

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó/RN

Ano 8, Nº 2, Jul./Dez. 2015

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO VIII, NÚMERO 2, JUL. - DEZ. 2015

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitor

Aldo Gondim Fernandes

Diretor do Campus Caicó

Álvaro Marcos Pereira Lima

Coordenador do Curso de Filosofia

José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano VIII, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2015. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN).

Editores responsáveis

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCG)
David G. Santos (UBI, Portugal)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitán de Oliveria Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação 7

ARTIGOS

**Preâmbulo do argumento contra os “amadores de espetáculos”:
*República V 475e4-477a4*** 11
José Gabriel Trindade Santos

Parmênides, Blondel e o problema da justificação do conhecimento 31
Galileu Galilei Medeiros de Souza

Dizer a verdade e confissão em Foucault 43
Maria Veralúcia Pessoa Porto

**A socialidade impessoal do dasein
na analítica existencial de ser e tempo** 57
Jean Tonin

Verdade e poder em Michel Foucault: um projeto genealógico 73
Demóstenes Dantas Vieira
Luan Talles de Araújo Brito

O totalitarismo como um escândalo político 83
José João Neves Barbosa Vicente

**Histórias sem fim: As relações entre história e ficção na retomada dos
clássicos pela literatura contemporânea a partir do romance *Aqueles cães
malditos de Arquelau*** 93
Mary Kimiko Guimarães Murashima

APRESENTAÇÃO

O presente volume da revista *Trilhas Filosóficas* é composto de sete artigos, dentre os quais os três primeiros são vinculados ao projeto enunciado na abertura deste 8º ano de publicação, a saber, o de divulgar artigos produzidos em forma de dossiê pelo Grupo de Pesquisa *Filosofia da Percepção*, dirigido pelos Professores Iraquitana Caminha (UFPB) e André Abath (UFMG). Lembramos que as referidas produções se enquadram em uma edição em homenagem ao Prof. José Gabriel Trindade Santos. Trazemos, então, no primeiro artigo, *Preâmbulo do argumento contra os “amadores de espetáculos”*: *República V 475e-477a*, um texto inédito do próprio Trindade Santos. Abraçando uma abordagem diversa da habitual, a proposta do escrito não é justificar a posição platônica presente no extrato textual referido, mas indicar algumas de suas inconsistências. Assim, o autor se alvitra revelar que a atenção concedida a dois significativos problemas epistemológicos presentes nos diálogos platônicos – a saber, o recurso à participação nas Formas para explicar a natureza de uma multiplicidade de indivíduos aos quais é atribuído um mesmo nome e a relação entre “saber” e “doxa” – pode ter sido motivada pela intenção de corrigir uma falácia cometida no trecho em questão. A esse primeiro texto, segue-se o ensaio de Galileu Galilei Medeiros de Souza, *Parmênides, Blondel e o problema da justificação do conhecimento*. Seu objetivo é apontar duas alternativas à interpretação do conhecimento como adequação entre ser e pensar, valendo-se do *Poema de Parmênides* e da *Filosofia da Ação* de Maurice Blondel. No terceiro artigo, *Dizer a verdade e confissão em Foucault*, Maria Veralúcia Pessoa Porto desenvolve uma investigação do episódio histórico relacionado com a publicação das *Confissões* de Rousseau, à luz de um curso pronunciado nos meses de abril e maio de 1981 em Louvain, por Michel Foucault, intitulado “*Fazer o mal, dizer a verdade: a função da confissão na justiça*”. O texto desenvolve, ainda, uma relação entre o sufocamento das *Confissões*, com o silêncio que se segue à leitura da obra em público, e o desabafo, a defesa de si mesmo, expressa nos Diálogos. O quarto artigo, *A socialidade impessoal do Dasein na analítica existencial de “Ser e Tempo”*, de autoria de Jean Tonin, procura explicitar a compreensão heideggeriana de algumas estruturas existenciais, rumo a exposição da socialidade fundamental da existência impessoal ou inautêntica. O objetivo do autor é elucidar a originalidade fundamental da socialidade em nosso existir cotidiano e mediano. No quinto artigo, *Verdade e poder em Michel de Foucault: um projeto genealógico*, Demóstenes Vieira e Luan Brito analisam a relação entre os conceitos de verdade e poder em Michel de Foucault, a partir de um diálogo estabelecido entre este autor e cientistas sociais como Durkheim, Marx, Weber, Bourdieu e Nobert Elias. Em *O totalitarismo como escândalo político* José João Neves Barbosa Vicente discute o fenômeno totalitário como o maior escândalo da tradição do pensamento político ocidental, tomando como base a filosofia de Hannah Arendt. Por fim, o sexto texto, *As relações entre história e ficção na retomada dos clássicos pela literatura contemporânea a partir do romance “Aqueles cães malditos de Arquelau”*, de autoria de Mary Murashima, é um estudo da ficção historiográfica e do lugar da interpretação a partir do romance enunciado no título do artigo – por sua vez, de autoria de Isaias Pessotti -, tendo em vista observar a retomada da obra de arte do passado pela ficção contemporânea, assim como seu traço ambivalente entre o histórico e o ficcional. Desejamos a todos uma ótima leitura.

PREÂMBULO DO ARGUMENTO CONTRA OS “AMADORES DE ESPETÁCULOS”: *REPÚBLICA* V 475E4-477A4

José Gabriel Trindade Santos¹

Resumo: Contra a abordagem habitual, o objetivo deste texto, focado no preâmbulo do argumento sobre os “amadores de espetáculos” (*República* 475e4-477a4), não é tentar “salvar” a proposta avançada por Platão, mas, pelo contrário, revelar algumas inconsistências que a viciam, apontando o nó argumentativo a que o filósofo se obriga a retornar numa porção de diálogos. Pretende-se desse modo mostrar que a atenção por ele concedida a dois importantes problemas epistemológicos pode ter sido motivada pela intenção de corrigir uma falácia cometida no passo em análise. O primeiro desses é o do recurso à ‘participação’ nas Formas para explicar a natureza de uma multiplicidade de indivíduos aos quais é atribuído um mesmo nome (*República* X 596a). O segundo, dominante nos Livros centrais da *República* e presente em muitos outros diálogos, é o das relações entre “*epistêmê*” e “*doxa*”.

Palavras-Chave: Platão. Epistemologia. Participação. Saber. *Doxa*.

Abstract: Concentrating on the preamble of the argument about the "lovers of spectacles" (*Republic* V 475e-477a), against the usual approach, I aim not at "saving" the proposal put forward by Plato but at exploring some inconsistencies that affect it. Highlighting the argumentative knot the philosopher feels compelled to return to in a number of dialogues I suggest he was trying to fix a fallacy committed in this argument when he granted continued attention to two major epistemological problems. One is the resort to 'participation' in Forms in order to explain the nature of a multitude of individuals to whom a common name is assigned (*Republic* X 596a). The other, dominant in the central books of the *Republic* and present in many other dialogues, is how "*epistêmê*" and "*doxa*" may be related.

Keywords: Plato. Epistemology. Participation. Knowing. *Doxa*.

O conhecido argumento sobre os “amadores de espetáculos” continua ainda hoje a suscitar controvérsia entre os comentadores, como mostram algumas publicações recentes (C. Araújo, 2014, 107-138; F. Fronterotta, 2014, 37-80; F. Ferrari 2014, 15-35; V. de Harven, 2015, *online*). Contra a abordagem habitual, o meu objetivo com este texto, focado no preâmbulo do argumento (475e4-477a4), não é tentar “salvar” a proposta avançada por Platão, mas, pelo contrário, revelar algumas inconsistências que a viciam, apontando o nó argumentativo a que o filósofo se obriga a retornar numa porção de diálogos². Quero desse modo mostrar que pode ter

¹ José Gabriel Trindade Santos possui graduação em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1974), mestrado em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (1984), doutorado em Filosofia (1989) e agregação (2000) pela Universidade de Lisboa. É professor catedrático aposentado desta Universidade e colaborador permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, atualmente exercendo funções como professor visitante na Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Filosofia Grega Antiga, pesquisando e publicando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Filosofia da Linguagem e Metafísica. É autor e organizador de mais de duas dezenas de livros, entre traduções, comentários e obras originais, e mais de uma centena de artigos e capítulos de livros, publicados em diversos países da Europa e das Américas. Este texto desenvolve uma comunicação apresentada no II Colóquio de Filosofia Antiga, organizado pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (E-mail: jtrin41@gmail.com).

² A maioria dos comentadores opta pela posição oposta. Destaco: C. Araújo, cuja análise amplamente contextualiza o argumento na problemática da *República* (2014, 107-138), considerando-o “não apenas válido, mas

sido motivada pela intenção de corrigir uma falácia cometida no passo em análise a atenção por ele concedida a dois importantes problemas epistemológicos. O primeiro é o do recurso à ‘participação’ nas Formas para explicar a natureza de uma multiplicidade de indivíduos aos quais é atribuído um mesmo nome (*República* X 596a). O segundo, dominante nos Livros centrais da *República* e presente em muitos outros diálogos, é o das relações entre “saber” e “*doxa*”³.

I

O ARGUMENTO

1. Depois de algumas considerações relativas à relação entre Formas contrárias, Sócrates estipula que cada uma delas:

é em si uma, mas, por se apresentar aos olhos (*phantadzomena*) por todo lado misturada com ações, corpos e outras [Formas], cada uma aparece (*phainesthai*) muitas (476a6-9; adiante, E1).

A simplicidade com que a tese é apresentada mascara a abrangência do contexto ontoepistemológico⁴ em que se acha inserida, bem como a diversidade de problemas lógicos que suscita. A mensagem explícita no passo (475d ss.) é a de que a “visão” e o “acolhimento” (adiante: *idein te kai aspadzontai*: 476b7-8) concedidos à natureza unitária de cada Forma deve se impor à diversidade das circunstâncias em que esta “se apresenta aos olhos”. Platão confronta as análises das práticas cognitivas de “amadores de espetáculos” e “filósofos” para exemplificar as contrastantes modalidades cognitivas pelos quais as Formas são captadas. O seu objetivo é mostrar que só atendendo àquilo que são se pode compreender o modo como “aparecem”.

Os “amadores de espetáculos” são contrapostos aos “verdadeiros filósofos” com a alegação de que, ao contrário daqueles, que se deixam prender por olhos e ouvidos, estes “amam contemplar a verdade” (475e5). Por exemplo, enquanto os outros amam as belas vozes, cores e

rigorosamente dialético” (132); e F. Gonzalez (2014, 81-105), que o considera “notavelmente claro e sem ambiguidade” (81).

³ Em bom número de passos, traduzo ‘gnôsis’ (adiante ‘epistêmê’) por “saber” ou por “conhecimento”, sem estabelecer distinção entre uma e outra opção, o mesmo valendo para os verbos ‘gignôskô’ e epistamai. A opção por ‘saber’ tenta evitar a confusão das concepções platônicas sobre o ‘conhecimento’ com as atuais. Traduzo ‘doxa’ por “crença” ou “opinião” e ‘doxadzô’ por “opinar” (J. T. Santos, 2005, 55-57, 121-123).

⁴ Embora Platão adiante defenda que a natureza do “conteúdo” captado é relativo ao “exercício” e “resultado” da modalidade cognitiva utilizada, o locus classicus da dualidade ontoepistemológica é: *Timeu* 27d-28a. Para uma abordagem do argumento estudado nesta perspectiva, ver F. Fronterotta, 2014, 37-80.

figuras que ouvem e vêem, mas são incapazes de amar e acolher a natureza do belo (476b), os filósofos são “os raros” capazes de “chegar ao próprio belo e de o contemplar em si” (476b10-c1).

Tanto a estipulação, quanto a contraposição que nela se apoia, dominam todo o argumento. De acordo com ele, o erro dos “amadores de espetáculos” reside na sua incapacidade de se elevarem acima da diversidade daquilo que captam pelos sentidos, não podendo compreender que só a unidade de cada Forma – aquilo que ela “é em si” – pode explicar como, “misturada”, “aparece muitas”. É o que, na sequência, o texto esclarecerá:

Texto 1

Sócrates — Aquele que costuma acreditar⁵ em coisas belas, mas não se acostuma ao belo em si, nem é capaz de seguir alguém que creia no conhecimento (*gnôsin*) daquele [belo], parece-te que vive um sonho ou vive desperto? Vê bem: sonhar não é, no sono ou acordado, [crer que] o semelhante a algo não [é] semelhante, mas a própria coisa com que se parece?

Glauco — Diria ... que sonhar é como isso.

S. — E o outro? Aquele que, ao contrário destes, crê que algo é belo em si e é capaz de ver distintamente não só o próprio [belo], mas as coisas que dele participam, e nem pensa que as coisas que participam são o próprio [belo], nem que ele próprio é essas coisas, parece-te que vive desperto ou sonha?

G. — Desperto, sem dúvida.

S. — Então, não diríamos com razão que o [seu] pensamento (*dianoian*) é saber, visto que sabe, enquanto o do outro é opinião, uma vez que opina?

G. — Sem dúvida

(*Rep.* V 476c-d).

O passo aprofunda a contraposição inicial, prolongando-a em novas dualidades. A primeira replica a estipulação feita antes (E1), contrapondo “as coisas belas” ao “belo em si”. Na segunda, um modo de captação é caracterizado como “sonhar” e o outro como “viver desperto”. Finalmente, um e outro estados psíquicos são identificados com as modalidades cognitivas designadas como “saber” e “opinião”.

Formas em si	“belo em si”	“viver desperto”	“saber”
Formas misturadas	“coisas belas”	“sonhar”	“opinião”

⁵ Neste passo (e noutros; por exemplo: 463b14, 479a3, 509a2-3, 515b5, e3, 530b2), o verbo ‘nomidzô’ associa ao sentido cognitivo (“acreditar”, “pensar”), dominante no argumento, a referência ao uso e costume (“ser” ou “ter costume”).

A contraposição da “vigília” ao “sonho” é a seguir explicada e reforçada por duas comparações, cada uma das quais remete para a teoria da ‘participação’. Se “sonhar” é crer que o “semelhante a algo” é a própria [entidade] à qual é semelhante, pelo contrário, “viver desperto” é ser capaz de “ver distintamente” (*kathoran*) a própria coisa, no caso, “o próprio [belo]”, não pensando que ele “é as coisas que dele participam”, nem que estas são ele próprio⁶.

Enquanto o “amador de espetáculos” crê (*hêgeitai*: 476c7) que a multiplicidade das coisas belas é bela, o filósofo sabe que elas só “aparecem” belas por participarem do belo em si, ao qual são semelhantes (E1). Pois, tal como aquele que sonha crê na realidade de aquilo que “viu”, o “amador de espetáculos acolhe as belas cores...”, mas “o [seu] pensamento” (*dianoia*) não “vê e acolhe a natureza do próprio belo”⁷ (476b4-8). Por isso, poderá se dizer que enquanto o primeiro “conhece”, o segundo “opina” (476d5-6).

Completado este quadro, Sócrates antecipa uma confrontação com esse que “opina mas não conhece” (476d8-9). O seu objetivo é chegar a um argumento que o “acalme e persuada”, ocultando-lhe, porém, a circunstância de “não estar são de mente” (e1-2).

2. Surpreendentemente, encontra-o num breve trecho do diálogo travado com Gláucon. Depois de o instar a responder em nome de um representante dos “amadores de espetáculos”, apresenta-lhe um argumento que constitui uma imitação do fragmento 2, do Poema de Parménides:

Texto 2

S. — “Mas” – diz-nos isto, – “aquele que conhece, conhece alguma coisa ou nada?” Responde por ele.

G. — Responderei que conhece alguma coisa.

S. — Que é ou que não é?

G. — Que é; pois, como conheceria algo que não é? (476e-477a).

⁶ A segunda comparação remete para o locus classicus da participação (Fédon 100c-e). O passo visa a explicar como “algo” pode receber uma designação que não é sua, mas da entidade que o nome propriamente designa (de algum modo legitimando a atribuição de um ‘predicado’ a algo e explicando-a pela participação desse algo na Forma nele presente: em *hêmin*: 102d, e, 103b). Por sua vez, a primeira aponta a distinção que separa os predicados atribuídos aos sensíveis das Formas em que participam (ver Parménides 129a-130a; implicitamente a referência da República sugere a não-transitividade da relação de semelhança: os sensíveis “são semelhanças” relativamente às Formas epônimas (R. Allen 1965, 50), mas estas não o são aos sensíveis). No final, voltarei a este tema.

⁷ A analogia não é perfeita, pois, enquanto se espera que, ao acordar, o sonhador recupere o contato com o real (eventualmente compreendendo que o que vira não tinha passado de um sonho), o “amador de espetáculos” não é capaz de aceder à realidade, porque “não tem a mente sã” (476e2). É esta incapacidade que o argumento visa a corrigir.

Apesar de o argumento remeter claramente para Parménides, B2⁸, há profundas diferenças a distingui-lo do original que imita. Não havendo, em Parménides, sujeito explícito para “é”/“não é”, as expressões que selam os “dois únicos caminhos” (B2.2) podem ser lidas antepredicativamente, como os dois ‘nomes’ opostos que a negativa caracteriza como excludentes (como é confirmado pelas cláusulas que complementam cada um deles: 2.3b/2.5b). Tal não se dá com a versão platônica do argumento eleático, que o insere num contexto claramente predicativo pelo fato de sustentar que “aquele conhece”, na posição de sujeito, tem como objeto “algo que é” (476e7-11).

2.1 Esta alteração é lesiva da utilização do argumento eleático pela parte de Platão. É claro que a introdução de “algo” (476e7, 9, 11) como objeto do conhecimento, a par das duas alternativas excludentes – “é”/“não é” –, impede que a rejeição da segunda (em Parménides, considerada “incognoscível e inconsumável” (B.2.7-8), “impensável e anônima” (B8.16-18a) seja usada para reiterar que a primeira é a única “autêntica”⁹ (B6.1-2a; B8.18b). Deste impedimento resulta que a “mesmidade” (*to auto*) de “ser” e “pensar”, apontada pelo Eleata (B3; B8.34), não pode ser invocada por Platão para justificar a identidade do conhecer com o ser¹⁰ (477a3).

2.1.1 Poderia se objetar que a leitura platônica de B2 não atinge a integridade do argumento eleático, uma vez que qualquer “algo” terá de se enquadrar numa das duas alternativas excludentes: “é”/“não é”. Todavia, a continuação do texto vai mostrar que, embora Platão precise identificar “ser” e “pensar” para justificar a infalibilidade do saber (477e), não deixa de entender “algo” como uma terceira alternativa “entre” as outras duas.

⁸ A presença de Parménides na República V foi comentada por I. Crystal, 1966. Note-se a similitude da estrutura dos dois argumentos:

“Vamos, vou dizer-te
quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a verdade);
(5) o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável,
nem mostrá-lo [...]”.

⁹ Se só há duas alternativas – conhecer ou não conhecer –, dada a exclusão da segunda, a primeira é a única que resta. Deste argumento decorrerá a infalibilidade do conhecimento, uma vez que um “conhecimento falso” não é conhecimento.

¹⁰ Nesta leitura do fragmento, B3 sustenta que ‘ser’ e ‘pensar’ são “o mesmo” (“o pensamento é” e “o ser pensa” (ver, contudo, o debate sobre a localização do fragmento em: W. Altman, 2015, 204-208, 211-214). Diferentemente desta posição, ao defender que só se pode conhecer “algo que é” (477a1), Gláucon confirma o posicionamento tradicional de B3, lendo o fragmento na continuação de B2; logo, inserido no argumento da ‘Verdade’.

De resto, a introdução de “algo” como objeto do conhecimento é deliberada. Sócrates poderia ter perguntado diretamente se “aquele que conhece conhece o que é ou o que não é” e recebido de Gláucôn a resposta que lhe permitiria opor o saber à ignorância. Não poderia, contudo, prosseguir interpondo “o que é e não é” entre essas duas alternativas¹¹, como se verá adiante.

2.2 A comparação dos passos acima referidos de Parménides e Platão suscita algumas perguntas sobre os sentidos dos termos utilizados pelos dois pensadores. Começo pelas formas do verbo ‘*einai*’ utilizadas. No Poema do Eleata, entendidas antepredicativamente, as formas verbais “é/não é” não poderão ser lidas como cópulas, mas como os nomes que designam os “dois caminhos” opostos, pelo fato de não ser apontada nenhuma entidade à qual deva ser atribuído um qualquer predicado. Pelo contrário, como se viu, em Platão, sendo o argumento inserido num contexto predicativo, em virtude do qual – “quem conhece conhece algo que é” – , “que é/que não é” (*on/ouk on*) devem funcionar como cópulas, recebendo uma diversidade de leituras, entre as quais são dominantes a ‘existencial’, a ‘veritativa’ e a ‘predicativa’ (“algo que existe/não existe”, que “é/não é verdade”, e “é/não é (objeto de predicação)”; J. T. Santos 2013, 39-40).

2.3 Quanto à ‘negativa’, receberá a mesma leitura nos dois textos referidos: como ‘contradição’ (ou ‘contrariedade excludente’): em Parménides, em virtude de B2.3b, B2.5B; em Platão, pela oposição de “que é” a “que não é” (476e10), da qual resulta a declaração da incognoscibilidade de “algo que não é” (477a3-4).

3. Feitos estes esclarecimentos, passo à exposição da seção final do preâmbulo:

Texto 3A

S. — “Então, isto é bastante, ... o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível e o que não é de modo nenhum é de nenhum modo, de todo incognoscível?

G. — Não se pode mais bastante” (477a2-5).

3B

S. — “Seja. Mas, se alguma coisa fosse tal que fosse e não fosse, não ficaria entre o que é sem mistura e o que não é de modo nenhum?

¹¹ Nesta perspectiva, é possível encarar “o que é e não é” como o referente intencional visado pelo termo ‘algo’, cuja oposição a “nada” (476e6) será adiante correspondida pela contraposição da doxa tanto ao ‘saber, como a “nada” (477b1, 5, 478b3-10).

G. — Ficaria entre.

S – Se o saber era sobre o que (*epi ... tô onti*) é e a ignorância necessariamente sobre o que não é (*epi mê onti*), deve, portanto, se investigar sobre o [que está] entre isso, qualquer coisa entre a ignorância e o saber, se é que alguma coisa é tal” (*Ibid.* 477a6-b3).

No curto espaço de onze linhas o argumento esboça dois movimentos opostos. No primeiro, recebendo as conclusões atingidas na seção anterior, são estabelecidas três identidades: como só se conhece o que é (porque “o que não é é incognoscível”), “o que é de todos os modos é de todos os modos cognoscível”, enquanto “o que não é de modo nenhum é, de nenhum modo, de todo incognoscível”.

Com o recurso às expressões “de todos os modos” e “de modo nenhum”, defendo que Platão mostra ter compreendido que a necessidade de respeitar a fixação de duas alternativas excludentes pelo argumento eleático o obriga a assinalar a contradição entre os pares constituintes de cada uma delas. Na falta de um termo técnico, ou mais adequado (por exemplo, ‘*enantiôtata*’: *Protágoras* 331d5, *Banquete* 186d7, *Parménides* 159a4, *Sofista* 250a8, *Filebo* 13a1,4), Platão recorre às duas expressões acima para assinalar que é excludente a contrariedade entre elas.

Por isso, será com redobrada surpresa que se assiste à introdução de uma *outra* (478a14, b3) alternativa *entre* (477a7, 9, 478d1-10) as duas anteriores, a qual, articulando a leitura da negativa, como contradição, com a outra, como alteridade, abre aquela perspectiva que o argumento de Parménides exclui e decididamente condena: “... .. não imporás que não-entes são (*mê eonta einai*): Mas afasta desta via de investigação o pensamento”. (Parménides, B7.1-2; Platão, *Sofista* 237a).

A explicação que Platão dá de onde quer precisamente chegar com “alguma coisa que fosse e não fosse” (477a6) decerto constitui a finalidade principal do argumento que se estende até ao final do Livro V. Todavia, para a atingir será necessário começar por compreender como, retomando a contraposição referida no início do preâmbulo do argumento (477a), “saber” e “opinião” podem se relacionar.

Depois de ter sido apresentada em 476e6-477a1, a oposição “que é”/“que não é” conduz à nova oposição de duas identidades (3A): de um lado, “o que é de todos os modos” e “é de todos os modos cognoscível”; do outro, “o que não é de modo nenhum” e “é, de nenhum modo, de todo incognoscível”.

Todavia, neste ponto, o argumento abandona a contrariedade excludente para retomar a contraposição, atrás apontada (476c-d), das Formas às “coisas” que delas participam, consubstanciadas nas modalidades cognitivas designadas como “saber” e “opinião” (476d5-6).

Da sua introdução derivam duas novas alternativas (3B), sobre as quais o argumento irá se concentrar, contrapondo: “o que é” e “é cognoscível” a “o que é e não é” e “é opinável” (477b, 478a-b).

A partir 477b, acham-se enfim criadas as condições para que possa se desenvolver o argumento que, mediante a análise das competências cognitivas agora comparadas, evidencia os motivos que há para alegar a superioridade do “saber” sobre a “opinião” (477e1, 7-8). Mas esse movimento dá origem à emergência de três novos problemas, que se prendem com a necessidade de examinar o modo como são lidas a negativa e as formas de *einai*, nos termos da nova contraposição, e com a definição dos possíveis “objetos” do conhecimento.

