Als die Gegensätze sich schroffer gestalten, teilt er das Los seiner Partei, die zwischen den Leuten vom „National“ und den proletarischen Revolutionären wie Blanqui unentschieden in der Mitte stehbleibt. Seine Montagnards spalten sich; die alten Bambocheurs wachsen ihm über den Kopf und sind nicht mehr zu zügeln, während der revolutionäre Teil zu Blanqui übergeht“).

sentimentalismos, elimina na sua fantasia a luta revolucionária das classes e as suas necessidades, enquanto esse socialismo doutrinário, que no fundo não faz senão idealizar a sociedade atual, forma dela uma imagem sem mácula e quer impor o seu próprio ideal a despeito da realidade social; enquanto esse socialismo é entregue pelo proletariado à pequena-burguesia; enquanto a luta dos diferentes chefes socialistas entre si revela que cada um dos chamados sistemas se aferra pretensiosamente a um dos pontos de transição da transformação social, contrapondo-o aos outros – o *proletariado* vai-se agrupando cada vez mais em torno do *socialismo revolucionário*, em torno do *comunismo*, que a própria burguesia batiza com o nome de *Blanqui*<sup>60</sup>.

Por isso mesmo, ao falar nesse texto da candidatura de Paul-Louis de Flotte por Paris à Assembléia Legislativa em 1849, Marx se lhe refere como “amigo de Blanqui”, caracterizando-o em seguida como “o representante do proletariado revolucionário” naquelas eleições<sup>61</sup>. Essa avaliação política que Marx, um crítico ferrenho tanto das sociedades conspirativas quanto das doutrinárias, faz em 1850 sobre o papel de Blanqui na Revolução de 1848 é retomada de muito perto no *Dezoito Brumário de Luís Napoleão*: como Benjamin mesmo o cita, Marx considera nesse texto de 1852 “Blanqui e seus camaradas [...] os verdadeiros dirigentes do partido proletário da cena pública durante todo o ciclo que estamos considerando

---

60 Marx, K. *As lutas de classes na França*, p.137.

61 *Ibidem*, p.139.

[i.e., 1848-1852]”<sup>62</sup>. Do mesmo modo, em seu texto sobre a Comuna duas décadas depois, refere-se a Blanqui e seus camaradas como “representantes da classe operária”<sup>63</sup>.

Assim, da “tradição” interpretativa da figura histórica de Blanqui a que se refere e reivindica Benjamin em 1938, Marx não participa. Extremamente crítico tanto das sociedades conspirativas quanto do chamado socialismo doutrinário, sob o qual compreende uma diversidade de seitas políticas e ideologias que menosprezam a atividade prática autônoma da classe operária assim tornada “partido político”, nesses diversos textos citados Marx delas exclui expressamente Blanqui, identificando-o às posições proletárias revolucionárias, ao “partido” da classe. Na verdade, se com base nas teses de 1940 lermos o *Baudelaire* e o que nele se refere a Blanqui, a tradição ali referida é, e só pode ser, a socialdemocrata, a tradição marxista vulgar da Segunda Internacional (mas à qual é forçoso acrescentar também a Terceira Internacional, que manteve a imagem redutora e simplista de Blanqui). E se Benjamin vê-se levado nesse texto de 1938, num questionável uso do texto de Marx, e até mesmo contra Marx, a caracterizar Blanqui como conspirador profissional é porque sua avaliação do movimento operário do século XIX dá-se ainda, como parece confirmar o *exposé* de 1939, com o olhar politicamente comprometido, no que diz respeito à avaliação

---

62 Marx, K. *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977, p.25; Benjamin, W. *Paris no Segundo Império em Baudelaire*, p.13, entrecolchetes meus; GS, I-2, p.517-518. (Em seu texto, Benjamin refere-se à Revolução de Junho de 1848, reduzindo o período mais amplo a que se refere Marx; e os tradutores brasileiros de seu texto pioram ainda mais a coisa, referindo-se à Revolução de Julho, isto é, à de 1830!).

63 Marx, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986, p.53.

das lutas de classes do século anterior, com a posição da Segunda e da Terceira Internacionais, cujas políticas tinham bons motivos para assim caracterizarem – e rejeitarem politicamente – o revolucionário francês. Em outros termos, no *Baudelaire*, assim como no *exposé* de 1939, ainda não se tem o reconhecimento da permanência de uma “fraca força messiânica” a ligar a luta do presente ao “som de bronze [que] abalara o século anterior”.

Contudo, é possível verificar, no próprio 2º *exposé*, algumas consequências da introdução ali de Blanqui como tema de pesquisa, consequências positivas que desaguarão nas teses de 1940. Uma primeira e fundamental é uma apresentação histórica mais ampla de Fourier. No 1º *exposé*, Benjamin se refere à defesa de Fourier por Marx, que destaca “sua colossal visão do ser humano” (1º *exp.*, I), lembrando ainda que Marx também “chamou atenção para o humor de Fourier” (id.). No 2º *exposé* essa apresentação é ampliada: “[Marx] considerava Fourier o único homem, ao lado de Hegel, que trouxera à luz a mediocridade essencial do pequeno-burguês. À superação sistemática desse tipo em Hegel corresponde, em Fourier, seu aniquilamento através do humor” (2º *exp.*, II). Em seguida avança já para algo que está nas teses, mas não ainda no *exposé* de 1935:

Um dos traços mais notáveis da utopia fourierista é que a ideia da exploração da natureza pelo homem, tão difundida na época posterior, lhe é estranha. A técnica se apresenta em Fourier muito mais como a fagulha que atea fogo à pólvora da natureza. [...] A concepção posterior da exploração da natureza pelo homem é o reflexo da exploração real do homem pelos proprietários dos meios de produção. Se a introdução da técnica na vida

social fracassou, a culpa se deve a essa exploração (*Idem*).

Mais do que ocorre em relação a Blanqui, essa apresentação histórica mais rica de Fourier no 2º *exposé* se aproxima inteiramente da que constituirá, de uma maneira igualmente central, as teses de 1940. Numa tese que inicia explicando o reformismo da socialdemocracia pela sua visão de história, Benjamin critica a concepção estreita e tecnocrática do marxismo da Segunda Internacional sobre as forças produtivas e seu desenvolvimento, concepção acrítica da forma capitalista das relações sociais de produção e redutora do conceito de forças produtivas aos aspectos técnicos da economia, opondo-lhe a concepção de Fourier, que, nesse caso, é trazido para o centro da própria crítica *política* da socialdemocracia:

A esses [traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo] pertence um conceito de natureza que, de maneira prenunciadora de sinistros, se destaca do conceito de natureza das utopias socialistas do Pré-Março [de 1948]. O trabalho, como será compreendido a partir de então, se resume à exploração da natureza que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta à exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção positivista, as fabulações de Fourier, que deram tantas margens pra escarnecê-lo, revelam o seu surpreendente bom senso. [...] Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio” (tese XI).

Assim, embora o quadro histórico do movimento operário do século XIX permaneça inalterado no *exposé* de 1939, a introdução do tema Blanqui não pode ser

desprezada como um elemento novo no que diz respeito à própria avaliação da luta de classes do século anterior, pois traz consigo a valorização de elementos históricos antes não considerados: primeiro, a própria figura de Blanqui, que, por si só, conforme alguns dos termos em que este é ali apresentado, é contraditória com a tese do domínio da referida fantasmagoria sobre o mesmo movimento operário; segundo, a figura de Fourier, cuja apresentação histórica mais ampla revaloriza ideias sociais que, anteriores ao surgimento do marxismo, antecipam posições necessárias à própria renovação da teoria revolucionária (tal como justamente o considerará as teses de 1940)<sup>64</sup>.

Em ambos os casos, certo evolucionismo histórico do desenvolvimento do movimento operário, ínsito ao 1º *exposé*, é de algum modo fragilizado, embora ainda não superado, pois é mantida, pelo menos *expressis verbis*, a mesma apresentação política das lutas de classes entre 1831 e 1871. Vistos sob a perspectiva das teses de 1940, embora não sob a do segundo *exposé*, as figuras de Blanqui e Fourier expressam dois aspectos que, segundo a socialdemocracia (e o bolchevismo), o desenvolvimento do movimento operário, sob a influência “científica” do marxismo, teria superado: a visão insurrecional espontânea ou até mesmo conspirativa (putschista) da revolução, própria aos primeiros tempos de

---

64 Em III, 3 do *Manifesto* de 1848, Marx e Engels haviam considerado que “os escritos socialistas e comunistas também contêm elementos críticos. Atacam todas as bases da sociedade existente. Por isso, forneceram valioso material para o esclarecimento dos operários. Suas proposições referentes à sociedade futura [...] todas essas proposições nada mais fazem do que exprimir o desaparecimento do antagonismo das classes [...]” (MARX, ENGELS. *Manifesto do partido comunista*. Trad. bras. de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005).

*revolta proletária, fora substituída pela preparação e organização metódicas, pelo fortalecimento do aparelho sindical e partidário e pela ampliação de sua influência de massas; a visão socialista chamada utópica, sem bases no desenvolvimento histórico e econômico da sociedade capitalista e suas leis, fora substituída pelo conhecimento científico, com capacidade de explicação e previsão do futuro da sociedade, bem como da determinação das formas cientificamente adequadas, apropriadas, de sua superação revolucionária. Só para lembrar, na tese X de Sobre o conceito de história, Benjamin observa que essas posições políticas, próprias à socialdemocracia e ao bolchevismo, são intimamente relacionadas ao dogma do progresso:*

*Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos [da Segunda e da Terceira Internacionais] no progresso, sua confiança em sua “base de massa” e, finalmente, sua submissão a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa.*

\* \* \*

A mudança operada pelas teses de 1940 na avaliação do movimento operário do século XIX, e de Blanqui em especial, com a crítica do marxismo da socialdemocracia, tem impactos no plano teórico mais geral, com uma clara ruptura com a concepção socialdemocrata e bolchevique do papel da teoria crítica na revolução. No 1º *exposé*, Benjamin concebia que o papel da teoria era “indicar o caminho” das lutas proletárias, na ausência da qual poderíamos no máximo reconhecer a “força imediata” e o “entusiasmo com que elas assumem a construção de uma sociedade nova”; agora, nas teses de 1940, ele se

dirige para uma concepção inteiramente nova: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (tese XII). Ora, o conhecimento histórico aí nomeado não pode ser entendido como conhecimento científico, no sentido que Kautsky e Lênin entendem a teoria revolucionária, tampouco no sentido historiográfico, tal como é o *affaire* do historiador materialista; apenas por isso o sujeito desse conhecimento é, e só pode ser, a classe revolucionária em ação no presente histórico. Fundamentalmente, por não o conceberem como conhecimento científico especializado, constituído acima e fora da própria luta social, as teses reconhecem o conhecimento histórico como consciência histórica e, inseparavelmente, como práxis histórica: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (tese XV). Assim, o sujeito do conhecimento histórico é o próprio sujeito histórico, a classe combatente cuja consciência histórica se constitui de e em sua práxis revolucionária.

Löwy parece-me ter inteira razão quando afirma que nessas teses se manifesta a posição de Rosa Luxemburgo e Lukács (de *História e consciência de classe*), e se opõe à posição de Kautsky e Lênin sobre o estatuto e o papel da teoria<sup>65</sup>; mas, por isso mesmo, não é menos verdade que expressa também a concepção de teoria revolucionária que Karl Korsch, em seu *Marxismo e filosofia*, resgata do *Manifesto* de 1848, isto é, enquanto expressão teórica da luta de classes. É verdade que as próprias teses não distinguem bem o que é específico do conhecimento metódico e especializado do historiador materialista frente ao saber prático, ao conhecimento histórico e à consciência

---

65 Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p.108-109.

histórica da qual a classe revolucionária é o sujeito (e não o conseguem ou porque a forma de “teses” limita esse desenvolvimento expositivo ou porque Benjamin não teve consciência desse problema conceitual); contudo, não pode restar dúvida de que há uma clara ruptura com a concepção de que “a consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos” (Kautsky), ou ainda, de que a consciência socialista “só podia ser introduzida de fora” (Lênin), concepção essa extremamente doutrinária, que confunde ciência com consciência política ou de classe. Com essa ruptura teórica (e, antes de tudo, política) Benjamin se aproxima das concepções do comunismo de conselhos, do qual Karl Korsch se tornou uma das expressões teóricas e que se opôs desde sempre a essa concepção cientificista do marxismo, cuja consequência teórico-filosófica é um materialismo naturalista (próprio, mas não exclusivo, da Segunda Internacional) e cuja consequência política é o dirigismo partidário (próprio, mas não exclusivo, da Terceira Internacional).

Não é exagero dizer que, com essas teses XIII e XV, Benjamin se antecipa à redescoberta daquilo que Marx chama de “atividade histórica autônoma por parte do proletariado”, redescoberta que caracterizará a insurgência revolucionária nos anos 1960 e 1970 em alguns países europeus (e que ganhou expressão em grupos como Socialismo ou Barbárie, Informações e Correspondências Operárias, Internacional Situacionista e, por fim, numa miríade de grupos da chamada autonomia italiana). Com efeito, as teses de 1940 apontam uma articulação entre crítica política e crítica teórica da Segunda e da Terceira Internacionais, uma articulação que, ao retornar e aprofundar a crítica filosófica de Korsch e Lukács,

o faz numa perspectiva política que parece ser-lhe mais adequada, justamente aquela que aponta para a prioridade da práxis autônoma da “classe combatente”. É essa nova posição política, efetivamente distante e contrária às posições socialdemocratas e bolcheviques, pois apontam para a unidade entre práxis revolucionária e consciência revolucionária, que questiona e precisa questionar filosoficamente o naturalismo cientificista dessas formas dominantes do marxismo.

## SOBRE O CARÁTER FORMATIVO E CIVILIZATÓRIO DA ARGUMENTAÇÃO NA PERSPECTIVA DA NOVA RETÓRICA<sup>66</sup>

*Patrícia Del Nero Velasco*

O presente capítulo pretende investigar a natureza da argumentação a partir da ótica da nova retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca. Sustenta-se que a argumentação dialético-retórica está relacionada a uma concepção de racionalidade associada a uma razão perspectiva e à prática da alteridade, da não-violência e da liberdade como responsabilidade – supondo, pois, um comprometimento ético. Neste sentido, torna-se indissociável de práticas democráticas, afetando juízos e ações – e reverberando em um compromisso político. Assume, em última instância, uma conotação formativa e civilizatória.

\* \* \*

---

66 Versões preliminares do presente texto foram apresentadas em alguns eventos científicos: XVII Encontro Nacional da ANPOF (Aracaju/SE, 2016), II Seminário de Pesquisa do Grupo de Estudos de Linguagem, Argumentação e Discurso (ELAD/CNPq) (Ilhéus/BA, 2017) e VI Simpósio Mundial de Estudos da Língua Portuguesa (Santarém/Portugal, 2017). Registro meus agradecimentos às/aos colegas do ELAD e do GT da ANPOF *Filosofar e Ensinar a Filosofar* pelas críticas recebidas que permitiram aprimorar os argumentos ora compartilhados. Agradeço, igualmente, a Flávio José de Carvalho – pelo convite e pela amizade.

A tradição filosófica ocidental atribui a Aristóteles o pioneirismo na sistematização dos processos argumentativos. Um dos objetivos centrais do *Organon* (notadamente dos *Tópicos*<sup>67</sup> e *Dos Argumentos Sofísticos*<sup>68</sup>), assim como da primeira parte da *Retórica*<sup>69</sup>, é o estudo da argumentação.

O caráter de verdade e necessidade das premissas é o critério para a distinção aristotélica dos tipos de argumentos<sup>70</sup>. Interessa especificamente a este trabalho o raciocínio dialético, definido pelo Estagirita como aquele que “parte de opiniões geralmente aceitas, [...] aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos”<sup>71</sup>. Importa, igualmente, o discurso retórico cuja função “consiste em tratar das questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas [...] Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução”<sup>72</sup>.

As duas disciplinas, dialética e retórica, são métodos para produzir uma arte: na primeira, o caráter técnico

---

67 ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

68 ARISTÓTELES. *Dos argumentos sofisticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

69 ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

70 Nos *Tópicos* (1973a, p.11-12, 100a-101a), com relação à natureza das premissas que compõem os argumentos (ou em outras palavras, ao caráter verdadeiro e necessário (ou não) das premissas), Aristóteles faz a distinção entre argumentos demonstrativos, dialéticos, contenciosos (ou erísticos) e, ainda, os paralogismos. No apêndice da referida obra, o filósofo distingue quatro classes de argumentos: os didáticos, os dialéticos, os críticos e os erísticos (cf. Aristóteles, 1973b, p.162, 165b).

71 ARISTÓTELES. *Tópicos*, p.11, 100b.

72 ARISTÓTELES. *Retórica*, p.16, 1357a.

reside em saber usar bem as argumentações; na segunda, em saber bem utilizar os meios de persuasão. No plano da capacidade persuasiva, a retórica é o correspondente do que é a dialética no plano da capacidade argumentativa. Como artes do discurso, a primeira é utilizada na fala pública, tem no discurso longo e contínuo o seu objeto e incide sobre questões de ordem social e política; a dialética, por sua vez, é utilizada na fala privada, procede pelo diálogo breve e debruça-se sobre teses filosóficas. De todo modo, “o essencial permanece sendo o fato de que as duas artes do discurso utilizam os mesmos fundamentos de inferência, os *tópoi*, aplicados a enunciados plausíveis, as *endoxa*”<sup>73</sup>.

Em outras palavras, ambas usam o mesmo ponto de partida para as argumentações: as proposições que parecem verdadeiras a todos/as ou à maioria. Nessa perspectiva,

Retórica e dialética têm a mesma estrutura lógica, isto é, a mesma forma, o mesmo modo de argumentar, aplicados a situações e a conteúdos diversos. Isto resulta do fato de que ambas se ocupam de procedimentos praticáveis por todos, e não somente pelos que se dedicam a determinada ciência, e, além disso, pelo fato de que os procedimentos dos quais se servem são análogos: “examinar” (*exetázein*, interrogar, pôr à prova, pedir razão a alguém de alguma coisa); “sustentar uma tese” (*hypékhein logon*, submeter a exame um discurso, dar razão a alguém de alguma coisa),

---

73 PLANTIN, Christian. *A Argumentação*. História, teorias, perspectivas. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p.11.

no caso da dialética; e enfim acusar (*kategoréin*) e defender-se (*apologéisthai*), no caso da retórica<sup>74</sup>.

O método dialético de examinar e colocar à prova as razões daquilo que se sustenta tem proximidade estrutural com o método de acusação e defesa que caracteriza a retórica. E isso porque “a grande inovação de Aristóteles foi o lugar dado ao argumento lógico como elemento central na arte da persuasão. A sua Retórica é sobretudo uma retórica da prova, do raciocínio, do silogismo retórico; isto é, uma teoria da argumentação persuasiva”<sup>75</sup>.

Todavia, ainda que centrada no argumento lógico, a retórica aristotélica distingue-se fundamentalmente do raciocínio analítico: a primeira assume o caráter contingente dos pressupostos aceitos e baliza seu grau de rigor no provável; o raciocínio analítico, por sua vez, clama por provas científicas e se quer necessário. Diferenciam-se, portanto, pelo grau de rigor.

Uma vez que os raciocínios analítico e dialético-retórico atendem a propósitos distintos, no pensamento aristotélico não há hierarquização entre a argumentação por dialética e por demonstração analítica. Nas palavras do Estagirita “não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico”<sup>76</sup>.

Não obstante, “A única forma de racionalidade atribuída a Aristóteles pela cultura moderna, a partir

---

74 BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Tradução de Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.171.

75 ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*, p.XXVIII.

76 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, p.250, 1094b.

de Francis Bacon, é a de tipo silogismo-dedutivo, especificada em um Organon praticamente reduzido só aos Analíticos<sup>77</sup>. Assim,

O que se perdeu, na evolução do pensamento filosófico, pelas mãos do cristianismo e do racionalismo, foi exatamente a equiparação, na importância, dos raciocínios analítico e dialético. Isto é, relegada ao plano dos sofismas, identificada às técnicas de persuasão sem compromisso ético, aos discursos vazios de oradores hábeis em convencer auditórios, quaisquer que fossem as teses, a dialética não alcançou o estatuto de seriedade e consistência concedido à sua irmã, a analítica<sup>78</sup>.

Os estudos dos argumentos dialéticos foram, portanto, desprezados pela tradição filosófica. Primeiramente com os filósofos medievais, para os quais as verdades, por serem reveladas por Deus, não poderiam gozar – no processo argumentativo – do mesmo *status* atribuído às premissas fundadas em opiniões. Mais tarde, coube ao racionalismo perpetuar o desprezo para com a dialética. Como afirmara Descartes, o verossímil deve ser tomado como falso e, conseqüentemente, descartado. Desse modo, as opiniões são rejeitáveis ou se deve exigir que sejam submetidas ao método científico, única forma segura de conhecimento.

---

77 BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*, p.X-XI.

78 COELHO, Fábio Ulhoa. Prefácio à edição brasileira. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.XIII.

Autores do *Tratado da argumentação: a nova retórica*<sup>79</sup>, publicado pela primeira vez em 1958, à Chaïm Perelman e à sua colaboradora Lucie Olbrechts-Tyteca é atribuído o pioneirismo em reabilitar do legado aristotélico o modo dialético e retórico de raciocinar<sup>80</sup>. Para os pensadores belgas, a tradição filosófica priorizou a racionalidade lógico-analítica característica das ciências naturais e empíricas, universalizando-a para tratar assuntos que têm natureza ambígua, contraditória, plural ou contingente. Estes não deveriam ser mensurados e avaliados pelo parâmetro da evidência, da certeza, da perfeição e da infalibilidade; antes, requerem uma racionalidade que reconhece e abarca o provável, o verossímil, o incerto e o contextual.

Estabelece-se, pois, uma forçosa crítica à fundamentação e à justificação racionalista do conhecimento. Segundo Carrilho<sup>81</sup> (grifos do autor):

---

79 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

80 Outro importante pensador a retomar o legado aristotélico sobre argumentação foi o britânico Stephen E. Toulmin, o qual, partindo de uma análise de diferentes procedimentos em distintos campos da argumentação, desenvolveu o que denominou de “prática da lógica”. Em seu livro *Os usos do argumento* (tradução de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2006), Toulmin defende que a lógica não deve ser um estudo estritamente formal, mas comparativo. Ademais, afirma que houve pouco progresso na compreensão do exame prático de argumentos. Por enfatizar padrões para a classificação de estruturas de argumentos e não as implicações éticas e/ou formativas da atividade argumentativa, a proposta de Toulmin não será tomada como referência teórica do presente texto.

81 CARRILHO, Manuel Maria. *Verdade, suspeita e argumentação*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p.70.

Perelman condiciona mesmo a *possibilidade* de uma teoria da argumentação à crítica das concepções epistemológicas cartesianas, muito em particular à crítica da sua teoria da evidência, considerando que só essa crítica pode criar condições de *interesse* pelo estudo do plausível (em vez da certeza), do conjectural (em vez da prova) e do verosímil (em vez da verdade).

As teorias contemporâneas da argumentação – e em especial a nova retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca – assumem que o contingente e o conflituoso não são necessariamente desprovidos de logoi. Contrariamente, partem do pressuposto de que não cabe argumentar no campo das evidências e das certezas. Apenas no terreno do verosímil e do provável é que cabe a argumentação<sup>82</sup>.

Nota-se que nas discussões contemporâneas sobre argumentação há uma intrínseca relação entre esta última e as perspectivas epistemológicas. A argumentação – a atitude de dar razões e submeter estas razões ao exame crítico – parece ser “a característica distintiva da própria racionalidade, isto é, do logoi, que, por sua vez, é a característica distintiva da humanidade”<sup>83</sup>. Não se trata, todavia, da submissão à razão analítica e positiva que perdurou na modernidade; antes, de reconhecer que nem todo discurso tem ou pretende ter a rigidez das ciências formais ou o embasamento experimental das ciências

---

82 Sabe-se que a demonstração é uma forma argumentativa e a necessidade, uma característica requerida das demonstrações válidas. Todavia, o presente texto se insere no escopo das discussões contemporâneas que consideram a demonstração como uma – e não a única – forma de argumentação. Daí a natureza da argumentação associada à plausibilidade (e não à necessidade ou às evidências e às certezas).

83 BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*, p.187.

empíricas, mas pode ser muito bem fundamentado e dotado de racionalidade.

Acompanhamos Carrilho quando este sustenta que a racionalidade “não é o privilégio de nenhuma cultura, mas a matriz, muito diversificada, do modo como os homens lidam com as tradições que herdamos, os contextos em que vivem, os problemas que enfrentam e os sonhos que os movem”<sup>84</sup>. A tônica da argumentação dialético-retórica não é o convencimento, mas a *convivência*. Não se objetiva o dogmatismo da autoridade lógica, mas a pluralidade de pontos de vista que caracteriza o raciocínio dialético-retórico, o qual se assenta em premissas que admitem o verossímil, o conflituoso, o provável, o contextual – e, por conseguinte, exigem uma racionalidade que não seja analítico-demonstrativa, mas que possibilite a coexistência daquilo que é múltiplo e diferente.

Seguindo a via da argumentação reconhecemos que cada um tem os seus argumentos e que a repercussão da divergência de posições pode, de um ponto de vista prático, levar a uma negociação das distâncias e a fazer concessões que facilitem a coexistência na diferença. É neste sentido preciso que a racionalidade das razões que apresentamos é argumentativa, afastando-se das noções clássicas de racional e de raciocínio e aproximando-se das de razoável e de perspectiva<sup>85</sup>.

---

84 CARILHO, 2012, p.37 apud GRÁCIO, Rui Alexandre. *Perspectivismo e Argumentação*. Coimbra: Grácio Editor/Instituto de Filosofia da Universidade Nacional de Lisboa, 2013, p.21.

85 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*. Coimbra: Grácio Editor, 2016, p.97.

À racionalidade lógico-analítica disseminada pela metafísica tradicional, o pensador belga e sua colaboradora contrapõem uma racionalidade retórico-argumentativa: “uma imagem argumentativa do pensamento no qual o uso da razão está intimamente associado à argumentação retórica”<sup>86</sup>. Trata-se de uma *razão perspectiva*, um modo de pensar que assume as situações concretas e práticas da vida como problemáticas e, concomitantemente, como referências situadas a partir das quais as diferenças serão negociadas<sup>87</sup>.

Na concepção da nova retórica, a argumentação tem como distintivo fundamental o caráter aberto e o envolvimento com uma racionalidade que não pretende resultados consensuais ou verificações definitivas.

A argumentação encontra-se, assim, não do lado daquilo que pode ser resolvido e solucionado definitivamente e sem discussão ulterior, mas do lado daquilo que, dando azo à manifestação de uma pluralidade de pontos de vista, porventura conflituais e irredutíveis, apela

---

86 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.96.

87 A argumentação, enquanto atividade discursiva, surge em situações em que “mais de uma alternativa de ação (raciocínios práticos) ou mais de um ponto de vista sobre um tópico (raciocínios teóricos) são, ou podem ser, considerados” (LEITÃO, Selma. O lugar da argumentação na construção do conhecimento em sala de aula. In: LEITÃO, Selma; DAMIANOVIC, Maria Cristina (Org.). *Argumentação na escola: o conhecimento em construção*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011, p.18). Argumenta-se em situações em que se precisa justificar as práticas e teorias, sejam essas circunstâncias corriqueiras (como decisões de consumidores, apoio a certas causas, justificação de direitos) ou relacionadas ao exercício profissional e institucionalizado (como os debates políticos, jurídicos, educacionais, as controvérsias científicas, médicas etc.).

para que os interlocutores negociem as suas distâncias e, sem veleidade de se arvorarem em instâncias últimas detentoras da palavra derradeira, lidem com os diferendos que entre eles se estabelecem de uma forma inevitável e recorrente<sup>88</sup>.

Daí a afirmação de que a nova retórica “consiste essencialmente em uma teoria da argumentação *enquanto teoria da razão* elaborada em estreita articulação com um ideal filosófico e político de vida social, no qual pontua, como trave mestra, o princípio do livre exame”<sup>89</sup>. A intrínseca relação entre a racionalidade dialético-retórica e determinada concepção de sociedade – baseada no livre exame – permite-nos, como será explorado na sequência, atribuir à argumentação uma dimensão ética.

Na passagem final de seu *Tratado da Argumentação*, Perelman e Olbrechts-Tyteca reiteram que a nova retórica por eles proposta pretende elaborar “a justificação da possibilidade de uma comunidade humana no campo da ação, enquanto essa justificação não pode ser fundamentada numa realidade ou verdade objetiva”<sup>90</sup>. O reconhecimento do terreno do provável e do incerto, assim como do pluralismo de opiniões e perspectivas, como visto, é condição para a prática argumentativa.

---

88 GRÁCIO, Rui Alexandre. *Consequências da Retórica*. Para uma revalorização do múltiplo e do controverso. Coimbra: Pé de Páginas Editores, 1998, p.78.

89 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.94 (grifo do autor).

90 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*, p.581.

Os autores afirmam que o grau de rigor da prova retórica, calcado na não-necessidade, implica em uma atitude ética por parte do orador: “o espírito que dá sua adesão às conclusões de uma argumentação o faz por um ato que o envolve e pelo qual é responsável”<sup>91</sup>. As razões que fundamentam e constituem a argumentação retórica não são, portanto, coercitivas. Dispensam o recurso à violência como forma de persuasão e, outrossim, não se pautam na autoridade de verdades universalmente aceitas.

A prática argumentativa sob o viés da nova retórica requer a possibilidade da formulação racional (ainda que não estritamente lógica) de argumentos e sua respectiva comunicação. Antes, a argumentação é condição à comunicação: “sem argumentação não há comunicação. Talvez haja expressão, mas não há troca [...]”. Comunicar com outrem, entendido como um outro, igual a, implica pois o recurso à argumentação. [...] A argumentação é a ‘prima direta’ da liberdade de comunicação”<sup>92</sup>.

A argumentação demanda a existência de uma linguagem comum, a qual permitirá o entendimento pelo outro e a efetiva comunicação. Pressupõe, deste modo, o contato intelectual entre os envolvidos. O contexto, o lugar, as regras, a ideologia vigente, a cultura e o conhecimento prévio dos interlocutores condicionam o referido contato intelectual. Mas a argumentação possui uma característica primordial que independe do gênero discursivo e dos aspectos que condicionam o contato intelectual: ela sempre cria uma disposição para aquilo que versa.

---

91 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*, p.69.

92 WALTON, 2006, p.186 apud GRÁCIO, Rui Alexandre. *Perspectivismo e Argumentação*, p.23.

À argumentação é necessária a predisposição para falar e, igualmente, para ouvir o outro, considerando a possibilidade de mudar de opinião. “Com a escuta, e com o respeito que a escuta incorpora, tornamo-nos conscientes de que podemos eventualmente ser persuadidos pelo raciocínio da outra parte”<sup>93</sup>.

A abertura à alteridade – a disposição de voltar-se para o outro e colocar-se no lugar do auditório – compreende um aspecto psicológico (postura ética de abertura do espírito) e metodológico (mecanismo de diálogo – falar, ouvir, procurar consensos e dissensos) de toda argumentação. A fim de tornar verossímil o que se deseja argumentar, deve-se avaliar o auditório e adotar uma identidade transitória, fazendo valer os argumentos sob diferentes ângulos. Esta postura, por vezes, ocasiona a revisão da própria posição do orador.

Em um contexto argumentativo, orador e auditório formam uma “comunidade de espíritos”<sup>94</sup>, avaliando as distintas alternativas e defendendo uma ou outra a partir de suas possíveis justificações. O estabelecimento da referida comunidade só é possível à medida que cada membro reconhece o outro como detentor de argumentos. Abre-se mão, portanto, da coação e da violência<sup>95</sup>:

---

93 CROSSWHITE, 2013, p.282 apud GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.101.

94 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*.

95 Sobre a argumentação como antídoto contra a violência, conferir BRETON, Philippe. *Argumentar em situações difíceis: o que fazer diante de um público hostil, de comentários racistas, de assédio, de manipulação, de agressão física e de violência sob qualquer forma?* Tradução de Sonia Augusto. Barueri, SP: Manole, 2005.

O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê apreço à adesão do interlocutor, obtida graças a uma persuasão racional, que este não seja tratado como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência<sup>96</sup>.

Ao solicitar a anuência dos envolvidos e pressupor a formação de uma comunidade de espíritos, o discurso argumentativo oferece condições para o exercício de escolhas racionais. Admite-se que eventuais divergências podem ser minimizadas a partir do diálogo, da concessão, da negociação dos pontos de vista – medidas necessárias à coexistência dos seres racionais. A racionalidade praticada na comunidade de espíritos, portanto, distancia-se das concepções clássicas de “racional” e de “raciocínio”. Trata-se de uma racionalidade entendida como “um sistema aberto e humano sem outras pretensões que não sejam a de ser simplesmente razoável e a de lidar com uma não erradicável margem de incerteza através de procedimentos que gerem confiança, convicção e fundamentos para escolher”<sup>97</sup>.

Tendo em vista que a argumentação é um uso da palavra intrínseco ao pensamento, a racionalidade da nova retórica implica, como dito anteriormente, em uma imagem argumentativa do pensamento: uma razão que leva em conta a multiplicidade de abordagens, admitindo

---

96 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*, p.61.

97 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.97.

que as situações práticas são problemáticas e, simultaneamente, constituem o solo comum a partir do qual as divergências serão ajustadas. “Quebrando o embalo de uma fala ventríloqua, a imagem argumentativa do pensamento suscita uma maior aproximação a uma voz própria que é aliás solidária de uma maior interventividade cívica e cidadã”<sup>98</sup>.

A imagem argumentativa do pensamento presente na nova retórica está associada à “ideia de que o ser humano é capaz de se transcender, sendo pautado pela abertura à alteridade e pela questão do sentido do ser, abertura que significa que ele tem uma responsabilidade ética e ontológica incontornável”<sup>99</sup>. Nessa ótica, a competência de aprender a conviver com as controvérsias constitui-se como fundamentalmente ética: na prática argumentativa, razão, valores e liberdade estão vinculados. A liberdade é condição para a moralidade. Apenas o ser humano livre é um ser moral, pois apenas este é responsável e pode se conduzir moralmente, valorando suas ações. Na argumentação dialético-retórica, exerce-se a liberdade humana, responsabilizando-se pelo problema da boa escolha.

À concepção cartesiana de liberdade como adesão à evidência, atrelada à razão demonstrativa e calculadora, Perelman propõe uma razão deliberativa e argumentativa, mais ampla e vinculada ao conceito de liberdade como responsabilidade. Nas palavras do autor:

O primeiro problema de liberdade é aquele que vincula essa noção com a de responsabilidade. Se certos seres são considerados agentes

---

98 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.104.

99 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.102.

no campo moral, se eles podem ser objeto de uma avaliação moral favorável ou desfavorável, se eles podem ser elogiados e censurados, se os distinguimos de objetos ou outros seres que são considerados irresponsáveis, isto é porque possuem liberdade<sup>100</sup> (tradução nossa).

Ao ser entendido como responsabilidade, o conceito de liberdade extrapola a ideia de capacidade de escolha entre possibilidades, incluindo a própria criação e ressignificação das alternativas em questão. Escapa-se, assim, à possibilidade temida por Perelman de “transformar as consciências humanas em autómatos ajustados às necessidades de uma ideologia”<sup>101</sup>. Sobre a concepção de liberdade como responsabilidade e a dimensão criativa da racionalidade exigida pela nova retórica, afirma Grácio: “Encarada dessa maneira, a racionalidade argumentativa tem uma componente crítica e existencial, pois, através de seu exercício – que implica reflexão, ponderação e que convoca a nossa singularidade – somos levados a definir quem somos e a mostrar onde queremos estar”<sup>102</sup>.

Assim, o encontro racional vislumbrado pela argumentação dialético-retórica pressupõe um comprometimento ético por parte dos envolvidos. E, concomitantemente, alimenta-o. Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca: “o espírito que dá sua adesão às

---

100 PERELMAN, Chaïm. Les deux problèmes de la liberté humaine. In: BETH, Evert Willem; POS, Hendrik Josephus; HOLLAK, Jan. (Eds.). *Proceedings of the tenth international congress of philosophy*. Amsterdam: North-Holland Publishing (Library of the tenth international congress of philosophy, 1-2), 1949, p.217.

101 PERELMAN, 1952, p.160 apud GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.103.

102 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.103.

conclusões de uma argumentação o faz por um ato que o envolve e pelo qual é responsável”<sup>103</sup>. Como supramencionado, as razões que amparam e firmam a argumentação retórica prescindem do recurso à violência como forma de persuasão e à autoridade de verdades universalmente aceitas – não sendo, portanto, coercivas.

Nesse sentido, a argumentação dialética-retórica procura justamente superar o impasse entre o discurso de uma razão totalizante e a vivência passional que nega qualquer racionalidade. Faz um contraponto tanto às perspectivas universalistas da ética, baseadas em uma concepção de razão única, idêntica e comum a todos os seres pensantes, quanto às abordagens relativistas, segundo as quais, dado o pluralismo cultural, não seria possível estabelecer critérios para distinguir e valorar as distintas formas de racionalidade<sup>104</sup>. Aproxima-se, pois, de um tipo de prática democrática.

O objetivo argumentativo de minimizar as dissonâncias de opinião (ou permitir a coexistência destas), por meio da razão<sup>105</sup>, assumindo uma conotação ética, permite o entendimento das palavras de Plantin: “Diz-se, e

---

103 PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*, p.69.

104 Para exemplos de ética universalista e de ética relativista e suas relações com a racionalidade argumentativa, cf. OLIVEIRA, Renato José de. Contribuições da racionalidade argumentativa para a abordagem da ética na escola. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v.38, n.1, 2012, p.115-130.