3.1 Quanto à negativa, é claro que é usada em sentidos distintos. Na oposição de “o que é de todos os modos e é de todos os modos cognoscível” a “o que não é de modo nenhum e é, de nenhum modo, de todo incognoscível”, a negativa deve ser lida como ‘contrariedade excludente’. Por outro lado, na dupla contraposição de “o que é” e “é cognoscível” e de “o que não é” e “é incognoscível” a “o que é e não é e é opinável”, tal como atrás na do “saber” à “opinião”, a despeito de pouco no texto o sugerir, a negativa começa por ser lida como contrariedade excludente para depois ser lida como não-excludente. Pois, embora “é” e “é cognoscível” e “não é” e “é incognoscível” sejam contrários excludentes, não só “o opinável” se manifesta como “um outro” (*heteron*: 477e9-478a4; *allôi, allê*: 478a14-b1), entre as duas alternativas contraditórias, como, em “é e não é”, a negação caracteriza qualquer entidade que “apareça” contrária ou diferente da outra¹² (479a-b): não mais “bela” que “feia”, “justa” que “não-justa”, “piedosa” que “não-piedosa” (479a7-9¹³).

3.2 Já no que diz respeito ao verbo ‘ser’, nada há de novo na primeira alternativa (3A). No contexto predicativo da *República V* vejo poucos motivos para negar que os “que é”/“que não é” de 467e7-477a1 acumulem as leituras existencial, predicativa e veritativa¹⁴ (C. H. Kahn, 1976, 328; G. X. Santos, 1990, 130; J. T. Santos, 2011, 36-46). Todavia, essa possibilidade,

¹² Reforçando a preferência pelo que “aparece” aos sentidos, o recurso aos comparativos de superioridade negados – “... não [é] mais... do que não [é]...” – sugere a possibilidade de esboçar uma escala gradual entre os pares de termos que a negativa aparentemente define como contrários, como se verá melhor nos passos referidos na nota seguinte.

¹³ “Não menos dobro” do que “metade” (479b2-3); “[coisas] não mais grandes e leves do que pequenas e pesadas”: “sempre terá [algo] de ambas” (479b6-8).

¹⁴ Sustentar que se conhece “algo que é”, porque “não se pode conhecer o que não é” (476e7-477a1) não exclui a possibilidade de ler qualquer das formulações como “algo que é/não é (isto ou aquilo)”, “que existe/não existe” e “que é/não é verdade”; ou seja, predicativa, existencial e veritativamente. Esta possibilidade é ainda reforçada pela colocação de ‘algo’ – e não “o que é” – na posição de sujeito de predicação. Contra esta interpretação do argumento, adiante formularei uma reserva sobre a leitura predicativa.

justificada pela tese da sobredeterminação das três leituras (C. H. Kahn, 1981, 105; 2003, IX; F. Fronterotta, 2014, 51, n. 10, 65-70; F. Gonzalez, 2014, 93-94; C. Araújo, 2014, 133-136; V. de Harvens, 2015, 6-15), torna-se problemática quando o argumento aborda a formulação “o que é e não é” (3B). Pois, no caso da conjunção dos contrários “é”/“não é”, não só *separadamente* cada uma das três leituras não basta para conferir sentido à nova contrariedade, como é sobre a natureza dessa contrariedade que se acha construído o problema proposto, de como entender que: “Algo que apareça como sendo e ao mesmo tempo não sendo fique *entre*” (cinco vezes em 478d1-10) ““o que é sem mistura” e “o que de todo não é”” (478d)?

Fica “entre” porque, se algo “é e não é”... “o que alguém diz ser” (479b10; ver b7), então, “*ao mesmo tempo*” (*hama*: 478d5) esse “algo” existe e não existe, e o que é dito é e não é verdade¹⁵, embora não possa “existir sem mistura”, nem “de todo não ser”. Por essa razão, apesar de neste caso as outras leituras não poderem ser excluídas, a predicativa mostra comandar o entendimento da formulação, pelo fato de assinalar que, se se refere à natureza nomeada, esse “algo” “é e simultaneamente não é (algo)”. Esta hipótese é confirmada pela série de exemplos coletados adiante (479a-b), nos quais é claro que, ao contrário do belo, do justo e dos outros, que são imutáveis (479a2-3) e unos (479a4), “as muitas coisas belas, justas e pias” – tal como as “duplas, grandes ou leves” – poderão “aparecer”, ou “ser ditas contrárias”, pois, de cada uma delas se poderá perguntar se: “Cada uma das muitas [coisas] é mais do que não é isso que alguém diz que ela é”? (479b9-10).

Se cada uma das coisas é e não é o que algum opinante diz dela, o passo (479a-b) reativa a contraposição, inicialmente apresentada (476a6-9: E1), da Forma una à pluralidade e diversidade dos modos com que “por todo o lado” se apresenta aos dois gêneros de “amadores”. A diferença que os distingue reside no fato de que, enquanto – como num sonho – um *crê* que qualquer das muitas coisas percebidas é aquela (ou aquilo) que é nomeado pelo que diz, o outro *sabe* que só a Forma imutável e una verdadeiramente *é aquilo é*.

Consequentemente, a circunstância de a modalidade cognitiva designada como ‘crença/opinião’ (*doxa*) consistir na confusão entre duas entidades, captáveis de modos distintos, sugere que por detrás da leitura predicativa da cópula se esconde a identificação equivocada (476c-d) que o argumento denuncia. Nos diversos exemplos em que Sócrates defende que “os muitos AA aparecerão não-AA” (479a-b), os enunciados lidos como

¹⁵ Será o caso de entidades que exprimem relações: um ‘dobro’ existe em relação à sua ‘metade’, mas deixa de existir em relação a qualquer outra quantidade, tal como um ‘maior’ em relação a um ‘menor’ (Fédon 102b-e). Não creio, porém, que possa existir “mais ou menos” (J. Annas, 1981, 194, 196-197; G. Fine, 1999, 218, n.7, 219; ca. F. Fronterotta 2014, 59, 62, n. 23, 63; F. Gonzalez, 2014, 89-90, n. 5).

predicações podem ser lidos como negações da identidade dos percebidos (“as muitas [coisas que aparecem como] AA aparecem [como] não-AA”: ver C. Araújo, 2014, 135, n. 35, citando R. Allen, 1960, 150).

3.2.1 Esta proposta poria em causa a leitura predicativa de “é e não é” se os exemplos que atestam a duplicidade (479b-c) das “muitas coisas” percebidas não fossem expressos por enunciados predicativos. Isso é evidente numa formulação elíptica como – “das muitas [coisas] que são belas, acaso haverá alguma que não *pareça* feia?”¹⁶ (479a6-7) –, na qual ‘belo’ e ‘feio’ traduzem predicados atribuídos a “coisas”. Se, porém, se optar por alterar a tradução e desfazer a elipse – “das muitas [coisas que aparecem como coisas] belas, não há alguma que não apareça [como uma coisa] feia” –, a predicação resolve-se na percepção simultânea de entidades designadas por seus nomes, ou por predicados, opostos¹⁷. Os exemplos acima citados mostram que, num contexto predicativo, os ‘AA’ e ‘não-AA’ ditos das muitas coisas que aparecem são ao mesmo tempo lidos como sujeitos e predicados¹⁸.

3.2.1.1 Não me parece difícil encontrar a causa deste equívoco no início do argumento, no passo acima notado como E1. Na medida em que “é uma”, cada Forma é encarada como um sujeito. Todavia, ao “aparecer misturada” não só converte-se no predicado atribuído à multiplicidade dos sensíveis que dela constituem “semelhanças”, como se manifesta como sujeito e predicado ao se misturar com outras Formas (*allêllôn*). É desse equívoco que decorre o problema que o argumento tenta resolver. Mas é claro que o equívoco só se torna problemático no momento em que Platão insere o argumento num contexto predicativo, pois, antepredicativamente as duas funções das Formas – como suporte da existência e da predicação – complementam-se perfeitamente¹⁹.

Adiante tentarei seguir o percurso desta dificuldade nos diálogos, mostrando que só no *Sofista* será superada.

¹⁶ Tradução de M. H. da Rocha Pereira, 20019. Sublinho para chamar a atenção para a diferença entre as traduções “parecer” e “aparecer”. Opto pela última para reforçar o caráter pontual dos conteúdos captados pela percepção, afectados pela presença de opostos, pedida por “ao mesmo tempo” (478d5).

¹⁷ Este efeito é notável em fórmulas como – “a justiça é justa” (Protágoras 330c) –, frequentemente citadas como exemplos de autopredicação. Basta, contudo, descomprimir o enunciado na forma – “a justiça é [uma coisa] justa” – para a predicação ser reformulada como identidade.

¹⁸ “AA” e “não-AA” são lidos ora como nomes de entidades, ora como os predicados a que dão origem (este erro é desmontado por C. Araújo, 2014, 134-136, e ns. 34-36). Este equívoco foi notado por Aristóteles (que o imputa a Parménides: Física I3, 186a23-b4; ver os comentários de L. Angioni: Aristóteles Física I-II, 2009, 97-101) e por Alexandre de Afrodísias (in Met. 84.29-85), que o endereça a Platão, na sua crítica ao “terceiro homem”.

¹⁹ Como pressupostos, implícitos na noção de ‘Forma’ acham-se a existência, a identidade (“F é F”) e a verdade (“F é V”) das Formas.

3.3 Associado aos problemas das leituras atribuídas às formas de ‘ser’ e à ‘negativa’, levanta-se então o ulterior problema da referência desse “algo” que é conhecido porque “é”. Preocupados com a aceitação da “Teoria de Dois Mundos” (TDM) pela parte de Platão²⁰, os comentadores acham-se divididos. Há os que, defendendo uma leitura exclusivamente existencial de “é/não é”, sustentam que “algo” se refere a *objetos*: Formas ou sensíveis (ver a seguir; e ainda F. Fronterotta, 2014, 40-80, criticando G. Fine, 1999, 215-225; F. Ferrari, 2014, 25-33); os que, optando ainda por referir “algo” a ‘objetos’, os condensam em ‘predicados’, “que são”/“não são”, ou “que são e não são” (F. Ferrari, 2014, 24-29; 2000, 376-389; G. Vlastos, 1981a, 62 ss.; J. Annas, 1981, 195-199; N. White, 1976, 106; Cross and Woosley, 1964, 146-151, 170-177); finalmente, os que afastam a TDM distinguindo o saber da opinião porque, enquanto aquele se refere a *conteúdos proposicionais verdadeiros*, a crença se refere a conteúdos que podem ser verdadeiros ou falsos (G. Fine, 1999, 218-225; *ca.* F. Gonzalez, 1996, 245-275; 2014, 83-85). Recentemente, apesar da polêmica que opõe estas três interpretações do argumento, aceitando a sobredeterminação das leituras de “é/não é”, V. de Harvens defende a compatibilização da referência a ‘objetos’ com a de ‘conteúdos’ (2015, 15-31).

Neste mesmo sentido, proponho aproximar a interpretação do passo em questão da análise do conhecimento do “igual” e dos “iguais”, no *Fédon* 73c-76e. Caracterizada pela simultaneidade de dois eventos cognitivos – por exemplo, “os iguais”, percebidos pelas sensopercepções, e “o igual”, “captado na mente” (73c-74d) –, a reminiscência envolve conteúdos psíquicos semelhantes, recebidos pelo cognoscente, expressáveis em opiniões²¹.

Transpondo esta concepção para o argumento da *República* V, é claro que não há incompatibilidade entre o entendimento dos referentes de “o que é” e “o que é e não é” quer como conteúdos psíquicos, quer como objetos, porque uns mais não são do que os originais ínsitos na alma (*Fédon*: 72e), de que os outros são representações (semelhanças)²². Haveria problema se a interpretação do argumento se apoiasse sobre uma leitura exclusivamente

²⁰ De acordo com a qual “não há saber de sensíveis, mas de Formas, nem crença sobre Formas, mas só sobre sensíveis” (G. Fine, 1999, 215; N. White, 1976, 91, 106, n. 9).

²¹ Nesta interpretação, nem “o igual”, nem os “iguais”, devem ser lidos como predicados de “paus e pedras”, constituindo o conhecimento de cada um destes pela percepção (73c) um evento psíquico “pleno” e “infalível” (C. Araújo, 2014, 123). O que se vê é “os iguais”, independentemente de esse ato cognitivo vir a ser reavaliado a partir da comparação dos conteúdos das percepções com as Formas às quais “se referem” (76a, d-e; sobre “referir”: 75b7, 76d9).

²² O que é percebido são “aparições” do belo, do justo, do pio..., etc. – eles próprios conteúdos ínsitos na alma –, não a coisa, o ato ou o indivíduo belos, justos, pios, etc., e é nestas “aparições” que se apoia a opinião. Pelo contrário, quando, no pensamento (dianoia), “as coisas nas percepções” são referidas (anapherein) às Formas que “tomam como modelos” (apeikadzein) é possível iniciar o acesso a um outro saber (*Fédon* 75d-e, 76d-e). Além do argumento sobre “o igual e os iguais”, no *Fédon*, esta concepção descreve bem o “diálogo com o escravo”, no *Ménon* 82b-86c.

existencial, predicativa, ou veritativa da cópula, mas não numa interpretação da qual nenhuma destas deve ser excluída.

II

AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO

1. Resumindo o preâmbulo analisado. Em 1, o argumento contrapõe, como alternativas contrárias e não excludentes, os estados psíquicos – “sonhar” e “estar desperto” –, que a seguir associa às modalidades cognitivas ‘opinião’ e ‘saber’. Seguidamente, em 2, opõe “que é” a “que não é”, como alternativas contrárias e excludentes, deduzindo a identificação de “conhecer” com “o que é” da impossibilidade de conhecer “o que não é”. Finalmente, em 3, começa por identificar “o que é de todos os modos” com “o que é de todos os modos cognoscível” e “o que não é de modo nenhum” com “o que é de nenhum modo, de todo incognoscível” (3A), que opõe como alternativas contrárias e excludentes. Introduce depois uma terceira alternativa entre as duas anteriores, a seguir designada como ‘opinião’ (477b; “opinável”: 478a-b), a qual, regressando à relação esboçada em 1, contrapõe ao “saber” (3B).

Dois problemas dificultam a aceitação do argumento. Como se viu, o primeiro questiona a possibilidade de conjugar a relação de contrariedade entre duas alternativas excludentes – presente em 2 e 3A – com aquela que relaciona alternativas não-excludentes (1, 3B). O segundo problema é posto pela introdução, em 3B, de um terceiro termo, intermédio entre as duas alternativas excludentes de 3A, da qual decorre o restabelecimento da contrariedade inicial (1), agora inserida entre as duas alternativas excludentes, relacionadas em 2, 3a, e a seguir contraposta às outras duas.

Como se viu, enquanto, em 1, a contraposição do “saber” à “opinião” envolve contrários não-excludentes – o que implica que além deles possa haver outras alternativas (por exemplo, a percepção: 477c-d) –, em 2, a oposição de “é” a “não é” exclui uma terceira alternativa, não consentindo a inclusão da “opinião” pelo fato de opor duas alternativas excludentes. Por isso, sustento que o argumento é falacioso por resultar do equívoco entre dois sentidos da negativa, associados a cada uma das contrariedades, a saber: como ‘contradição’, em 2 e 3A, e como ‘alteridade’, em 1 e 3B.

As consequências da falácia são especialmente gravosas em 3. Pois, se pode se aceitar que a oposição das duas identidades propostas em 3A decorra de 2, dado que qualquer delas é excludente da outra, não pode se aceitar a introdução de uma terceira alternativa entre elas, em

3B. Pois, se uma nova alternativa for introduzida, as outras duas não mais serão excludentes, inviabilizando a dedução da identidade do conhecimento com “é”, justificada pela eliminação da alternativa oposta. De resto, o argumento de Parménides, em B2, não admite graus intermédios entre “é” e “não é”²³.

O argumento da *República* conduz, portanto, a duas impossibilidades: enquanto as identidades forem excludentes uma da outra não haverá lugar para qualquer outra alternativa. Se, pelo contrário, forem tomadas como não-excludentes, permitindo a introdução de uma terceira alternativa, deixa de haver base para deduzir a identidade do conhecimento com “o que é” da impossibilidade de “conhecer “o que não é”, sobre que se apoia todo o argumento²⁴.

2. Se, com este argumento, a intenção de Platão é propor uma concepção unificada da atividade cognitiva (que só se tornará clara a partir da análise da *dianoia*, na Analogia da Linha), é difícil compreender onde quer chegar com o recurso ao Poema de Parménides. Inicialmente (475e-476e), a contraposição do ‘saber’ à ‘opinião’ segue o argumento eleático em B6²⁵ (ver B1.28b-32; B8.51-61; B19; J. T. Santos, 2013, 40-42). Todavia, não decorrendo a contraposição das duas modalidades cognitivas que o jovem deve “aprender” (B1.28b ss.) da oposição dos dois caminhos, em B2, a imbricação de B2 com B6 é a *crux* que desde Diels²⁶ divide os intérpretes.

A solução platônica para o problema – de imaginar a *doxa* como uma “terceira alternativa” –, avançada neste passo da *República*, atraiu comentadores (relativamente a Parménides, ver a denúncia em A. Nehamas, 1999, 125, 135). Não resistiu, contudo, às repetidas críticas de N.-L. Cordero, que há muito (1979, 1984, 2004, 2010, entre outros) afirma categoricamente que “a unificação destes dois termos (*doxa* e Parménides) é uma invenção dos historiadores da filosofia” (2010, 231).

Mas este não é problema da *República* V. Aí, a contraposição do ‘saber’ à ‘opinião’ conduz a duas alternativas inviáveis pelas quais o filósofo se obriga a pagar nos diálogos, pois: ou não é possível liberar a opinião da oposição excludente de “ser” a “não-ser”; ou, se ela for

²³ Não é clara a posição de Platão sobre a admissão de graus de ‘existência’. Não há dúvida de que o argumento de Parménides os não consente. Mas não é esse o saldo de 3B.

²⁴ Ao contrário de G. Fine (1999, 224), defendo que o argumento não precisa sustentar que “o conhecimento é possível”, mas que, se é possível, então o saber das Formas se contrapõe às opiniões dos “amadores de espetáculos”.

²⁵ Enquanto “é necessário que o dizer e pensar sendo sejam” (B6.1), os mortais, que “nada sabem” (B6.4), “vagueiam com duas cabeças”, porque “a incapacidade lhes guia no peito a mente errante (5-6). Por isso, “surdos e cegos”, “indecisos”, “acreditam que o ser e não-ser são o mesmo e o não-mesmo” (7-9a).

²⁶ Em particular, a partir da introdução da conjectura “te afasto” para suprir a lacuna no final de B6.3, que permite ler B6.4-9 como uma espécie de “terceiro caminho”.

encarada como uma terceira modalidade cognitiva entre “saber” e “ignorância”, será impossível distingui-la funcionalmente das outras duas. Particularmente – de acordo com a via apontada na “Analogia da Linha” – é impossível explicar como a partir da ‘opinião’ se pode chegar ao ‘saber’.

E é no momento em que as duas modalidades cognitivas contrapostas começam a convergir que se manifesta o problema que a *República* ignora (477e7-8): de não ser possível compatibilizar a infalibilidade do saber²⁷ com a falibilidade da ‘opinião’, que pode ser verdadeira ou falsa.

2.1 É à tentativa de superação deste problema que é dedicada a quase totalidade do *Teeteto*. Na realidade, a finalidade da discussão sobre a identificação do “saber” com a “sensopercepção” (152a-187a) é abrir caminho a duas análises da ‘opinião’. Na primeira (152a-179d), o objetivo de Sócrates é refutar Protágoras, segundo quem, como consequência da tese – “o homem é a medida de todas as coisas” (152a; 170c-d) –, “as opiniões dos homens são sempre verdadeiras” (170c) e o que cada um diz é verdadeiro para ele (170d). Consegue atingir o seu objetivo ao mostrar que essas opiniões, que cada um considera verdadeiras para si próprio, são falsas para outros (170e), deste modo assegurando a possibilidade de algumas opiniões serem falsas (171b-c), de que depende a pesquisa. Já na segunda, com Teeteto como alvo da refutação, a conclusão – “o saber não está nas afeções, mas no raciocínio sobre elas” (186d) –, refuta a primeira resposta de Teeteto, estabelecendo a ‘opinião’ no foco do debate (187a ss.).

A partir deste ponto, o primeiro problema a se manifestar é o de, pelo fato de existir a “opinião falsa” (OF), só a “opinião verdadeira” (OV) poder ser candidata a se identificar com o ‘saber’ (187c). Logo aí nasce o segundo problema, de mostrar como, respeitando a matriz epistêmica eleática, a OF pode ser possível (187d ss.). Pois, se a OV for identificada com o saber (187a), a OF fica reduzida a “nada” (seja ao “não-saber”, ao “não-ser” ou à “não-percepção”: 188a, c, e, 189a; na *República* V, à “ignorância”). Consequentemente, enquanto não se perceber como a OF pode ser possível, é necessário suspender, ou de todo renunciar ao projeto de atingir o saber através da OV (200c-d).

No diálogo, restará então a possibilidade de, descartando a inserção do argumento sobre a opinião entre duas alternativas excludentes, recorrer ao expediente de atribuir ao enunciado (*logos*) a responsabilidade pela OF. Mas também esta é considerada insatisfatória (201c *ad finem*) porque nenhuma das três concepções de enunciado propostas (206d, 206e-207a, 208c)

²⁷ Uma outra dúvida: deve se encarar o postulado da infalibilidade do saber como uma tese platônica ou como um endoxon?

é capaz de se superar a incompatibilidade do saber com a opinião. A solução da aporia ficará então para o *Sofista*.

III

CONSEQUÊNCIAS DO ARGUMENTO DA *REPÚBLICA* V

1. A análise das dificuldades a que o argumento dá origem sugere a oportunidade de os inserir no projeto de redefinição do programa de pesquisa focado na Epistemologia, iniciado no *Mênon*, *Fédon* e *República*, desenvolvido no *Crátilo* e *Teeteto*, e consumado no *Sofista*. No *Mênon*, a reminiscência é invocada para ultrapassar o chamado “paradoxo de Mênon” (80d-81a): se “ou se sabe ou se não sabe”, a inviabilidade do trânsito entre as duas alternativas excludentes acarreta a impossibilidade da busca e da aquisição do saber. Contra este argumento, a proposta avançada por Sócrates consiste em defender que o saber existe na alma e pode ser recuperado pelo exercício da reminiscência (*Mênon* 81c-86c; *Fédon* 72e-77a: mediante a identificação da “ignorância” com “esquecimento”: 75c-e²⁸).

No entanto, complementando o programa da reminiscência, para resolver o problema da aquisição do conhecimento, será ainda necessário viabilizar a cooperação da opinião com o saber, sustentando a possibilidade do trânsito do “visível” ao “inteligível”, assegurada na “Analogia da Linha” (*República* 509d-511e) pelas operações realizadas na ‘*dianoia*’ (510b-e, 511d-e). Todavia, em nenhum passo desse diálogo é explicado de que modo esse trânsito – que o “diálogo com o escravo”, no *Mênon*, promete (85c) ²⁹ – se acomoda a uma concepção unificada da atividade cognitiva.

1.1 Como se viu acima, o *Teeteto* aborda o problema posto pelo envolvimento das duas “competências cognitivas” que a *República* relaciona. Afastado o sensismo de Protágoras (que – com a aquiescência de Sócrates: *Teeteto* 179c – defende a continuidade da sensopercepção com a opinião: 160d, 166c-167b), a “crença” é caracterizada pela agregação das operações psíquicas levadas a cabo pela mente no processo do conhecimento (sensopercepção, memória,

²⁸ A decisão de Sócrates, no *Teeteto*, de cancelar “aprendizagem e esquecimento”, por “não serem relevantes para o argumento” (188a), suspende temporariamente a reminiscência, talvez por, no diálogo, faltarem objetos epistêmicos adequados (C. Kahn, 1014, 47-85).

²⁹ Note-se a possível referência implícita ao “diálogo com o escravo”, do *Mênon*, na *República* 510d.

pensamento) e, separada da “opinião” (ambas: *doxa*), associada à produção do “enunciado”. É então que se levantam as dificuldades elencadas atrás.

1.2 Enfim, só o *Sofista* superará todas as dificuldades. Para tal, porém, Platão terá de abandonar o dualismo ontoepistemológico que opõe a “geração à entidade” (248a-249d; implicitamente do ‘saber’ à ‘opinião’), rejeitando a identidade – eleática e platônica – do saber ao ser e a “fusão”, no complexo da *doxa*, da “crença, aparência e opinião” (*República* 477e, 478a-d; desconstruída no *Teeteto* 189e-190a e no *Sofista* 264a-b).

O golpe decisivo na argumentação ele ética – que definitivamente corrige a falácia da *República* V – consiste na reformulação do sentido da ‘negativa’, que passa da contrariedade à diferença, permitindo que o ‘não-ser’ possa ser encarado não mais como “contrário”, mas como “um outro” em relação ao ‘ser’, existindo não menos que ele (257c-258c). A terminar, porém, num registro lógico e epistemológico, será ainda necessário redefinir ‘enunciado’, primeiro, inserindo-o no contexto da sintaxe predicativa (como “combinação” de ‘nomes’ e ‘verbos’ por meio da cópula, nas posições de ‘sujeito’ e ‘predicado’, respetivamente), de modo a depois poder atribuir ‘verdade/falsidade’ ao seu “todo” (261c-264b).

1.2.1 Naturalmente, desta imensa inovação decorre – ou talvez nela se ache implícita – a erradicação da concepção “ontológica de verdade”, que a identifica com “o que é” (J. T. Santos 2011, 52-67), bem como da atribuição da ‘infallibilidade’ ao saber (J. T. Santos, 2011a): uma e outra decorrentes da apropriação platônica do argumento de Parménides, em B2.

2. Outra consequência do abandono da dualidade ontoepistemológica, no *Sofista*, atinge o problema da participação. Como foi referido atrás (n.3), a capacidade de distinguir “o que participa daquilo em que participa” (*República* 476c-d) é invocada para contrapor o “amador de espetáculos” ao filósofo. Essa distinção é, no *Parménides* (128e-130a), aplicada à contraposição do “visível” ao “inteligível”, a seguir analisada pelo Eleata nas críticas que dirige à ‘participação’ (131a-133a).