105 Segundo Plantin: “A argumentação surge, dessa forma, como um modo de gestão da diferença. Essa diferença pode evoluir para diferindo e, de modo geral, esse diferindo pode receber um tratamento não linguístico (eliminação física do adversário; eliminação do discurso do adversário por meio de censura ou de intimidação; sorteio para decidir a próxima ação; voto...) ou um tratamento linguístico, argumentativo”

acertadamente, que o desenvolvimento de uma argumentação [...] supõe, se não uma sociedade democrática, pelo menos uma ‘situação democrática’<sup>106</sup>. O linguista francês atenta para a inevitável aproximação entre a argumentação dialético-retórica e as situações ditas democráticas: contextos sócio-político-culturais que exigem a consideração do outro nos discursos e nas práticas.

Nas atividades que envolvem a argumentação dialético-retórica, abre-se ao plausível, ao conjectural e ao verossímil; buscam-se razões não coercitivas para sustentar as ideias elaboradas coletivamente; há uma predisposição para expressar-se, colocar-se no lugar dos outros e, igualmente, para revisar a própria opinião; assume-se o comprometimento ético de responsabilizar-se pelo coletivo. Neste contexto, a produção do conhecimento é entendida como contingente, vinculada às atividades humanas e, como tal, suscetível à revisão.

Ao atentar para a falibilidade das teorias baseadas em argumentos consistentes e para a possibilidade de posicionamento distinto diante de situações problemáticas, a argumentação – em sua dimensão dialético-retórica – possibilita (e fornece ferramentas para) discussões epistemológicas: o que é verdade? É possível a verdade? Distintos saberes podem fazer uso de diferentes tipos de argumentação? Permite, igualmente, discussões éticas,

---

(PLANTIN, Christian. *A Argumentação*. História, teorias, perspectivas, p.74).

106 PLANTIN, Christian. *A argumentação*. Tradução de Rui Alexandre Grácio e Martina Martozzi. Coimbra: Grácio Editor, 2010, p.22.

bem como a pretendida associação entre argumentação e cidadania<sup>107</sup>.

Aqueles e aquelas envolvidos na prática argumentativa sob a perspectiva da nova retórica, cientes do caráter conjectural e humano do conhecimento, adotam comportamentos sociais que manifestam cuidado com os demais envolvidos na argumentação: ouvem uns aos outros, submetem as opiniões à investigação crítica, oferecem razões para as opiniões em voga (mesmo para aquelas distintas das suas), encorajam os colegas a se expressarem. A internalização dos comportamentos supracitados

---

107 Nos dispositivos legais que orientam a Educação Básica brasileira, a relação entre argumentação e cidadania é bastante difundida, tendo como principal articulador o conceito de autonomia. Nas Orientações Curriculares para o Ensino Médio, por exemplo, consta que “a possibilidade de tomar posição por sim ou por não, de concordar ou não com os propósitos do texto é um pressuposto necessário e decisivo para o exercício da autonomia e, por conseguinte, da cidadania” (BRASIL-MEC/SEB. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias* (v.3). Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Básica, 2006, p.31). Na mesma direção, os Parâmetros Curriculares Nacionais afirmam que a constituição da autonomia discursiva é sinônimo da “construção de uma competência de participação democrática”, uma vez que “a autonomia deve poder livremente reconhecer os melhores argumentos” (BRASIL-MEC/SEMT. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2000, p.62). Contudo, em ambos os documentos mencionados consta que o conceito de cidadania não é unívoco ou abstrato. Trata-se de uma vivência que transcorre todos os aspectos da vida social e não se dissocia das distintas opções filosóficas que a amparam. Na concepção aqui adotada, a argumentação torna-se privilegiada premissa para o desenvolvimento da perspectiva cidadã crítica, autônoma e democrática do sujeito anunciada nos dispositivos legais que orientam a Educação Básica brasileira. Certamente distante da ideia amplamente difundida nas escolas de preparo para a cidadania associado ao ensino-aprendizagem acrítico de direitos e deveres.

e da metodologia de autocorreção tornam os participantes da prática argumentativa na perspectiva da nova retórica mais sensíveis e críticos ao contexto, mais aptos e confiantes para emitirem juízos práticos. A prática da argumentação dialético-retórica permite a reflexão sobre significados e valores, afetando os juízos e ações dos envolvidos. Trata-se, deste modo, de um compromisso político:

É um compromisso com a liberdade, com o debate aberto, com o pluralismo, com o autogoverno e com a democracia. Só na medida em que os indivíduos têm a experiência de dialogar com outros iguais, de participar da investigação pública partilhada é que são capazes de, eventualmente, desempenhar um papel ativo na formação de uma sociedade democrática<sup>108</sup>.

Uma vez que estabelece o uso público da palavra e a capacidade de persuadir diferentes auditórios, permitindo questionamentos epistemológicos e éticos, a retórica sempre teve relação estreita com a democracia. A retórica “só pode ter lugar, e de facto historicamente só o teve, entre

---

108 SHARP, Ann Margaret. Comunidade de Investigação: Educação para a Democracia. In: *A Comunidade de Investigação e a Educação para o Pensar*. Coleção Pensar, v.II. Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças. São Paulo, 1996, p.44-45. Cabe ressaltar que a citação de Sharp diz respeito, originalmente, à atividade dialógica na comunidade de investigação, cerne da prática de Filosofia com/para crianças; tomo por empréstimo as palavras de Sharp, neste texto, para fundamentar a relação entre a experiência dialógico-argumentativa e uma possível prática democrática.

sujeitos de uma cidadania. Ser cidadão é poder persuadir e ser persuadido”<sup>109</sup>.

Na visão da nova retórica, portanto, a argumentação adquire um caráter formativo e civilizatório.

[...] a valorização positiva da argumentação remete, sobretudo, para a sua importância do ponto de vista pessoal e de cidadania. É pois, de uma perspectiva prática, política e sociológica que ela é considerada. Nela a racionalidade está essencialmente ligada à noção de justiça, adquirindo o argumentar um valor sócio-simbólico que a liga a valores democráticos como o pluralismo, a não-violência, a liberdade e o direito às opiniões<sup>110</sup>.

Em suma, o exercício argumentativo sob a ótica da nova retórica não é o da lógica formal<sup>111</sup>, mas o de uma prática calcada em pressupostos comumente aceitos e que admitem a pluralidade de opções – um uso argumentativo

---

109 CARDOSO E CUNHA, Tito. *Argumentação e Crítica*. Coimbra: Minerva, 2004, p.19.

110 GRÁCIO, Rui Alexandre. Com que é que se parece uma argumentação? Representações sociais do argumentar. *Comunicação e Sociedade*, v.16, 2009, p.120.

111 Generaliza-se aqui, sob o nome de “lógica formal”, todas as lógicas que fazem uso de linguagem e métodos formais de avaliação de argumentos – como, por exemplo, o cálculo proposicional clássico e o cálculo de predicados de primeira ordem –, apresentados, usualmente, nos livros de introdução à lógica (como MORTARI, Cezar. *Introdução à lógica*. 2.ed., São Paulo: Editora Unesp, 2016). Para uma abordagem de conceitos-chave de lógica relacionados à prática argumentativa, prescindindo da formalização e simbologia típicas da matemática, cf. VELASCO, Patrícia Del Nero. *Educando para a Argumentação: contribuições do ensino da lógica*. 1ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

“essencialmente ligado às visões gerais que a todos importam e que remetem não para o êxito ou para o brilho individual, mas para a deliberação partilhada e portadora de um sentido simultaneamente singularizado e comunitário”<sup>112</sup>, o qual é formativo. A deliberação supra referida, todavia, não é isenta de tensionamentos – embora sempre preferível aos consensos impostos por situações não democráticas.

[...] lidar com o múltiplo e o controverso em contexto democrático remete para a tarefa de gerir tensões e dissensões através de equilíbrios que nunca são isentos de fragilidades, tal como acontece, aliás, com a própria democracia, caracterizada por Perelman como um regime sempre “ameaçado, sempre precário e que é preciso sempre defender” (PERELMAN: 1946, p.48)<sup>113</sup>.

Como vivência que transcorre todos os aspectos da vida social, a formação cidadã amparada na nova retórica procura impedir uma possível sujeição às verdades que nos são impostas. E, para Perelman, o ser humano se diferencia do autômato justamente porque delibera. A possibilidade de entender e escolher os múltiplos critérios em voga, atrelada ao exercício da argumentação, em última instância remete à autonomia intelectual e à autoformação. Uma proposta que em alguma medida se alinha à reconstituição do conceito autônomo de argumentação no contexto ideológico dos anos 1950, momento em que se propôs, “como uma rejeição dos tipos de discursos

---

112 GRÁCIO, Rui Alexandre. *Perspectivismo e Argumentação*, p.20.

113 GRÁCIO, Rui Alexandre. *A argumentação na Interação*, p.104.

totalitários”, um “projeto de constituição de uma nova reflexão sobre o logos, sobre a racionalidade do discurso, com uma especificação política”<sup>114</sup>. À guisa de conclusão, pergunta-se: estaria tão distante dos nossos tempos aquele cenário discursivo-totalitário da Guerra Fria?

---

114 PLANTIN, Christian. *A Argumentação*. História, teorias, perspectivas, p.21.

## DO DIREITO À LITERATURA AO DIREITO À FILOSOFIA

Pedro Carné

**E**ste texto consiste em uma elaboração, ainda superficial, da hipótese segundo a qual a atividade filosófica pode ser considerada como um direito fundamental dos seres humanos. Para isso, são conectados alguns argumentos de Antonio Candido com os de Pierre Hadot.

Em seu ensaio “O Direito à Literatura”, Antonio Candido estuda a relação que haveria entre a literatura e a luta pelos direitos humanos. Para ele, podemos compreender esta relação através de duas perspectivas distintas: por um lado, a literatura se conectaria com os direitos humanos por veicular as mais variadas mazelas sociais, isto é, por constituir-se como um *instrumento consciente de desmascaramento*; por outro lado, e de maneira mais metafísica, a literatura se conectaria com os direitos humanos por corresponder a uma necessidade fundamental universalmente experimentada pelos seres humanos.

Afirmar que a literatura corresponde a uma necessidade fundamental dos seres humanos necessita, naturalmente, de maiores esclarecimentos. Com esta finalidade, Antonio Candido admite uma definição demasiadamente ampla de literatura para estabelecer o alcance

de sua tese. Para ele, deve-se chamar de literatura “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações”<sup>115</sup>. Com tal definição em mãos, Antonio Candido imediatamente deduz que “vista deste modo a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem a possibilidade de entrar em contacto com alguma espécie de fabulação”<sup>116</sup>. Sobre qual solo, porém, efetua-se o passo que permitiria uma dedução aparentemente tão simples? E mais: de que maneira a literatura manifestaria sua resposta à necessidade fundamental da humanidade?

O solo no qual Antonio Candido sustenta a passagem de sua definição de literatura para a compreensão da literatura como uma manifestação universal reside nas considerações de Otto Ranke sobre a natureza do mito. Para Antonio Candido, “a literatura é o sonho acordado das civilizações”<sup>117</sup>. Deste modo, continua, “assim como não é possível haver equilíbrio psíquico durante o sono, talvez não haja equilíbrio social sem a literatura”<sup>118</sup>, pois a literatura seria um “fator indispensável de humanização e, sendo assim, confirma o homem na sua humanidade,

---

115 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura.” In Candido, Antonio, *Vários Escritos*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1995, p.242.

116 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.242.

117 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.242.

118 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.243.

inclusive porque atua em grande parte no subconsciente e no inconsciente”<sup>119</sup>. Entende-se aqui por *humanização*

O processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante<sup>120</sup>.

Estaria, com isso, Antonio Candido nos dizendo que a literatura possuiria tão somente uma função edificante? Penso que não. Ele nos recorda que a literatura

Não é uma experiência inofensiva, mas uma aventura que pode causar problemas psíquicos e morais, como acontece com a própria vida, da qual é imagem e transfiguração. Isto significa que ela tem um papel formador da realidade, mas não segundo as convenções; seria antes segundo a força indiscriminada e poderosa da própria realidade<sup>121</sup>.

Por isso, prossegue:

Nas mãos do leitor o livro pode ser fator de perturbação e mesmo de risco. Daí a ambivalência da sociedade em face dele, suscitando por vezes condenações violentas quando ele

---

119 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.243.

120 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.249.

121 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.243.

veicula noções ou oferece sugestões que a visão convencional gostaria de proscrever. No âmbito da instrução escolar o livro chega a gerar conflitos, porque o seu efeito transcende as normas estabelecidas<sup>122</sup>.

Deste modo, se a literatura confirma os seres humanos em sua humanidade, mas sua função não se confunde com uma espécie de edificação do espírito humano, de que maneira esta confirmação se processa e quais seriam os seus efeitos? Antonio Candido afirma que a literatura “não *corrompe* nem *edifica*; mas, trazendo livremente em si o que chamamos o bem e o que chamamos o mal, humaniza em sentido profundo, porque faz viver”<sup>123</sup>. Para compreendermos o alcance desta tese, precisamos observar de que maneira a função da literatura se conectaria com sua natureza.

No entender de Antonio Candido, a complexidade da natureza da literatura deve-se ao entrelaçamento de três fatores: o fato de os objetos literários serem objetos autônomos (construídos) com estrutura e significado; o fato de os objetos literários se constituírem como uma forma de expressão, isto é, manifestarem emoções e a visão de mundo de um determinado grupo ou indivíduo; e o fato de que os objetos literários se apresentarem como uma forma de conhecimento — razão pela qual costumamos pensar na literatura, como se ela esgotasse suas funções apenas no oferecimento de um “aprendizado”. Cada um destes fatores confirma o ser humano em sua humanidade em um sentido bastante específico: ajuda-o a organizar o caos interior, bruto e disforme, que o constitui.

---

122 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.244.

123 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.244.

Como o terceiro fator, na análise de Antonio Candido, conecta-se com a compreensão da literatura como um instrumento consciente de desmascaramento, enfatizaremos aqui apenas o diagnóstico por ele efetuado dos dois primeiros fatores. Assim, o primeiro fator indica que as obras literárias seriam, antes de tudo, objetos autônomos construídos por alguém. Observamos como uma implicação natural desta indicação que o(a) autor(a) de uma obra literária, no momento em que organiza as palavras de uma certa forma, estaria propondo um modelo de coerência para o psiquismo humano. Nos termos de Antonio Candido, “a organização da palavra comunica-se ao nosso espírito e o leva, primeiro, a se organizar; em seguida, a organizar o mundo”<sup>124</sup>. O segundo fator, por sua vez, pressupõe esta organização das palavras captada pelo primeiro fator e o leva mais além, pois, através dele, a organização das palavras em uma obra literária comunicaria uma mensagem, por mais hermética que esta mensagem possa parecer. Na fórmula de Antonio Candido, uma obra literária só é capaz de impressionar porque esta possibilidade de impressionar já se encontraria enraizada na organização que lhe foi imprimida por seu autor(a). Diz-nos ele que:

O conteúdo só atua por causa da forma, e a forma traz em si, virtualmente, uma capacidade de humanizar devido à coerência mental que pressupõe e sugere. O caos originário, isto é, o material bruto a partir do qual o produtor escolheu uma forma, se torna ordem; por isso, o meu caos interior também se ordena e a mensagem pode atuar. Toda obra literária

---

124 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.246.

pressupõe esta superação do caos, determinada por um arranjo especial das palavras e fazendo uma proposta de sentido<sup>125</sup>.

Após a elaboração de semelhante diagnóstico — de acordo com o qual a natureza da literatura nos auxiliaria a organizarmos nossa caótica dimensão interior, ao passo que sua função nos humanizaria (sem que isso corresponda necessariamente a uma corrupção ou edificação), Antonio Candido conclui que “a literatura corresponde a uma necessidade universal que deve ser satisfeita sob pena de mutilar a personalidade, porque pelo fato de dar forma aos sentimentos e à visão de mundo ela nos organiza, nos liberta do caos e portanto nos humaniza. Negar a fruição da literatura é negar nossa humanidade”<sup>126</sup>.

Assumindo-se a reflexão de Antonio Candido poderíamos perguntar: e a filosofia? Será que a filosofia também corresponderia a uma necessidade universal que deve ser satisfeita sob pena de mutilar a personalidade? Será que a filosofia também nos liberta do caos e nos humaniza? Será que negar a atividade filosófica a um indivíduo também significa negar-lhe sua humanidade? Doravante, desdobraremos tais questões com o auxílio de alguns argumentos construídos por Pierre Hadot, particularmente aqueles que se dedicam à pergunta: seria a filosofia um luxo? Adiantemos que, para Hadot, não apenas a filosofia não seria um luxo, como manifesta uma necessidade elementar para o ser humano. Vejamos como ele atravessa este caminho.

Qualquer pessoa é capaz de oferecer uma definição provisória do que seria um “luxo” ou de algo que seria

---

125 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.246.

126 Candido, Antonio. “O Direito à Literatura”, p.256.

“luxuoso”. Em geral, consideramos “luxuoso” algo supérfluo, algo inútil, algo que não se conecta com nossas necessidades. Assim, no momento em que consideramos a filosofia como algo “luxuoso”, é de sua aparente inutilidade que estamos falando. E é sobre essa aparente inutilidade que nos falará Pierre Hadot. Afinal, diz-nos ele que

Em geral, os não filósofos consideram a filosofia uma linguagem secreta, um discurso abstrato, que um pequeno grupo de especialistas, único a poder compreendê-lo, desenvolve indefinidamente acerca de questões incompreensíveis e sem interesse, uma ocupação reservada a alguns privilegiados que, graças a seu dinheiro ou a uma feliz coincidência de circunstâncias, tem o ócio para se dedicar a ela; um luxo, portanto<sup>127</sup>.

Porém, a filosofia seria isso? Um discurso abstrato elaborado através de uma linguagem secreta com a intenção de formular tão somente uma teoria? Em seu diagnóstico, Pierre Hadot afirma que,

Se a maior parte dos seres humanos considera a filosofia um luxo, é somente porque ela lhes parece infinitamente afastada do que constitui a substância de suas vidas: suas preocupações, seus sofrimentos, suas angústias, a perspectiva da morte que os espera e que espera os que eles amam. Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode

---

127 Hadot, Pierre. “A filosofia é um luxo?” In Hadot, Pierre, *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*, São Paulo: É Realizações, 2014, p.327.

lhes parecer senão uma vã tagarelice e um luxo irrisório<sup>128</sup>.

Assim, a consideração da filosofia como algo “luxuoso” derivaria de uma falta de conexão entre a atividade filosófica (especificamente, os frutos da atividade filosófica, isto é, os textos filosóficos) e a substância de nossas vidas. Diante de tal diagnóstico, resta-nos perguntar qual seria a terapia sugerida por Pierre Hadot para remediar o semelhante estado de coisas.

Costumeiramente, o nome de Pierre Hadot aparece ao lado de um conceito cuja origem, em seu entender, remonta às origens da filosofia e se confundiria com sua tarefa: os exercícios espirituais. Em resposta a Arnold Davidson, Hadot sugere que os exercícios espirituais seriam “uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si”<sup>129</sup>. Já em sua obra sobre a figura de Goethe, Hadot afirma de maneira concisa:

A expressão “exercício espiritual” não tem conotação religiosa, não obstante as considerações de certos críticos. Trata-se de atos do intelecto, da imaginação ou da vontade, caracterizados por sua finalidade: graças a eles o indivíduo se esforça por transformar sua maneira de ver o mundo, a fim de transformar a si mesmo. Não se trata de informar, mas de se formar<sup>130</sup>.

Desdobremos alguns dos detalhes desta afirmação.

---

128 Hadot, Pierre. “A filosofia é um luxo?”, p.329.

129 Cf. Hadot, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: É Realizações, 2016, p.115.

130 Hadot, Pierre. *Não se esqueça de viver: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais*. São Paulo: É Realizações, 2019, p.9.

Inicialmente, para Pierre Hadot, o conceito de exercício espiritual auxiliaria na compreensão de um problema literário específico. Afinal, deveria haver uma explicação razoável para a aparente incoerência manifestada nas obras dos filósofos antigos, isto é, o fato de tais filósofos aparentemente se contradizerem diante dos esforços para se construir um sistema a partir de suas obras - a obra de Platão constitui-se, talvez, como o caso mais enigmático, embora esteja longe de ser o único. Hadot defende que tais incoerências seriam apenas superficiais, e que “essas aparentes incoerências se explicavam pelo fato de os filósofos antigos não buscarem antes de tudo apresentar uma teoria sistemática da realidade, mas antes ensinar a seus discípulos um método de orientação, tanto no pensamento quanto na vida”<sup>131</sup>. A chave para compreendermos sua tese encontra-se em uma distinção elaborada pelo estoicismo antigo entre o discurso filosófico e a filosofia em si. Apesar de, a princípio, Hadot ter percebido a existência desta distinção apenas entre os estóicos, posteriormente defendeu que se tratava de um fenômeno geral em toda a Antiguidade. Pois bem, que distinção é essa?

Os estóicos dividem o discurso filosófico em três partes estreitamente unidas entre si, sejam elas a lógica, a ética e a física<sup>132</sup>. De acordo com Hadot, ao fazerem isso,

---

131 Hadot, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*, p.118.

132 Diógenes Laércio relata-nos quatro imagens através das quais os estóicos entendiam a intimidade de cada uma destas partes com as outras: “os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (clara) à ética, e a parte central (gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem

eles respeitavam as necessidades do ensino de filosofia, cujas exigências lógicas e pedagógicas demandavam uma teoria da lógica, uma teoria da física e uma teoria da ética. A filosofia em si mesma, porém, aboliria semelhantes distinções:

A própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa<sup>133</sup>.

Em resumo, o discurso filosófico se adaptaria às exigências do ensino da filosofia, mas a filosofia ela mesma consistiria em uma arte de viver ou uma maneira de ser cujas exigências se confundem com nada menos do que uma conversão radical em si mesmo. Nas palavras de Hadot:

[O ato filosófico] é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de

---

amuralhada e racionalmente administrada” (Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, p.190).

133 Hadot, Pierre. “A filosofia como maneira de viver”. In Hadot, Pierre, *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*, São Paulo: É Realizações, 2014, p.264.

um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores<sup>134</sup>.

Como, porém, o ato filosófico seria capaz de tais proezas?

O ensaio “Exercícios Espirituais” de Pierre Hadot subdivide-se em quatro seções, a saber “aprender a viver”, “aprender a dialogar”, “aprender a morrer” e “aprender a ler”. Cada uma destas seções desenvolve alguns aspectos dos exercícios propostos pelas escolas filosóficas da Antiguidade tardia (notadamente o estoicismo e o epicurismo), destacando muitas vezes tanto a penetração que estes exercícios tiveram em momentos posteriores do pensamento filosófico, quanto sua existência em momentos anteriores (nos escritos de Platão e Aristóteles, por exemplo). Na compreensão de Hadot, a observação destes exercícios nos auxiliaria na modificação dos pressupostos orientadores de nossas atividades cotidianas mais elementares.

A seção “aprender a viver”, por exemplo, enfatiza intensamente a importância da *atenção*. De acordo com Hadot, a atenção é “uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito”<sup>135</sup>. É através do exercício da atenção que nós nos libertaríamos das paixões mais avassaladoras que atravessam o nosso espírito, particularmente a paixão provocada pelos medos, anseios

---

134 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”. In Hadot, Pierre, *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*, São Paulo: É Realizações, 2014, p.22.

135 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.25.

e arrependimentos relacionados ao passado ou ao futuro. A atenção, por fim, “facilita a vigilância, concentrando-a sobre o minúsculo momento presente, sempre dominável, sempre suportável, em sua exiguidade”<sup>136</sup>.

Naturalmente, a seção “aprender a dialogar” concentra-se na figura de Sócrates e na observância de algumas características presentes nos diálogos socráticos. Afinal, diante da afirmação de Sócrates segundo a qual ele nada saberia, e que, portanto, nada teria a ensinar, Hadot sugere que o diálogo socrático aparece “como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso conhece-te a ti mesmo”<sup>137</sup>. O lastro da interpretação de Hadot encontra-se espalhado nas obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes, mas uma de suas expressões mais agudas pode ser identificada na seguinte fala de Alcebiades acerca de Sócrates, durante o banquete realizado em honra de Agatão: “O fato é que [Sócrates] me obriga a confessar que sou deficiente em muitas coisas e que, apesar disso, negligencio o que me diz respeito, para ocupar-me com os negócios dos Atenienses”<sup>138</sup>.

A seção seguinte, “aprender a morrer”, também se conecta com a figura de Sócrates. Afinal, a morte de Sócrates constitui o ponto de partida das reflexões de Platão, de quem herdamos a tese segundo a qual “filosofar é aprender a morrer”. Para Hadot, uma das lições que nos foram legadas pela doutrina de Platão consiste em sabermos que “exercitar-se para a morte é exercitar-se para a

---

136 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.26.

137 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.38.

138 Platão, *Banquete*, 216a.

morte de sua individualidade, de suas paixões, para ver as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade”<sup>139</sup>. Ou seja, exercitar-se para a morte consiste em uma tentativa de intensificarmos a vida, uma tentativa de desenvolvermos a *grandeza de alma*, seja esta “o fruto da universalidade do pensamento”<sup>140</sup>. Não nos encontramos muito longe da interpretação elaborada por Titus Burckhardt para o movimento de Ulisses durante sua odisséia, de acordo com a qual a realização espiritual de um indivíduo condensa uma jornada que faz com que aquele que a empreenda abandone o seu “eu” habitual — com suas paixões e vãs pretensões — e converta-se verdadeiramente em “si mesmo”.

Por fim, a seção “aprender a ler” nos reinsere na distinção estoica entre o discurso filosófico e a filosofia em si. Afinal, se a filosofia constitui-se como um exercício espiritual cujo objetivo consiste em transformar-nos plenamente, “somos conduzidos a ler as obras dos filósofos da Antiguidade prestando uma atenção crescente na atitude existencial que funda o edifício dogmático”<sup>141</sup>. Isto é, as obras filosóficas, pelo menos as da Antiguidade (no entender de Hadot), fatalmente corresponderão às necessidades pedagógicas ou metodológicas, mas sem nunca deixar de apontar para algo externo às próprias obras, a experiência humana.

Com tais elementos em mãos, Pierre Hadot nos coloca diante de dois dilemas. O primeiro deles nos apresenta uma espécie de paradoxo expressado pela grande maioria dos filósofos antigos (talvez, à exceção de Epicuro

---

139 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.45.

140 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.49.

141 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.60.

e dos epicuristas). De acordo com este paradoxo, a sabedoria, em si mesma, nos seria inacessível, mas, surpreendente e simultaneamente, isto não constitui motivos para que abandonemos nosso movimento em direção a um progresso espiritual. Ou seja: perseveramos em transformar-nos a nós mesmos, ainda que uma conversão absoluta nunca venha a acontecer. O segundo dilema refere-se à ambiguidade do filósofo, o qual, de acordo com Hadot, vive num estado intermediário. Em suas palavras,

[O filósofo] não é sábio, mas não é não sábio. Ele está, pois, constantemente cindido entre a vida não filosófica e a vida filosófica, entre o domínio do habitual e do cotidiano e o domínio da consciência e da lucidez. Na medida em que ela é prática de exercícios espirituais, a vida filosófica é um desenraizamento da vida cotidiana: ela é uma conversão, uma mudança total de visão, de estilo de vida, de comportamento<sup>142</sup>.

Assim, resgatemos aquela série de perguntas levantadas por Antonio Candido e aplicadas à filosofia. Será que a filosofia também corresponderia a uma necessidade universal que deve ser satisfeita sob pena de mutilar a personalidade? Será que a filosofia também nos liberta do caos e nos humaniza? Será que negar a atividade filosófica a um indivíduo também significa negar-lhe sua humanidade? Ao compreendermos a atividade filosófica como um exercício espiritual, e ao compreendermos o ato filosófico como um contínuo progresso em direção ao melhor de nós mesmos, diz-nos Pierre Hadot: “aparentemente, uma

---

142 Hadot, Pierre. “Exercícios Espirituais”, p.58.

tal filosofia não pode ser um luxo, porque está ligada à própria vida. Ela seria, antes, uma necessidade elementar para o homem”<sup>143</sup>.

---

143 Hadot, Pierre. “A filosofia é um luxo?”, p.330.



## O AMOR E A ALEGRIA: RESISTÊNCIA À SERVIDÃO EM SPINOZA

Érika Belém Lima

O amor é um termo polissêmico e, por si só, já mostra que sempre foi muito utilizado e permite inúmeras interpretações. Ao mesmo tempo é difícil defini-lo sem o risco de sermos demasiado reducionistas. Muitos pensadores, escritores, artistas dissertaram acerca do assunto e o tornaram tema relevante de suas obras, tais como: Platão, Lucrecio, Rousseau, Schlegel, Schopenhauer, Proust, Freud, dentre outros. Simon May explica que para estes pensadores a temática do amor possuía grande relevância<sup>144</sup>, pois eles acreditavam ser de fundamental importância escrutinar a verdadeira essência do amor, o que também consideramos como uma problemática que deve ser investigada, tendo sempre como referência o filósofo holandês Benedictus de Spinoza.

Como será uma filosofia do amor? É possível investigar sobre um sentimento tão multifacetado? Continuamos a nos perguntar pela sua verdadeira natureza e como ele surge. Será um sentimento incondicional, altruísta, insondável, essencial? E mais ainda, como nasce e se desenvolve?

---

144 MAY, Simon. *O amor das escrituras aos nossos dias*. Trad.: Antônio Carvalho. Editorial Bizâncio, Lisboa: 2013, p.47.

São muitos os questionamentos que o envolvem e buscaremos analisar o amor sob o enfoque de Spinoza, para quem este afeto apresenta uma força capaz de extinguir o ódio, ou ainda, como algo fundamental para toda a humanidade que aspira por tempos de paz e de concórdia.

Ao longo da história esse sentimento poderoso tem demonstrado sua força e vigor. Sempre foi discorrido e comentado e não há período histórico que não tenha feito algum tipo de alusão ao amor. Mesmo em tempos muito remotos, onde o desenvolvimento intelectual ainda era insipiente são encontrados relatos acerca deste afeto. Possivelmente a humanidade já teria se extinguido se não tivesse desenvolvido sua capacidade de amar, de cuidar, de proteger. Somos seres que nos apaixonamos, desejamos e nos reproduzimos. O ato de amar possui inúmeras gradações porque é dinâmico. Pode aparecer como *philia*, *eros* ou ágape. É capaz de inspirar, de intrigar, de impulsionar, salvar ou simplesmente desassossegar.

Assim é o amor, afeto capaz de mudar a história do próprio homem. Que traz em seu cerne a capacidade de demonstrar a nós mesmos e aos outros a nossa própria humanidade, que possibilita a emancipação, a transformação e a elevação da nossa potência. Em Spinoza é pela via do amor – aliado ao conhecimento – que podemos nos emancipar de inimigos perigosos: a ignorância, os preconceitos, as superstições, a servidão. Essa temática é apresentada por Spinoza na Ética, notadamente nas partes III e IV. Mas, é na parte V que o amor demonstra sua máxima força, pois se refere à própria Natureza, ou seja, Deus. Será, sobretudo, nessa forma sublime de amar, onde a identificação entre *natureza naturada* e *natureza naturante* atinge seu apogeu.

Spinoza considera o amor uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior. Por ser uma alegria

favorece a elevação da nossa potência. Julgamos as coisas de acordo com a alegria ou tristeza que nos proporcionam, porque amamos ou odiamos segundo a forma como somos afetados por elas. Embora, na maioria das vezes, não saibamos explicar as coisas que nos afetam pelas suas verdadeiras causas, certamente fazemos inevitavelmente uma associação entre os sentimentos de alegria e tristeza porque sentimos os efeitos de tudo que atua sobre nós e relacionamo-lo com o nosso estado de ânimo. O amor e ódio se apresentam de forma antagônica e polarizada, favorecendo ou diminuindo nosso *conatus*.

Pelo que foi dito, compreendemos claramente o que é o amor e o que é o ódio. O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior. Vemos, além disso, que aquele que ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama. E, contrariamente, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia [...]<sup>145</sup>.

O autor da *Ética* apresenta inúmeras referências às mais variadas formas de amor ao longo desta obra, demonstrando o seu caráter multifacetado, pois pode se revestir de gratidão, de reconhecimento, de ciúme, de soberba e muitos outros sentimentos que interferem diretamente em nossa potência. A relação direta entre este afeto e a potência é explicada em EIII, P.XIII. Somos todos suscetíveis de ter a potência elevada ou diminuída de acordo com as interações que temos com os demais

---

145 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. EIII, p.13s.

modos e o que irá definir a gradação da potência é a forma como somos afetados e como reagimos diante das afecções, ou seja, a alegria e a tristeza provocadas pelas circunstâncias.

Spinoza reforça sempre a importância dos afetos serem bem geridos em nossa vida como forma de elevação da nossa potência. São conteúdo e produto de nosso esforço de perseverar no ser. Neste sentido, eles são a própria afirmação da nossa natureza. O amor, portanto, por ser um afeto que se vincula à alegria, é a expressão máxima dessa potência que atinge seu ápice quando percebemos que somos parte de Deus, parte da Natureza e compreendemos o encadeamento lógico de todas as coisas, bem como suas causas.

Quando vivenciamos verdadeiramente o amor por nós mesmos, por Deus e por todas as coisas que existem desfrutamos da felicidade suprema. Seria isso apenas uma quimera inatingível? Em EV, Spinoza afirma que somente com muito esforço é que podemos chegar a esse nível de compreensão que embora raro, não é impossível.

Compreender os afetos e estudá-los “*more métrica*”, ou seja, com o rigor matemático, é algo que Spinoza defende, pois critica qualquer posição moralista ou finalista em relação aos mesmos. O amor spinozista é desvinculado da ideia de bem ou mal. Como salienta Moreau: “o universo afetivo não é, portanto, o mundo do mal absoluto: ele é o lugar de um conflito no qual a potência de agir traça seu caminho partindo da servidão e em direção à liberdade”<sup>146</sup>.

---

146 MOREAU, Pierre-François. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.26, n.41, p.255-263, jul.-dez. 2017 Trad.: Pedro H.G. Muniz.

Qual a definição de amor encontramos na tradição filosófica? Como este assunto foi discutido por outros pensadores? É patente que essa temática foi amplamente debatida ao longo da história. Pela necessidade de recorte iremos cotejar as definições de amor em dois pensadores de épocas diferentes: Platão, nos Diálogos: *Banquete* e *Fedro* e o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, no seu livro a *Metafísica do Amor*<sup>147</sup>. Nesta obra o filósofo menciona Spinoza e o critica em sua definição de amor.

A obra *O Banquete* é um diálogo dedicado à compreensão do verdadeiro significado do amor. Amigos se reúnem e passam dias discutindo sobre o surgimento e a essência do amor erótico, aprofundando a sua verdadeira definição. Cada um dos convidados do evento discorre livremente sobre o assunto. Para alguns dos presentes é pura exaltação, deleite, para outros trata-se de uma quimera ou algo inalcançável. Há ainda aquele que expõe uma teoria idealizada e romantizada do amor como fome, carência, falta, busca infinita.

Todas essas peculiaridades acerca de um tema tão complexo, ao invés de inviabilizar uma definição mais específica, ou mesmo, correr o risco de se tornar um mero discurso especulativo ou simplesmente banal, incapaz de ser experimentado na prática, vem, sobretudo, demonstrar as ambiguidades do amor, o que impossibilita que se chegue a um consenso. Talvez a beleza dele resida nessa faceta.

Certamente não dá para ficar indiferente a uma questão que nos instiga porque se relaciona diretamente com nossa vida. Ter ideias claras acerca do que é o amor, sobre

---

147 SCHOPENHAUER Arthur, *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

o que o inspira, o que buscamos nele e quais são os meios que devemos envidar para ter sucesso com este afeto, continuará despertando o interesse humano. Mantemos as nossas expectativas e ainda temos muitas incertezas e questionamentos a fazer sobre como amar os objetos certos e com o tipo certo de atenção.

Seguindo a investigação em torno do amor, Platão continua no diálogo *Fedro* - uma continuação do *Banquete* - uma conversa sobre a verdadeira natureza do amor. Sócrates traça um paralelo entre amor e paixão e reitera a necessidade da temperança, sendo que o amor mais verdadeiro é o amor a Deus e às coisas espirituais. A visão platônica sobre o amor inclui aí a ideia de amor como esforço espiritual, fundamental ao desenvolvimento humano. O amor é identificado como virtude suprema. Uma elevação ao reino ideal da pureza e da paz, emancipado dos caos, da desordem e da crueldade da vida.

Spinoza refuta o modelo de amor como virtude. Porque o amor na concepção spinozista é destituído de conotação moral. Embora se refira diretamente ao amor como forma de alcançarmos o sumo bem ou a felicidade suprema, não o vincula a valores tais como bem e mal, certo ou errado para nossas vidas, mas propõe que o amor seja uma forma de libertação da servidão a que estamos imersos. Contrariando a teoria platônica que irá inspirar a ideia de amor cristão, onde é apontado como uma suprema excelência prática que deve conduzir a todas as virtudes, o amor em Spinoza demonstra a importância da compreensão e do conhecimento como artifícios indispensáveis para nos libertarmos da ignorância e superstição engendradas pelos inúmeros mecanismos que atuam sobre nós.