Tendo em conta a incapacidade, aí manifestada por Sócrates, de encontrar respostas para as questões formuladas por Parménides, a recomposição da participação, no *Sofista*, no contexto da “comunhão dos gêneros” supõe a superação das perspectivas defendidas no *Fédon* e na *República*³⁰ (em particular, no que diz respeito ao recurso à participação para explicar a

³⁰ Definitivamente erradicada pela rejeição das teses dos “Amigos das Formas”, que opõem a genesis à ousia (248a-249d).

determinação do “visível” pelo “inteligível”, ou ao menos a necessidade de a contextualizar no inteligível).

Admitida a partir de 253a, a tese de que “uns gêneros comungam entre si e outros não” (253b, 254b) é explicada pela inclusão e separação de uns nos outros (253d), legitimando a ambiguidade nominativa/predicativa das Formas (atrás I,3.2.1.1) e inserindo-a no enunciado (*symplokê eidôn*: 259e). A questão, especificamente abordada a partir da descoberta da “dificuldade da investigação do ser” (249d), interroga-se sobre como dois gêneros sumamente contrários (*enantiôtata*), como Movimento e Repouso, podem “ambos e cada um deles ser” (250a). Sabe-se que, apesar de ambos “comungarem naquilo que o Ser é” (250b), nem os dois se movem, nem estão em repouso, por serem contraditórios. Sabe-se também que “o Ser não é a combinação de Movimento e Repouso, mas algo diferente, nem parado, nem se movendo” (250c), deixando no ar a pergunta de como como pode o Ser não estar parado, nem se mover (250c-d).

Para ultrapassar o paradoxo, é necessário fazer intervir mais dois gêneros que, embora participem dos outros três, não são nenhum deles: o Mesmo e o Outro (254d-255b). Assim entendida, ‘participação’ será o nome dado à relação que une e separa os gêneros diferentes, preservando a sua identidade e apontando o seu lugar no todo englobante do Ser (254b-257a). É ela que comanda a “comunhão dos sumos gêneros” e nela que assenta a teoria do enunciado predicativo, acima referida, consumando a resolução da teia de problemas lógicos, epistemológicos e ontológicos, provocados pelo breve argumento que, na *República V*, distingue as Formas das suas manifestações visíveis, opondo os filósofos aos “filodoxos”.

REFERÊNCIAS

1. Fontes e traduções

Alexandre de Afrodísias:

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, consilio et auctoritate Academiae Literarum Regiae Borussicae, ed. M. Hayduck, Berlin 1891.

Aristóteles:

Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1831 (repr. Darmstadt 1960).

Aristóteles, Física I-II, Prefácio, introdução, tradução e comentário de L. Angioni, Editora Unicamp 2009.

Platão:

Platonis Opera. Ed. I. Burnet. I-V, Oxford U. P., Oxford, 1900-1907.

Platão, *A República*, Tradução de M. H. da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001⁹.

Platão, *O sofista*, Tradução de J. Maia Jr., H. Murachco, J. T. Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

Platão, *Teeteto*, Tradução de A. Nogueira, M. Boeri, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.

2. Livros, Capítulos de livros e Artigos

A. Nehamas (1999, 1975), “Plato on the Imperfection of the Sensible World,” in *Virtues* 138-158 (*American Philosophical Quarterly*, Vol. 12, 105-117).

A. Nehamas (1999, 1981), “On Parmenides’ Three Ways of Inquiry”, in A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*, Princeton Un. Pr., 125-137 (*Deukalion* 33/34, 97-112).

A.C. Cross & A. D. Woozley (1964), *Plato’s Republic: A Philosophical Commentary*, MacMillan.

C. Araújo (2014), “Ser e poder: sobre o governo do filósofo”, in *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*, C. Araújo (org.), Viveiros de Castro Editora Lda., Rio de Janeiro.

C. H. Kahn (1976), “Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323-334.

C. H. Kahn (1981), “Some Philosophical Uses of ‘to be’ in Plato,” *Phronesis* 26, 2, 105-134.

- C. Kahn (2003), *The Verb 'Be' in Ancient Greek, With a New Introductory Essay*, Hackett, Indianapolis (Reidel, Dordrecht/Boston 1973); "Introduction", *The verb 'be' in Ancient Greek*², I-XL.
- C. Kahn (2014), *Plato and the post-Socratic Dialogue*, Cambridge Un. Pr., New York.
- Crystal, Ian (1966), "Parmenidean Allusions in *Republic V*," *Ancient Philosophy*, Vol. 16, No. 2, 351-363.
- F. Ferrari (2000), "Teoria delle Idee e ontologia", *La Repubblica IV*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 365-391.
- F. Ferrari (2014), "Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da *República* de Platão", in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- F. Fronterotta (2014), "Os sentidos do verbo ser no Livro V da *República* e a sua função epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião, in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- F. Gonzalez (1996), "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*," *Phronesis* 41, 3, 245-275.
- F. Gonzalez (2014), "De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine", in *Verdade e espetáculo*, C. Araújo (org.), Rio de Janeiro.
- G. Fine (1999), "Knowledge and Belief in *Republic 5-7*," G. Fine (ed.) *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford U. Pr., 215-246.
- G. Vlastos (1981), "A Metaphysical Paradox," in G. Vlastos, G., *Platonic Studies*², Princeton U. Pr., 43-57.
- G. Vlastos (1981a), "Degrees of Reality in Plato," in G. Vlastos, *Platonic Studies*², Princeton U. Pr., 58-75.
- G. X. Santas (1973), "Hintikka on Knowledge and Its Objects in Plato," in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel, 31-51.
- G. X. Santas (1990), "Knowledge and Belief in Plato's *Republic*," *Boston Studies in the Philosophy of Science* 121, Kluwer Academic Publishers, 45-59.
- J. Annas (1981), "Belief, Knowledge, and Understanding," *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford U. Pr., 190-216.
- J. Hintikka (1973), "Knowledge and Its Objects in Plato," in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, D. Reidel, 1-30.
- J. T. Santos (2011), "Introdução" a *O sofista*, Lisboa.
- J. T. Santos (2011a), "O postulado da infalibilidade nos diálogos platônicos", *Classica* 26, 2013, 131-144.

- J. T. Santos (2013), “For a non-predicative Reading of *esti* in Parmenides, the Sophists and Plato”, *Méthexis* XXVI, 39-50.
- L. Brown (2008), “The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood”, *The Oxford Handbook of Plato*, 437-462.
- L. Brown (2012), “Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*”, *Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn*, 233-254.
- N. P. White (1976), *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis 1976.
- N.-L. Cordero (2004), *By Being, It Is*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
- N.-L. Cordero (1984), *Les deux chemins de Parménide*, VRIN/OUSIA, Paris/Bruxelles.
- N.-L. Cordero, “Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7”, *Phronesis* XXIV, 1979, 1-32.
- N.-L., Cordero (2010), “The ‘Doxa’ of Parmenides Dismantled”, *Ancient Philosophy* 30.2: 231-246.
- R. E. Allen (1960, 1965), “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues,” *The Philosophical Review* 69, No. 2, 147-164 (in *Studies in Plato’s Metaphysics*, R. E. Allen (org.), 43-60).
- T. Penner (1987), *The Ascent from Nominalism*, D. Reidel.
- V. de Harven (2015), “A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in *Republic V*” (em revisão), *Online Papers*, UC Berkeley.
- W. Altman (2015), “Parmenides’ fragment B3 Revisited”, *Hypnos* 35, 197-230.

PARMÊNIDES, BLONDEL E O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO DO CONHECIMENTO

Galileu Galilei Medeiros de Souza¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é apontar duas alternativas à interpretação do conhecimento como adequação entre ser e pensar, valendo-se do *Poema de Parmênides* e da *Filosofia da Ação* de Maurice Blondel. Para que essa adequação tenha sentido é preciso pressupor uma divisão original a ser superada entre ser e pensar. Isso pressuposto, cria-se uma aporia que comporta tanto a necessidade de se justificar as diversas simbolizações do ser, quanto, dado o fracasso na realização desse programa de justificação, a ideia da relatividade de todo conhecimento. Todavia, esse não é nem o modo eleático, nem o modo blondeliano de entender a relação entre o que se diz com as noções de ser e pensar.

Palavras-Chave: Blondel. Parmênides. Ser. Pensar. Epistemologia.

Abstract: The aim of this article is point two alternatives to the interpretation of knowledge as adequacy between being and thinking, taking advantage of the *Poem of Parmenides* and the *Philosophy of Action* of Maurice Blondel. For this fitness felt need to assume an original division between being and thinking to be overcome. This creates an aporia that involves both the need to justify the various representations of being, as, given the failure to carry out this program of justification, the idea of relativity of all knowledge. However, this is neither the Eleatics mode, nor the blondelians mode to understand the relationship between what it say with the concepts of being and thinking.

Keywords: Blondel. Parmenides. Being. Thinking. Epistemology.

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo nesse texto é o de problematizar a interpretação do conhecimento filosófico como adequação entre ser e pensar, apontando duas alternativas que podem ser a esse respeito sugeridas. Para tanto, consideraremos uma das fontes mais preciosas da filosofia ocidental, o *Poema de Parmênides*², relacionando-a com um fecundo álveo contemporâneo de discussão sobre a natureza da filosofia: a denominada “filosofia da ação”, encetada por Maurice Blondel.

A questão aí envolvida refere-se à justificação filosófica do conhecimento como adequação entre pensar e ser. Evidentemente, para que essa adequação tenha sentido é preciso pressupor uma divisão original a ser superada. O problema está em que, à revelia do referido escrito eleático, geralmente se entende “pensar” (ou “conhecer”)³ como “*representação*” do

¹ É doutor em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba/UFPB. Professor do departamento de filosofia da UERN (E-mail: galileumed@yahoo.com.br).

² Que pode ser chamado indistintamente também de Da (sobre a) Natureza ou O (poema de) Parmênides.

³ Conhecer, saber e pensar são considerados por nós como sinônimos, devendo ser entendidos em um sentido cognitivo forte como saber consumado, tal e qual veremos a seguir.

que é, estando implicada nessa significação uma compreensão de “pensar” e “ser” como distintos, e até mesmo opostos, de tal forma que a sua relação passa a ser entendida como dicotomia entre objetividade e subjetividade.

Isso pressuposto, cria-se uma aporia incômoda. Essa adequação entre pensar e ser nunca se traduziu em um conhecimento universalmente compartilhado, comportando, conseqüentemente, tanto a necessidade epistêmica de se justificar as diversas simbolizações do ser, quanto, dado o fracasso na realização desse programa de justificação, a ideia da relatividade de todo conhecimento.

Todavia, esse não é nem o modo eleático, nem o modo blondeliano de entender a relação entre o que se diz com as noções de ser e pensar. Essas compreensões alternativas, que procuraremos evidenciar nesse texto, apontarão caminhos para superar as dificuldades que se insinuam uma vez pressuposta a dicotomia entre pensar e ser.

A PERSPECTIVA D’O *PARMÊNIDES*: A IDENTIDADE ORIGINÁRIA ENTRE SER E PENSAR

Em uma tradição contínua, a filosofia vem discutindo seu próprio modo de conhecimento sem nunca se afastar das coordenadas do que poderíamos chamar de as quatro teses fundamentais do *Parmênides*: a) há somente dois caminhos para pensar: “que é” e “que não é” (*Da Natureza*, 2, 3-5). b) Não é possível pensar o que não é (*Da Natureza*, 2, 5-8). c) Em consequência, só é possível pensar o que é (*Da Natureza*, 2, 2-3; 8, 17-18). d) Por fim, “o mesmo é pensar e ser” (*Da Natureza*, 3).

De acordo com a interpretação que assumimos a respeito dessas teses,⁴ devemos destacar, sobretudo, duas chaves de leitura imprescindíveis. Primeiramente, é preciso dizer que, embora existam dois caminhos para pensar, o caminho “que é” e aquele “que não é”, este último permanece totalmente obscuro, não sendo de modo algum possível conhecer o não ser ou mesmo apenas indicá-lo (Cf. *Da Natureza*, 2, 5-8). Ademais, é preciso ressaltar que, segundo esse mesmo texto, não somente só se pode pensar (conhecer ou saber) o que é, como “o mesmo é pensar e ser”. Em outros termos, não há diferença entre o conhecer e o que é conhecido e, conseqüentemente, não se dá um conhecer senão *de modo infalível*. Conhecer é, portanto, o

4Nossa leitura do Poema de Parmênides apoia-se nas observações de José Gabriel Trindade Santos (2011). Essas foram explicitadas em um curso ministrado no segundo semestre do ano de 2011, junto ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), intitulado As fontes gregas de Heidegger.

estado cognitivo do saber infalível. Essa será uma aquisição importantíssima e fundamental para toda a filosofia posterior.

Nessa acepção, o conhecimento não é um processo, no qual se vai de um estado cognitivo incompleto a um estado cognitivo completo, mas, sempre e definitivamente, um estado cognitivo infalível, uma ação cognitiva consumada, sem processos intermediários. Conhecer é saber o ser, que é. Não se admite, assim, uma separação entre o que é enquanto é e o que é enquanto conhecido, ou melhor, uma separação entre o ôntico e o epistêmico. Conhecer é uma ação ontoepistemológica sempre perfeita e consumada.

Se conhecer é ser, a inteligência do conhecimento (sempre infalível) é intransitiva, não leva a nada fora do ser, consistindo em que o ser é ingênito, indestrutível, inabalável, infinito, imóvel, completo e inviolável (Cf. *Da Natureza*, 7-8). Estes não são predicados do Ser ou suas qualidades, mas pressupostos ontoepistemológicos do conhecimento do ser, ou seja, condições de possibilidade do conhecimento (sempre infalível, sempre do ser). De acordo com essa compreensão, não se dá conhecimento senão nessas condições. Essas condições, portanto, são essenciais e imprescindíveis para se entender o sentido do ser, que o poema procura apresentar em sua riqueza originária.

Sobre o mencionado sentido do ser, é importante o cuidado com alguns detalhes que a leitura atenta d’*O Parmênides* pode nos proporcionar. A expressão “ser” possui vários sentidos distintos, dentre os quais o existencial, o veritativo, o identitativo, o nominal e o predicativo. No sentido existencial, “ser” equivaleria a “existir”. No veritativo, “ser” significa “ser verdadeiro”. O sentido identitativo expressa a identidade de algo com ele próprio: “A” é “A”. Ainda, poder-se-ia falar do ser enquanto empregado em um uso nominal sendo “ser” o nome de todo nome, enquanto somente o “ser” pode ser nomeado. Nesta última acepção, “ser” equivale ao nome que responde à questão “o que é?”. Já em sentido predicativo, “ser” é utilizado como um verbo de ligação entre uma entidade e o que se diz dela, significando a atribuição de uma propriedade a um núcleo substancial, a atribuição de uma qualidade não idêntica completamente a essa mesma substância. A linguagem predicativa, desse modo, funda-se no que contemporaneamente Lorenz Puntel (2007) chama de *semântica da substância*.

Todavia, conforme a interpretação do *Parmênides* que propomos aqui, o verbo ser não pode ser utilizado em sentido predicativo, já que a predicação envolve a atribuição de uma propriedade a uma entidade, ou melhor, envolve dizer de algo um atributo que não é esse mesmo algo, depondo contra todas as outras acepções de “ser” antes mencionadas. Nesse sentido, *O Parmênides* já incluiria em seu discurso a preocupação pela superação da *semântica da substância*, porta de entrada de grandes problemas interpretativos. Em consonância com o

poema eleático, dizer de algo o que não é esse algo, atribuir ao idêntico o que não é idêntico, conferir a um nome um não nome, envolve dizer do “ser”, “que é”, o “não ser”, “que não é”. Somente de modo muito impróprio essa atribuição predicativa é chamada de conhecimento, ou melhor, conhecimento processual.

Para *O Parmênides* o conhecimento é sempre infalível e nunca processual, porque é sempre conhecimento do ser, totalmente idêntico a si mesmo. Um conhecimento que não é do ser é desde sempre um engano. As próprias distinções dos usos autênticos do verbo ser são apenas aparentes. Por exemplo, a distinção entre “ser/existência” e “ser/verdade” pode ser lida apenas como uma diferença relativa ao ponto de vista a partir do qual o ser é aproximado. Em realidade, porém, não se dá uma verdadeira distinção. Existência e verdade são apenas maneiras de falar sobre o ser, sublinhando seu sentido ora como resistência permanente completamente idêntica a si mesma (ser/existência), ora enquanto aberto ao conhecimento (ser/verdade), que é sempre um estado cognitivo infalível, completamente idêntico ao ser. Em outras palavras, verdade e existência são pressupostos ou condições necessárias para que o conhecimento possa se dar, não distintas em si, mas distinguíveis para a inteligência. Para que haja conhecimento é preciso que o ser idêntico a si mesmo (ser/existência) seja completamente inteligível (ser/verdade). Para que o conhecimento infalível se dê, impõem-se essas condições.

As coisas mudariam completamente se o uso predicativo do verbo ser expressasse realmente um conhecimento possível. Fazer uso de “ser” em sentido predicativo é interpretar o conhecimento como um processo, identificando limitações que seriam preenchidas por meio de um longo elenco de propriedades que pudessem indicar o ser do que é, ou seja, do sujeito lógico do juízo.⁵ Identificando um modo impróprio de interpretar o conhecimento de acordo com esse rumo predicativo, o poema fala no perigo em que geralmente “os mortais vagueiam” dos que “acreditam que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo” (*Da Natureza*, 6, 4-9). Esta é a via da mistura, que é devida à confusão provocada pelo próprio amálgama que é o homem: razão e sentidos (Cf. *Da Natureza*, 6, 1-4. 16). Aconselhando contra essa direção, n’*O Parmênides* é a deusa que alerta:

5 É importante distinguir sujeito e predicado lógicos e sujeito e predicado gramaticais. Sujeito lógico é o nome que designa um indivíduo singular, enquanto que predicado lógico é qualquer verbo flexionado ou conceito universal que possa ser atribuído a um ou a vários indivíduos. Por sua vez, sujeito gramatical é o algo a respeito do qual se faz uma afirmação ou negação. Predicado gramatical é o que se diz de um sujeito gramatical. Por exemplo, consideremos o juízo “Todo filósofo é homem”. O sujeito gramatical aqui é “Todo filósofo”. O predicado gramatical: “é homem”. Todavia, “Todo filósofo” não é um sujeito lógico. Ele é sim um predicado lógico, como homem também é aqui predicado lógico, porque não são nomes que designam indivíduos singulares. A esse respeito conferir nosso Estudos de Lógica Simbólica (Cfr. SOUZA, 2013, p. 33).

Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguar olhos que não veem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão a prova muito disputada de que falei (Da Natureza, 7, 1-6).

Segundo essa leitura do poema eleático, a predicabilidade se fundamenta na confusão provocada pela mistura entre o ser e não ser. O ser não é predicável, mas a mistura é predicável. Quando alguém interpreta “ser” no sentido predicativo está se confundindo, chamando a mistura (de “ser e não ser”) de “ser”.⁶ A predicabilidade, assim, não faria justiça ao ser e ao conhecimento, como os entende *O Parmênides*.

E, desse modo, as teses do poema eleático nos permitem colher duas conclusões: a) distinguem-se o conhecimento em sua acepção autêntica (infalível) e o pseudoconhecimento processual e predicativo; b) a razão deve se precaver contra o engano do conhecimento processual.

Não obstante, por trás dessas distinções se pode revelar algo mais. O que aqui parece estar em jogo é mais uma vez o dualismo entre pensar e ser. Uma vez aderindo a esse dualismo, não há mais como escapar das antinomias que ele comporta. Uma vez distintos e isolados, o trabalho para reconciliar ser e pensar não escapará de dificuldades semelhantes àquelas próprias ao idealismo e ao realismo.

De fato, realismo e idealismo se sustentam em suas pretensões epistêmicas de justificação do conhecimento processual opondo ser e pensar e, não obstante, são inconsistentes como programas de conhecimento em virtude desse mesmo dualismo. Por um lado, para sustentar o realismo é preciso pressupor uma oposição radical entre ser e pensar, real e representação. Para justificar as pretensões epistêmicas do realismo é preciso certificar que, de algum modo, nossas representações sejam adequadas ao real, ou seja, que ser e pensar se identifiquem. Por outro lado, o idealista não escapa da necessidade de justificar a percepção do finito ou o estado do conhecimento processual em que nos encontramos e, para tanto, deve pressupor uma dicotomia atual entre ser e pensar, ainda não superada. Em outros termos, o realista, para legitimar a superação da heterogeneidade entre ser e pensar, que, acredita-se, realiza-se no conhecimento processual, deve pressupor a homogeneidade que ele pretende justificar. O idealista, para justificar o encaminhamento do conhecimento processual, em seu

⁶Por exemplo, nessa mesma ótica da predicabilidade, verdade e existência são transformados em sua significação original, passando a designar propriedades das coisas, reconhecidas a posteriori, para compor e qualificar “o processo do conhecimento”.

estado provisório, à unidade da ideia, deve pressupor como ponto de partida a heterogeneidade entre ser e pensar, que ele pretende negar.

Assim, em fins de contas, para sustentar o realismo é preciso ser fundamentalmente monista-idealista e, para sustentar o idealismo, ser dualista-realista. Em todo caso, o problema de se justificar a adequação entre ser e pensar, como conhecimento processual, não é superado, porque se constitui um ciclo vicioso.

Afirmando a inseparabilidade entre ser e pensar, porém, *O Parmênides* evita esse problema. A doutrina aí exposta não é nem realista, nem idealista, porque não diz respeito a uma adequação entre ser e pensar, já que se baseia na tese de que ser e pensar são desde sempre idênticos. Como não se pode entender nenhuma adequação a não ser que se parta de uma diferença, para a compreensão acima explicitada d’*O Parmênides*, o problema implicado por realistas e idealistas não possui o menor sentido e, igualmente, é desprovido de sentido o conhecimento processual. Tal sentido só poderá ser admitido ao interno da predicação, como solução à questão que a predicação impõe, a saber, o da justificação da adequação entre conhecer (pensar) e ser. O ponto de partida d’*O Parmênides* é claro: ser e pensar são idênticos, de tal modo que a predicação não tem como resultado o conhecimento. Ponto de partida esse “claro”, mas injustificável.

Toda tentativa de justificação dessa tese consistiria em uma contradição. De fato, ela é uma alternativa ao pensar processual e a suas debilidades, mas como justificá-la sem pensar processualmente? Uma contradição, porém, contra a qual *O Parmênides* não é obrigado necessariamente a se defender. Proibindo-se a predicação, esse problema nem mesmo existe. Com efeito, se as quatro teses fundamentais forem tidas como postulados que necessariamente se devem afirmar para salvaguardar a possibilidade do autêntico conhecimento — que somente pode ser um conhecimento do ser —, o problema do acesso à metafísica ou ontologia — problema sobre a possibilidade de um conhecimento autêntico do ser — se resolveria sem necessidade de recorrer à discussão a respeito da referida adequação.

Por esse procedimento, evidentemente, não se negaria o que impropriamente se chama de “conhecimento processual”, mas sim sua valência ontológica. Ao conhecimento processual caberia autenticamente, no máximo, um papel crítico-negativo, segundo o qual ele deveria se convencer do inevitável: se o conhecimento processual é sujeito irremediavelmente a antinomias insuperáveis, não resta outro meio de ainda se falar sobre o conhecimento do ser — de metafísica ou ontologia — senão aderindo às teses do *Parmênides*. Dessa forma, ainda que não se possa afirmar nada de positivo pelo uso do pensar processual, ao menos se pode descobrir

por seu intermédio alguns parâmetros críticos que permitem elucidar “a confusão de ser e não ser” a ser evitada.

O preço a se pagar pela adesão a essa interpretação possibilitada pel’*O Parmênides*, como se vê, é alto. Não só depõem contra a relevância da reflexão ou do conhecimento processual as antinomias surgidas pela oposição entre realismo e idealismo — separadamente considerados como respostas ao problema da relação entre conhecer e ser —, como mesmo a tese presente n’*O Parmênides*, interpretada segundo o modo que expomos anteriormente, parece sacrificar irremediavelmente o conhecimento reflexivo, pelo menos em suas formulações propositivas. Em suma, só o uso crítico da razão processual é ainda permitido. A única tarefa ainda autêntica para a razão processual seria manter a inteligência longe das armadilhas ontológicas do próprio conhecimento processual.

Desse modo, porque não podemos justificar nossas compreensões a não ser processualmente, se o conhecimento processual (predicativo ou reflexivo) está irremediavelmente condenado à confusão no que diz respeito a proposições positivas, que se desenvolvem como tentativas de expressar relações entre ser e pensar, para salvar a relevância epistêmica da razão não nos resta senão apostar, sem garantias, a favor ou contra as teses d’*O Parmênides*, mas, de qualquer modo, sempre contra a reflexão. É preciso apostar em uma das duas hipóteses, que se sabem injustificadas e injustificáveis: ou de que o único conhecimento autêntico é aquele idêntico ao ser e, assim, seria preciso se precaver contra qualquer pretensão ontológica da reflexão (sempre processual), embora se afirme dogmaticamente, sem possibilidade de justificação, uma metafísica; ou de que é melhor renunciar definitivamente por justificar qualquer relação ou identificação entre pensar e ser, mantendo viva a chama de uma razão processual que é eminentemente anárquica — o que implica em abandonar não só a interpretação d’*O Parmênides*, como também aquelas que nascem no âmbito da oposição entre realismo e idealismo. Nos dois casos, de qualquer modo, o conhecimento processual autêntico é tão somente a crítica negativa, marcada pela renúncia a qualquer pretensão ontológica.

Todavia, o conhecimento processual estaria irremediavelmente condenado ou à confusão ou a seu uso estritamente crítico-negativo?