Acerca do caráter que pode revestir o amor romântico, também o filósofo alemão Arthur Schopenhauer nos

apresenta uma visão interessante e original em sua célebre obra *Metafísica do Amor*. O amor é considerado como um artifício fundamental para a conservação da espécie. Algo que garante a sobrevivência humana, que evita a nossa extinção, pois sempre está nos impelindo a ir à busca do parceiro ideal que possa assegurar a nossa procriação e, portanto, a continuidade da existência dos indivíduos na Terra. Está inteiramente relacionado ao impulso sexual, ou seja, algo movido pelo instinto, sendo destituído de qualquer conotação romântica. Tese controversa que apela unicamente para uma finalidade biológica da existência desse afeto e muito diferente da visão spinozista. Como explica Schopenhauer:

O que, por fim, atrai com tal força e exclusividade dois indivíduos de sexos diferentes, um para o outro, é a vontade de vida que se expõe em toda a espécie, e que, aqui por uma objetivação de acordo com seus fins, antecipa sua essência no indivíduo que ambos podem procriar, esse indivíduo terá do pai a vontade, ou caráter e da mãe o intelecto, e a corporificação de ambos: no entanto, na maioria das vezes a figura se ajustará mais à do pai, a grandeza mais à da mãe<sup>148</sup>.

Schopenhauer considera que o homem é um ser movido pela vontade. Esta força propulsora tem como base fundamental o desejo de copular, de procriar. O impulso sexual torna-se segundo este pensador, o mais forte de todos os desejos e não há como se eximir dele, pois tudo o que nos inspira, as grandes paixões, os propósitos mais

---

148 SCHOPENHAUER Arthur, *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. p.12.

elevados de vida, absolutamente tudo, está relacionado ao ato de podermos gerar e educar filhos. Os atos amorosos, as buscas desenfreadas pelo parceiro certo estão sempre relacionadas à necessidade de assegurar a perpetuação da espécie.

A diferença entre este tipo de perspectiva e a visão spinozista é imensa. Spinoza não aponta o impulso sexual como fundamental nas nossas vidas. Considera ainda o risco desse desejo se tornar desenfreado e tal como a riqueza e a glória pode contribuir para o nosso desequilíbrio e impedir que voltemos nossa atenção para a verdadeira felicidade. Portanto, há um grande risco do prazer efêmero nos conduzir às paixões tristes tais como a melancolia e o medo, dentre outras. O que constituiria um grande obstáculo para ampliarmos nosso entendimento e alegria, que, segundo o filósofo, são a verdadeira fonte da felicidade.

É importante ressaltar que o autor da *Ética* em nenhum momento afirma que o sexo deve ser repellido ou que o corpo deve ser mortificado ou ainda o desejo reprimido. Não existe uma hostilidade ao sexo ou ao corpo, porque o sexo não é bom ou mau em si mesmo, mas apenas o que ele pode representar ou desencadear. O que deve ser enaltecido sistematicamente é o cultivo da alegria, do prazer moderado em todas as coisas que nos satisfazem. Nosso filósofo refuta peremptoriamente qualquer tipo de mortificação da carne, como também rechaça os sentimentos negativos como culpa e remorso. Todavia, não devemos nos aprisionar na teia dos sentidos que buscam exclusivamente os prazeres efêmeros, pois devemos almejar a uma verdadeira fruição muito mais valiosa que pode ser encontrada em uma profunda compreensão e vivência do amor.

De qualquer maneira o amor, às vezes, possui uma visão muito idealizada em nossa sociedade, seja porque permite a perpetuação da espécie humana ou simplesmente porque vivemos em tempos hedonistas e supervalorizamos a busca pelo prazer. Portanto, o amor, como se configura na atualidade dentro do contexto romântico do cinema ou ainda do erotismo desenfreado, é tão enaltecido que nos enreda numa teia de especulações acerca do seu real sentido. Somos pressionados a experimentá-lo e sentirmo-nos excluídos quando não nos enquadrarmos nos padrões que nos ditam do exterior.

Há muita pressão em torno deste afeto e se não o experimentamos de maneira arrebatadora, nos sentimos intimidados e completamente fora dos padrões. Tal como observa May: “Essa divinização do amor humano é o mais recente capítulo da demanda impulsiva da humanidade para roubar os poderes dos deuses e a mais prolongada das suas tentativas para se elevar acima de si mesma”<sup>149</sup>. Será mesmo que o amor tem todo esse poder e essa força de transformação? Quais são as modificações que ocorrem em nosso corpo e conseqüentemente em nossa mente que são capazes de alterar nossa potência?

Spinoza assegura que os afetos se apresentam de diversas maneiras. Estando estes sujeitos às transformações de acordo com os encontros com que nos deparamos no decorrer de nossas vidas, essas situações provocam estados de ânimo diversificados. As agitações promovidas pelas causas exteriores com as quais estamos inevitavelmente enredados são as causas responsáveis pela flutuação de humor que nos acomete. Esta instabilidade tanto pode provocar alegria como tristeza, de acordo como nos afeta.

---

149 MAY, Simon. *O amor das escrituras aos nossos dias*, p.23.

O amor sendo uma alegria também está relacionado a essas modificações. Acerca do amor Spinoza reitera:

No entanto, resta ainda observar, sobre o amor, que ocorre, muitas vezes, que, quando desfrutamos de uma coisa que nos apetece, o corpo adquire, por causa desse desfrute, uma nova disposição, que o determina diferentemente e que nele desperta outras imagens de coisas, e, ao mesmo tempo, a mente começa a imaginar e a desejar outras coisas<sup>150</sup>.

Se o amor é considerado um afeto tão potente que é capaz de mudar nossa história, percebe-se que não é possível eximi-lo de um escrutínio mais rigoroso acerca do que Spinoza considerava fastio ou enfado, que são as modificações causadas pelas flutuações de ânimo ou das coisas que favorecem à tristeza e a alegria dentro do contexto do amor.

A potência de agir e a alegria possuem uma relação essencial em Spinoza, onde uma favorece a outra: “Quando a mente se considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir”<sup>151</sup>. Como nossa mente esforça-se sempre para elevar a potência de agir irá sempre envidar todos os esforços para desfrutar da alegria que a eleva ou que a faz forte. Quanto mais elevamos essa potência, mais alegria experimentamos. É o que nos diz Jaquet, uma autora que considerou Spinoza o filósofo do amor:

Em suma, o amor, como alegria, deve sempre corresponder a um aumento do poder de agir,

---

150 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. EIII, p.59s.

151 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. EIII, p.53.

ou ao fato de que esse poder é secundado, ou seja, ajudado, assistido, favorecido, elevado. Quando o afeto aumenta o poder de agir ou é útil ou vantajoso para ele, isto é, quando o favorece - em outras palavras, quando aumenta diretamente o poder de agir ou quando é favorável para este poder e, portanto, para o seu aumento - esse afeto é uma alegria [...] <sup>152</sup>.

Mesmo no terreno da imaginação evitaremos pensar sempre naquilo que nos aniquila, ou nos enfraquece, que nos traz tristeza e sofrimento. Imaginar a nossa impotência ou as nossas limitações é causa de tristeza. Neste sentido, nos esforçaremos para pensar sempre naquilo que nos favorece.

Nossa essência, como parte de Deus, é potência. O sentimento de frustração será intensificado se nos sentimos preteridos pelos nossos semelhantes. E, contrariamente, quando somos enaltecidos, experimentamos uma sensação de alegria, de euforia. Esta alegria pode ter um caráter negativo quando é exacerbada na nossa própria consideração pessoal, ou seja, quando nos louvamos a nós mesmos e desprezamos os demais. Quando imprimimos às nossas ações uma distinção muito mais acentuada do que a realidade permite. Como explica Spinoza:

[...] Em troca, a alegria que provém da consideração de nós mesmos chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo. E como essa alegria se renova cada vez que o homem considera suas próprias virtudes, ou seja, sua própria potência de agir, ocorre também que

---

152 JAQUET, Chantal. SEVERAC, Pascal. SUHAMY, Ariel. *Spinoza, Phlisosophe de Lamour*. Trad. Nossa. Publications de l'Université de Saint-Étienne. Saint-Étienne. 2005, p.73

cada um se compraz em contar seus feitos e em  
exibir suas forças, tanto as do corpo quanto as  
do ânimo, o que torna os homens reciproca-  
mente insuportáveis [...] <sup>153</sup>.

A antropologia spinozista busca sempre a compreensão daquilo que nos afeta, seja tristeza, alegria ou desejo, para que de fato possamos gerir melhor nossas emoções e não ficarmos à mercê da exterioridade contingente. Não é possível chegarmos à felicidade sem entendermos a dinâmica dos nossos afetos, e principalmente sem experimentarmos a alegria que potencializa todo nosso ser. Como podemos vivenciar esta alegria, se a própria vida está repleta de circunstâncias infelizes que nos fazem sucumbir diante da dor e do sofrimento?

Spinoza refuta tudo que nos separa da vida, consequentemente tudo que induz à tristeza. Tudo que favorece à servidão, à obediência, à subserviência. Explica incansavelmente que é pelo temor que os tiranos triunfam. E o temor está no âmago das superstições e é pela superstição que os tiranos silenciam, oprimem e escravizam.

Tudo que nos leva às paixões tristes tolhe a nossa capacidade de discernimento e nos cega, a ponto de lutarmos pela servidão, pensando que lutamos pela liberdade. Negação da vida. É o próprio triunfo do ressentimento à vida, à alegria, à potência. Todos os valores que são contrários à alegria irão fomentar a tristeza. Spinoza enfatiza veementemente a necessidade de cultivarmos as paixões alegres que nos conduzam à ação. Sobre isto, Deleuze comenta:

---

153 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. EIII, p.55s.

[...] O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio a si mesmo, a culpabilidade. Espinoza segue passo a passo o terrível encadeamento das paixões tristes: em primeiro lugar a própria tristeza, a seguir o ódio, o desespero, o *morsus conscientiae*, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a humilhação, a vergonha, o desgosto, a cólera, a vingança, a crueldade...A sua análise vai tão longe que, até na esperança e na segurança, acaba por encontrar esse grãozinho de tristeza que as converte em sentimentos de escravos<sup>154</sup>.

Portanto, a via possível de favorecer a elevação de nossa potência e conseqüentemente nos liberar dessa condição humana de subserviência e nos tornar verdadeiramente livres certamente é a alegria. Alegria que é amor. Amor que é alegria. Paixão que nos emancipa da condição de escravos e nos impulsiona a buscar sempre o conhecimento e compreender a ordem necessária de tudo que existe. Quando finalmente percebemos que não há contingência nos acontecimentos da vida, que mesmo os mais funestos sucedem-se seguindo o encadeamento de causas e efeitos, encararemos as dificuldades como passageiras e as mazelas da vida já não terão tanto peso sobre nós, porque a alegria irá sobrepujar a tristeza.

Para Spinoza cultivar as paixões tristes é o mesmo que cultivar a morte e nosso filósofo denuncia tudo que mortifica a vida, tudo que nos impele ao culto da morte, ao sofrimento, ao silício. Por termos um grau de potência podemos e devemos rechaçar os afetos que nos induzem

---

154 DELEUZE, Gilles. *Spinoza e os Signos*. Trad.: Abílio Ferreira. Porto: Rés Editora, 1970, p.38.

ao padecimento, podemos atuar positivamente e combater a tristeza com a alegria. O que significa não permitir que os fatores externos exerçam controle sobre nossa essência que deriva de Deus e logo, é liberdade, é vida, é ação, jamais subjugação.

Só agimos quando se realizam em nós ou fora de nós as coisas de que somos causa adequada, ou seja, que se explicam só por nossa natureza. E, ao contrário, padecemos quando em nós ou fora de nós se realiza algo de que não somos a causa adequada, isto é, que não se explica só pela nossa natureza. Podemos inferir que sofremos não apenas quando suportamos as consequências das ações dos objetos sobre nós, mas também quando agimos para impedir a ação desses objetos. Exatamente porque apenas reagimos a ação de coisas externas sobre nós. Nosso sofrimento é fruto de nossa ignorância, onde pensamos que atuamos, estamos apenas sofrendo a atuação de coisas externas em nós que não se explicam somente pela nossa natureza.

Nosso corpo passa por constantes modificações, tendo sua potência aumentada ou diminuída pelas ações das coisas sobre nós. Cada uma dessas modificações dá-se simultaneamente nas nossas mentes e corpos. Logo, quando nossa mente tem ideias adequadas está agindo e favorecendo ao mesmo tempo o corpo. Estas ideias não dependem de nada fora de nós porque são concebidas de acordo com nossa natureza sem relação com as contingências exteriores. Por exemplo: a ideia de um triângulo, não depende de coisas externas. Explica-se pela natureza da nossa própria mente. Seguimos apenas as exigências do nosso pensamento para pensarmos um triângulo. Isto é uma ação da mente, ou seja, uma ideia adequada.

Da mesma maneira, padecemos sob o influxo e interferências das paixões quando nossa mente forma ideias

inadequadas, dependendo de corpos exteriores para se formarem. Isso para Spinoza constitui o padecimento, o sofrimento. Sobre isso Alain explica:

As ações da alma só podem resultar das ideias adequadas; as paixões da alma só podem resultar de ideias inadequadas; porque na alma não há senão ideias. Daí se conclui que tudo o que, na alma, resulta dela própria é ação e que suas paixões de modo nenhum são suas: são repercussões nela de todo o universo; a alma é apenas sua causa parcial; é enquanto dependemos dos acontecimentos que temos paixões [...] <sup>155</sup>.

As mudanças que ocorrem em nossa mente repercutem-se de imediato em nosso corpo e são consideradas a passagem de uma perfeição maior a uma menor, quando se trata da tristeza ou passagem de uma perfeição menor a uma maior quando se refere à alegria. Os afetos de alegria e tristeza representam claramente esse movimento de transição ou de gradação que ocorre na mente e no corpo. Logo, a mente se esforçará tanto quanto pode para favorecer a alegria que é sinônimo de perfeição maior, pois a mente resiste à sua destruição e a tristeza pode levar ao seu aniquilamento, à sua morte. A mente ama seu ser e buscará sempre aquilo que é motivo de satisfação e alegria e envidará todos os meios para existir mais e melhor.

A alegria e a tristeza não dependem de nossa vontade, mas das modificações que ocorrem em nosso corpo e das ideias dessas modificações. A alegria, portanto, representa

---

155 CHARTIER, A. *Espinosa*. Trad.: Henrique Antonio Pereira. Lisboa: Editorial Inquérito. Lisboa. s/a. p.47.

uma perfeição maior e a tristeza uma perfeição menor. A alegria e a tristeza são paixões e logo, não são produzidas por nós, mas por outros modos que existem no universo e interagem conosco. No entanto, nós sentimos efetivamente suas consequências através da diminuição ou do aumento de nossa potência ou elevação de nosso *conatus*. A mente, dentro de suas possibilidades, irá sempre à busca de aproximar ou de afastar tudo aquilo que aumenta ou diminui o seu poder respectivamente. Não se trata de uma ação deliberada, mas de um esforço permanente de imaginar apenas as coisas que aumentem sua capacidade e de excluir tudo que a ameaça.

Os funestos efeitos que acompanham estas modificações que ocorrem em nosso ser são observados nas relações que desenvolvemos uns com os outros. Relacionamentos muitas vezes destrutivos, opressores e causa de grande sofrimento. Os afetos de amor ou de ódio que experimentamos em nossas vidas são singulares e diferem entre todos os seres. O fortalecimento da alegria talvez seja o antídoto mais eficiente para suplantar a tristeza que fomenta o ódio.

Nas definições dos afetos no final da EIII, Spinoza aproxima variados afetos de tristeza ou da alegria, reiterando a associação de cada um tanto ao sentimento de ódio quanto ao sentimento de amor e mostrando que às vezes a alegria se apresenta cercada de incertezas como é o caso da esperança que o filósofo considera: “uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”<sup>156</sup>. A dúvida é apontada como algo que diminui nossa potência porque oscila entre dois polos e, logo, tem uma conotação

---

156 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. EIII, Def Affec. XII.

negativa porque provoca medo. E o medo representa uma tristeza instável que também nos desestabiliza.

Portanto, ambos, medo e esperança são flutuações de ânimo e não favorecem em nada nossa potência ou alegria, que vai muito além de um contentamento momentâneo ou de estado de ânimo alterado pela excitação. A alegria é o sentimento de felicidade que só pode ser alcançado quando estamos em conexão verdadeira ou em uma profunda sintonia com os outros modos que entram em contato conosco, ou seja, quando este encontro eleva nossa potência de existir. E não é isso que o amor faz quando o experimentamos, quando o vivenciamos em toda a sua plenitude?

Sendo assim, o amor como alegria é um sentimento de excelência. De elevação. O que faz afastar tudo aquilo que é motivo de tristeza e, como Spinoza afirma, que só há um meio de vencer uma paixão: uma outra paixão contrária e mais forte. A alegria possibilita o amor. Ela é o oposto da tristeza, que funda o ódio. Logo, é pelo amor que conseguimos nos emancipar de tudo que nos leva ao sofrimento, que nos escraviza. E como nossa mente sempre busca aquilo que a eleva certamente mostrará onde podemos encontrar o verdadeiro amor que nos liberta. Este percurso é inseparável da alegria.

O amor possibilita a transição entre servidão e liberdade. E livres, somos capazes de conduzir nossas vidas a partir da nossa própria natureza. Livres, seguimos a razão e interagimos positivamente com os outros modos com os quais nos relacionamos. Livres, compreendemos os liames existentes entre Deus, as singularidades e todos os acontecimentos da vida. Isto nos permite alcançar a suprema felicidade. O amor está no cerne desta conquista. Porque amor é alegria, o contrário da tristeza. Como explica

Charles Ramond: “[...] Espinosa insiste no fato de que o amor não reside num estado subjetivo de tensão, mas num estado objetivo de ‘satisfação’, ‘contentamento’, ‘consentimento’”<sup>157</sup>. Porque em Spinoza, o amor é a verdadeira resistência que conduz à liberdade, à felicidade.

---

157 RAMON, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Trad.: Claudia Berliner. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010, p.24.

## AS EMOÇÕES E OS SENTIDOS NA VIDA NA PERSPECTIVA DE SUSAN WOLF

*Eugênia Ribeiro Teles*

**O** que nos move a fazer determinadas coisas como, por exemplo, ajudar alguém sem está interessado em algum benefício próprio? Comumente somos levados a pensar que existe algum interesse pessoal ou altruísta nas ações que praticamos. Mas, será que sempre agimos pautados em interesses próprios ou no interesse dos outros? Ou será que existem tipos de ações que estão isentas de qualquer sorte de interesse, ações essas que enriquecem a nossa vida com as nuances significativas de uma vida plena de sentidos? A filósofa norte-americana Susan Wolf, em seu livro *Meaning in Life and Why it matters*, defende que existe outro tipo de ação que não está alicerçada nem em interesses próprios, tampouco em interesses altruístas. Para ela, o que constitui os sentidos nas nossas vidas são as ações feitas ou motivadas por amor, de forma que a pessoa se engaja positivamente com o objeto de amor que é digno de ser amado. Wolf centra no amor a emoção que motiva as ações que tornam a vida valer a pena ser vivida. A partir dessa concepção, ensejamos analisar a possibilidade de que outras emoções possam também fazer parte da construção dos diversos sentidos na vida. Diante disso, iniciaremos com a elucidação da

tese de Wolf, em seguida, teceremos algumas considerações sobre as emoções e, por fim, baseado na concepção de emoção enquanto percepção de valores, argumentaremos que outras emoções podem participar na construção dos sentidos na vida.