Para uma filosofia que se autointerpreta como uma teoria que tem seu fim nas suas próprias ideias, não distinguindo sem isolar ou não integrando sem confundir o ser e a ideia do ser, a ação e a ideia da ação, a resposta deve ser sim, está condenado. Lido a partir do problema da adequação entre pensar e ser ou, o que é o mesmo, da relação opositiva entre subjetividade e objetividade, não pode ser encontrado nenhum sentido para um autêntico conhecimento (ontológico) além ou aquém de sua identidade com o ser. Sem poder justificar racionalmente o

porquê, condenado o conhecimento processual, é preciso escolher, quase à *kierkegaardiana*, entre a anarquia absoluta do pensar ou a metafísica ao estilo d’*O Parmênides*.

Entretanto, é preciso reconhecer que, em certo sentido, nos dois casos, as propostas não são organizadas tendo em vista a condenação da razão, mas, ao contrário, a defesa de sua relevância. Uma relevância de tal modo acentuada a ponto de entender o conhecimento como um fim em si mesmo, de forma que a teoria é tida como a consumação da filosofia e até da vida humana. Se o fim da sabedoria — e talvez da vida — é teorizar, e porque o conhecimento processual não escapa das antinomias que revelam sua imperfeição, não haverá esperança de consumir a razão e a vida humana senão ou atingindo, de algum modo, um conhecimento divino (metafísica dogmática) ou, ao contrário, fechando-se completamente a ele. Em fins de contas, condenado o conhecimento processual, a escolha é a favor ou contra a hipótese de um conhecimento divino.

Um conhecimento a tal ponto divino que dificilmente alguém seria tolo o suficiente para concebê-lo como de sua propriedade. E o que é a filosofia em suas origens senão a busca crítica, consciente de suas limitações, dessa divina sabedoria, onde pensar e ser se identificam. A amizade e a admiração que, desde seus inícios, a filosofia desenvolveu em relação a esse divino saber tornaram impossível simplesmente contornar a pergunta sobre o valor do conhecimento de que dispomos, sobre se de algum modo nosso conhecimento processual encontraria meios de se elevar em direção a essa consumação “bem-aventurada” que atinge o ser em sua integralidade. *O Parmênides* é um remédio amargo contra essas esperanças. Indica o que não deve ser confundido (predicação e conhecimento), para assegurar a abertura ao que, não obstante, parece-nos impossível (metafísica ou ontologia).

Todavia, esses não são os únicos meios de resolver a questão aqui envolvida. A tendência já presente n’*O Parmênides* de ir ao todo, de alcançar a integralidade do ser, também se justifica em uma ciência da ação, embora de modo inteiramente diverso. Em suma, a aposta na filosofia da ação é a de que, assumindo as exigências extremas da crítica filosófica, ela seja capaz de dar sentido ao uso de nossa razão, inclusive de nossa reflexão e conhecimento processual, sem renunciar ao ser.

A PERSPECTIVA BLONDELIANA: A TAREFA DE REINTEGRAR PROSPECÇÃO E REFLEXÃO

Outra alternativa a ser considerada, além das duas anteriormente mencionadas – ou seja, a parmenídea e a anárquica – é a compreensão de conhecimento própria da filosofia da ação. A importância dessa alternativa está em evitar, ao mesmo tempo, tanto as dificuldades da compreensão dualista-monista, que contrapõe “pensar” e “ser”, quanto o reproche da função propositiva do pensar reflexivo, que o condenaria a um emprego meramente crítico-negativo.

A perspectiva blondeliana reinterpreta a função representativa ou reflexa do conhecimento como sendo um dos elementos do conhecimento em ato (não todo ele), relacionando-a com uma função prática. Em outros termos, o conhecimento reflexivo é significado como um instrumento de elucidação da experiência, sendo a representação não o fim da atividade cognoscitiva, mas um meio de fazê-la contribuir para sua verdadeira meta, que é o progresso do conhecimento em ato e, conseqüentemente, da ação humana. Assim, o conhecimento e, especificamente, o conhecimento filosófico, passa a ser entendido não como simples *re-presentação* do ser, mas como uma tarefa: a de levar inteligência à experiência imediata (prospecção), ou seja, à prática, contribuindo para o progresso da ação humana, em um mútuo enriquecimento da prática pela reflexão e vice-versa.

Como o leitor atento pode notar, para acertar o sentido dessas afirmações é preciso entender o que são prospecção e reflexão. É o que procuraremos fazer a seguir.

Enquanto a reflexão é o pensar (compreensão) em sua representação conceitual, a prospecção é o pensar (compreensão) que acompanha a ação e dela é inseparável, o que se pode chamar verdadeiramente de “intuição prática” (BLONDEL, 1997, p. 534). O objeto da atenção da prospecção é a realização da ação. Na prospecção se resume em um ato, que aparece ao agente como relativamente simples, um grande número de experiências passadas, sintetizadas a partir do influxo de um grande número de ideias e movimentos projetados em direção ao futuro. Assim, ela volta-se permanentemente para a realização da ação concreta, para a “realização de um equilíbrio sempre ulterior” (BLONDEL, 1997, p.532), superando sem cessar o já realizado em direção da consumação da ação. É por isso que Blondel a chamará também de conhecimento *ad usum* ou conhecimento *ad summum*. A prospecção é um conhecimento que se realiza sob a luz da ação consumada, ou melhor, do projeto (futuro) da ação consumada. Ela constitui o fundo mesmo da atividade racional, ainda que não seja propriamente uma ação refletida.

Enquanto a reflexão é um conhecimento do já atuado, de tal modo que é uma ação significativa que tem como fim rerepresentar; a prospecção é um conhecimento agente, voltado para a realização da ação, que acompanha a ação em seu *fieri*, em sua presença dinâmica, antecipando aí seu futuro, o que a ação deve ser. Enquanto a reflexão se aplica na análise

retrospectiva do que a memória guarda da prática já vivida e na tentativa de sua tradução ou representação conceitual, sendo, portanto, um conhecimento retrospectivo, a prospecção toma a própria ação particular, sua concretude, seu *fieri* orientado projetualmente, como objetos de atenção. Na prospecção o conhecimento escapa a categorias lógicas e classificações científicas em razão do que ela possui de único e inefável em cada agente. Em suma, usando de uma nomenclatura cuja estrutura será cara à filosofia da ação, o conhecimento prospectivo é essencialmente prático: “*connaissance connaisse et agissante*” (BLONDEL, 1997, p. 534).

A prospecção constitui um procedimento sintético (conhecimento sintético), de modo que “resume as experiências passadas em uma antecipação que é a causa implícita, mas real e sempre singular de seu desenvolvimento atual” (BLONDEL, 1997, p.535). Ela se dá sob o influxo das razões singulares e concretas (não genéricas) do ato que se realiza. Por isso ela pode-se dizer um conhecimento sintético. Na reflexão, por sua vez, o ato é estudado como um fenômeno ou fato, submetido a análises, que o dividem em partes suscetíveis de serem conhecidas e realizadas separadamente. Portanto, ela é um conhecimento de procedimento analítico:

...às razões verdadeiramente decisivas e singulares do ato que ela estuda se substituem as análises que dividem o fato em objetos suscetíveis de serem conhecidos e realizados isoladamente. Ela os examina, a esses objetos, no que eles têm de genérico, como se eles fossem absolutos, necessariamente justapostos e exteriores uns aos outros. E desde então suas causas, seu ser parece não mais dizer respeito ao que possuem de próprio ou de único em suas relações com a realidade singular de onde a reflexão os extraiu, mas residir em uma ideia genérica que lhe seria comum, ideia de causa que substitui a finalidade inteiramente singular que colocou em movimento minha ação (BLONDEL, 1997, p. 535).

Enfim, como afirma Blondel: “Enquanto a prospecção se orienta em direção ao *individuum ineffabile*, a reflexão tende em direção ao *ens generalissimum*” (BLONDEL, 1997, p. 535).

Dito isso, observemos que, se tudo o que se pudesse afirmar a respeito da prospecção e da reflexão convergisse apenas para o que acabamos de expor, não teríamos remédio senão pensá-las segundo uma lógica opositiva. Como modos de conhecer, reflexão e prospecção seriam antitéticos. Para salvar a relevância de uma, seria preciso sacrificar as pretensões da outra.

Todavia, considerando mais atentamente essa questão, as coisas não estão assim. A condenação de uma, ao contrário, acarretaria igual destino para a outra. Sem a reflexão, a prospecção seria condenada à inconsciência e sem a prospecção a reflexão não poderia

pretender para si a mínima justificação. Por um lado, ainda que a prospecção consista em pôr-se ativamente no real e concreto da ação, sem a reflexão seria impossível qualquer percepção dessa presença. Por outro lado, ainda que nem mesmo na prospecção se possa apreender o *individuum ineffabile* em toda a sua riqueza — e, ademais, que se exija a reflexão como condição de toda e qualquer apreensão prospectiva que se dá —, seria impossível qualquer aproximação teórica cientificamente relevante a esse indivíduo concreto e real sem passar por ela. Não há a mínima possibilidade seja de se justificar uma investigação sobre qualquer adequação possível entre reflexão e real, seja de se considerar qualquer prospecção, sem que se fundem as bases que possam sustentar a reflexão como ação de “reapresentar” em seu procedimento retrospectivo o que foi “presença” na prospecção. Diga-se de passagem, uma presença que lança suas raízes no que já foi e se projeta em direção ao que deve ser.

Desse modo, não se podendo separar a reflexão de suas condições práticas e vice-versa. Não se pode entender o conhecimento real (conhecimento em ato) a não ser como uma síntese entre prospecção e reflexão. E a filosofia se beneficiará dessa aquisição. Se conhecer é sempre conhecer em ato, o que pressupõe a impossibilidade de isolar prospecção e reflexão, a procura da autenticidade do conhecimento passa não pela adequação entre pensar e ser, mas pela adequação, completamente outra, entre pensar (reflexão) e prática (prospecção). O conhecimento filosófico será marcado pela exigência da autenticidade, que se traduz por sua compreensão como tarefa de elucidação da prospecção (experiência) pela reflexão e consequente enriquecimento da reflexão pelas lições da prática. A representação, assim, não é um fim em si mesmo, e a contemplação não é a meta da filosofia, porque conhecer não é simplesmente representar, mas servir ao progresso da ação.

Em suma, para uma filosofia entendida como tarefa que se estende além do uso simplesmente crítico da razão, ou melhor, como uma tarefa de reintegração entre prospecção e reflexão, pensar e vida, as coisas são completamente diferentes, porque são lançadas bases que permitem compreender o “conhecimento”, a “filosofia”, a “(in)adequação” e o “ser” de modo inteiramente novo. Em razão disso, as esperanças de resgate da reflexão, do conhecimento processual e dos direitos ontológicos da própria filosofia podem ser redimensionadas.

Filosofar não é conhecer por conhecer, mas, simultaneamente, em agir conhecer melhor e em conhecer agir melhor: “O verdadeiro filósofo [...] é aquele que, conhecendo mais, age melhor. Aquele que retira de sua experiência mesma um acréscimo de luz e de força, sabendo mais o que faz, porque inicialmente fez o que sabia” (BLONDEL, 1997, p. 561). Como filosofia, o conhecimento da ação tende a uma integralidade real que se impõe (BLONDEL,

1997, p. 560-561): “parcialmente conhecida, *mente*, a ação é sempre integralmente posta, *facto*”.

REFERÊNCIAS

BLONDEL, Maurice. “Le point de départ de la recherche Philosophique” (1906). In: **Ouvres Complètes II**, 1888-1913. La philosophie de L’Action et la crise moderniste. Paris, PUF, 1997, pp. 527-569.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução portuguesa de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo, Loyola, 2002.

PUNTEL, Lorenz B. “A totalidade do Ser, O Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica”. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis, Vozes, 2007, pp. 191 - 222.

SANTOS, José Trindade dos. **Crítica à Metafísica**: as fontes gregas de Heidegger. 2011 (Transcrições das memórias do seminário do semestre letivo de 2011.2 ministrado na Universidade Federal da Paraíba a partir de registro audioeletrônico autorizado pelo autor).

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. **Estudos de Lógica Simbólica**. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2013.

DIZER A VERDADE E CONFISSÃO EM FOUCAULT

Maria Veralúcia Pessôa Porto¹

Resumo: Em Foucault um debate sobre o dizer a verdade e a confissão só é possível com o exercício da *parresia* como prática da liberdade, a esse exercício são necessárias três condições básicas, a saber: crer naquilo que é dito, considerar o risco por falar a verdade e a coerência entre o que é dito e sua relação com a vida. Por esse motivo, esta investigação terá como objeto uma situação histórica. Será considerado um importante filósofo do século XVIII que vivenciou acontecimentos que vão evidenciar o custo da confissão e do dizer a verdade. O filósofo é Jean-Jacques Rousseau, indivíduo que sofreu, em seu tempo, a punição por ter falado. Entre a transparência em Rousseau (aquele que confessa) e a opacidade de seus oponentes (aqueles que se escondem, silenciam e sufocam) tem-se a confissão ligada a um ato de poder e a verdade se apresenta enquanto possibilidade na tessitura da existência. Nossa investigação tem por base o texto da *Introduction*, escrito por Foucault, para a edição dos *Dialogues* de 1962. Nele Foucault estabelece uma relação entre os textos autobiográficos de Rousseau, como as *Confissões* e a própria pessoa do genebrino.

Palavras-Chave: Foucault. Rousseau. Verdade. Confissão.

Abstract: According to Foucault a discussion about to tell the truth and confession is possible only with the exercise of *parresia* as practice of freedom. To make this exercise are necessary three basics conditions, namely, it must believe in what is said, it must consider the risk in tell the truth and observe the coherence between what is said and its relation with the life. Because this reason, this research will have as object a historic situation, the life of a eighteen century's philosopher which experienced in his life the cost of confession as well as tell the truth. This philosopher is Jean-Jacques Rousseau which chosen the transparency (the confession), against his opositor's opacity (those who hide, silence and choque). Between these positions the confession is a act power because the truth is possible amid the texture of existence. This research is based on the Foucault's *Introduction* to the *Dialogues* published in 1962 in Paris. In this article Foucault make a relationship among the *Confessions*, the *Dialogues* and the Rousseau's life.

Keywords: Foucault. Rousseau. Truth. Confession.

INTRODUÇÃO

Para construir uma reflexão sobre os dilemas do dizer a verdade e da confissão, não serão apresentados no desenvolvimento da temática conceitos com definições fechadas sobre a *parresia*, muito embora o movimento parresiástico apareça constantemente no percurso da investigação, pois para o exercício da *parresia* como prática da liberdade são necessárias três condições básicas, a saber: crer naquilo que é dito, considerar o risco por falar a verdade e a coerência entre o que é dito e sua relação com a vida.

¹ Aluna do Programa de Doutorado Institucional em Filosofia da UFRN/UFPB/UFPE, Professora Adjunta I da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN (E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com).

Considerando a importância destes pressupostos para qualquer abordagem sobre o dizer a verdade e a confissão, estes elementos se encontrarão presentes amiúde no texto, mas o método adotado para expô-los será diferenciado. O método adotado será o investigativo e o objeto de investigação, uma situação histórica. Deste modo, será traçada uma investigação levando em consideração um importante filósofo do século XVIII que vivenciou acontecimentos que vão evidenciar, de certa forma, o custo da confissão e do dizer a verdade. O filósofo que aqui acolhemos para investigação é Jean-Jacques Rousseau.

A escolha por Rousseau está amparada no texto escrito por Foucault que se encontra em *Ditos e escritos I* com o título de *Introduction*, publicado em 1962. Neste texto singular, Foucault estabelece uma relação entre os textos autobiográficos de Rousseau e a própria pessoa do genebrino. Esta relação tem como foco principal as *Confissões* e os *Diálogos*. Além de considerados fatos e acontecimentos relativos à vida de Rousseau e relatados em suas obras autobiográficas, serão abordados no desenvolvimento do tema proposto elementos do curso pronunciado nos meses de abril e maio de 1981 em Louvain, por Michel Foucault, intitulado “*Fazer o mal, dizer a verdade: a função da confissão na justiça*”.

A partir destes referenciais, será estabelecido breve enfoque inicial sobre a *persona* de Jean-Jacques Rousseau; em seguida, a partir da leitura que Foucault faz dos textos autobiográficos do genebrino, desenvolveremos uma relação entre o *sufocamento* das *Confissões*, sobre o silêncio que se segue à leitura da obra em público, e o *desabafo*, a *defesa de si mesmo*, expressa nos *Diálogos*.

A PERSONA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Quem foi e como viveu Rousseau? Rousseau foi aquele que viveu o conflito entre as profundezas do seu eu e a superficialidade do mundo circunstante. Todos os tipos de situações antagônicas e incompreensíveis perpassaram a vida do genebrino, perdas, ambiguidades e desafetos. Veio ao mundo com a perda da mãe no momento do parto. Viveu durante a infância com o pai, junto ao qual lia os livros deixados por sua mãe. Sem seguir uma educação formal, tornou-se autodidata, mas como nos revela o próprio Rousseau em *As Confissões*:

O rumo dessa educação foi interrompido por um acidente cujas consequências influíram sobre o resto da minha vida. Meu pai teve uma

contenda com um certo M. Gautier, capitão de França e aparentado com alguém do conselho. Esse Gautier, sujeito insolente e covarde, ficou com o nariz sangrando e, para vingar-se, acusou meu pai de ter empunhado a espada na cidade. Meu pai, a quem quiseram prender, teimava em pretender que, segundo a lei, o acusador também fosse para a prisão com ele, não conseguindo isso, preferiu sair de Genebra e expatriar-se para o resto da vida a ceder num ponto em que julgava comprometidas a honra e a liberdade (ROUSSEAU, s.d., p. 17-18).

Ao se separar da companhia do pai, conviveu com o seu tio materno Bernard, foi aprendiz de gravador, camareiro, preceptor, copista de música, protegido da Madame de Warens, ingressou na *Republique des lettres*, por suas óperas, poesias e discursos e, dentre as muitas relações amorosas que teve, se une a uma mulher simples com a qual teve cinco filhos, os quais confiou à roda dos expostos.²

Em meio ao século das *Luzes*, alerta sobre os perigos do racionalismo exagerado, considerando que os sentimentos têm seu lugar na constituição do ser humano, que as ciências e as artes, apesar de importantes para o progresso humano, são a expressão máxima de uma sociedade corrompida, em meio à qual o homem subsiste como ser desnaturado, oprimido e infeliz. Uma solução para este mal-estar em meio à civilização consistiria em um resgate dos elementos naturais esquecidos pelo homem civil.

Assim, Rousseau era apreciador de longas caminhadas, em meio às quais se encontrava junto à natureza. Em um desses momentos, indo visitar seu amigo Diderot, preso em Vincennes, se depara com um jornal, uma edição do *Mercure de France* que continha a notícia de que a academia de Dijon abrira um concurso para analisar a melhor resposta a uma questão: se “o progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes?”. Inundando por um turbilhão de sentimentos e emoções, ele intuiu os elementos constituintes da resposta ao concurso, construindo o discurso que o tornaria famoso:

De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vividas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem, em uma energia e uma confusão tais que me provocavam uma perturbação inexprimível. [...] Tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto

² As rodas eram cilindros giratórios de grande cavidade lateral utilizadas como meio de comunicação, sobretudo junto às portarias de mosteiros e conventos. Na abertura lateral, eram colocados objetos pelas pessoas que se encontravam no exterior, as quais tocava uma sineta e, alguém no interior do edifício, fazia girar a roda, retirando os objetos ali colocados. Com a característica de um artefato que não carecia da identificação entre quem estava no interior com a pessoa do exterior, torna-se objeto propício para que, dadas as condições históricas, mais tarde passassem a receber crianças cujos progenitores não desejavam identificação. Os “filhos de ninguém” eram recolhidos e educados até terem a oportunidade de um lar. De tanto ser usada, a roda acabou por se tornar legítima e, com o objetivo de pôr fim aos infanticídios e acabar com o comércio ilegal de crianças, foi oficializada no final do século XVIII, passando a receber a designação de roda dos expostos, vindo a perder sua importância e uso na primeira metade do século XIX com o advento do liberalismo.

de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos [...] (ROUSSEAU, 2005, p. 24-25)

Os três escritos principais apontados por Rousseau foram o *Discurso sobre as ciências e as artes*, o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* e o *Contrato social*. De uma pergunta, originaram-se muitas intuições, muitas ideias que, uma vez aguçadas, levaram à crítica da sociedade do seu tempo.

Todavia, em um momento de ênfase na cultura científica, no progresso da ciência, do Iluminismo, da redação da Enciclopédia, as ideias desenvolvidas por Rousseau – por terem sido mal compreendidas, já que ele foi redator de vários verbetes da enciclopédia e estudioso de várias ciências (música, botânica, química) – não foram apreciadas positivamente, de modo que ele foi taxado de selvagem, misantropo, revolucionário e mesmo louco.

O problema é que os autores responsáveis por tal caracterização nunca apreciaram sua obra adequadamente, desferindo-lhe injúrias e calúnias por pseudônimos, por meio de terceiros e, por vezes, pelos jornais da época. Daí o genebrino se colocar na posição daquele que era perseguido, vítima de um complô. Tal situação, quer fosse real ou imaginária, implicou em várias mudanças de endereço, de país, de círculos de amizades e inimidades, levando a um constante estado de desatino, insegurança por sua vida e por seus escritos em um conflito aberto contra tudo e todos. Da consideração destes episódios, dentre os muitos eventos presentes em sua vida, o genebrino escreve o texto intitulado *Confissões*.

Foucault intenta construir a figura e a *persona* do pensador genebrino em meio às intenções presentes em suas obras, não somente das *Confissões*, mas também das teorias contidas nos *Diálogos* e na recepção que tiveram por parte do público ao qual se dirigiam.

AS CONFISSÕES, O PERIGO DO SUFOCAMENTO

Quando da nova publicação dos *Diálogos* de Rousseau na França, Michel Foucault encarregou-se de escrever a introdução. Neste texto singular, Foucault, mais do que elaborar um texto preparatório ou, quando muito, propedêutico, estabelece uma relação entre os textos autobiográficos de Rousseau e a pessoa do genebrino. Esta relação tem como foco principal as *Confissões* e os *Diálogos*, muito embora ele se utilize também dos *Devaneios*, da *Confissão de fé do Vigário Saboiano* e trace relações metafóricas com o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

Neste percurso, Foucault intenta construir a figura e a *persona* do pensador genebrino em meio às intenções presentes em suas obras e na recepção que tiveram por parte do público ao qual se dirigiam. O texto da *Introdução* vai apresentar temas caros ao pensador francês, como: linguagem, escrita, sujeito, vida, jogo, resistência, confissão; categorias próprias do universo conceitual foucaultiano³.

De início, Foucault considera as *Confissões* um texto cuja base é a expressão escrita por oposição à fala, ao processo dialógico que é a marca dos *Diálogos*. Entretanto, o que lemos nas *Confissões* é um texto em perigo: seguindo a metáfora sugerida por Rousseau, Foucault nos apresenta uma voz ameaçada pela *sufocação*. Tal constatação se dá pelo silêncio com que a obra é recebida no círculo íntimo das pessoas que participam das rodas de sua leitura pública. A resposta às *Confissões*, ao texto no qual Rousseau pretende apresentar-se todo, sem subterfúgios, da forma mais verdadeira, é o mais pesado e contundente silêncio.

OS DIÁLOGOS, O DESABAFO E A DEFESA DE SI

Os *Diálogos* pretendem, como resposta ao mutismo imposto às *Confissões*, ser a voz não ouvida que é, segundo Foucault, dirigida a uma escuta absoluta. A primeira frase da *Introduction* assevera: “São anticonfissões. E vindas, como que de um monólogo interrompido, de um refluxo de linguagem que explode por ter encontrado uma obscura barragem” (FOUCAULT, 2011, p. 165).

Entretanto, como resposta pública, ao invés do silêncio das *Confissões*, os *Diálogos* sofrem com a rejeição. Tendo sido aceito de forma pouco entusiástica na Inglaterra, o texto é repudiado na França. O século XIX vai considerá-lo a obra de um demente e somente o século XX vai reconhecer seu valor. Mas o que pretende Rousseau e, mais especificamente, como Foucault lê este texto?

Foucault depreende em Rousseau uma alma sensível, o que ele mesmo expressa nas *Confissões* e, em meio a esse texto, às suas cartas e ao próprio texto dos *Diálogos*, o que vemos constantemente é um movimento perpétuo do genebrino tentando defender-se dos complôs reais ou imaginários e das missivas vergastadoras enviadas por seus desafetos.

³ Isto nos remete às idiossincrasias de Foucault na leitura de Rousseau, o que possibilita um duplo movimento: em primeiro lugar, uma chave hermenêutica para os *Diálogos* e, de modo geral, para as obras de Rousseau, especialmente as autobiográficas; em segundo lugar, uma chave de leitura de problemas fundamentais da própria filosofia e, *quicá*, da filosofia contemporânea.

A despeito do silêncio estabelecido na leitura das *Confissões*, a tentativa de defesa expressa pelos *Diálogos* se mostrou inútil, quando muito uma tarefa vã. A voz aprisionada, sufocada, inaudita não encontra eco nem entre os homens, nem junto a Deus. Rousseau tenta depositar o manuscrito no altar de Notre-Dame. As portas da catedral, comumente abertas, encontravam-se fechadas e o altar cerrado por grades, mais um sinal do abandono, da solidão e da prisão do próprio genebrino.