É fato que a relação entre as emoções e os sentidos na vida não parece algo que possa ser negligenciado. É cotidiano. Todos nós buscamos sentidos na vida e somos acometidos por suas ausências, ou pelos sentidos negativos, quando experimentamos estados caracterizados pela desmotivação, alienação, depressão, apatia, etc. Quando alguém sente emoções positivas ela tende a ver as coisas de forma diferente de quando sente emoções negativas, ou quando não está sentindo nenhuma emoção. As emoções podem dar um colorido todo especial à nossa vida, mas também podem deixá-la sem cor, sem brilho. Elas nos arrebatam e nos fazem perceber as coisas de maneiras diferentes. Quem nunca enxergou as coisas pelos olhos do amor, quando somos capazes de enxergar algo em uma pessoa que ninguém mais consegue? Não se trata apenas de enxergar uma pessoa de forma diferente, quando amamos, mas pelo amor que sentimos somos motivados a fazer coisas pelo ser amado. O que explica uma mãe passar a noite acordada costurando uma fantasia para que sua filha participe de uma apresentação na escola na manhã seguinte? O dever de mãe? Não necessariamente. Simplesmente as razões de amor, de ver o sorriso e a satisfação da filha ao contemplar a fantasia. Assim, nos parece bastante pertinente supor uma conexão entre as emoções e os diversos sentidos que atribuímos nas nossas vidas.

De alguma forma, uma das características inerentes ao ser humano é a busca por sentidos. Buscamos sentidos naquilo que fazemos e vivemos. De uma forma geral, a

questão dos sentidos na vida não recebe a atenção devida filosoficamente falando, pois não se trata de se debruçar sobre “o sentido da vida” entendido como algo elevado e relacionado com concepções metafísicas. Mas, os sentidos que se manifestam como algo prático que se entrelaçam na cotidianidade, no simples fazer de algo que traz significância à nossa vida. É a partir dessa lacuna filosófica que Susan Wolf, nos cursos lecionados na *Princeton University* em novembro de 2007, desenvolve preciosas considerações sobre esse tópico, publicadas posteriormente, em 2010 pela *Princeton University Press*. O livro reúne dois ensaios, um intitulado *Meaning in Life* e o outro, intitulado *Why it matters*, seguidos por comentários e objeções de filósofos importantes no cenário da filosofia contemporânea, tais como, John Koethe, Nomy Arpaly, Robert Adams e Jonathan Haidt. Em seguida, encontramos as respostas da autora a essas objeções e comentários.

Sucintamente falando, Wolf tenta defender a categoria da significância ou dos sentidos na vida como diferente da dimensão da boa vida, nesse sentido, ela faz a distinção entre uma vida plena de sentidos (*meaningfulness*) de outras duas categorias, quais sejam, felicidade<sup>158</sup> e moralidade, as quais, tradicionalmente são associadas ao bem estar humano e mesmo à boa vida, como nas éticas clássicas. Mas, apesar de ser distinta e não estar relacionada à boa vida, a dimensão dos sentidos é essencial para uma vida plena. Algo relevante nesse aspecto é que ela coloca

---

158 Wolf utiliza em seu texto os conceitos de “felicidade” e “boa vida” no sentido ordinário dos termos, ou em suas palavras “(...) understanding meaningfulness as an attribute lives can have that is not reducible to or subsumable under either happiness, as it is ordinarily understood (...)” (WOLF, 2010, p.03).

os sentidos, não em uma dimensão meramente mental e metafísica, mas ela relaciona diretamente com a práxis, com a dimensão das ações. Os sentidos, assim, apresentam-se diretamente conectados com as ações que nós praticamos regularmente, mas não se trata de qualquer tipo de ação como veremos adiante.

Qual seria o distintivo das ações que engendram a significância na vida dos outros tipos de ação? Como sabemos, um dos atributos do ser humano é o arbítrio, ou seja, o poder de escolher. Muitas das escolhas demandam ações que geralmente são baseadas em motivos ou em razões. Nessa perspectiva, tradicionalmente existe uma dicotomia em relação aos motivos e as razões que embasam as ações. Quanto a isso, Susan Wolf nos mostra que os modelos filosóficos da motivação humana, tradicionalmente, são baseados ou no egoísmo e interesse próprio ou não apenas no interesse próprio mas, em algo mais elevado como o altruísmo<sup>159</sup>. Similarmente, no nível da ação, os modelos do raciocínio prático apresentam essa dicotomia que abrange o egoísmo racional no qual a pessoa é racional à medida que busca seu próprio bem e a concepção de que as pessoas além de agirem por interesse próprio, também agem por uma perspectiva mais abrangente e universal. Entretanto, esses modelos de motivação e raciocínio prático não abarcam outros motivos e razões que fazem parte das nossas vidas. Eles deixam de fora muitos dos motivos e razões centrais que fazem nossas vidas valerem a pena ser vividas. São as razões e os motivos que nos trazem a possibilidade de vivermos vidas significativas. Uma vida

---

159 Wolf, Susan. *Meaning in life and why it matters*. Princeton University Press. 2010, p.02.

significativa ou plena de sentido não se reduz a uma vida feliz ou moral.

Por isso, uma distinção se faz necessária entre essas categorias. A significância relacionada aos sentidos na vida, se apresenta como uma categoria diferente da moralidade e da felicidade e a consciência dessa distinção afeta nossa compreensão das outras duas categorias. Em que sentido se dá essa afecção? Como dissemos acima, a motivação e a razão das nossas escolhas e ações eram ditas como baseadas na dicotomia egoísmo-altruísmo, mas a distinção da categoria dos sentidos na vida traz uma nova perspectiva motivacional, a da ação que não é baseada no egoísmo-altruísmo, nem tampouco, somente na razão. Ações do tipo visitar um irmão no hospital, ajudar uma amiga a se mudar, ouvir uma pessoa que precisa ser ouvida, são ações que não são morais nem estão fundamentadas na própria felicidade. Esse tipo de ação é o que Susan Wolf denomina de ações por amor. São essas ações, as que se faz por amor, que constituem os sentidos na vida.

Mas o que Wolf entende por sentidos na vida? Essencialmente, sua ideia é que a vida de uma pessoa pode ser significativa se ela se importa profundamente com alguém ou com alguma coisa, ou seja, somente se a pessoa se mostra interessada, animada e envolvida, ou ainda se a pessoa sente amor por algo ou alguém, ela terá uma vida plena de sentidos. Essa concepção de significância requer que a relação existente entre o sujeito que sente o amor e o objeto desse amor seja uma relação ativa<sup>160</sup>. Quer dizer, uma relação pautada em atitudes em relação ao objeto do amor. Assim, a relação entre o sujeito e o

---

160 Wolf, Susan. *Meaning in life and why it matters*, p.09.

objeto se configura por meio das atitudes e requer uma conexão profunda entre ambos.

Baseado nessa asserção, o que a filósofa traz como essencial em sua concepção de “sentidos” (*meaning*) envolve primeiramente elementos subjetivos e objetivos conectados de forma inextricável<sup>161</sup>. O amor envolve primordialmente sentimentos e atitudes, por isso apresenta-se em uma perspectiva mais subjetiva. Apesar de compreendermos e compartilharmos objetivamente sobre o amor, a sensação evocada pelo amor é subjetiva, e mesmo que atualmente consigamos mapear o que acontece com o corpo de alguém acometido por episódios emocionais, ainda não estamos na medida de afirmar que cada pessoa sente as emoções da mesma forma. Assim sendo, o sentimento do amor, juntamente com sua fenomenologia, designa a parte subjetiva da tese de Wolf. Além disso, existe o componente objetivo da tese, pois não basta ter o amor como razão ou motivação para as ações que constituem os sentidos na vida, é necessário que os objetos desse amor sejam valorados como dignos de serem amados. Desta feita, o ato de valorar está intimamente relacionado aos julgamentos, esses, por sua vez assumem um caráter objetivo como propriedades instanciadas pelos objetos. Quando vemos uma rosa branca, a valoração de que a rosa é branca é algo que pode ser feito por qualquer pessoa que compreenda os conceitos de rosa e brancura e seja capaz de conectar os dois de forma coerente. Logo, os objetos relacionados com os sentidos na vida devem passar pelo escrutínio do juízo.

Outra distinção que precisa ser feita é quanto a justificação das ações que constituem a categoria da

---

161 Wolf, Susan. *Meaning in life and why it matters*, p.09.

significância. Nem todas as razões de amor são boas razões e nem todas as ações que são motivadas e guiadas por amor estão justificadas. Por exemplo, baseado em razões de amor os pais podem estragar seus filhos, podem superprotegê-los, criar pessoas incapazes de lidar com suas frustrações. Diante disso, Susan Wolf defende que os sentidos na vida estão ligados à prática de ações por amor e por razões de amor, mas não de qualquer forma. De acordo com ela, o que nos motiva está no “por amor aos objetos que percebemos como dignos de amor” e são essas ações que dão sentidos às nossas vidas.

Conforme vimos acima, é necessário avaliar quando um objeto é digno ou não de ser amado. Imaginemos uma situação bastante comum nos relacionamentos amorosos entre duas pessoas. Muitas vezes, sob a égide do amor, uma das pessoas tenta controlar a outra, porque por amor, acha que sabe o que é melhor para essa pessoa. Assim, a outra pessoa que se vê subjugada a abdicar de seus gostos, ações e modo de ser, o faz para satisfazer a demanda do amante e justifica isso com o fato de amar. Nitidamente existe algo estranho com essa justificativa, visto que ela viola o direito do livre arbítrio do outro. Dessa forma, a ação de abrir mão de seu arbítrio para atender a demanda do outro, apesar de ser justificada como um ato de amor, não constituiria como uma ação que engendra um sentido, pois o objeto desse amor (a pessoa que fez a demanda), não é digna desse amor, uma vez que viola o direito do ser amado. A questão da valoração engloba outras perspectivas e, nosso intuito, com esse exemplo, é apenas evidenciar como essa valoração pode ser feita. Baseado nisso, cogitamos a possibilidade de que a teoria das emoções enquanto percepção de valores pode ser útil no âmbito dessa valoração requerida. Pois,

existem, evidências que nos levam a crer que as emoções possuem uma ligação intrínseca com as percepções, bem como com os valores<sup>162</sup>. Por isso, a seguir falaremos um pouco sobre essa teoria. Mas antes, vale ressaltar algumas características inerentes às emoções, haja vista ser o amor a emoção central da tese de Wolf.

Inicialmente podemos dizer que as emoções mostram-se como reações, ou seja, quando pensamos em emoções nos damos conta de que elas estão sempre atreladas à alguma coisa. Afinal, sentimos medo de..., sentimos raiva de..., sentimos amor por..., sentimos culpa por... de tal modo, percebemos que a emoção está relacionada a algum objeto, o qual é o foco da atenção de quem experimenta tal sintoma. Esse objeto está atrelado à ideia de que as nossas emoções possuem uma intencionalidade e, ao dizermos que as emoções são fenômenos intencionais significa afirmar que elas existem necessariamente em relação a alguma coisa, a qual se constitui como o seu objeto intencional.

Quanto à maneira de manifestação, as emoções, em geral, apresentam-se de diferentes formas, ora brandas, ora intensas, podem ser prolongadas e podem ser bastante breves<sup>163</sup>. Quando elas nos acometem, apresentamos certa instabilidade, pois elas nos causam mudanças físicas, mentais e psicológicas. Elas apresentam um traço de parcialidade e intermitência<sup>164</sup>. Assim, ao pensarmos

---

162 Tappolet, Christine. *Émotions et valeurs*, Presses Universitaires de France, França, 2000.

163 Ben-zé'ev, Aaron. The Thing Called Emotion. In Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press. p.41-61, 2010.

164 Ben-zé'ev, Aaron. The Thing Called Emotion, p.45.

sobre suas intensidades, percebemos como elas se manifestam, muitas vezes, de forma abrupta e desconcertante. A raiva, por exemplo, é bastante desconcertante, quando vemos alguém que nos ofendeu sentimos uma raiva muito grande dessa pessoa e temos, frequentemente, vontade de revidar. A forma como a ofensa é percebida desencadeia uma emoção que pode ser branda ou intensa, chagando, às vezes, ao extremo de desejar matar o ofensor. O amor, por sua vez, se manifesta de forma branda e benevolente, afetando positivamente aquele que sente. Desse modo, as emoções podem desencadear reações brandas, moderadas, intensas ou muito intensas e essas reações estão diretamente relacionadas à magnitude com que elas são sentidas.

As emoções também evocam uma certa instabilidade<sup>165</sup>. Essa instabilidade está associada a mudanças que ocorrem nos âmbitos psicológico, mental e físico. Elas indicam uma transição no nosso estado inicial para um outro estado posterior que ainda não se configura estável. Utilizando o exemplo acima da pessoa que sente raiva quando se julga ofendida, digamos que, até o momento anterior à ofensa, a pessoa estava tranquila, em paz, podia não estar experimentando nenhuma emoção, mas a partir do momento em que se identificou com a ofensa, houve uma mudança no seu estado psicológico e físico representada pela raiva sentida. Houve, pois, uma agitação, uma instabilidade que tende a perdurar até o arrefecimento do sintoma. Por outro lado, o amor parece permanecer em estado latente, apresentando algumas manifestações na sensação de bem estar ao se pensar e interagir com o seu objeto intencional. Outra maneira de compreendermos

---

165 Ben-zé'ev, Aaron. *The Thing Called Emotion*, p.45.

essa instabilidade causada pelas emoções é através dos episódios emocionais. Existem determinadas emoções que são cíclicas, ou seja, toda vez que lembramos do episódio que as desencadeou, sentimos novamente como se estivéssemos revivendo tal episódio e isso nos causa, novamente, uma instabilidade. Dessa forma, a instabilidade pode ser compreendida a partir de uma perspectiva interna, relacionada à agitação mental e física causada pela emoção.

Outro aspecto relevante é o das emoções estarem associadas à temporalidade. Normalmente se diz que as emoções são episódios relativamente breves, mas isso não é algo que se aplica a todas as emoções. Existem emoções muito breves, mas também existem emoções que podem perdurar a vida toda. A hipótese de que as emoções são estados essencialmente breves baseia-se na instabilidade própria aos estados emocionais, porque um sistema não pode permanecer instável por um longo período e funcionar normalmente. Com efeito, o estado de mudança não pode permanecer longamente, haja vista que, depois de um tempo, o sistema assume a mudança como uma situação normal e estável<sup>166</sup>. Esse fato pode ser associado a muitas emoções, mas existem outras, como o amor, que pode não se enquadrar nessa brevidade. Quando sentimos amor por uma pessoa, esse sentimento pode perdurar a vida toda.

Podemos ressaltar ainda que as emoções apresentam um caráter de parcialidade. Podemos dizer que as emoções são parciais em dois sentidos: 1- elas concernem a um objeto ou objetos o que chamamos de objetos intencionais (conforme já mencionamos); 2- elas expressam uma

---

166 Ben-zé'ev, Aaron. *The Thing Called Emotion*, p.46.

perspectiva pessoal em relação a esse(s) objeto(s)<sup>167</sup>. Esse aspecto é de suma relevância ao pensarmos na definição de ações significativas defendida por Wolf. Naturalmente, o objeto de nossa emoção nos prende a ele através do foco e da atenção que nós lhe dispensamos. Assim, enquanto dura um episódio de raiva, ficamos geralmente obcecados pela pessoa que nos causou tal sensação. E, através da raiva, somos levados a pensar em todos os defeitos, falhas ou imposturas apresentadas por essa pessoa. No momento em que experimentamos esse episódio emocional não percebemos ou atribuímos uma qualidade positiva a esta pessoa. Depois de passada essa emoção, somos capazes de enxergar que, apesar de todos os defeitos que percebemos naquela pessoa, ela também possui boas qualidades, mas essa percepção imparcial só é possível quando nos livramos do sintoma da raiva. Da mesma forma, com as outras emoções, inclusive o amor. Existe um ditado popular que diz que “o amor é cego”, ou seja, pelos olhos do amor temos uma tendência a enxergar de forma hiperdimensionada as qualidades do ser amado e, geralmente, amenizamos ou não enxergamos seus defeitos.

Ademais, não podemos deixar de considerar o que chamamos de *epistemologia das emoções*<sup>168</sup> que está diretamente relacionado à reflexão sobre as suas justificações. Ou seja, quando podemos dizer que uma emoção é justificada? Se estamos diante de um assaltante com uma arma apontada em nossa direção e essa experiência perceptiva engendra o medo, então o medo que sentimos está justificado pelas razões que nos levam a temer o referido assaltante. Ao

---

167 Ben-zé'ev, Aaron. *The Thing Called Emotion*, p.46.

168 Deonna, Julien. A.; Teroni, Fabrice. *The Emotions: A Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2012. P.06.

contrário, se vemos uma pessoa aproximando-se, mas não apresenta nenhuma conduta ameaçadora e, ainda assim, sentimos medo, nosso medo não é justificado. A questão da justificação está diretamente relacionada com a designação se as emoções são apropriadas ou não, conseqüentemente isso nos permite dizê-las corretas ou incorretas de acordo com suas adequações à realidade.

Para além dessas características mencionadas acima, existem inúmeras teorias sobre as emoções, com o intuito de responder a questão fundamental sobre “o que é uma emoção”, mas nosso interesse aqui não se enquadra nesse âmbito de buscar uma definição correta e completa. Distanciando-nos dessa questão, assumimos a *teoria das emoções como percepção de valores*, como uma teoria plausível e que pode contemplar a análise que desejamos fazer. Trata-se de uma teoria que oferece um lugar às sensações, visto que ela baseia-se em duas afirmações primordiais. A primeira diz que as emoções envolvem sensações, ou seja, ela contempla o aspecto fenomenológico emocional. Por sua vez, a segunda afirmação diz que as emoções envolvem representações.

De acordo com essa teoria, o conteúdo representacional das emoções não é conceitual. Mas, o que isso significa? Para entendermos a diferença entre conteúdos conceituais e não conceituais, tomemos, por exemplo, uma experiência perceptual de ver um belo e rosado pôr do sol. A experiência visual e o julgamento de que o pôr do sol é belo e rosado são sobre a mesma situação, mas ambos representam seus objetos e suas propriedades de formas diferentes. A experiência perceptual é como se fosse uma fotografia, um instantâneo do pôr do sol. Por outro lado, o julgamento de que o pôr do sol é belo e rosado é uma descrição envolvendo as propriedades apresentadas pela beleza formada pelas nuances rosadas do

céu decorrente do desaparecer do sol no horizonte. Assim, se, por um lado, a experiência perceptual não precisa de conceitos para capturar o objeto, no caso o sol se pondo com seu colorido rosado, portanto sendo não conceitual, por sua vez, o julgamento é conceitual na medida em que ele necessita dos conceitos para descrever seu objeto. Ele precisa dos conceitos de *sol*, *belo* e *rosado* para julgar que o pôr do sol é belo e rosado.