Conhecedor da obra rousseauniana, cujo *Ensaio sobre a origem das línguas* é citado em *As Palavras e as coisas*, Foucault considera as *Confissões* um texto linear, baseado em uma estrutura melódica. Já os *Diálogos*, para o francês, seguem uma estrutura harmônica, vertical, progressiva e ascendente. Seu aspecto principal é o do sujeito dissociado, superposto a si, lacunar. Neste sentido, o texto expressa uma superfície que jamais se fecha, seu caráter consiste em um dilaceramento baseado na intervenção de outros que, ao considerarem Jean-Jacques uma figura malsã, na verdade dão enlevo às suas próprias sanhas e maldades contra o genebrino. Segundo Foucault:

Os Diálogos, texto autobiográfico, têm no fundo a estrutura dos grandes textos teóricos: trata-se de um único movimento de pensamento, de fundar a inexistência e de justificar a existência. Fundar [...], tudo o que está referido à ilusão, à mentira, às paixões deformadas, a uma natureza esquecida e expulsa para fora de si mesma, tudo que acomete nossa existência e nosso repouso com uma discórdia que, por ser aparente, não é menos premente, é, ao mesmo tempo, manifestar o não ser e mostrar sua inevitável gênese (FOUCAULT, 2011, p. 173-174).

A teoria contida nos *Diálogos* tem por objetivo justificar a existência, mostrar, contra todas as deformações e calúnias, a integridade do sujeito em sua verdade, em sua natureza. Enquanto a existência refere-se à verdade, a inexistência revolve-se contra a ilusão, as mentiras, as ficções que dilaceram o autor e o homem. Os *Diálogos* são uma reconstrução de si e, ao mesmo tempo, uma demonstração de si que até aquele momento, para o público em geral, esteve alheia aos olhos e ouvidos daqueles que se detiveram nas fábulas e fabulações acerca de Jean-Jacques:

[...] Justificar a existência é reconduzi-la à sua vontade de natureza, nesse ponto imóvel onde nascem, realizam-se e depois acalmam-se todos os movimentos segundo uma espontaneidade que é igualmente necessidade do

caráter e frescor de uma liberdade não ligada (FOUCAULT, 2011, p. 178-179).⁴

Ao percorrer as obras de Rousseau, Foucault ratifica essa posição e a assume a partir de seus referenciais teóricos. Aliás, nisto consiste a novidade de sua perspectiva analítica, o que aproxima Rousseau de uma leitura mais contemporânea de sua obra, ao mesmo tempo em que atualiza as inquietações do genebrino, dando a estas uma abordagem atual.

O aspecto desse olhar contemporâneo pode ser vislumbrado na escolha que Foucault faz ao tratar de temas como a confissão, a vigilância, a punição, a prisão, o suplício e o julgamento na obra *Diálogos*. Esses temas são reconhecidos como espaços privilegiados da prédica de Rousseau em relação aos interesses da filosofia de Foucault: “[...] Por isso e que contra o sistema Vigilância-Signos ele reivindica como uma liberação a entrada em um sistema Julgamento-Suplício” [...] (FOUCAULT, 2011, p. 178-179). Tais escolhas apresentam profunda ressonância com os temas do curso que Foucault proferiu em Louvain em 1981 sobre a confissão e sobre seu papel na busca pela justiça, uma abordagem que lança um olhar contemporâneo sobre o texto do genebrino; deste modo, continua Foucault:

[...] O julgamento de fato supõe a explosão da fala: seu edifício só é totalmente sólido se culminar com a confissão do acusado, nesse reconhecimento falado do crime pelo criminoso. Ninguém tem o direito de isentar quem quer que seja de um julgamento: é preciso ser julgado e condenado, já que sofrer a punição é ter falado. O suplício supõe sempre uma fala anterior. Finalmente, o mundo fechado do tribunal é menos perigoso que o espaço vazio onde a palavra acusadora não se choca com nenhuma oposição, já que ela se propaga no silêncio, e onde a defesa não convence jamais, já que ela não responde senão a um mutismo. [...] Rousseau, ele, aceitou ser *juiz* de Jean-Jacques (FOUCAULT, 2011, p. 178-179).

Sendo uma obra cujo mote é um processo judiciário, um julgamento, os *Diálogos* se enquadram no tipo de análise que Foucault segue em suas obras, como *Vigiar e punir*. No que tange ao discurso rousseauiano, ele destaca o espaço do tribunal como um espaço mais seguro. Entretanto, segundo o mesmo Foucault, este espaço não é menos exasperante para a figura daquele que lá se expõe e confessa. Nas aulas em Louvain, ele declara o seguinte: “[...] dizer a verdade também se insere em tessituras rituais densas e complexas, ele está acompanhado de numerosas crenças, nós o dotamos de estranhos poderes. Haveria a

⁴ Neste sentido, a leitura de Foucault se assemelha à de Starobinski, por estabelecer como relação primordial da obra do genebrino a oposição entre transparência e opacidade, entre verdade e fabulação, entre imediaticidade e mediação.

necessidade de se fazer, talvez, toda uma etnologia do dizer a verdade” (FOUCAULT, 2012, p. 3).

No tribunal montado por Rousseau, o que se busca é a verdade. O que o genebrino almeja de fato é que se faça justiça à sua pessoa. Foucault aponta que à época das *Confissões* Rousseau usava o pseudônimo de Jean-Jacques Renou. À época dos *Diálogos*, ele volta a assinar com seu nome. Mas não é o autor em sua totalidade que se encontra neste texto, antes é o sujeito dissociado. Deste modo, nos *Diálogos* estão presentes, para Foucault, ao menos quatro personagens:

[...] A discussão põe em jogo um Francês anônimo, representativo dos que roubaram de Rousseau seu nome; diante dele um certo Rousseau que, sem outra determinação concreta além da honestidade, leva o nome do Rousseau real arrebatado pelo público, e ele conhece precisamente o que é de Rousseau: suas obras. Enfim, uma terceira, mas consistente presença, aquele que não se designa mais senão por Jean-Jacques, com uma familiaridade arrogante, como se ele não tivesse mais direito ao nome próprio que o individualiza, mas apenas à singularidade de seu próprio nome. Porém esse Jean-Jacques não é nem mesmo dado na unidade à qual tem direito: há um Jean-Jacques-para-Rousseau que é o "autor dos livros", e um outro para o francês, que é o "autor dos crimes". [...] É através desses quatro personagens que, progressivamente, o Jean-Jacques Rousseau real é delimitado [...] (FOUCAULT, 2011, p. 170-171).

No âmbito mesmo da confissão, do dizer a verdade, Foucault, nas aulas em Louvain, enuncia alguns elementos em relação a essa prática, definindo-a a partir do exemplo extraído da relação terapêutica do psicanalista suíço Leuret com um paciente que ele considerava louco, mas que, segundo o pressuposto terapêutico da época, tinha que se confessar louco como parte do processo de cura. Eis os elementos levantados por Foucault a partir dessa intervenção e sua estreita relação com a forma mesma da confissão; era necessário que o doente aos cuidados de Leuret se confessasse louco porque:

1. [...] Aquilo que separa uma confissão de uma declaração não é o mesmo que separa o desconhecido do conhecido, mas isto que poderíamos chamar de *um certo custo da enunciação*. A confissão consiste em passar do não-dizer ao dizer, ficando entendido que o não-dizer tinha um sentido preciso, um motivo particular, um valor importante [...] (FOUCAULT, 2012, p. 5. Grifo nosso).

Quando Foucault rejeita a definição enciclopédica da noção de confissão como a declaração de algo pura e simplesmente, ele considera que existe algo mais que está presente na confissão e que faz dela uma obra significativa como tal, e é em relação a esse diferencial

que Foucault aponta o custo da confissão. No início dos *Diálogos*, encontramos a queixa de Rousseau acerca do quanto levar a cabo o projeto de seu texto lhe era custoso:

Querendo executar esse empreendimento eu me vi em um embaraço muito singular. Ele não consistia em encontrar razões a favor de meu sentimento, consistia em imaginar o contrário, em estabelecer de forma segura uma aparência de equidade dos procedimentos onde eu nada percebia. Vendo entretanto toda Paris, toda França, toda Europa se conduzir a meu respeito com grande confiança acerca de máximas tão novas, tão pouco concebíveis à minha pessoa, eu não poderia supor que este acordo não teria nenhum fundamento razoável ou ao menos aparente, e que toda uma geração esteja de acordo a querer apagar todas as luzes naturais, violar todas as leis da justiça, todas as regras do bom senso sem objetivo, sem proveito, sem pretexto, unicamente para satisfazer uma fantasia a qual eu não poderia mesmo perceber o objetivo e a ocasião. O silêncio profundo universal, não menos inconcebível que o mistério que ele encobre, mistério que já há quinze anos me escondem com um cuidado que eu me abstenho de qualificar, e com um sucesso que assume ares de prodígio; esse silêncio assustador e terrível não me deixou apreender a menor ideia que poderia me esclarecer sobre essas estranhas disposições (ROUSSEAU, 2007, p. 662).

A despeito desse mal-estar, Rousseau sente-se na necessidade de mostrar seu ponto de vista àqueles que, de tudo o acusando, sempre lhe negaram espaço para defesa. Mas Rousseau toma para si essa tarefa, fazendo-o de vontade própria e em face de sua liberdade, o que nos remete ao segundo aspecto levantado por Foucault no que diz respeito aos elementos presentes de forma insofismável na confissão, que para ele traz em si a

2. [...] pretensão bem conhecida do poder que quer constranger aqueles a ele submetidos a serem livres. Assim, não poder haver confissão em sentido estrito que não seja livre. [...] A razão é que a confissão não é simplesmente uma constatação a propósito de si mesmo. É um tipo de engajamento, mas um engajamento bem particular: ela não obriga a fazer tal ou qual coisa: ela implica que aquele que fala se engaja a ser aquilo que ele afirma que ele é, e precisamente porque ele é isto que ele diz (FOUCAULT, 2012, p. 5).

Quer no âmbito da teoria do complô ou não, Rousseau é considerado um enganador, um bandido. É dessa forma que vêm a seus ouvidos as acusações feitas contra ele: *un vrai scelerat*. De início, ele assume essa pecha e constrói a personagem que o representa, Jean-Jacques, suscetível de não ser o autor das obras e ser um bandido. Nesse primeiro momento, ele assume o que dele é dito como forma de confessar seu delito, assumido livremente e de boa vontade diante do poder que o acusa. Nesse sentido, toda confissão, nos informa Foucault, se dá em meio a uma relação específica:

3. [...] Não há confissão, em sentido estrito, que no interior de uma relação de poder à qual a confissão dá o poder de se exercer sobre aquele que confessa. [...] Breve, a confissão suscita ou reforça uma relação de poder que se exerce sobre aquele que confessa. Isto porque não existe confissão que ‘em meio a um custo’ (FOUCAULT, 2012, p. 6).

Em meio a uma relação de poder, que o mesmo Rousseau acusa de assimétrica, já que seus acusadores se escondem e de tudo o acumulam, inclusive de paranoia sobre uma falsa perseguição; a confissão presente nos diálogos se expressa tentando quebrar esses grilhões que prendem e dilaceram o genebrino. Entretanto, para que seja plenamente confissão, é preciso que a pessoa se reconheça culpada, não a fim de deixar de ser um contraventor, mas em função do processo de reeducação, de mudança:

4. Enfim, existe um aspecto da confissão que é sem dúvida o mais singular e o mais difícil a discernir. Uma vez que Leuret faz seu paciente confessar ‘eu sou louco’, ele não supunha, certamente, que ele deixara de ser louco por esse fato mesmo; pelo contrário, ele quer constrangê-lo a aceitar o estatuto de louco. E, portanto, ele considera que o único fato de dizer isto modificará sua relação do doente com a loucura. [...] A confissão, ligando o sujeito com aquilo que ele afirma, o qualifica de modo diferente em relação ao que ele diz [...]. Doente, mas já suficientemente consciente e separado de sua doença para que ele possa trabalhar ele mesmo em função de sua própria cura (FOUCAULT, 2012, p. 6-7).

Neste sentido, há de se concordar que as vivências de Rousseau, bem como seus escritos autobiográficos, conduzem à interpretação de que a confissão “é um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre aquilo que ele é, se liga a esta verdade, se coloca numa relação de dependência ao olhar de outro, e modifica, ao mesmo tempo, a relação que ele tem consigo mesmo (FOUCAULT, 2012, p. 7).

O texto dos *Diálogos* afirma esta estrutura da confissão: o sujeito dilacerado confessa seu próprio erro como forma de cura de seus males. No caso específico de Rousseau, esse processo, levado a cabo pelas conversas entre o Francês e a personagem Rousseau, conduz a uma síntese entre o autor dos textos e o suposto autor dos crimes. Jean-Jacques não é a figura malsã que pintaram, não é alguém excepcional, mas não é um bandido. É um autor que busca a verdade, a virtude, ao mesmo tempo em que provoca os outros a seguir na direção desse ideal, o da verdade, que só pode ser conquistado por meio de uma vida autêntica. É assim que o movimento parresiástico se expressa na pessoa de Rousseau, segundo Foucault, retratada em seus escritos autobiográficos.

CONCLUSÃO

Ao final do texto da *Introduction*, Foucault ainda apresenta outro momento dessa relação da obra de Rousseau com temas da contemporaneidade. Fechando o texto com um pequeno anexo, estão arroladas algumas perguntas lançadas a Foucault acerca de sua leitura da obra de Rousseau e das ausências e carências apontadas pelo entrevistador acerca da interpretação da obra por Foucault. Em dado momento, por exemplo, lhe questionam, no âmbito dos *Diálogos*, sobre a relação entre o normal e o patológico, entre a loucura e a sanidade e sobre o caráter delirante da personalidade do genebrino.

Foucault, escusando-se de tecer considerações sobre a saúde mental de Rousseau, algo que ele declara ser da atribuição de um psicólogo, nos deixa a possibilidade de, diante da pergunta, remontar àquele aspecto da confissão que, segundo ele, é o mais singular e difícil de discernir. Este aspecto é apresentado por meio do exemplo da postura do médico Leuret ao fazer seu paciente confessar ‘eu sou louco’, unicamente com a intenção de constrangê-lo a aceitar o estatuto de louco. Tal declaração afirmaria a eficácia terapêutica do processo de poder engendrado por Leuret. De todo modo, a confissão liga o sujeito ao que ele afirma, o qualifica diferentemente em relação ao que ele diz e possibilita, ao mesmo tempo, a verdade da vida ou da sua própria existência como condição de acesso a um mundo outro, diferente do mundo instituído e aceito como verdadeiro.

Neste sentido, uma vida outra significa dizer que o doente, ao confessar, se encontra suficientemente consciente, de forma que, separado de sua doença, pode vir a trabalhar a si mesmo em função de sua cura. Esse foi o recurso de Rousseau, que, se utilizando de toda a sua liberdade, fez de si próprio outro, muito embora fiel a si mesmo.

Foucault ainda destaca que uma obra não é diminuída em face de seu aspecto delirante. E desde que não tenha sido escrita em delírio, algo impossível para Foucault, ela apresenta enorme validade quanto aos seus fins. Toda obra é fruto do uso de uma linguagem, e a esta pode ser atribuído o caráter do patológico, da loucura e do delírio.

Segundo a leitura de Foucault, Rousseau não era demente, insano ou louco; era um homem que sofria a punição por ter falado: não há punição maior para um autor do que o silêncio na leitura de sua obra. Por outro lado, seus perseguidores, não tornando pública a sentença, não enfrentam nenhum perigo; ao contrário, encontram no silêncio uma situação de conforto.

Entre a transparência em Rousseau (aquele que confessa) e a opacidade de seus oponentes (aqueles que se escondem, silenciam e sufocam) temos a imediatividade e a

fabulação, bem como a constatação de que toda confissão está ligada a um ato de poder. Neste sentido, a manifestação da verdade só se apresenta caso se inscreva na própria tessitura da existência.

Fica evidente que a confissão se encontra atrelada às relações de poder, apresentando-se principalmente associada à questão de como ser verdadeiro nas relações interiores (Rousseau consigo mesmo), em confronto com as relações exteriores (com os outros). Esta relação deve superar o sufocamento e o suplício. Assim, a superação só é possível com a compreensão de que a lógica social nem sempre é verdadeira.

Conclui-se que dizer a verdade e confissão em Foucault não se trata jamais do poder como uma entidade coerente, unitária e estável. Mesmo nas *Confissões* de Rousseau, obra que ficou caracterizada pelo público apenas como ato declarativo, tornando-se um discurso unívoco, a confissão em si mesma trata de um dizer que se dirige a alguém, o outro, implicando, portanto, na relação de poder. Por conseguinte, tem-se o entendimento de que o poder só existe como atividade e, por isso mesmo, se faz necessária a busca da identidade que move a relação de forças.

O mais importante é considerar a questão de “como” é possível analisar suas modalidades de exercício, levando em conta que tais análises se aplicam tanto às *circunstâncias históricas* como às *ferramentas de aplicação* (poder, sujeito e verdade), pois ambas se movem e apresentam o desenho da rede, da trança, da teia que se forma (as relações de forças), bem como os efeitos que o envolvem em dado momento e que permitem o reconhecimento do campo de atuação do poder.

A confissão se expressa como um discurso de relações de poder, movidas por condições históricas complexas que se implicam em efeitos múltiplos. Neste sentido, pode-se perceber nas análises de Foucault a realização de dois trajetos marcantes percorridos por: aquele que ao falar se dirige a alguém com o desejo de dizer a verdade e, por outro lado, aqueles que escutam. A verdade não se trata do poder exercido de uns sobre os outros, onde “uns” e “outros” nunca são definidos por seu papel, mas no desejo pela clareza que se move nesse duplo trajeto, de tal modo que a confissão implica necessariamente em uma identidade expressa no diálogo.

Nesta perspectiva, tem-se a obra *Diálogos* como a que se apresenta na busca da identidade e que, por sua vez, transforma simultaneamente cada um dos polos do relacionamento. É neste sentido que a genealogia do poder é inseparável da história da subjetividade, tão bem expressa por Foucault nas análises das obras autobiográficas de Rousseau.

A leitura de Foucault acerca da *persona* de Rousseau, entre dizer a verdade e confissão, conduz o leitor a entender os *Diálogos* como uma autobiografia na qual o autor expressa suas tensões e idiossincrasias. Deste modo, lendo-a e respeitando-a segundo seus pressupostos e pretensões, acatando-a segundo suas possibilidades e seus limites, temos nessa obra os elementos próprios de sua reflexão sobre o mundo, sobre sua época e sua pessoa. Eis o valor da leitura não menos idiossincrática que Foucault faz dos *Diálogos*.

Referências

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos I. Problematização do sujeito:** psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Mal faire, dire vrai:** fonction de l'aveu en justice. Louvain: UCL-Presses Universitaires de Louvain, 2012.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes.** Tomo I. Paris: Gallimard, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões.** Tradução de Wilson Loussada, Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

STAROBINSKI, Jean-Jacques. **Jean-Jacques Rousseau:** a transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

A SOCIALIDADE IMPESSOAL DO DASEIN NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE SER E TEMPO

Jean Tonin¹

Resumo: No presente artigo, procuramos explicitar a compreensão heideggeriana de algumas estruturas existenciais, rumo à exposição da sociabilização fundamental da existência impessoal ou inautêntica. A partir de uma leitura dos § 25 a 27 de *Ser e Tempo*, caracterizaremos as estruturas do ser-com [*Mit-sein*], co-existência [*Mit-dasein*] e impessoalidade [*Das man*]. Nesse desenvolvimento, trabalharemos com a diferenciação da classe dos comportamentos intencionais para com utensílios e para com os outros. Com base na exposição desses modos de ser do *Dasein*, elucidaremos a originalidade fundamental da sociabilização em nosso existir cotidiano e mediano.

Palavras Chave: *Dasein*. Heidegger. Socialidade.

Abstract: In this article, we try to explain Heidegger's understanding of some existential structures, towards exposure fundamental sociality of impersonal or inauthentic existence. From a reading of § 25-27 of *Being and Time*, characterize the structures of being-with [*Mit-sein*], co-*Dasein* [*Mit-dasein*] and impersonality [*Das man*]. In this development, we will work with the differentiation of the class of intentional conduct towards utensils and towards others. Based on the exposure of these ways of being of *Dasein*, we elucidate the fundamental originality of sociability in our everyday existence and median.

Keywords: *Dasein*. Heidegger. Sociality.

INTRODUÇÃO

No caminho de uma analítica da existência, Heidegger apresenta a estrutura existencial da mundaneidade, caracterizando o *Dasein*² como ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]. Em meio a tentativa de um esclarecimento prévio dessa terminologia, nosso objetivo primeiro é, sobretudo, apresentar a pergunta que Heidegger faz nos parágrafos 25 a 27 pelo que quem desse ser que é no mundo. Essa questão não será apenas o nosso ponto de partida, mas é na resposta a ela que se desenvolve nossa tentativa de explicitar o caráter social do *Dasein*

¹ Mestrando em filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM e bolsista CAPES (Email: jean.flis@hotmail.com).

² Com esse termo central: *Dasein*, Heidegger busca destacar um aspecto que nós mesmos somos e que foi esquecido por toda a tradição filosófica. Nela, se elaborou uma série de conceitos como animal racional, espírito, corpo, alma, psiquê, sujeito, todos são conceitos ontológicos e metafísicos para caracterizar o ser humano. Heidegger não usa essas terminologias porque junto a elas se recebe uma carga ontológica. Mas, por que o termo artificial *Dasein*? Essa a palavra, *Dasein*, tem uso corriqueiro na língua alemã e significa existência, no sentido trivial da palavra, Heidegger, porém, quer destacar uma outra significação para o termo; ele se vale de que esse é um termo composto: *Da-sein*. *Da* é uma partícula locativa, ela designa espaço, um aí, uma região determinada. Ao mesmo tempo, há também como componente a palavra ser [*sein*]: ser-aí. Mas por que usar esse termo pra se referir aos entes que somos nós? Para destacar que uma característica essencial dos seres humanos é que eles tem um espaço de habitação, no qual não só aparecem os utensílios, os animais e outras pessoas, mas esse lugar torna possível a compreensão de ser. Nesse sentido, ele usa o termo *Dasein* não para que vejamos os seres humanos em sua completude, mas a dimensão que faz ser ambiente de um espaço no qual se dá a compreensão de ser, onde se torna possível a inteligibilidade da experiência. Eu sou o aí no qual me encontro.

cotidiano. Tal resposta é dada na medida que o filósofo caracteriza algumas estruturas fundamentais da existência. No segundo momento, desenvolveremos a compreensão do conceito de impessoalidade, que é uma estrutura da existência central à primeira parte da analítica existencial e fundamental ao nosso objetivo. Por fim, seguiremos expondo os enunciados da sociabilização do *Dasein*, mais especificamente, os quais acreditamos caracterizar a essencial sociabilização da existência em seu modo cotidiano e mediano de existir: ser-com e coexistência.

Uma das estruturas apresentada no início da obra é da mundaneidade, o que significa que o *Dasein* sempre está imerso em um mundo, entendido como horizonte significativo. Nesse mundo, não há apenas utensílios e objetos, mas, o *Dasein* está cercado de outros entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, portanto, o mundo do *Dasein* é um mundo público. Nesse sentido, Heidegger apresenta a estrutura existencial do ser-com, indicando que o *Dasein* não apenas tem comportamentos intencionais para com outros, mas também, em sua constituição de ser sempre está presente a compreensão do que é ser um *Dasein*. Portanto, *Dasein* possui o sentido de ser da coexistência, ele é um estar-aí-com os outros. Por um lado, na lida mundana com entes utensíliares, o *Dasein* possui uma relação de ocupação [*Besorgen*], por outro lado, com os entes que possuem o mesmo modo de ser que o seu, a relação é de solicitude [*Fürsorge*], uma estrutura que se refere a um certo preocupar-se com o outro.

Deve-se sempre estar atento ao fato de que falamos desses modos de ser do *Dasein* no que se refere a seu modo mais cotidiano e mediano de existir. Para Heidegger, de pronto e no mais das vezes, o modo cotidiano em que os outros se apresentam para mim e que eu estou com os outros é o modo da impessoalidade [*Das man*]. Nesse sentido, procuramos desenvolver a sociabilidade impessoal da existência, ressaltando o caráter positivo e originário da estrutura da impessoalidade. Como veremos, os significados desde os quais os entes aparecem de forma inteligível são constituídos pela abertura para outros, o que indica que o *Dasein* possui uma sociabilização fundamental até mesmo nos modos mais básicos de comportamento cotidianos.

A PERGUNTA PELO QUEM DO *DASEIN*

Como tarefa inicial, procuramos desenvolver alguns aspectos à pergunta heideggeriana

pelo quem do *Dasein* em *Ser e Tempo*³. Para compreender o que está em jogo nessa pergunta, devemos respeitar o caminho mais seguro e tomar por base a noção de ser-no-mundo⁴. Na passagem a seguir, percebemos o caráter fundamental que a mundaneidade possui na analítica existencial.

Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*. O ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

Na pergunta pelo quem do *Dasein*, já se sabe que é alguém que está sempre em um mundo, e que, portanto, é mundano. Mundo em *Ser e Tempo* é um todo de relações sob as quais se exercita uma série de práticas que estão intrinsecamente articuladas ao que cada um de nós é, ao que cada um faz de si mesmo na lida pragmática e competente. Heidegger se interessa pela dimensão formal que perpassa a variação indeterminada de mundos, a chamada mundaneidade: os elementos que todo e qualquer mundo possui. Essa forma é caracterizada como significatividade, a noção que emprega a estrutura formal de todo e qualquer mundo. O que se diz aqui é que tudo aquilo que aparece no mundo: pessoas, animais, utensílios, aparecem em significatividade como algo determinado (HEIDEGGER, 2012, p. 251).

Dasein é ser sempre no mundo, além dessa estrutura fundamental ele possui outras. As estruturas da existência são os modos de ser do *Dasein*, que devem ser distinguidas da maneira que a tradição pensou as estruturas como categorias. O que o filósofo busca é um análogo as categorias entendidas como o significado primário, como conceitos gerais para conhecer os entes. Se as categorias foram pensadas como estruturas conceituais gerais, que são necessárias para representar, Heidegger compreende os existenciais no sentido ontológico, ou seja, as estruturas da existência são estruturas e determinações ontológicas do ser dos entes, no caso, do ente humano.

O que buscaremos tratar são as estruturas existenciais que resultam da pergunta pelo quem desse ser que é no mundo. Começamos pelo problema que leva Heidegger a fazer essa

³ Nesses parágrafos, a temática da sociabilização, da relação do *Dasein* com outros entes que também possui o seu modo de ser, é apresentada de forma bem condensada. Basicamente, Heidegger trata das estruturas da sociabilização cotidiana e mediana do *Dasein*. Posteriormente, nos § 72 a 77, o autor apresenta o *Dasein* na sua forma de pertinência a uma comunidade onde ele assume seu destino comum como destino de um povo. São dois grandes momentos da analítica onde se tematiza o papel da sociabilização.

⁴ Ao dizer que o *Dasein* é ser-no-mundo, Heidegger está introduzindo uma terminologia para fugir da dualidade sujeito/objeto. Em sua compreensão, não há mais um sujeito subsistente frente a um objeto ou vise-versa, mas sim, uma copertinência entre o mundo e o *Dasein*. De tal modo, a dicotomia sujeito-objeto dá lugar a uma articulação do *Dasein* com o mundo. Heidegger pretende colocar todos os pressupostos da tradição em suspensão, afim de não “contaminar” sua analítica com conceitos que já possuem uma ontologia implícita.

análise. Estamos no curso de uma analítica da existência, uma primeira estrutura é da mundaneidade. O *Dasein* se relaciona de modo tal que sempre estão presentes entes em significações, o problema que se coloca é como se determina, ontologicamente e cotidianamente, esse ente que é caracterizado por ser aberto para o mundo: o quem do *Dasein*? A utilização do pronome interrogativo pessoal “quem” é importante, pois já diferencia da pergunta: o que é esse ente que se ocupa cotidianamente. Não se está perguntando o que é esse objeto, mas, sobretudo, como é esse objeto. A questão busca, portanto, preservar o modo de ser próprio desse ente que não é previamente pensado como uma coisa que possui propriedades.

Em *Ser e Tempo*, o filósofo parte de duas indicações formas que o *Dasein* é dotado: ser sempre em cada caso meu e existência. A analítica olha para essas duas indicações, contudo, na formação da pergunta pelo quem do *Dasein*, Heidegger procura afastar o pronome “eu” de seu vocabulário, certamente pela carga conceitual que ele carrega. Na resposta a essa pergunta, poderia se insinuar que fosse um eu (HEIDEGGER, 2012, p. 333), porém, Heidegger diz que o problema são os implícitos ontológicos que vem com essa resposta. Se ele responde-se assim, estaria associando sua análise a uma certa ontologia da subsistência, que ele não pode assumir previamente (HEIDEGGER, 2006, p. 296).

Como o autor ressalta no § 7 de *Ser e Tempo*, o método do qual ele faz uso é o fenomenológico. Assim sendo, para Heidegger e para a fenomenologia em geral, o modo como o fenômeno está dado já define a interpretação, os conceitos que serão utilizados são relativos ao modo de ser como o fenômeno está dado, não se parte de um conceito dado, mas se pergunta pelas maneiras de doação, de modo que a questão se torna mais primitiva. Portanto, o que está em jogo é o modo como esse ente está dado, colocando em suspensão os caminhos que a tradição oferece a resposta. O modo como o *Dasein* está dado não é nem uma impressão consciente de si mesmo, da consciência intencional de si mesmo como queria Husserl, tampouco, um indivíduo com identidade pessoal única. Ao contrário, aquele que atua diariamente não é propriamente meu, é uma espécie de coletivo impessoal. Afasta-se aqui, todo um vocabulário da filosofia husserliana e da herança moderna, ao passo que recusa a ideia de personalidade própria.

Trata-se de uma questão metodológica. Primeiro, se suspende a ontologia da subsistência que entende o quem como um eu, e assim, como sujeito ou substância, acabando por pensá-lo como um substrato da realidade. Segundo, na busca por como se dá o fenômeno, deve se afastar de uma linha de um fenômeno formal da consciência, aquele que atua não se apresenta através de uma imanência da consciência. Essas são objeções metodológicas.

Portanto, dizer agora que o *Dasein* é em cada caso sempre meu, pode-se estar vinculando a uma ontologia da subsistência que é indesejada na analítica.

Essa ontologia da subsistência diz que o modo como o sujeito se dá é totalmente independente, ele tem um acesso imanente às suas representações, seus estados mentais e sua consciência, mesmo que não exista os correlatos dessa imanência. O problema, para Heidegger, é que isso põe o conceito filosófico de sujeito que pode existir sem um mundo, como se fosse uma capsula fechada na imanência de sua consciência, excluindo assim o aspecto de mundaneidade. Desse modo, a noção de ser sempre em cada caso meu será abandonada, e a outra noção, a de existência, que será o fio condutor para o problema (HEIDEGGER, 2012, p. 339).

O *Dasein* se caracteriza por um ter-de-ser, que possui modos, maneiras e possibilidades. O que nos interessa aqui são os modos que ele se encontra de pronto e no mais das vezes. O modo como o *Dasein* se encontra é sempre em um mundo, entendido como horizonte circundante onde se dá as ocupações com os entes utensiliares. Para Heidegger, cotidianamente somos caracterizados por nosso pragmatismo, por estarmos sempre familiarizados com a utilizabilidade [*Zuhandenheit*]⁵ dos entes.

A ontologia dos utensílios é remissiva, e o *Dasein* está sempre jogado nessa rede remissiva, pois, os utensílios se remetem a um material de origem, a uma finalidade, a outros utensílios e eles se remetem a usuários. No mundo da lida pragmática, nas ocupações e seus produtos, se mostra a presença de outros que também são *Dasein*. Até na maneira como o utensílio foi feito, já que ele foi construído para qualquer um que seja *Dasein*. Mas, como se dá o encontro com os outros? Primeiramente, sabemos que o outro está presente nas remissões dos utensílios e no resultado da utilização. A obra que resulta do uso dos utensílios é para outras pessoas.

No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua conjunção, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser “feito sob medida”. De igual maneira, no material empregado vem-de-encontro seu produtor ou “fornecedor” como alguém que “atende” bem ou mal. Por exemplo, o campo, “ao longo do qual” caminhamos, se mostra como pertencente a esse ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em... presenteado por...etc (HEIDEGGER, 2012, p. 341).

⁵Heidegger utiliza o termo *Zuhandenheit* para se referir a “modo-se-ser do instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 213). Além de compreender os entes utensiliares, nós sempre compreendemos os entes “naturais”, caracterizados pelo filósofo como entes subsistentes [*Vorhändenheit*].

Nessa passagem, vemos que é no do mundo circundante, no lugar de ocupação povoado por entes disponíveis, que se dá o contexto em que o outro me vem ao encontro, mesmo que não seja espacialmente presentes. A presença de outros não é um simples agregado, esse outro que me aparece remetido, me aparece também no mundo. São outros para os quais as coisas aparecem também em significação. Portanto, não é simplesmente constatar a presença direta ou indireta, mas reconhecer que os outros também experimentam os entes em significação. Assim, o mundo que serve de horizonte *a priori* para o aparecimento dos entes também pertence aos outros, é um mundo compartilhado.

Mundo é horizonte pelo qual os utensílios aparecem, o mundo libera os utensílios para um encontro em significação. Além disso, na remissão ao material ou natureza, mundo permite que entes que possuem o modo de ser da subsistência venham ao encontro. As remissões aos usuários nos revela que no mundo se apresenta entes que não possuem nenhum desses dois modos: entes que também são *Dasein*, entes mundanos e não intramundanos. Ele “é também e concomitantemente aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). Ressaltando, que concomitantemente é um qualificativo que busca mostrar uma relação intencional com entes que possuem o modo de ser mundano.

Ninguém conseguiria utilizar adequadamente um conjunto de utensílios se não compreendesse a *Zuhandenheit*, e também, sem compreender a *Vorhandenheit* não a apareceria a natureza como tal. Do mesmo modo, se não houver a compreensão do concomitantemente ser um *Dasein* não haveria comportamento significativo para com outras pessoas, o outro não apareceria como outro. O que significa ter um encontro significativo com outro? O outro não pode ser pensado como uma diferença numérica, ao contrário, os outros são aqueles nos quais se está, pois, ele tem o mesmo modo de ser que tenho, há uma identidade. Estar concomitantemente com os outros não é apenas a presença conjunta. Porque ele tem o mesmo modo de ser que tenho, ele também tem comportamentos intencionais, ocupacionais e pragmáticos de envolvimento.

No caminho pela resposta ao quem da cotidianidade, chega-se a uma resposta; que é alguém que desde sempre compreende o que é ser um outro *Dasein*. O encontro com o outro, não é uma espécie de reflexão onde se faz uma volta a si mesmo, se reconhecendo e por fim dizendo: “esses são outros”. Ao contrário, o outro me aparece em significações na lida com os utensílios, esse é o modo imediato e elementar de encontro com os outros (HEIDEGGER, 2006, p. 296). O encontro com os outros se dá na ocupação, não apenas e somente, mas de imediato e no mais das vezes. Até mesmo o meu aparecer imediato a mim mesmo é, segundo Heidegger, enquanto alguém que se ocupa.

Heidegger desenvolve toda a analítica existencial de *Ser e Tempo* em forma de enunciados, portanto, a resposta que o autor dá ao quem do *Dasein* será em forma de enunciados, o primeiro deles é ser-com; *Dasein* é essencialmente ser-com outros. O segundo enunciado diz que o *Dasein* é em função dos outros. Esses não são enunciados empíricos, mas seu sentido é de natureza ontológico existencial. Compreender o modo de ser dos outros e relacionar-se com eles constitui a própria significatividade, que é a estrutura formal do mundo. Em outras palavras, a estrutura formal do mundo é constituída pela abertura de outros, de modo que a sociabilização constitui a significação. Antes de partirmos a uma exposição desses enunciados, apresentaremos a estrutura existencial da impessoalidade.

A ESTRUTURA EXISTENCIAL DA IMPESSOALIDADE

Como Vimos, o *Dasein* se determina por características que não são ocultos ou inefáveis, mas que podem ser mostrados, “tais caracteres, não são propriedades, mas maneiras” (REIS, 2014, p. 68). Não se trata, portanto, de encontrar propriedades definitivas dos outros ou de si mesmo, em sendo existencial sua determinação é sempre por modos e maneiras. Se “o 'caráter de sujeito' do próprio *Dasein* e dos outros é determinado existencialmente, isto é, a partir de certos modos de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 363), na análise cotidiana e mediana do ser-com-os-outros, Heidegger destaca que a sociabilidade se articula sob o modo da impessoalidade [*Das man*]⁶.

Os outros não se apresentam como sujeitos ou como coisa que subjaz, pelo contrário, eles se encontram na relação cotidiana, submetidos e absorvidos uns com os outros. Na maior parte das vezes, o estar em relação com outros na cotidianidade é destituído de individualidade própria, a presença dos demais e a minha presença frente a outros não se dá na forma da individualidade singular e individual, mas, justamente sem identidade própria e pessoal, o que o filósofo chama de impessoalidade. Diz Heidegger, essas são qualidades da publicidade, o modo público é mediano e impessoal (HEIDEGGER, 2012, p. 369).

Trata-se de uma espécie de desresponsabilização, estar disperso em meio aos outros e retirar de si o peso das decisões. Em outras palavras, não é preciso julgar e avaliar de forma pessoal, pois, essas decisões já estão tomadas e publicamente niveladas. As avaliações já estão

⁶ Heidegger usa o pronome alemão: *Man* que possui o significado do nosso “se”, como usamos por exemplo em: “entrega-se” ou “utiliza-se”, no modo impessoal, sem sujeito definido. Heidegger irá transformar esse pronome no substantivo definido do *das man* que se traduz por “o se” ou “a-gente” (INWOOD, 2000, p. 38). No presente trabalho optamos pelo uso do termo impessoalidade.

feitas, como se houvesse critérios públicos de avaliações nos quais nos valem. A impessoalidade tem uma função de estabilização das significações, é isso que significa dizer que não é necessário a cada instante tomar decisões sobre como se trabalha ou se relaciona com os entes.

Esse modo impessoal de “ser o que os outros são” cumpre um papel fundamental na analítica e em nossa própria existência, porém, devemos ter cautela perante aos possíveis equívocos. Não podemos pensar a impessoalidade como um estado de não ser um “eu mesmo”, como se Heidegger estivesse dizendo que no mais das vezes, eu estou alheio a mim mesmo. Pelo contrário, é justamente no meu “eu mais próprio” que me encontro desresponsabilizado. Nada impede que o indivíduo possa responder por si mesmo e que ocorra a modificação existencial do singular, aquilo que o filósofo chama de ser autêntico. Contudo, nossa análise se reserva à sociabilidade cotidiana e mediana, na qual o *Dasein* se encontra de pronto e no mais das vezes.

Nos caracteres-de-ser já expostos do cotidiano ser-um-entre-outros: distanciamento, mediania, nivelamento, publicidade, alívio-de-ser e vir-ao-encontro, reside a imediata “constância” do *Dasein*. Essa constância não concerne à contínua subsistência de algo, mas ao modo-de-ser do *Dasein* como ser-com. Sendo nos *modi* nomeados, o si-mesmo do próprio *Dasein* e o si-mesmo do outro ainda não se encontraram ou já se perderam. A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impessoalidade. Esse *modi* de ser não significam minimização alguma da factualidade do *Dasein*, assim como a-gente considerada como ninguém não é um nada. Ao contrário, nesse modo-de-ser o *Dasein* é um *ens realissimum*, se se entende “realidade” como ser conforme-ao-*Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p.369).

Essa passagem, como exemplo de todo o § 26, é muito condensada. Primeiramente, Heidegger diz que o si mesmo é formado, de imediato, por uma constância de si mesmo que se funda no modo de ser impessoal, que não diz respeito a subsistência contínua de algo, mas justamente, ao modo do *Dasein* enquanto ser-com, ou seja, a maneira mais imediata que se dá o ser-com é impessoal. Faremos a análise da estrutura do ser-com adiante e veremos com mais completude o que se diz aqui, por enquanto, tentaremos entender a declaração que o filósofo faz ao final da citação, ao comparar a impessoalidade com o “*ens realissimum*”.

O *Ens realissimum*, pensando como sendo o conjunto da inteira realidade, ou as determinações que possuem todas as propriedades, é apresentado nessa passagem de forma análoga ao modo de ser impessoal. Na tradição, compreendida por Heidegger como ontoteológica, o *ens realissimum* significou o fundamento de determinação das coisas em geral, nesse sentido, a impessoalidade representa a fonte elementar de toda inteligibilidade

(REIS, 2001). Entendendo realidade no sentido existencial das determinações, o *Dasein* impessoal é o *ens realissimum*.

Essa afirmação do autor diz muita coisa, sobretudo, ela é chave para se entender essa análise do impessoal, não como uma crítica a cultura de massas, mas como a base desde onde se determina todas as realidades possíveis da existência. O modo de ser próprio e individual são modificações a partir do impessoal, da mesma maneira que a noção de *ens realissimum* funciona na teologia tradicional, na qual todo e qualquer ente finito é uma modificação da realidade do *ens realissimum*. Nesse sentido, Heidegger pensa a estrutura do impessoal como base última desde onde é possível que se forme as individualidades próprias.

O filósofo considera a impessoalidade como um dos elementos desde onde a inteligibilidade ou a significatividade do mundo se estabiliza. Não fosse a impessoalidade, não haveria experiência inteligível. De tal modo, a relação para com outros é condição para que os significados se cristalizem e sejam públicos. Em *Ser e Tempo*, é na significatividade que algo aparece como algo, e assim, torna possível o nosso relacionar-se de modo inteligível. A significatividade é constitutiva da relação com outros, mas, de imediato e primeiramente, no modo da impessoalidade.

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta. Achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, p. 365).

Utilizamos essa passagem para mostrar que Heidegger não se refere a um tipo de fenômeno da sociedade moderna, da cultura de massas. Ele não está fazendo um apontamento para um fenômeno culturalmente independente. Se assim fosse, os índios da Amazônia não seriam impessoais por não estarem nesse contexto das sociedades de massas. Se analisarmos essa e outras passagens veremos que o filósofo não se refere a um fenômeno específico da sociedade moderna, como uma espécie de crítica a uma teoria da alienação.

Heidegger diz que não há uma unidade, estamos dispersos e é preciso formar essa unidade. O impessoal determina as possíveis articulações interpretativas, as possibilidades de interpretação são predelineadas pelo impessoal. “A-gente-ela-mesma, como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade” (HEIDEGGER, 2012, p. 371). O impessoal articula o nexos de remissões que constitui a significatividade: a estrutura formal do mundo. A significatividade não é apenas socialmente

constituída, mais exatamente, por uma sociabilização impessoal. Nesse sentido, a análise do modo de ser impessoal não é projetada no sentido de uma crítica a sociedade moderna, mas se preocupa muito mais em colocar a estrutura do impessoal como uma estrutura fenomenológica, constitutiva da significatividade, de tal modo, a dizer que sem a impessoalidade não haveria significações.

Tal como nos diz Heidegger: “O *ser-si-mesmo próprio* não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é *uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial*” (2012, p. 373). Afirmando que o si mesmo impessoal está disperso. Como se forma a identidade pessoal própria? Na forma de um encontrar-se, não no sentido de um desligar-se da impessoalidade, mas sim, como uma modificação a partir dela. Novamente aqui a ideia de *ens realissimum*: qualquer forma de identidade própria é uma modificação do impessoal. O que Heidegger nos diz é que o modo mais básico é a impessoalidade, autenticidade é uma modificação a partir dela. Assim, o modo próprio não é simplesmente uma ruptura com o impessoal, no sentido de uma superação. Ser-no-mundo é essencialmente com os outros, essencialmente social, essa sociabilização, o nosso modo cotidiano de ser com os outros, é na forma impessoal.

ENUNCIADOS FENOMENOLÓGICOS DA SOCIABILIZAÇÃO DO *DASEIN*

O modo mais imediato da experiência com outras pessoas é desde o contexto da vida ocupacional e pragmática com os utensílios. A relação com outros não se dá como a relação de coisas pessoais ou sujeitos subsistentes, mas é na ocupação que o outro me aparece de forma mais imediata e primeira. Agora, buscamos explicitar dois enunciados nos quais Heidegger tematiza essa relação. Primeiramente, saber que *Dasein* é essencialmente ser-com. Segundo, enquanto ser-com, ele é fundamentalmente em função de outros no modo da coexistência.

Heidegger diz que esses enunciados fenomenológicos tem um sentido ontológico existencial (HEIDEGGER, 2006, p. 298). Primeiramente, um enunciado existencial diz respeito ao fenômeno da existência humana, entendendo fenômeno como sentido e fundamento. Desse modo, esses enunciados se referem a estruturas fundamentais. Em que sentido tais enunciados são ontológicos e existenciais? Primeiro, o filósofo afirma que a estrutura do ser-com é uma estrutura existencial que indica que este tem uma intencionalidade para com os outros, uma estrutura específica que organiza a relação com outras pessoas. A

relacionalidade é vista por Heidegger não como sequência empírica ou um fato contingente, mas como parte de todo um arcabouço ontológico da existência humana. A analítica existencial opera segundo o método fenomenológico que gera enunciados, esses enunciados tem um sentido de natureza ontológico existencial.

Ser-com é uma entre outras estruturas ontológicas da existência humana. Essas estruturas têm caráter ontológico existencial porque ela torna possível uma intencionalidade dirigida para outros. Essa frase expressa uma característica ontológico e existencial, que condiciona o aparecer significativo de outras pessoas. Se fosse um enunciado ôntico seria resultado de uma constatação empírica do fato de existirem outras pessoas. Se esse fosse um enunciado empírico, a consequência ontológica seria que o *Dasein* não possui essa estrutura social em função de sua constituição ontológica, mas em função da interação com os outros. Isto é, ser-com não seria algo que o *Dasein* possuiria por ele mesmo, pelo contrário, seria um resultado da relação contingente com outras pessoas.

Para aprofundarmos nossa compreensão desses enunciados, torna-se necessário uma diferenciação dos termos *Mit-sein* (ser-com) e *Mit-dasein* (coexistência). O *Dasein* individual tem a estrutura do ser-com, que se refere ao meu próprio *Dasein*. Possuir essa estrutura significa dizer que tenho comportamentos intencionais para com o *Dasein* de outros, não apenas para com utensílios e entes naturais, mas para com outros que também são *Dasein*. “A abertura pertencente ao ser-com do *Dasein*-com de outros significa: no entendimento-do-ser do *Dasein* já reside, porque seu ser é ser-com, o entendimento de outros” (HEIDEGGER, 2012, p. 357). Se tenho comportamentos intencionais para com outros, quer dizer que na minha estrutura formal deve haver uma antecipação da compreensão do modo de ser desse ente ao qual se refere a intencionalidade.

O autor apresenta a estrutura do ser-com como o ponto de partida para toda a ontologia da sociabilização. Do mesmo modo que nunca pode dar-se um sujeito sem mundo, também não há um eu isolado. Nesse sentido, deve haver na estrutura do meu próprio existir uma compreensão do *Dasein* que o outro é, por isso *Mit-dasein*, ou coexistência. Esta é uma estrutura ontológica, um sentido de ser relativo ao *Dasein* dos outros. Do mesmo modo que sem a compreensão da *Zuhendenheit* e da *Vorhendenheit* não haveria comportamentos intencionais para com utensílios e entes subsistentes, sem a compreensão da coexistência não há comportamentos intencionais para com outros, mesmo sendo esse último comportamento radicalmente distinto dos demais.

Heidegger faz uso de um termo técnico para caracterizar os comportamentos para com outros. O que ele chama de solicitude [*Fürsorge*], que é justamente um termo para diferenciar

o comportamento para com outros dos comportamentos com os utensílios de ocupação [*Besorgen*]. Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma distinção nítida desses comportamentos. “Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se preocupa”⁷ (HEIDEGGER, 2012, p. 351).

A palavra *Fürsorge* tem um uso corriqueiro na língua alemã, que significa assistência social. Na analítica, esse termo denota uma estrutura existencial, a natureza dos comportamentos para com outros, todos os comportamentos para com outros têm essa característica de serem *Fürsorge* (SCHATZKI, 2005, p. 235). A organização social, factual, a preocupação, funda-se na constituição do *Dasein* de ser-com. A solicitude é o tipo de comportamento que supõe a compreensão da coexistência. Esse termo tem uma ambivalência, porque é um comportamento para com outros entes intramundanos que aparecem em significância, mas sua significância é de também ser um *Dasein*.

Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir de outro, passar ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis de preocupação-com. E, precisamente os *modi* da deficiência e da indiferença, nomeados por último, são os que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro” (HEIDEGGER, 2012, p.151).

De imediato e no mais das vezes, o modo como se dá a solicitude é no modo indiferente e deficiente, no modo impessoal. Assim como na lida com os utensílios, onde o modo adequado na lida pragmática é quando as características utensiliares ficam no pano de fundo e permanecem implícitas, aqui, no cotidiano do comportar-se para com os outros, o ser dos outros permanece no pano de fundo. Isso não quer dizer que o outro não esteja sendo compreendido, o que acontece é que cotidianamente, nos modos indiferentes da relação com o outro, a alteridade de outrem está no pano de fundo da relação. Poderia se objetar dizendo que nas grandes cidades os outros me aparecem como simples coisas que estão aí, como subsistentes. Mas, isso jamais acontece, porque há uma diferença fundamental entre a ocorrência simultânea de outros e a ocorrência simultânea de utensílios e entes subsistentes. Cotidianamente e mais frequentemente, a relação com outros se mantém no modo indiferente, havendo, contudo, variações para os modos positivos, os quais não pretendemos aqui abordar.

O importante é compreender que além de ser essencialmente ser-com, o *Dasein* é também em função de outros, isso quer dizer que o outro não me aparece somente como

⁷Na tradução portuguesa que utilizamos, opta-se por traduzir o termo *Fürsorge* por preocupação ou preocupação-com, provavelmente quer-se preservar o radical *Sorge*, que pelo inglês se traduz por cuidado ou preocupação. Porém, em nosso texto, utilizaremos a tradução de Eduardo Rivera, que traduz o termo *Fürsorge* como solicitude. Ver em: (HEIDEGGER, 2005). Assim, buscamos evitar uma possível confusão frente a tradução de um outro termo fundamental na analítica: *Sorge*.

companheiro na lida ocupacional, mas até sendo em função de mim mesmo estou sendo em função de outros. Ou seja, ser em função de outros não é uma questão derivada, há uma referência a outros na minha própria referência. Como os próprios enunciados dizem, isso é algo essencial, portanto, eles não devem ser entendidos como algo empírico, como se eu sempre estivesse fazendo algo em função de outros. O que está sendo dito é que os outros me aparecem desde a minha própria relação comigo mesmo e não apenas na lida com os utensílios.

Além da sociabilização do *Dasein* ser essencial para a atividade prática que constitui o significado do mundo (BRANDON, 2005, p. 222), percebemos, pelas estruturas apresentadas, que o *Dasein* sempre compreende o outro como outro, ser-com implica ser em função de si mesmo e ser em função de outros. Além do mais, é somente pela abertura do *Dasein* para outros que constitui a significatividade do mundo. Portanto, os outros não são apenas entes que aparecem no mundo com os quais tenho comportamentos intencionais, mas é porque há uma relação essencial do *Dasein* com os outros que surgem os significados desde os quais os entes aparecem de forma inteligível.