De acordo com a teoria perceptual, as emoções são, essencialmente, experiências perceptuais das propriedades avaliativas. A experiência perceptual é diferente da percepção. A primeira pode falhar, ou seja, podemos ter uma experiência perceptual de um oásis no deserto quando na realidade ele não existe. Por outro lado, a percepção estaria relacionada com um conteúdo objetivo que independe das experiências perceptuais. A noite podemos ter a experiência perceptual de um gato preto, mas na realidade ele ser cinza. A percepção do gato é aquela que o capta na realidade, ou seja, na cor cinza. A importância dessa distinção é que, se a teoria das emoções fosse elaborada em termos de percepções, não consideraria o fato de que as emoções, às vezes, podem enganar, assim como nossas experiências perceptuais são capazes de fazê-lo. Nesses termos, “a teoria, às vezes, é formulada em função de percepções, em vez de experiências perceptuais, mas isso é esquecer que as emoções podem falhar”<sup>169</sup>. Assim, a concepção das emoções como experiências perceptuais seria: dizer que “as emoções são percepções das propriedades avaliativas dos objetos intencionais a menos que falhem”<sup>170</sup>. De acordo com essa definição, as emoções possuem um conteúdo

---

169 Tappolet, Christine. *Emotions, Value, and Agency*, Oxford University Press UK, 2016, p.15.

170 Tappolet, Christine. *Emotions, Value, and Agency*, p.15.

representacional e esse conteúdo é representado através do objeto intencional que apresenta propriedades avaliativas específicas, isto é, o objeto formal das emoções são suas propriedades avaliativas. Uma emoção de admiração por uma pessoa só será correta se essa pessoa for realmente admirável. O amor por uma pessoa só será correto se essa pessoa for realmente digna desse amor.

Relembrando, a definição de Wolf sobre as ações que compõem os sentidos na vida são aquelas do tipo que são realizadas por amor ou por razões de amor, desde que o objeto de amor seja digno de ser amado. A nosso ver, ter o amor como a motivação que embasa essas ações significativas não se constitui um problema, mas o amor é apenas uma das várias emoções que podem motivar as ações e elas continuarem significativas para quem as praticam. A assertiva de sua tese é que *a vida de uma pessoa pode ser significativa se ela se importa profundamente sobre alguém ou sobre alguma coisa, ou seja, somente se a pessoa se mostra interessada, animada e envolvida, ou ainda se a pessoa sente amor por algo ou alguém, ela terá uma vida plena de sentidos*. A nossa questão é: será que somente o amor seria o componente essencial para os sentidos na vida e quem não agir baseado no amor ou nas razões por amor haveria de ter uma vida desnuda de sentidos? Diante da abrangência e complexidade da vida nos parece um tanto simplista essa visão. Basta analisarmos as mesmas condições propostas por Wolf utilizando outras emoções.

Pensemos, por exemplo, em outra emoção como o ódio. Poderíamos dizer que as ações feitas por ódio ou embasadas em razões de ódio, levando em consideração que o objeto intencional é digno desse ódio, estariam à medida de conferir sentidos para quem as pratica? Aparentemente podemos dizer que sim! Quantas pessoas não vivem em função dos seus desafetos? Quantas pessoas

não sentem a felicidade de poder prejudicar o objeto intencional do seu ódio? Para elas, o foco da atenção está totalmente voltado para seu objeto intencional e as ações que possam destruí-lo e prejudicá-lo são efetivadas. Como vimos, Wolf designa que é imprescindível atender às condições de subjetividade e objetividade em relação ao amor, para que essas ações constituam os sentidos na vida. Se aplicarmos essas condições ao ódio, analisando-o de acordo com a teoria das emoções enquanto percepção de valores, teremos que no aspecto subjetivo do ódio, o sujeito estará justificado em sentir essa emoção se, o objeto intencional, por ventura, tenha feito algo que o ofendeu ou prejudicou evocando essa emoção. Destarte, o ódio seria a percepção dos valores instanciados pelo objeto intencional. Ou seja, o ódio é evocado pela percepção das ofensas proferidas, dos atos que prejudicaram, da violência, entre outras. Então, o sujeito estaria justificado em sentir o ódio se sua percepção é de acordo com o que realmente aconteceu. Seu ódio atenderia às condições de justificação e de correteude.

Já no que concerne à parte objetiva da tese de Wolf, surge a questão se esse objeto intencional seria digno do ódio a ele direcionado? Essa questão demanda uma avaliação objetiva<sup>171</sup>. Partindo do pressuposto de que é

---

171 Wolf desenvolve algumas possibilidades de critérios de objetividade dos valores, os quais devem possuir fontes de valoração para além do próprio sujeito (WOLF, 2010, p.37). Nesse sentido, não pode ser um valor que esteja exclusivamente relacionado com a pessoa como, por exemplo, vinculado a seu próprio prazer e bem estar. É preciso que abarque também o outro. Assim, a pessoa que quer controlar o outro porque acha que sabe o que é melhor para ele e esse controle traz paz e bem estar para o controlador, não está na medida de ser valorado como digno, ou merecedor, do amor, pois não consegue alargar o bem estar para além de si mesmo. Ademais em nome de seu bem estar pode chegar a fazer mal ao outro.

possível objetivamente determinar que o objeto intencional é digno do ódio a ele direcionado, temos que as características instanciadas pelo objeto devem ser avaliadas de forma objetiva, isto é, a pessoa tida como o objeto intencional do ódio realmente praticou ações que prejudicaram o sujeito. Assim, por apresentar determinadas características em seu modo de agir que instigaram o ódio no sujeito e esse ódio, como vimos acima, estar correto e justificado, o objeto intencional é digno desse ódio.

Mas será que isso seria suficiente para afirmarmos que o ódio e outras emoções podem participar na construção dos sentidos? Na perspectiva de Wolf, ações embasadas por ódio ou por razões de ódio não estariam na categoria de ações significativas, e, conseqüentemente, não seriam ações constitutivas dos sentidos na vida. Isso decorre do fato de que existe uma cláusula, uma condição a ser atendida para que essas ações engendrem os sentidos na vida. Ela diz que “a vida de alguém é significativa desde que alguém ame coisas ou pessoas dignas desse amor e que se engaje com esses objetos de forma positiva”. O que ela chama de forma positiva? Poderíamos elucubrar algumas respostas, tais como, o engajamento positivo seria algo que agregasse valores construtivos e o contrário seria um engajamento negativo. Assim, mesmo o amor precisaria se manifestar de forma a permitir esse engajamento positivo. Se, baseado nas razões de amor, ou por amor, alguém se achasse no dever de interferir diretamente na liberdade do seu objeto intencional, como mencionamos anteriormente, essa ação não se constituiria em uma ação significativa, pois o engajamento não se daria de forma positiva. Ao contrário, seria um engajamento negativo que comprometeria o próprio sentimento do amor. Por isso, a questão do engajamento não está necessariamente

vinculada à valoração usual das emoções positivas e negativas, mas sobretudo a forma como essas emoções engendram as ações.

Se for possível defendermos um engajamento negativo em relação a uma emoção positiva, o contrário seria viável? Podemos defender que as emoções negativas podem apresentar um engajamento positivo com o seu objeto intencional? Voltemos a refletir sobre o ódio. Os parâmetros elencados por Wolf para que uma ação atribua sentido na vida de uma pessoa é: 1- exista uma ação; 2- essa ação seja baseada no amor ou em razões de amor; 3- que o objeto intencional seja digno desse amor; e, 4- que exista um engajamento positivo entre o agente, a ação e o objeto intencional. Diga-se que esse engajamento compreende aspectos tais quais, foco de atenção, entusiasmo e motivação. Ela delimitou o amor como a emoção ligada a uma vida significativa, mas nosso intuito é mostrarmos a possibilidade de que possamos substituir o amor por outra emoção e ainda assim ser possível atender aos outros parâmetros.

Desta forma, se substituirmos o amor pelo ódio, conforme mencionamos acima, podemos dizer que as ações praticadas por ódio ou baseadas em razões de ódio, cujo objeto intencional é digno de ser odiado, atendendo ao requisito de que existe um engajamento positivo entre o ódio do agente e o seu objeto intencional. Isso é possível uma vez que o ódio é o *motus* que engendra as ações direcionadas ao objeto, bem como o objeto do ódio atrai o foco do agente. Logo, os parâmetros requeridos para a construção dos sentidos são atendidos. Entretanto, pode parecer absurda a ideia de que emoções negativas como o ódio podem participar da construção dos sentidos na vida ou do que nós consideramos como uma vida que vale

a pena ser vivida. Mas, essa constatação não estaria mais no âmbito da significância e sim no âmbito do certo ou errado, ou do que se deve ou não fazer. Dessa forma, a questão seria se é certo ou desejável construirmos os sentidos da vida baseados em emoções negativas como o ódio, por exemplo. Essa questão voltaria agora para o âmbito da moralidade, que apesar de ser distinta da categoria dos motivos que nos levam a viver uma vida significativa, não perde o seu vínculo com uma vida plena e feliz, digna de ser vivida. Portanto, apesar de ser desejável e sublime alicerçarmos os sentidos nas nossas vidas em ações realizadas por amor e por razões de amor, vimos que é possível o fazermos baseados em emoções não tão desejáveis, como o ódio. Pois, o fato é que o ódio, para alguns, é o motivo que os impulsiona a viver para verem o padecer de seu objeto intencional, é o que possibilita a construção de sentidos que constituem uma vida que vale a pena ser vivida. Uma situação desejável? Provavelmente não, mas não podemos deixar de aceitar as diversas facetas que compõem a complexidade humana e suas manifestações no mundo, incluindo as emoções tidas como negativas e suas consequências.

## A PRESENÇA DO BUDDHISMO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

*Gilmara Coutinho*

São crescentes as pesquisas em solo brasileiro que apontam a proximidade entre a filosofia schopenhaueriana (Arthur Schopenhauer, filósofo alemão, 1788-1860) e a budhista (Siddartha Gautama, indiano, c. 563-483 a.c.). É verificável na obra maior do filósofo ocidental a recorrência a diversas expressões cujo berço é a filosofia oriental, em especial a budhista, tais como, por exemplo, véu de *Māyā*, *sa sāra*, *nirvāna*, bem como sua admiração pela figura do Buddha: “[...] de acordo com o próprio Schopenhauer, o melhor suplemento à sua filosofia é o budhismo”<sup>172</sup>. O vemos quando, por diversas vezes, o cita como emblemático para o que seria a ética da negação da vontade – a vontade como coisa em si do mundo é fonte inesgotável de dor e sofrimento para todos os seres, no entanto, é possível negá-la. Para Schopenhauer, a negação corresponde a não mais responder aos apetites da vontade, negando os desejos do corpo, tornando-se consciente de que é ilusória qualquer satisfação dos desejos: “A Sede do Buda corresponde à

---

172 PICOLI, Gleisy. Schopenhauer e o misticismo: sobre suas supostas críticas apimentadas à religião. In: *Voluntas*, v.9, n.2, 2018, p.87.

Coisa-em-Si, de Schopenhauer, à Vontade [...] O Buda e Schopenhauer condenam a Vontade e a Sede<sup>173</sup>. Para o Buddha, frear a roda de *sa sâra* significa também cessar o ciclo dos desejos, gerados pela ignorância de que tudo é permanente e o conhecimento de que todos, humanos e não humanos, formam uma unidade: “[...] o erro sobre a verdadeira essência da realidade [...] é a causa de todos os sofrimentos que constituem nossas vidas<sup>174</sup>”.

Logo,

A proposta de um caminho, seja ela de forma explícita ou implícita, não é um aspecto exclusivo da filosofia budista. Muitos filósofos ocidentais, desde os primórdios da filosofia até os dias de hoje, se preocupavam em refletir sobre qual seria a forma mais significativa de se viver (de se trilhar o caminho da vida)<sup>175</sup>.

Assim, o escopo desta pesquisa é mostrar as aproximações entre ambas as filosofias, e quais os limites dessa aproximação. Foi feito um levantamento teórico não somente sobre as obras do próprio Schopenhauer que trazem os conceitos budistas, a saber, *O Mundo como vontade e como representação* e *Parerga e Paralipomena*, mas também da literatura budista e de textos que discutem essa relação, *Introdução à filosofia budista*, de Gouveia e *Filosofias da Índia*, de Zimmer, só para citar

---

173 BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Buda*; tradução de Cláudio Fornari. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p.56.

174 ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell; tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare, versão final Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1986, 6.ed., 2015, p.338.

175 GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016, p.134.

alguns. O estudo sistemático dessas referências permitiu identificar que, muito embora Schopenhauer afirmasse que suas bases teóricas principais são as filosofias védica, platônica e kantiana, seu interesse pelo orientalismo e sua busca por exemplos que o pudessem levar à construção de uma teoria sobre a ética, o levaram ao estudo sobre o buddhismo e ao reconhecimento deste como uma fonte de sabedoria filosófica.

O nome de Schopenhauer está ligado à expansão que o Buddhismo ganhou no Ocidente a partir do século XIX, pois não bastasse Schopenhauer identificar sua filosofia com muitos aspectos da doutrina budhista, também insere nela muitos termos tais como: *Atman*, *Mâyā*, *Moksha*, *Nirvāna*, *Samsara* e *Tat tvam asi*. Estes termos fazem parte do léxico da filosofia budhista. Muito embora não se encontre nos textos do filósofo alemão nenhum desenvolvimento sistemático do pensamento budhista, é possível desenvolver a relação entre as ideias de princípio de individuação, Vontade, sofrimento, negação da Vontade, ascese e sabedoria de vida, além dos conceitos supracitados, pertencentes ao *corpus* da filosofia budhista. A partir disso é possível demonstrar que, assim como no pensamento budhista, o filósofo de Danzig também desenvolve um pensamento que, mais que puramente teórico, traz uma reflexão sobre o mundo vivido, extrai dele uma virtude que fundamenta a moralidade, desenvolve a ideia de uma justiça eterna semelhante ao *Karma*, e aponta como única possibilidade para acabar com o sofrimento a negação da Vontade através da ascese:

Sob o termo por mim amiúde empregado de ASCESE entendo, no seu sentido estrito, essa quebra PROPOSITAL da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável,

o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade<sup>176</sup>.

No entanto, para uma liberação do sofrimento, Schopenhauer aponta também a compaixão como caminho: “Quem se identifica com os outros e com todos os demais, já alcançou a meta”<sup>177</sup>. Assim como no Budismo nem todos são Buddhas, mas podem ser Boddhisattvas, a filosofia schopenhaueriana, que em momento algum pretende ser prescritiva – no sentido de ensinar o caminho da libertação para acabar com o sofrimento –, desenvolve uma ética que provoca a reflexão sobre a ideia de identidade entre os seres, assim como também elabora máximas e exortações para aqueles que, objetando a negação da Vontade como fim para o sofrimento, resolvem afirmá-la, buscando viver melhor aquilo que são, agindo com mais prudência e abstendo-se o quanto possível dos sofrimentos que podem ser evitados. Buscou-se aqui evidenciar as compatibilidades entre a filosofia budista e a filosofia schopenhaueriana, a partir dos principais conceitos e desenvolvimentos de ambas teorias, além de justificar como as duas são filosofias que partem de uma análise do mundo tal qual ele se apresenta empiricamente, mas que, a partir da decifração do que é o mundo, apresentam uma possibilidade de “saída”, de “negação” da fonte de todo sofrimento, quer atenda pelo nome de ascese, quer atenda pelo nome de *Nirvāna*.

---

176 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* (Tomo I e II); tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. - São Paulo: Editora UNESP, 2015, p.454.

177 BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Buda*, p.71.

O objetivo geral foi identificar e apresentar os conceitos presentes na obra de Schopenhauer que foram extraídos da filosofia Budhista, em especial nas obras *O mundo como vontade e como representação* e *Parerga e Paralipomena*<sup>178</sup>. A partir disso, apresentar como o Budhismo influenciou sua filosofia e os resultados dessa influência. Pretende-se também relacionar alguns conceitos da obra de Schopenhauer, como “princípio de individuação”, “negação da Vontade” e “Nada”, ao pensamento Oriental expresso nos discursos de Buddha. Por fim, desenvolver teoricamente como as duas filosofias se dirigem não apenas ao caráter teórico, meramente contemplativo como se pretendem algumas filosofias, mas que são relevantes para uma filosofia prática, no sentido de um pensamento que se volte mais para a reflexão e transformação humana, que leve à compreensão da unidade que há entre os seres e que possa colaborar para a diminuição ou mesmo cessação do sofrimento inerente ao mundo. A partir dos conceitos explorados e desenvolvidos, estabelecemos uma ponte com a vida prática e como a filosofia pode também contribuir, nesse aspecto, para uma melhoria de vida.

Por se tratar de uma pesquisa teórica, tivemos como materiais as principais obras filosóficas que versam sobre o tema proposto e como metodologia a leitura dos textos apontados, além de leituras complementares tais como o artigo *La herancia de Schopenhauer en los estudios*

---

178 SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena* (Vols. I e II). Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. – Madrid: Trotta, 2009.

*orientales*, de JUSMET<sup>179</sup>, *Schopenhauer e o misticismo: sobre suas supostas críticas apimentadas à religião*, de PICOLI e *Guia do estilo de vida do Bodhisattva: como desfrutar uma vida de grande significado e altruísmo*, de SHANTIDEVA<sup>180</sup>, e o exercício interpretativo e a escrita sobre os resultados alcançados. Contamos com o desenvolvimento, que apresenta os momentos em que se deu a pesquisa através da abordagem dos principais conceitos concernentes à nossa proposta. Os resultados e discussões, que apontam como o desenvolvimento da pesquisa contou com os diálogos promovidos através de eventos acadêmico-filosóficos, propiciaram uma exposição do que vinha sendo estudado e um debate crítico com outros estudiosos a partir dessas exposições.

Toda pesquisa sobre a obra de Arthur Schopenhauer pressupõe conhecer seus principais conceitos que permeiam todo o seu “pensamento único”: vontade e representação. Embora seja, em certa medida, herdeiro da filosofia kantiana cuja principal característica seja o transcendentalismo, nosso filósofo desenvolve uma filosofia que se volta para o mundo imanente. O mundo possui uma essência que é chamada de vontade por Schopenhauer, essa essência é desprovida de sentido, não é racional, não possui finalidade, é insaciável e autocontraditória, se manifesta no mundo como representação, desde os seres menos complexos aos mais complexos,

---

179 JUSMET, Luis Roca. La herancia de Schopenhauer en los estudios orientales. In: *Enraonar: Quaderns de Filosofia*, v.55, 2015.

180 SHANTIDEVA. *Guia do estilo de vida do Bodhisattva: como desfrutar uma vida de grande significado e altruísmo*. Tradução: Tharpa Brasil – 1.ed., – São Paulo: Tharpa Brasil, 2003.

no caso, a espécie humana, dotada de razão e, por conseguinte, de uma carga de sofrimento que não se vê em nenhuma outra espécie. O ser humano com sua racionalidade justificada através do princípio de razão – espaço, tempo e causalidade – só consegue conhecer racionalmente a aparência do mundo. A coisa em si, vontade, não se dá a conhecer racionalmente, pois não é submissa às condições do princípio de razão; é aí que se justifica se referir à filosofia schopenhaueriana como uma filosofia imanente, pois é o corpo a chave de acesso à decifração do grande enigma do mundo. É o conhecimento do corpo e pelo corpo que pode levar ao conhecimento do que seja a vontade e que pode frear a roda de *sa sâra*, o ciclo incessante de dor e sofrimento.

Chamado de “filósofo do pessimismo” pela tradição filosófica, Schopenhauer desenvolve a partir da relação entre vontade e representação – que não são dois lados do mundo, mas duas formas de expressão do mundo – uma visão de mundo de fato pessimista, pois a nenhuma espécie é garantida uma isenção do sofrimento; apenas de acordo com o grau de objetividade da vontade, da intensidade com a qual a vontade seja presente em cada espécie, que uma pode sofrer mais ou menos que a outra. A partir disso o filósofo diz frases de alto teor pessimista como “viver é sofrer”, “vivemos no pior dos mundos possíveis”, entre outras. Um dos últimos filósofos do idealismo alemão, corrente filosófica que ainda trazia uma grande carga de “fê” na razão como capaz de tudo conhecer e de tornar o homem, entre os demais viventes, aquele que tudo pode dominar, Schopenhauer aponta a razão como principal culpada pela carga de sofrimento destinada ao homem. Herança materna, o intelecto é responsável pela ilusão acerca do mundo; todo o querer provocado no homem

é alimentado pelo intelecto que promove um esforço para que todo querer seja sempre contemplado, como se a satisfação de um querer pudesse pôr fim ao ciclo de sofrimento. Os óculos da razão, responsáveis pelo princípio de individuação, que faz com que os homens se vejam como distintos uns dos outros, é também responsável pelo sofrimento que um homem causa ao outro e à toda a natureza, pois se vê como distinto dela, como se o sofrimento causado ao outro não o afetasse. Para dar continuidade à reflexão sobre o sofrimento presente no mundo e como está atrelado ao princípio de individuação, e a relação com a perspectiva budhista, vejamos antes quem foi Buddha e quais as bases gerais do buddhismo.

A filosofia budhista tem sua gênese com o príncipe Siddhārtha Gautama, indiano do reino dos Śakyas que viveu por volta do século VI a.C., que, muito embora tivesse todos os tesouros que um homem poderia esperar – dinheiro, família, saúde – vivia uma inquietação angustiante, como se lhe faltasse algo que não sabia o que era. Até que um dia o príncipe tem a oportunidade de sair de seu palácio e se depara com aspectos da existência humana que jamais imaginara que pudessem existir: a velhice, a doença e a morte. Por fim, se depara com uma figura que aumenta sua inquietação: o asceta. Diante do conhecimento dessas outras realidades que também compõe a existência humana, o príncipe decide partir em busca de um sentido para a existência ou melhor compreendê-la, assim como encontrar uma saída para aquele estado de dor e sofrimento que ele entende que compõe a realidade do mundo. Primeiro com práticas ascéticas, começa o processo de negação do corpo, negação da aparência do mundo, mas a sabedoria de Siddhārtha o faz perceber que a radicalidade asceta não lhe revelaria o caminho, mas

era preciso encontrar uma mediania, através da prática compassiva e de não alimentar os desejos, poderia sair do estado de ignorância e atingir a iluminação. E é isso que lhe acontece, Siddhārtha passa a ser chamado de Buddha, aquele que tinge a iluminação: “[...] o Buda é uma espécie de arquétipo que se manifesta no mundo em diversas épocas e com diversas personalidades, cujas idiossincrasias carecem de maior importância”<sup>181</sup>. A iluminação é o *Nirvāna*, quando não há mais querer, não há mais sofrimento, não há mais Eu.

É notável a aproximação entre a compreensão búddhica do mundo como lugar de sofrimento e a de Schopenhauer. Ambos também compreendem que a ignorância do que é a realidade do mundo acentua mais a carga de sofrimento, especialmente na espécie humana. E ainda que, para acabar com o ciclo de sofrimentos só uma negação radical do querer pode surtir efeito. Sobre essa negação, Schopenhauer, em sua ética, diz que agir eticamente é negar a vontade, negar suas imposições a começar pelo corpo. Buddha, diante de constantes pedidos para que ensinasse qual o caminho da iluminação, começa a ensinar o *Dharma*. O filósofo indiano alcança o conhecimento de quatro nobres verdades – nobres porque, se bem compreendidas e assimiladas, tem o poder de levar o homem à iluminação:

É dito que as quatro verdades são verdadeiras, pois a exposição feita por Buda corresponde à natureza dos seres e dos fenômenos como de fato são, sem qualquer equívoco, e o

---

181 BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Buda*, p.23.

entendimento profundo dessas verdades é a causa da dissolução de toda a ignorância<sup>182</sup>.

São elas: 1) a vida é sofrimento; 2) a causa do sofrimento é a ignorância; 3) para acabar com o sofrimento é preciso acabar com a ignorância e negar o desejo; estas três primeiras nobres verdades servem de fio condutor ao caminho que Buddha propõe para liberação: “[...] o Buda condena a vida carnal, que é baixa, ignóbil, material, indigna e insensata, e a vida ascética, que é indigna, insensata e dolorosa. Prega um meio-termo: a Nobre Senda Óctupla, a que conduz as Quatro Nobres Verdades”<sup>183</sup>. Eis a quarta nobre verdade: o caminho óctuplo que leva a uma compreensão e ação corretas diante do mundo (a visão correta, a intenção correta, a fala correta, o agir correto, o modo de vida correto, o esforço correto, a atenção correta e a concentração correta).

Os ensinamentos de Buddha, transmitidos oralmente, ficaram conhecidos por meio dos sutras que levaram o buddhismo a se espalhar pelo mundo não somente a partir de seu viés religioso, mas também filosófico – que é o aspecto que destacamos nessa pesquisa. Muitos filósofos relevantes deram continuidade a essa filosofia que não dissocia teoria filosófica de vida prática. Temos Nāgārjuna como principal expoente, mas também os filósofos da Escola de Kyoto, como o Kitaro Nishida, por exemplo. No Ocidente, encontramos em Espinoza, Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo, reflexões que se ligam ao buddhismo filosófico.

São muitas as passagens na obra de Schopenhauer que reverberam a filosofia budhista: a visão pessimista

---

182 GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à filosofia budista*, p.98.

183 BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Buda*, p.55.

de mundo, este como encoberto por um véu através do qual só vemos a aparência múltipla do mundo e perdemos a ideia de unidade, expressa na *mahavakya* tão cara a Schopenhauer, mas já presente nos Upanishads – *Tat tvam asi*: Isto és tu! Que revela o grande segredo: tudo é um. Há outras verdades também com as quais o filósofo ocidental simpatizava: tudo é impermanente. Até mesmo os sofrimentos são passageiros; quando um sai de cena, logo outro surge para nos atormentar. Mas é possível sair desse ciclo de sofrimento. A saída é o *Nirvāna*, o nada absoluto no qual não há mais sujeito nem objeto do querer, não há mais indivíduo, não há mais dor, não se causa mais dor: “[...] Schopenhauer, que tanto influenciou nas interpretações ocidentais da doutrina do Buda, considera que Nirvana é um eufemismo da palavra *nada*”<sup>184</sup>. Vejamos como ele conclui sua obra maior, *O mundo como vontade e como representação*:

[...] para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a completa supressão da vontade é, certamente, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a vontade se virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada<sup>185</sup>.

Contudo, como o *Nirvāna* é um estado difícil de ser alcançado, para falar sobre moralidade, Schopenhauer utiliza como símbolo uma outra figura do buddhismo, o Bodhisattva, aquele que não atinge a iluminação porque

---

184 BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *Buda*, p.60.

185 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p.477.

está ocupado demais em levar os outros à iluminação. Porque, para o Bodhisattva, não faz sentido uma iluminação individual quando se sabe que muitos outros estão ainda submersos na realidade do sofrimento. Então através da compaixão, sentimento que fundamenta a moralidade, segundo Schopenhauer, ele se esforça para que todos possam também se iluminar, e assim desfaz em si o princípio de individuação.

Os resultados da pesquisa apontam que a questão inicial possui fundamento filosófico, pois a partir das leituras do referencial teórico identificamos a pertinência de nossos pressupostos: é possível estabelecer um diálogo entre a filosofia de Schopenhauer e a de Buddha, muito embora elas tenham se construído em momentos distintos, o ponto de partida de uma se assemelha a da outra, uma visão pessimista do mundo, que o enxerga como lugar de dor e sofrimento, cabendo ao homem ser o redentor de si e do mundo através do conhecimento do em si do mundo e da negação do desejo.

Durante a realização da pesquisa surgiram outras indagações, quanto aos limites da influência da filosofia budhista no pensamento de Schopenhauer e a relevância da filosofia deste para uma expansão do orientalismo no Brasil. À primeira, concluímos que não é determinante para o pensamento schopenhaueriano, mas possui grande relevância quanto ao caráter ético de sua filosofia que tem no asceta a figura ética maior. À segunda, muito embora já houvessem alguns pesquisadores ocidentais interessados no pensamento vindo do Oriente – Schopenhauer mesmo é um exemplo quanto a isso –, no Brasil, é indubitável como o interesse filosófico tornou-se maior à medida em que avançam as pesquisas sobre a obra de Schopenhauer, associando ambas filosofias.

À guisa de conclusão, identificamos os conceitos budhistas presentes na obra maior de Schopenhauer e buscamos, através da literatura budhista identificar seus significados originários, buscando não somente fazer as aproximações, mas apreender qual o intuito do filósofo ocidental em empregar em seus textos aqueles conceitos. A partir disso, foi possível entender melhor os impactos provocados pelo despertar para a realidade do mundo, tanto em Schopenhauer quanto em Buddha: o conhecimento da verdade do sofrimento. Apesar de cada um ter direcionado essa compreensão do mundo de formas distintas – o primeiro teorizou sobre sua visão pessimista do mundo, reconhecendo que só a negação da vontade de vida pode pôr fim ao sofrimento do qual todos os seres são vítimas, o segundo de forma mais intuitiva, nos apresenta o *Dharma*, os ensinamentos acerca do que é o mundo e de como podemos agir nele de forma a nos libertarmos do ciclo de dor e sofrimento, que só tem um real sentido na prática – ambos convergem para uma soteriologia que não é transcendente, mas imanente: “A prática precede o discernimento; o conhecimento é a recompensa da ação: por isso, tente! Tal é a ideia. Pois é agindo que alguém se transforma”, como bem observa Zimmer<sup>186</sup>, estudioso das filosofias e religiões orientais.

Vemos que, assim, a proposta inicial de identificar na obra de Schopenhauer conceitos já presentes no buddhismo, bem como demonstrar como esta filosofia influenciou aquele pensador, foi exitosa, pois não é possível estudar a filosofia schopenhaueriana da vontade, especialmente no que se refere à sua ética, sem considerar o modelo do asceta extraído da tradição oriental, em

---

186 ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. p.382.

especial o Buddha, aquele que atingiu a iluminação através do desapego, da negação dos desejos, aquele que rasga o véu de *Māyā*.

O resultado disso foi uma abertura a partir do século XIX aos estudos das filosofias não apenas budhista, mas também hinduísta, zen, entre outras filosofias orientais, promovendo um crescente número de traduções e publicações. A consequência é a desconstrução de um paradigma de história da filosofia que concebe o Ocidente, em especial a Europa, como único lugar para a filosofia, como se, realmente, só se filosofasse em grego e alemão e, também, o fortalecimento de uma proposta filosófica que não renuncia à vida prática, mas que busca aliar a teoria filosófica à sabedoria de vida como exercício de uma vida mais prudente e consciente.

Isto implica na compreensão de que:

[...] estas duas faces essencialmente diferentes do pensamento humano podem e devem ser conjugadas numa síntese que nos aproximaria mais de uma filosofia mundial – de uma filosofia digna do nome, mediante um ajustamento fiel da natureza da Filosofia como “perspectiva total”. [...] A sabedoria do oriente e a do Ocidente devem ser fundidas para darem ao Homem a vantagem da sabedoria da Humanidade<sup>187</sup>.

São frutos desse trabalho as contribuições para as pesquisas ainda parcas sobre as contribuições que a filosofia

---

187 MOORE, Charles A. (org.). *Filosofia: Oriente e Ocidente*; tradução de Agenor Soares dos Santos. – São Paulo: Cultrix: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1978, p.271.

Oriental deu para o pensamento no Ocidente, tomando como ponto de partida a obra de um filósofo ocidental. E, mais ainda, o estabelecimento de uma ponte com a vida prática e como a filosofia pode também contribuir nesse aspecto para uma melhoria de vida.



## **SOBRE OS ORGANIZADORES**

### **Reginaldo Oliveira Silva**

Professor Associado na Universidade Estadual da Paraíba, onde atua na Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade/PPGLI. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Mestrado em Filosofia e Doutorado em Literatura pela Universidade Federal da Paraíba.

### **Flávio José de Carvalho**

Professor de Filosofia na Universidade Federal de Campina Grande, onde ministra aulas, realiza orientações de Iniciação Científica, de Monografias e Dissertações, na Graduação em Filosofia e na Pós-Graduação (Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO), nesta como Professor Permanente. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Líder do Grupo de Pesquisa Hermenêutica Filosófica em Michel Foucault (UFCG/CNPq) e do Grupo de Pesquisa Educação e Ensino de Filosofia (UFCG/CNPq). Membro do Núcleo de sustentação do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar e também membro do GT Filosofia e Gênero, ambos vinculados à ANPOF. Suas investigações e publicações se dedicam à Filosofia Contemporânea Francesa (Castoriadis, Foucault e Deleuze), ao Ensino de Filosofia e às questões de Gênero.



## SOBRE OS AUTORES

### **Oswaldo Giacoia Junior**

Professor Titular do Departamento de Filosofia da Unicamp desde 2013. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1976), em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (1976). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1983) e Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin (1988). Pós doutorado pela Freie Universität Berlin (93-94), Viena (97-98) e Lecce (2005-2006). Atualmente é professor Titular do Departamento de Filosofia-IFCH da Universidade Estadual de Campinas. Sua pesquisa concentra-se na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase em História da Filosofia, Ética e Filosofia do Direito, ocupando-se de temas como: teoria da cultura, ética pura e aplicada, filosofia do direito, filosofia social, política e da história, filosofia clássica francesa e alemã, especialmente com as obras de Augusto Comte, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche. [ogiacoa@hotmail.com](mailto:ogiacoa@hotmail.com)

### **Miguel Ângelo Oliveira do Carmo**

Brasileiro, doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ com graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia/UFBA. Realizou Estágio Pós-Doutoral pela Universidade Estadual de Londrina/UEL e atualmente é professor associado na Universidade Federal da Paraíba/UFPB. Coordena

o Grupo de Pesquisa em Ética, Política e Filosofia da Diferença (GPEPFD/UFAC), no qual se dedica a pesquisar a obra de Michel Foucault e Gilles Deleuze em suas relações contemporâneas. mguel@hotmail.com

### **João Emiliano Fortaleza de Aquino**

Doutor em Filosofia, Professor Associado da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: emiliano.aquino@uece.br.

### **Patrícia Del Nero Velasco**

Pós-doutora em Educação (UNESP), é professora da Universidade Federal do ABC, onde atua no curso de Licenciatura em Filosofia, no núcleo UFABC do PROF-FILO e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Lidera o grupo de pesquisa do CNPq Laboratório de Pesquisa e Ensino de Filosofia (LaPEFil) e integra o núcleo de sustentação do grupo de trabalho (GT) da ANPOF Filosofar e Ensinar a Filosofar. O capítulo ora publicado é parte dos resultados da pesquisa “Sobre o lugar da argumentação lógica na Filosofia: subsídios teóricos e metodológicos para o Ensino Médio” (Edital Universal - MCTI/CNPq N° 14/201; processo 447610/2014-7), desenvolvida de 2015 a 2018.

### **Pedro Carné**

Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente, exerce o cargo de Professor na Universidade Federal de Campina Grande. Este texto tem por origem sua atuação docente na educação básica e sua primeira versão foi apresentada no 8º Colóquio Internacional de Filosofia e Educação, evento promovido pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, no ano de 2016.

### **Erika Belém Lima**

Fez graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Universidade de Lisboa (ULisboa). Atualmente é professora do Instituto Federal da Paraíba – Campus João Pessoa. Este artigo compõe uma parte da minha tese de doutorado que foi defendida no ano de 2019.

### **Eugênia Ribeiro Teles**

Bacharela em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba e Doutora também em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia das universidades UFPB-UFPE-UFRN. Atualmente é professora substituta do departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba e Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade – PPGLI, na área de Filosofia e Literatura da UEPB. O presente texto é decorrente em parte (sobre as emoções) da pesquisa desenvolvida no doutorado, mas, em parte, é algo novo (sobre os sentidos na vida) pesquisa recentemente iniciada.

### **Gilmara Coutinho**

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, professora efetiva do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba/UEPB. Desenvolve pesquisas sobre Metafísica, Ética, Budhismo e Ensino de Filosofia. O texto apresentado é resultado de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Iniciação Científica/PIBIC, na UEPB, no período entre 2018 e 2019.

Em seu nascimento, considere-se milagre ou não, a filosofia expressa o desejo de ampliar o conhecimento do mundo, algo que a etimologia se adiante em denunciar: filosofia é amor ao saber. Mas o amor, para os gregos, é falta, designa aquilo de que se carece. É assim que aos primeiros filósofos falta o saber, em cuja busca repousará a tarefa reflexiva, a investida no Todo, na Unidade indissolúvel do Todo. Mas também há nessa aurora, conforme nos diz Edmund Husserl, e em virtude da espiritualidade recém descoberta, a necessidade de propagar, de divulgar a novidade, a nova maneira de olhar e pensar o mundo. Como desejo de conhecer e desejo de comunicar, a filosofia também almeja ultrapassar os limites impostos pela empiria, a fim de perseverar naquilo que doravante, não apenas funda uma comunidade, sobretudo reinventa o saber humano e traz para o mundo a ideia de infinito. É este desejo que nos reúne, a nós que habitamos o presente e sobre o qual buscamos refletir, aos filósofos de hoje e de ontem; que nos dá a todos o sinal da pertença a uma mesma comunidade. É este desejo que reúne, neste segundo volume da Coleção Pequenos Ensaios Sobre Grandes Filósofos, professores e estudiosos da filosofia.

ISBN 978-85-7879-639-6



**eduepb**