Aqui aparece um duplo aspecto, por um lado os outros aparecem também em significados, são entes intramundanos, e também, desde sempre, me aparecem não como coisas subsistentes, mas em significações. Além do mais, a significatividade compartilhada é constituída pelos outros. O que temos é a culminância de uma espécie de saída do individualismo, porque não é um sujeito individual que constitui o significado, eles são constituídos socialmente, isso como resultado ontológico, não como experiência empírica. O que Heidegger faz é introduzir a sociabilização na estrutura da intencionalidade, tratando a sociabilização como característica da existência individual (SCHATZKI, 2005, p. 245).

Comportamentos para com os utensílios [*Besorgen*], comportamento para consigo mesmo e comportamentos para com os entes subsistentes [*Vorhendenheit*]. Todos esses comportamentos têm um correlato intencional, na medida que compreende, antecipa o seu modo de ser. A significação, nas quais aparecem os correlatos intencionais, são constituídas pela relação com o outro, assim, a sociabilização é constitutiva da intencionalidade. Não se trata de reduzir os outros e as relações sociais ao *Dasein* individual, nem de dizer que o *Dasein* se identifica com os demais que também estão aí, sobretudo, trata-se de um coexistir em um mundo compartilhado (SCHATZKI, 2005, p. 245). Desse modo, Heidegger sai do problema do solipsismo, introduzindo a relação social na estrutura ontológica de qualquer comportamento intencional.

CONCLUSÃO

Tal como Heidegger apresenta na analítica existencial, o *Dasein* possui, em sua própria estrutura existencial, uma intencionalidade para com os outros que também são *Dasein*. Isso não é uma contingência, mas uma estrutura da existência. Nesse âmbito, a primeira resposta ao quem desse ente que se apresenta cotidianamente é que ele é estruturalmente social. A sociabilização para o *Dasein* não é algo exterior que precisa ser alcançado, ao contrário, ela está dada na própria estrutura do existir, independente até mesmo de existirem outros humanos. O *Dasein* não simplesmente se relaciona com outros seres humanos, mas sua identidade é sempre social. Nesse sentido, Heidegger dirá que o “sujeito” da cotidianidade é sempre alguém que tem a identificação própria de maneira impessoal, uma sociabilização impessoal. Na cotidianidade não é a individualidade própria de cada um que está conduzindo, mas uma individualidade impessoal. Na analítica de *Ser e Tempo*, a existência mais autêntica não está alienada no sentido de uma forma de existir que não está de acordo com seu ser, ou seja, a impessoalidade não é um obstáculo a ser superado, ela é uma estrutura formal da existência. Contudo, isso não é o ponto final da análise heideggeriana, o existir humano também se faz em forma que a cotidianidade é rompida, onde se dão as formas não cotidianas e as estruturas sociais se modificam da impessoalidade para a pertinência a uma comunidade ou a um povo. Tal pertinência, a decisão por um destino comum, é o que dá a forma própria do existir.

Referências:

BARASH, A Jeffrey. *Heidegger e seu Século, Tempo do Ser, Tempo de História*. Trad. André do Nascimento. Instituto Piaget, SP, 1995.

BRANDOM, Robert. *Heideggers Categories in Being and Time*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. Loyola, São Paulo, 2004.

HEIDEGGER, M. *Prolegómeno para una Historia del concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. - Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile, editorial univertidária. 2005.

REIS, Robson Ramos dos. *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. 1 .ed. - Rio de Janeiro : Via Vérita, 2014.

REIS, Robson Ramos dos. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. *Kriterion*, vol.42 no.104 Belo Horizonte, jul./dez. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2001000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 29 de jul. 2015.

SCHATZKI, Theodore R. *Early Heidegger on Sociality*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VERDADE E PODER EM MICHEL FOUCAULT: UM PROJETO GENEALÓGICO

Demóstenes Dantas Vieira¹
Luan Talles de Araújo Brito²

RESUMO: Este trabalho, de cunho bibliográfico, visa a analisar a relação entre os conceitos de verdade e poder em Michel Foucault. O texto foi construído mediante reflexões sobre a obra *Microfísica do poder*, dialogando com outros pensadores das Ciências Sociais e Humanas, tais como Durkheim, Marx, Weber, Bourdieu e Norbert Elias. A teoria de Foucault aparece no contexto acadêmico atual como alternativa para se pensar o poder e suas mais diversas formas de manifestações sociais. A verdade é apresentada como elemento intimamente ligado às práticas sociais que possibilitam a efetivação de *dispositivos disciplinares*, ou mesmo, de um *regime discursivo*. Para Foucault o poder é microfísico e não se restringe somente a um seguimento das estruturas sociais, constituindo-se a partir das diversas práticas sociais onde o poder e a verdade são exercidos. As reflexões apontam para a compreensão do sujeito como elemento constitutivo da realidade social e não apenas como epifenômeno da estrutura e das relações de poder.

Palavras-chave: Poder. Verdade. Práticas sociais. Michel Foucault.

ABSTRACT: This work, of bibliographic character, aims to analyze the relationship between the concepts of truth and power in Michel Foucault. The text was built through reflections on the power microphysics work, and dialogue with other thinkers of Social and Human Sciences, such as Durkheim, Marx, Weber, Bourdieu, Norbert Elias. Foucault's theory appears in the current academic context as an alternative to paragraph thinking power and its various forms of social manifestations. The truth and presented how closely element on the social practices that enable the realization of disciplinary devices, or even, hum discursive regime. For Foucault the power and microphysical and not restricted if only one hum following the social structures constituting a from the various social practice where the power and truth are exercised. Reflections point as paragraph subject of understanding as a constitutive element of social reality, not just as epiphenomenon of structure and power relations.

Keywords: Power. True. Social practices. Michel Foucault.

INTRODUÇÃO

Compreender as relações sociais na contemporaneidade e as formas de manifestação da individualidade e da coletividade perpassa a construção de um conhecimento sobre as relações de poder e, por conseguinte, da noção de verdade. Em Foucault (1972), a verdade não pode ser dissociada das relações de poder, tendo em vista que para ele ambos preexistem na natureza social. Foucault (1972), assim como em toda a sua obra, propõe uma ruptura epistemológica sobre a noção cartesiano-determinista que predominou na origem das

¹ Mestre em Ciências Sociais e Humanas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. (E-mail: literaturaevida@yahoo.com.br).

² Mestre em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN (E-mail: luantalles_tdb@hotmail.com).

Ciências Sociais e Humanas, mais evidente em Durkheim (1999) e em Marx (2008)³. Noção essa que já apresenta certa ruptura em Weber (1982), que trouxe à baila a reflexão sobre uma *sociologia compreensiva*.

Nos escritos da *Microfísica*⁴, Foucault (1972) entende a verdade e o poder como elementos constitutivos da realidade social, pensada a forma através da qual o sujeito participa de sua elaboração. Nesse sentido, ele se distancia da noção durkheimiana de estrutura, de uma “consciência coletiva” que paira sobre todos os indivíduos, influenciando-os a pensar e agir conforme as regras de seu funcionamento (DURKHEIM, 1999). Foucault (1972), por seu turno, postula reflexões sobre a formação da verdade e do poder entrelaçados ao funcionamento social que, segundo ele, não pode dissociar-se da ação tanto individual como coletiva. Nesse aspecto, Foucault (1972) traz à tona o papel do sujeito agindo sobre as estruturas a partir da interação, das práticas sociais/discursivas, das regularidades, vigilância, opressão e resistência.

À vista disso, este trabalho, de natureza bibliográfica, propõe uma reflexão sobre a relação entre os conceitos de verdade e poder desenvolvidos por Foucault na *Microfísica* (1972). Para tanto, partiremos da análise de dois capítulos do livro mencionado, *Verdade e Poder* e *Genealogia e Poder*, dialogando com outras obras foucaultianas e com outros autores das Ciências Sociais e Humanas. O artigo justifica-se, portanto, no tocante que visa promover uma reflexão sobre as práticas sociais e sobre o sujeito, através dos quais perpassam a construção da *verdade* e as relações de *poder*.

SOBRE A GENEALOGIA DO PODER

A *Microfísica* (1972) é uma das obras mais importantes de Michel Foucault. Por meio dela, Foucault realiza algumas reflexões sobre o entendimento do poder, propondo a construção de um projeto teórico sobre a sua genealogia. A partir de uma crítica à noção de

³ Em Marx (2008), o autor apresenta a noção de estrutura como fator determinante à dinâmica da vida social e corresponde a forças de produção que constituem a base da economia (infraestrutura). A superestrutura, por sua vez, corresponde às forças coercivas engendradas por ideologias como o Estado, política, religião, educação etc. Marx (2008, p. 46) evidencia que “na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”, concluindo que “a consciência dos homens” não “determina o seu ser”. A estrutura econômica corresponde a relações de produção que determinam as consciências individuais, enquanto a superestrutura está associada às dimensões ideológicas do Estado. Para o aprofundamento dessa questão sugerimos a leitura de *O indivíduo na teoria de Marx*, autoria de Chagas (2012).

⁴ Doravante, utilizaremos esta abreviação em referência à obra *Microfísica do Poder* (1972).

poder em Marx⁵, evidentemente diluída no discurso do autor, Foucault (1972) suscita uma ruptura com um modelo de ideologia e poder centrado na dominação de uma classe social sobre outra, “afinal o poder não é algo de que se tenha propriedade, que se troque ou venda”, apontando nova interpretação para o fenômeno (MAIA, 1995, p. 97). Desse modo, o poder não deve ser compreendido como uma posse, cujos detentores são aqueles com maior poder aquisitivo (classe dominante) que supostamente o teria conquistado, usufruindo dele para a segregação, distinção e alienação política, social e econômica dos dominados.

Qual seria, então, o entendimento de Foucault sobre o poder? Para ele, o poder deve ser compreendido como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social, muito além de uma instância negativa que tem como objetivo reprimir. Foucault (1972) propõe uma ruptura que se contrapõe à noção de poder marxista ao passo que o concebe nas estruturas microfísicas. Nesse sentido, não devemos

[...] tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras, mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui e ali, nunca está em mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder, e de sofrer sua ação; nunca são alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, 1972, p. 183).

Dessa forma, Foucault (1972) distancia-se da noção de poder e ideologia marxista que entende o poder nas suas formas de dominação entre grupos sociais (macropoder). Foucault (1972) propõe que o poder é exercido nas diversas relações sociais (micropoder) e onde há poder, concomitantemente, há resistência. Nesse sentido, postula-se uma insurreição do sujeito nas tramas sociais, pois o indivíduo passa a ser compreendido como “efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 1972, p. 183-184).

A grande contribuição da obra de Foucault para as Ciências Sociais e Humanas é pensar a ação do sujeito a partir do dispositivo social, ferramenta analítica usada por ele para

⁵ Quando falamos de poder em Marx, nos referimos à noção de ideologia e hegemonia por ele defendida, aprofundada posteriormente nos estudos de Gramsci, o qual concebe a ideologia como “uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, nas atividades econômicas e em todas as manifestações da vida intelectual e coletiva” (GRAMSCI 1995, p. 16).

designar “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições filosóficas, morais, filantrópicas”. Nesse sentido, postula-se uma interpretação da individualidade a partir da análise do sujeito inserido na “rede que se pode tecer” entre os elementos citados (FOUCAULT, 1972, p. 254).

Conforme escreve Dreyfus e Rabinow (1995), o *dispositivo* contribui para uma ruptura epistemológica no pensamento social no tocante que suscita “um conjunto de relações flexivas, reunindo-as num único aparelho”, trazendo à baila a multiplicidade das relações cotidianas e a subjetividade humana como fenômeno inerente à vida social. Assim sendo, entende-se que Foucault possibilita uma nova leitura do que outros pesquisadores denominaram de estrutura.⁶

Bourdieu (1990, p. 21) escreve que os clássicos/estruturalistas “tendiam a abolir os agentes transformando-os em simples epifenômenos da estrutura”, sendo necessário, segundo ele, a construção de uma teoria sobre o indivíduo como parte dos processos de (re)significação social.

Retomando a discussão sobre o poder, Foucault (1972) elabora duas hipóteses. A primeira de que os mecanismos de poder seriam repressivos, chamada de *hipótese de Reich*. A segunda, de que tais mecanismos consistiam em “um confronto de forças belicosas”, denominada por ele de *hipótese de Nietzsche*. Há em ambos os casos uma forte relação. A primeira se refere ao direito natural e hereditário do poder, cuja soberania dava-lhe o direito de repressão. A segunda hipótese, por sua vez, suscita a luta contra a opressão, um conflito constante das relações de resistência. Nesse sentido, Foucault traz à tona a noção de que “lá onde há poder, também há resistência” (FOUCAULT, 1979, p. 91).

À vista disso, pode-se elaborar um princípio sobre a analítica do poder em Foucault: o aspecto relacional, que reconhece a “pluralidade de correlações de forças – constitutivas das relações de poder – que atravessam todo o corpo social” (MAIA, 1995, p. 89). Endossando essa perspectiva, Foucault (1982, p. 217) escreve que

⁶ O vocábulo *estrutura*, aqui utilizado, refere-se às formas de organização da vida social nas mais diversas esferas da ação humana, cultura, economia, política, religião etc. É evidente que não nos remetemos ao sentido de estrutura trabalhado pelos funcionalistas como Durkheim e Malinowski, nem no sentido estruturalista usado por Lévi-Strauss, Saussure, Bourdieu etc., apesar de se aproximar deste último. O nosso entendimento de estrutura perpassa a compreensão das “configurações” e “redes de interdependência” da sociologia processual em Elias (1994), autor que se aproxima tanto de Foucault (1972), como de Bourdieu (1990) que atribui um novo sentido ao vocábulo “estrutura”, primando pela compreensão das estruturas como fenômenos *estruturados* e *estruturantes*, historicizadas pela ação do indivíduo.

O que caracteriza o poder que estamos analisando é que traz à ação relações entre indivíduos (ou entre grupos). Para não nos deixar enganar; só podemos falar de estruturas ou de mecanismo de poder na medida em que supomos que certas pessoas exercem poder sobre outras. O termo ‘poder’ designa relacionamentos entre parceiros (e com isto não menciono um jogo de soma zero, mas simplesmente, e por ora me referindo em termos mais gerais, a um conjunto de ações que induzem a outras ações, seguindo-se umas às outras).

Conforme escreve Foucault (1972), não existem ferramentas conceituais que deem conta de compreender a dinâmica das relações de poder que perpassam a rede social. Vale esclarecer que ele não desenvolveu um modelo analítico sobre o poder, tampouco uma teoria “a-histórica” desvinculada das práticas sociais, “O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmos menos para uma ‘teoria’ do poder que para uma ‘analítica’ do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e determinação dos instrumentos que permitam analisá-lo” (FOUCAULT, 1988, p. 80).

Apresenta-se ainda de grande relevância entender os dois modelos de percepção do poder. Aquele proposto pelo Direito (modelo baseado na lei, na proibição, na instituição e no Estado) e o chamado modelo estratégico que leva em consideração as relações de poder no seio social. Para Foucault (1988), o modelo pautado no Direito mostrou-se inadequado ou cheio de lacunas, pois trata o poder como propriedade das instituições que postulam regras, muito associado à *normativa*, ao juízo, à obediência e à “propriedade” do poder, que, nessa perspectiva, justifica-se pela construção moral e ética da sociedade e que, por sua vez, perpassa a construção da “verdade”. Já o outro modelo evidencia a noção metafórica de que vivemos “todos contra todos”, da “luta pela vida” em que predomina a relação de forças dentro dos processos de *socialização e sociabilidade*⁷. Segundo escreve Foucault (1972, p. 241), é necessária “a análise das relações de forças”. Tais relações acontecem dentro das tramas e interações sociais em que perpassam as noções de eu-outro, individualidade-coletividade, indivíduo-sociedade, indivíduo-estado e grupos sociais, numa perspectiva em que se cruzam o micro e o macropoder, as micro e as macrorelações.

Destarte, a noção de verdade trazida por Foucault (1972) está ligada a uma construção social que materializa-se pelas relações de poder, sendo ela própria (a verdade) mecanismos utilizados para disciplinar o comportamento social. A verdade pode, portanto, ser compreendida como mecanismo usado para afirmar o poder que perpassa as relações, sejam

⁷ *Sociação e sociabilidade* são conceitos elaborados por George Simmel (2006). O primeiro refere-se a formas de interação simbólica que constituem o corpo social, enquanto o segundo refere-se à interação simbólica lúdica através da qual os sujeitos desenvolvem determinadas ações, como um jogo performático em que a recusa, a aceitação, a negação e a afirmação podem ser compreendidas como jogo de interações. A sociabilidade consiste, portanto, na “forma lúdica da sociação”.

relações éticas, morais, econômicas, sexuais, de gênero etc. Pensando nessas questões, o próximo tópico trará algumas considerações sobre a verdade em Michel Foucault e a relação com a noção de poder até aqui discutida.

ESBOÇO DE UMA GENEALOGIA DA VERDADE

Segundo Foucault (1972), a verdade está ligada às relações de regularidade que produzem as nossas leis e justificam as nossas ações, não existindo conceito de verdade se não há conceito de poder. A verdade pode, então, ser compreendida como um conjunto de procedimentos regulados e justificados, sendo ela também factual, pois é constituída a partir da ação do sujeito, na dinâmica das realidades sociais, cabendo às sociedades o julgamento daquilo que é verdade e do que é falso, do que é moral e imoral, ético e antiético.

Foucault (1996) escreve que a verdade constitui-se a partir de um ponto de vista da realidade e, portanto, há no uso de premissas uma “vontade de verdade”, o que o aproxima do conceito de verdade em Nietzsche (2007), compreendida como uma “metáfora morta”. Em Foucault não podemos falar de verdade universal, pelo contrário, podemos falar de verdades sociais, construídas não a partir de relações de sentido (racionalidade), mas através de processos ligados à normatização (modelo legal de poder) e às relações (modelo da guerra).

Um aspecto de grande importância sobre o poder na *Microfísica* (1972) é sua ligação com o saber, usado por ele com o sentido de verdade, o que nos remete a uma visão transcendental que predominou durante séculos, na qual a revelação espiritual da verdade daria o conhecimento e o poder de guiar as pessoas no caminho da salvação. Como afirma Foucault (1972), aquele que possui o saber é também detentor do poder. O autor lança mão, por exemplo, do autoritarismo exercido na França pelo partido comunista (P.C.F.) que impedia o tratamento de assuntos específicos em suas discussões, selecionando aquilo que deveria vir à pauta ou não, havendo restrição e monopólio do saber.

A grande contribuição de Foucault (1972) para o entendimento da verdade é não apenas percebê-la como elemento construído socialmente, mas como elemento em construção, dadas as transformações da estrutura social. A verdade perpassa, pois, as relações sociais e seu entendimento suscita os diversos processos de regularidade ligados à elaboração de um saber moral, ético e normativo (pensando, aqui, o Direito). Conforme escreve o autor,

para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la. (FOUCAULT, 2000, p. 29).

Como se dá, assim, a materialização da verdade e do poder? Segundo Foucault (1972), a verdade se manifesta através das práticas sociais em que perpassam o discurso. Em Foucault, o discurso tem um espaço bastante significativo nas tramas sociais. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que as relações sociais, a sociedade e o próprio homem se constituem a partir da linguagem (VYGOTSKY, 1998). Segundo Foucault (1986, p. 124) “todo enunciado se encontra assim especificado: não existe enunciado em geral, enunciado livre neutro ou independente; mas, sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel em meio aos outros, apoiando-se neles.” Tais regularidades constroem verdades, a repetição e reprodução de uma premissa carregada de “ideologia” possibilita a sua consolidação.

Partindo desse pressuposto, a justificativa de nossas ações se dão no tocante que elas são permissíveis dentro dos sistemas disciplinares, de processos reguladores que permeiam o sujeito. O uso desses mecanismos nos molda pelo processo de reprodução que nós mesmos construímos, tendo em vista que o poder e a verdade não são naturais, pelo contrário são “contranaturais”. Ele se forma a partir de longos processos de disciplinamento bastante evidentes no *Processo Civilizador*⁸. Foucault denomina esses mecanismos de dispositivos disciplinares (1988), regime discursivo (1986), regularidades discursivas (1996) e de coerção de privação, coerção de obrigações e coerção de proibições (2007).

Vale salientar que a compreensão da verdade ocorre, de fato, quando conseguimos visualizá-la para além daquilo que foi postulado cronologicamente, percebendo os acontecimentos em sua “irrupção histórica”, pois é notória que as narrativas sociais continuístas são carregadas de significados, sublimando determinados saberes, culturas e formas de dominação e suplantando outros. Portanto, é de fundamental importância perceber a história em “descontinuidade”, e rompê-la na tentativa de se compreender o seu funcionamento, pois como afirma Foucault (1996) a história não se constrói em relações de sentido, mas em relações de poder. O que Foucault (1972) chama de “descontinuidade” é o processo de irrupção com a linearidade histórica. Um processo em busca da verdade, de certa forma, de uma genealogia.

⁸ Referimo-nos à obra *Processo Civilizador*, de Elias (1993).

Ao falar de genealogias, Foucault (1972) aponta a relevância de atividades de pesquisa que lancem mão dos “saberes locais, descontínuos, não legitimados, “desqualificados” pelo discurso científico hegemônico, sendo necessária a insurreição dos “saberes dominados”, das verdades construídas no âmbito das microrrelações, pensando não mais o poder e a verdade apenas sobre o viés do modelo legal, mas das “verdades” que perpassam as relações de poder nas práticas cotidianas.

Foucault (1972) atribui duas características aos estudos genealógicos desenvolvidos por ele: primeiro, o caráter local da crítica; segundo, a insurreição dos saberes dominados. A expressão saberes dominados já traz em si uma crítica ao discurso científico unitário e hierárquico que privilegia alguns aspectos do conhecimento em detrimento de outros. Há nesse sentido, um discurso de poder e de verdade na própria construção do conhecimento, quando determinados saberes são restringidos a inferiores. Tais saberes descontínuos, não-lineares, desvinculados da produção tradicional e vigente foram, de certa forma, marginalizados. Trava-se, nesse sentido, uma batalha entre os saberes locais e o poder do discurso científico formulado como única verdade.

Segundo Foucault (1972, p. 174) a questão de todas as genealogias é uma reflexão sobre o poder e sobre a verdade, os seus mecanismos, seus efeitos em todas as esferas sociais, “nos níveis mais diferentes da sociedade”, enfatizando-se aqui as práticas cotidianas. Pode-se, então, inferir que a construção de um projeto genealógico do poder e da verdade deve levar em consideração o sujeito inserido nos processos de estruturação social. É ele (o sujeito) o responsável pela formação da verdade, através da reprodução, das regularidades da ação e do discurso, sendo, portanto, necessário pensar o seu cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode negar que a teoria de Foucault aparece no contexto acadêmico atual como alternativa para se pensar o poder e as mais diversas formas de sua manifestação. Na sua obra, o conceito de verdade não pode ser dissociado da noção de poder e, por conseguinte, dos mecanismos disciplinares. A verdade em Foucault é uma justificativa social, uma “vontade de verdade” constituída a partir das relações, enquanto que o poder deve ser compreendido não apenas no âmbito macrossocial, pelo contrário, deve-se levar em

consideração o poder microfísico que perpassa o sujeito e as diversas situações em que ele está inserido.

Sendo microfísico, o poder perpassa o indivíduo, compreendido aqui como agente dos processos sociais, efeito, centro e transmissão do poder. Nessa perspectiva, a obra de Foucault nos possibilita uma ruptura epistemológica com as noções de poder formuladas pelo marxismo, no sentido de que o compreende não só como forma de dominação em que determinado grupo se estabelece em relação a outro.

Pode-se, portanto, inferir uma inter-relação entre as noções de verdade e de poder em Michel Foucault. Em ambas perpassa a ação do indivíduo, o qual é ao mesmo tempo aquele que exerce e que resiste às estruturas. No pensamento foucaultiano, verdade e poder são indissociáveis, não podendo existir um conceito de verdade sem um conceito de poder, sendo este e aquele fruto do processo de regulação, disciplina e relações em que o indivíduo encontra-se emaranhado.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault — um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Muller Xavier; revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAGAS, Eduardo F. O indivíduo na teoria de marx. **Revista Dialectus**. Ano 1. N. 1. Julho-dezembro de 2012, pp. 01-16.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Paulo Neves. 2º. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 1972.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Graal, 1996.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975/1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Os intelectuais e o poder. In: **Ditos e Escritos IV, Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Revista Tempo Social**. n 07. Out. 1995. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0083.pdf>>. Acesso em 08 de Setembro de 2015.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VYGOTSKY, L. S. **Pensamento e Linguagem**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1998.

WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Max Weber: Sociologia**. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 2 ed. São Paulo: Ática, 1982. p. 79-127.

O TOTALITARISMO COMO UM ESCÂNDALO POLÍTICO

José João Neves Barbosa Vicente¹

Resumo: O propósito deste texto é discutir o escândalo político, mas não no sentido comum e corriqueiro da palavra. Não se trata, por exemplo, de discutir o escândalo de um partido político, de um dirigente ou de um governo no sentido particular e exclusivo, trata-se de analisar um escândalo político singular e, certamente, o mais cruel de todos, um escândalo político inédito e sem precedentes na história da humanidade e que responde pelo nome de totalitarismo, e que envolve toda a tradição do pensamento político ocidental, como aparece nos escritos de Arendt, especificamente em sua obra *Origens do totalitarismo*. Para atingirmos o nosso propósito, o termo escândalo deve ser entendido a partir da sua etimologia.

Palavras-chave: Totalitarismo; Terror; Política; Ideologia; Escândalo.

Abstract: The purpose of this text is to discuss the political scandal, but not in the usual sense and commonplace. It is not, for example, to discuss the scandal of a political party, a leader or a Government in particular and exclusive sense, it is a political scandal and, certainly, the most cruel of all, an unprecedented political scandal and without precedent in the history of mankind and that answers to the name of totalitarianism, and that involves the entire tradition of Western political thought, as it appears in the writings of Arendt, specifically in his book *The origins of totalitarianism*. To achieve our purpose, the word scandal should be understood from its etymology.

Keywords: Totalitarianism. Terror. Politics. Ideology. Scandal.

Política e escândalo, de um modo geral, não são conceitos estranhos um do outro, pelo contrário, são familiares e constantemente andam juntos. Na verdade, em qualquer época da nossa história, sem muito esforço é possível encontrar vários exemplos de escândalos políticos, ou vários momentos em que esses dois conceitos se juntaram para provocar alegria para alguns e desespero para muitos. No entanto, devemos assinalar que cada “união” entre escândalo e política ao longo da história, possui seu peso, seu sentido e seu significado de acordo com o momento no qual aconteceu.

Podemos falar de escândalo político em um sentido comum e corriqueiro que não provoca necessariamente reflexões, mas sim irritação e indignação como, por exemplo, aquele que estamos acostumados a assistir seja no cenário nacional ou internacional e que envolvem, muitas vezes, um partido político, um funcionário público, um dirigente de uma nação ou um governo como um todo. Mas também podemos falar de escândalo político envolvendo toda uma tradição de pensamento político, como é o caso da reflexão proposta neste texto, tomando como exemplo, o fenômeno totalitário a partir das análises desenvolvidas por Arendt

¹ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) (E-mail: josebvicente@bol.com.br).

em sua obra *Origens do totalitarismo*. No primeiro caso, o escândalo político surge como algo que acontece frequentemente em vários lugares do mundo, um acontecimento noticiado pela mídia e comentado pela grande maioria de população sem qualquer aprofundamento capaz de atingir seu verdadeiro sentido. No segundo caso, o escândalo político provoca uma verdadeira reflexão capaz de criar teorias que marcam profundamente a tradição do pensamento ocidental, como podemos observar na obra de Arendt.

Não é de se estranhar, por exemplo, que para alguns, o tema discutido neste texto, a saber, o totalitarismo, soa um tanto desatualizado ou ultrapassado, uma vez que tal regime surgiu no século XX e praticamente ninguém acredita que ele existe no presente, ou que um dia ele possa surgir novamente; assim, nesse sentido, para essas pessoas seria mais produtivo falar dos escândalos políticos atuais. De todo modo, respeitando as opiniões contrárias, e sem querer negar ou fugir dos debates em torno dos escândalos políticos que acontecem no momento presente, queremos esclarecer que a nossa reflexão neste texto refere-se exclusivamente ao escândalo político provocado pelo fenômeno totalitário, um escândalo que destruiu toda a categoria de análise da nossa tradição do pensamento político ocidental, um escândalo que ao invés de provocar irritação, indignação e revolta, provocou reflexões profundas. Portanto, no contexto do pensamento político, nenhum escândalo foi maior do que o aparecimento do totalitarismo no “mundo civilizado”, um acontecimento que aterrorizou os homens através da sua materialização na forma dos regimes nazista e comunista que, em termos arendtianos, representam duas faces de um mesmo horror que se convergiram na mesma negação da vida humana.

Apesar do termo totalitarismo ter sido utilizado antes de Arendt por autores como Ortega y Gasset, Hermann Rauschning, Emil Lederer, Franz Borkenau e Franz Neuman, é preciso ressaltar que em nenhum deles esse escândalo político foi analisado com tanta profundidade como em Arendt, principalmente em sua obra *Origens do totalitarismo*. Para ela, esse escândalo é um fenômeno terrivelmente “novo e sem precedentes” na história da humanidade. Ninguém na história do pensamento conseguiu como ela designar de maneira tão rigorosa o laço entre o pensar e o escândalo. Na verdade, quando o assunto é o totalitarismo, Arendt é incontornável, por isso suas análises merecem atenção especial, pois para ela, diferente dos outros autores, se a história humana é uma estrada jurada de cadáveres e aspiração ao controle total, onde podemos facilmente detectar a tentativa de alguns em impor as suas ideias para dominar integralmente as vontades alheias, é preciso dizer que o fenômeno totalitário seguiu um caminho mais radical e não apresenta os mesmos aspectos, pois apesar de muitos pretenderem alcançar o controle total, nenhum deles se tronar tão integralmente

totalitário e cruel em seu domínio e ação quanto Hitler com o seu “raciocínio frio como gelo”, e Stalin com a “impiedade da sua dialética”.

Assim como os outros pensadores antes dela, Arendt também narra histórias em sua obra. Ela conta, por exemplo, como o povo judeu veio a ser considerado como supérfluo; narra, também, como milhões de pessoas foram transformadas em um subproduto da revolução industrial, em especial das políticas do imperialismo. No entanto, apesar de narrar histórias, *Origens do totalitarismo* é amplamente diferente das outras obras que surgiram antes dela. Sua proposta não é contribuir com a história de um povo e de uma cultura no sentido de preservá-los, ou simplesmente dizer como aconteceu, não se limita também apenas em descrever os traços característicos dos regimes totalitários como fizeram, por exemplo, Friedrich e Brzezinski em *Totalitarismo e autocracia* (1956), mas ataca para analisar e discutir com rigor e profundidade o que na história política da humanidade escandalizou o mundo dos homens. Portanto, mais do que uma história dos fatos ou de uma “síndrome totalitária”, a obra de Arendt pensa o sentido e o alcance do grande escândalo político denominado por ela de totalitarismo, ou em outros termos, fenômeno totalitário.

Se tomarmos a palavra escândalo em sua etimologia grega (*skándalon*), podemos perceber que ela significa “pedra que faz tropeçar”. Esse significado em termos morais traz o sentido de destruição de um valor ou de um princípio, mas significa também, a publicidade ou a propagação dessa destruição como se ela fosse algo com o qual a maioria concordasse. É nesse sentido que o fenômeno totalitário deve ser considerado como o grande escândalo da humanidade. Como entendido por Arendt em sua obra *Origens do totalitarismo* (1989), esse regime político não representa apenas uma falta de polidez ou simplesmente a destruição de um valor social ou das categorias de análises da nossa tradição de pensamento, mas a destruição de um sentido, o sentido da política como espaço da manifestação da pluralidade humana, da “convivência entre diferentes” (ARENDR, 2002, p.21), e apesar de agir contra a vida e contra a liberdade, os regimes totalitários eram divulgados e propagados como se fosse algo com o qual todos concordassem e apoiassem incondicionalmente, pois vendiam a ideia de construção de uma sociedade perfeita.

Em termos arendtianos, o fenômeno totalitário foi o único acontecimento político que destruiu todo e qualquer sentido político, seja na forma de conceitos e categorias pensados pela nossa tradição de pensamento, seja na forma de ação. Com os regimes totalitários, o verdadeiro sentido do agir político foi retirado de cada homem, o indivíduo perdeu a sua “condição da ação” e ficou impossibilitado de não ser “exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDR, 2009, p.16). Todos foram reduzidos

a um só homem de dimensões gigantescas, através do uso implacável da ideologia e do terror, a singularidade e a espontaneidade do indivíduo deixaram de existir e toda a ação passou a ser previsível e controlada de acordo com os interesses do regime e submetida unicamente às leis da “Natureza” ou da “História”; é por isso que chamar o totalitarismo de tirania ou despotismo é, certamente, cair no equívoco, nesse tipo de regime o indivíduo podia ainda escolher a oposição mesmo sabendo que iria morrer, uma “liberdade”, porém, totalmente negada aos indivíduos governados pelo regime totalitário (VICENTE, 2011, p.55).

Em outras palavras, significa dizer que os homens sob o regime totalitário encontravam-se totalmente isolados e submetidos a uma situação na qual por definição, em termos de pensamento político de Arendt, eles não podiam agir, não podiam se revelar, pois sozinhos, sem ninguém para agir com eles, não há ação. Para que seja esclarecido o que significa para Arendt isolar os homens nos regimes totalitários, é necessário destacar a diferença que ela sublinha entre “estar isolado” e “estar solitário”. Estar isolado, significa estar “numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo”. Enquanto que, estar solitário, por sua vez, significa estar “numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonada por toda companhia humana [...] O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (ARENDR, 1989, p. 527).

Posso, portanto, estar *isolado*, ou seja, numa situação em que não posso agir porque não há absolutamente ninguém para agir comigo, sem que esteja *solitário*; e posso também, estar solitário, ou seja, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonada por toda companhia humana, sem, no entanto, estar isolado. Melhor dizendo, de acordo com Arendt, enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão, por sua vez, se refere à vida humana como um todo. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento, como entendido por Arendt, se torna então solidão.

O totalitarismo, diz Arendt (2001, p.38), levou até as últimas consequências a ideia da política baseada na relação “comando e obediência” e reduziu de forma radical o espaço público/político ao Estado, eliminando assim os espaços de convivências entre diferentes e de manifestação da pluralidade dos homens. O fenômeno totalitário, portanto, destruiu o sentido fundamental da política que se traduz na criação de um espaço para diálogos entre diferentes. Um espaço onde cada indivíduo é capaz de participar junto dos seus pares, desfrutar da

alegria de sair da sua esfera privada e entrar em sua esfera pública e realizar com os outros o que seguramente não poderia fazer sozinho. Assim, destruiu toda e qualquer possibilidade do indivíduo de ser ele mesmo, transformando-o unicamente no produto da vontade de um líder.

O regime totalitário tornou-se para Arendt (1989, p.513), um mal incomparável se levarmos em consideração os outros regimes políticos do passado. Em todos eles, lembra a autora, era possível constatar pelo menos, dois lados, aquele em que “o poder arbitrário, sem freio das leis” era “exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados” e o outro em que “o medo” era o “princípio de ação”, seja ele do povo para com os governantes ou destes para com o povo. No totalitarismo, no entanto, tais características são imperceptíveis, pois ele destruiu toda e qualquer “alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo”.

O totalitarismo, por exemplo, não se encaixa em nenhuma das categorias utilizadas por Aristóteles ou Montesquieu para conceituar as formas de governos ao longo da história. Ainda em comparação com as tiranias do passado, é preciso sublinhar que nessas tiranias a pessoa tinha a liberdade de, pelo menos, escolher a oposição, uma liberdade limitada sim, pois sabia que corria o risco de ser torturada ou morta; porém, uma liberdade recusada à vítima do sistema totalitário. Pois, o totalitarismo só se contenta, quando eliminar não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte da liberdade que, para Arendt, está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. Por isso, como disse Friedrich e Brzezinski (1965, p.16-20), chamar os regimes totalitários de tiranias ou despotismos, ou então identificá-los com os despotismos ocidentais do passado mais remoto, como por exemplo, as monarquias absolutas da Europa da era moderna, com as tiranias das antigas cidades gregas, com o Império Romano, com a tirania das cidades-estados da Renascença italiana ou com as ditaduras militares bonapartistas é, no fundo, elogiá-los.

Considerando a criatividade, a capacidade humana de produzir “algo novo que ninguém jamais previu” como seu maior inimigo, o totalitarismo procura a todo custo produzir um mundo de reflexos puramente condicionados através da transformação da “natureza humana” que, para Arendt, é entendida não como algo imutável, mas como “condição” que pode sempre ver-se alienada, se não for reconhecida e garantida pela instituição jurídica e política da sociedade. Os esforços no sentido de transformar os homens em seres de reflexos condicionados ganharam significados sem precedentes nos regimes totalitários que, em especial, administraram a prova da superfluidez dos homens em seus campos de concentração, um lugar onde era possível produzir “cidadãos perfeitos” prontos

para obedecerem unicamente ao Estado encarnado na pessoa do chefe. Isto é, “horríveis marionetes com rostos de homem”, diz Arendt (1989, p.506), “todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte”.

Para exercer o seu domínio total sobre os homens, o totalitarismo procura libertar-se de tudo aquilo que possa oferecer-lhe resistência, colocando-se, por exemplo, acima de toda e qualquer objetividade e estabilidade da chamada “lei positiva”. Os regimes totalitários obedecem apenas as “leis da Natureza ou da História” que lhes permitem eliminar tudo aquilo que é prejudicial ou incapaz de viver; o totalitarismo, portanto, substitui o Estado de direito pela lei de movimento perpétuo, pela lei “verdadeira”, pela lei “absoluta”, pela lei que “incontestavelmente” lhe dá o “direito de matar” em nome de um domínio total, e cada uma das suas iniciativas pretende inscrever-se única e exclusivamente nessas leis preexistentes: as leis biológicas da natureza, ou as leis sociais da História. Portanto, mesmo pelo absurdo, o regime totalitário manifesta uma das dimensões fundamentais do direito: a resposta à necessidade humana fundamental de estabilidade. O totalitarismo se coloca, também, acima daquilo que comumente é denominado de realidade, através do uso da ideologia que, em essência, representa a vontade do líder, desprezando todos os fatos e opiniões.

É através da ideologia, essa “lógica de uma ideia”, que o totalitarismo explica todas as coisas de maneira total e absoluta, como por exemplo, “os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro” (ARENDR, 1989, p.521). Sem admitir qualquer erro em suas explicações, o totalitarismo pretende fazer com que ninguém jamais comece a pensar, em outros termos, transforma o pensamento dos indivíduos em algo impotente, irrelevante e sem qualquer influência para o sucesso ou o fracasso do poder. A ideologia totalitária tem a função de arruinar todas as relações com a realidade e construir um mundo fictício e logicamente coerente de acordo com a vontade de seus líderes. Ao exigir a unanimidade e não tolerar nenhum tipo de debate de opiniões, o totalitarismo se coloca, também, acima da pluralidade humana.

O totalitarismo provou, portanto, de acordo com a perspectiva arendtiana, que qualquer ato era possível para ele, ao cometer crimes imperdoáveis e impuníveis. Descobriu “que existem crimes que os homens não podem nem punir nem perdoar” (ARENDR, 1989, p.510). O que o totalitarismo fez com os indivíduos é algo totalmente desconhecido por todo o nosso aparato jurídico, encontra-se, portanto, acima de qualquer tipo de legalidade humana; o direito está absolutamente incapaz de aplicar uma pena que seja proporcional ao mal cometido sem se tornar ele próprio inumano, ou seja, sem se autodestruir.

Todo o escândalo totalitário é levado a cabo, fundamentalmente, através do uso contínuo e implacável do terror e da ideologia. Por isso, em essência, o totalitarismo é definido por Arendt (1989, p.526) como “uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico”. Uma mistura que nenhuma outra forma de governo anterior ousou fazer. O apogeu do escândalo acontece nos campos de concentração, são nesses “laboratórios” que o totalitarismo destrói minuciosamente o sentido da política através da destruição total da pluralidade dos homens. Assassina-se a dignidade humana e apaga-se a distinção entre vítimas e carrascos; mata-se em cada pessoa a estima que tem por si mesma, destrói-se a sua identidade e o seu caráter único, com o intuito de acabar com a sua capacidade para pensar, agir e começar qualquer coisa por ela mesma.

Todo o processo de escândalo se dá em três tempos ou etapas: mata-se a pessoa jurídica, mata-se a pessoa moral e mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica está associada à produção de apátridas. Isto é, o totalitarismo priva o homem de seus direitos e lhe transforma em “fora-da-lei” mesmo estando em seu próprio país. Assim, ao torturá-lo nos campos de concentração ou mesmo matá-lo, esse regime lida com “pessoa” cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei: do ponto de vista jurídico, o castigo ou o homicídio pura e simplesmente não acontece. A morte da pessoa moral significa tornar a morte anônima ou sem qualquer significado quer para os parentes, quer para conhecidos e amigos, através da interdição de toda e qualquer solidariedade, todo e qualquer protesto e da eliminação da linha de demarcação entre vítimas e carrascos. A morte da individualidade ou a morte psíquica significa a destruição da espontaneidade e a transformação dos indivíduos em “feixes de reações” incapazes de iniciar algo com seus próprios recursos, é a etapa mais árdua, porém, mais importante para o totalitarismo, pois significa o triunfo do sistema.

Para Arendt, portanto, o totalitarismo não é apenas uma forma de governo, mas um fenômeno inédito e sem precedentes que marcou a história da humanidade e, em especial o século XX. Pela primeira vez na história, um regime surge com a proposta de que “tudo é possível”. A sua incompreensível monstruosidade sem precedentes na história, desafiou completamente o senso comum. Ele se transformou em o grande escândalo da nossa história, pois destruiu um sentido caro a todos nós, o sentido da política, ao destruir todo e qualquer espaço para debate e manifestação da pluralidade humana. Para Arendt, no entanto, mesmo assim é preciso um esforço intelectual no sentido de compreendê-lo, não de perdô-lo, para que seja possível uma reconciliação com a realidade.

Ele é o grande escândalo da nossa história, também porque desafiou todas as categorias políticas da tradição de nosso pensamento, achincalhou toda a nossa legalidade ao

extrair suas leis da história ou da natureza. Substitui todos os nossos aparatos jurídicos que têm como meta garantir a estabilidade da liberdade de agir, por uma organização de um mundo baseado unicamente nas leis da história ou da natureza que se realizam independentemente de toda a ação e vontade humana. Para isso, o terror e a ideologia são fundamentais; através do terror se dá a aceleração da atuação das forças da história e da natureza, através da ideologia os homens são preparados para sacrificarem-se pelo grande processo. O terror e a ideologia, portanto, contribuem para o isolamento radical dos homens, garantindo assim que eles não ajam jamais por si próprios. Mas, todo o escândalo que o totalitarismo representa, só foi possível graças aos campos de concentração, uma instituição capital para os regimes totalitários. São nesses campos que a espontaneidade dos homens é destruída e os indivíduos transformados em espécimes da espécie humana, cujas reações são totalmente previsíveis e controláveis. A partir daí o domínio totalitário se transforma em realidade.

O escândalo político provocado pelo aparecimento do fenômeno totalitário, não pode ser entendido como um simples acontecimento de um país ou de um povo, pois nesse sentido, ele se transforma em algo ultrapassado e sem qualquer valor para a atualidade política. O escândalo totalitário como entendido por Arendt, deve ser sempre encarado como algo que afetou e desnorteou toda a base política do pensamento ocidental, provocando uma verdadeira falência dos seus conceitos e categorias. Apenas desse modo ele permanecerá sempre vivo e atual para a humanidade, não para ser motivo de exemplo ou imitação, mas para que toda a política seja pensada e praticada em um sentido radicalmente oposto ao escândalo totalitário.

Referências

ARENDT, Hannah. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FRIEDRICK, Carl & BZEZINSKI, Zbigniew. *Totalitarismo e autocracia*. Trad. Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: GRD, 1965.

VICENTE, José João Neves Barbosa. A singularidade do totalitarismo em Hannah Arendt. *Revista Espaço Acadêmico*, n° 122, ano XI, p.53-59, julho, 2011.

HISTÓRIAS SEM FIM

As relações entre história e ficção na retomada dos clássicos pela literatura contemporânea a partir do romance *Aqueles cães malditos de Arquelau*

Mary Kimiko Guimarães Murashima¹

Consideremos a frequência com que a leitura mudou no curso da história – a leitura que Lutero fez de Paulo, a leitura que Marx fez de Hegel, a leitura que Mao fez de Marx. Esses pontos se sobressaem em um processo muito mais profundo, muito mais vasto – o esforço eterno do homem para encontrar significado no mundo que o cerca e no interior de si mesmo. Se pudéssemos compreender como ele tem lido, poderíamos nos aproximar de um entendimento de como ele compreende a vida; e dessa maneira, da maneira histórica, poderíamos até satisfazer parte de nossa própria ânsia de significado (BURKE, 1992: 234).

Resumo: Um estudo da ficção historiográfica e do lugar da interpretação a partir do romance *Aqueles cães malditos de Arquelau*, de Isaias Pessotti, tendo em vista a retomada da obra de arte do passado pela ficção contemporânea, assim como seu traço ambivalente entre o histórico e o ficcional.

Palavras-chave: Clássicos. História. Ficção. Leitura.

Abstract: A study of historiographic fiction and the role of interpretation in *Aqueles cães malditos de Arquelau*, by Isaias Pessotti, considering the seizing of the ancient work of art by contemporary fiction, as well as its ambivalent feature between history and fiction.

Keywords: Classics. Story. Fiction. Reading.

ERA UMA VEZ...

Em 405 a. C., nas Leneanas, festa dionísíaca que se realizava todos os anos na Grécia durante o inverno, Aristófanes levava à cena, pela primeira vez, sua comédia *As rãs* (EURÍPIDES/ARISTÓFANES, 1985). Nessa peça, Dioniso, o deus do teatro, resolve descer ao Hades para resgatar o poeta trágico Eurípides – o "poeta da paixão", como muitos outros séculos depois o haveriam de chamar –, que reivindicava para si, juntamente com um poeta

¹ **Mary Kimiko Guimarães Murashima** é doutora em Letras e mestre em Literatura Comparada pela PUC-RJ. Atualmente, é diretora da área de soluções educacionais do IDE na FGV. Atuou como diretora adjunta do FGV Online, onde também foi responsável pela área de modelagem e gestão de universidades corporativas. É professora associada do Instituto de Letras da UERJ. Foi diretora acadêmica de educação a distância da *Whitney International University System*. Atuou como gerente de produção acadêmica, coordenadora de pós-graduação, coordenadora de produção e *instructional designer* do *FGV Online*. Fez parte da banca de elaboração e correção de provas do exame vestibular da Uerj na área de Linguagem, Códigos e suas Tecnologias, bem como de Língua Portuguesa instrumental e Redação por vários anos. Atua, principalmente, nas seguintes áreas, em que possui artigos e livros publicados: Língua e Literatura Clássicas, Educação, EAD, Produção Textual e Filosofia (E-mail: Mary.Murashima@fgv.br).

rival, Ésquilo, o trono da tragédia. Entretanto, esse título era exigido para Eurípides pelos ladrões, os arrombadores, os parricidas, enfim, por toda uma multidão marginal à qual pouco ou nada importava, certamente, a educação da *pólis*. E assim, como nesse momento da história muito pouco vale a atenienses que se perdem da noção de democracia o sortilégio de versos alados como os de Eurípides, o deus do teatro resgata Ésquilo das regiões infernais, enquanto que a Eurípides é destinado o lugar do esquecimento nas trevas da comédia de Aristófanes, o mesmo que, aliás, lhe coubera em vida: exilado na Macedônia e morto pelos cães do rei Arquelau.

Nesse momento, abalada pela Guerra do Peloponeso, Atenas também sofria com a oligarquia, que sucedeu ao sábio governo de Sólon com um governo de terror, no qual pesavam a inflação, as perseguições políticas, a violência e as lutas externas e internas. Nesse sentido, o quadro literário e religioso também não era diferente em Atenas, e é isso que espelha a peça de Aristófanes.

Por meio do coro, Eurípides é descrito por Aristófanes como o poeta que, com sua língua “afiada, ágil, esquadrinhadora de versos, esticando-se, mordendo o freio da inveja, dissecando as palavras, destruirá com sofismas a faina ingente de uma inspiração” (BRANDÃO, 1992: 125). Desse modo, Aristófanes vincula Eurípides a Sócrates, acusando-o de ateísmo e de introduzir novos deuses na *pólis*, indiretamente associando-o a um novo tempo em que as dores suplantaram as antigas glórias de Atenas, das quais, para Aristófanes, Ésquilo certamente era um fiel representante. De nada, pois, adianta a defesa de Eurípides na peça, que se justifica afirmando ter introduzido na arte o exame e o raciocínio, de modo que, para o futuro, todas as coisas se poderiam compreender melhor, principalmente os assuntos domésticos, que seriam mais bem administrados que antes.

Aristófanes, não se sabe ao certo, como ademais é bem característico do discurso da história, parece ter sido um intérprete da classe rural, um conservador, que haveria de se chocar frontalmente com aquele que foi o introdutor do teatro dialético, o “moderno” Eurípides, que não se constrangeu em levar para o palco os amores licenciosos e as paixões. Mais do que o aspecto moral, incomodou a Aristófanes, provavelmente, o fato de que o teatro, nas formas da tragédia, descesse do Olimpo para as ruas; de que a arte se servisse do campo para a especulação filosófica, ao invés do caminho trilhado até então: o de guardião dos valores transmitidos pela religião oficial, velados pelo Estado, em nome da ordem e da manutenção do *status quo*.

A recondução de Ésquilo à vida e o abandono de Eurípides nos Infernos significam, nesse sentido, não apenas a preferência individual de Aristófanes, mas, sobretudo, a visão de uma determinada época, em relação à arte, em geral, e à literatura, em particular. Esse foi o legado da história: Eurípides foi o menos premiado dos poetas trágicos, chegando inclusive a ser repudiado pelo público; diferente de Sófocles ou de Ésquilo, “o poeta oficial”, que dizia:

O dever do poeta, entretanto, é ocultar o vício, não propagá-lo e trazê-lo à cena. Com efeito, se para as crianças o educador modelo é o professor, para os jovens o são os poetas. Temos o dever imperioso de dizermos somente coisas honestas (BRANDÃO, 1992: 136).

Não foi nesse tempo, portanto, que a *pólis* recebeu as transformações que Eurípides introduzira na tragédia grega, e ao conservadorismo, então (ou desde lá) vigente, nada mais restava a não ser a alternativa de um repúdio imperioso.

OUTRAS HISTÓRIAS

Seguidores lentos dos passos da história, encontraremos mais adiante no pensamento grego, entretanto, um olhar mais benevolente sobre o último grande trágico grego. Assim, a distância de algumas décadas deu a Aristóteles a capacidade de discernir que as obras dos dois trágicos – Ésquilo e Eurípides – pertenciam a épocas diferentes e que este último soube se beneficiar dos efeitos da democracia ateniense, antes de seus momentos de crise, sobretudo da atuação de Sócrates sobre a juventude de Atenas. Em sua *Poética*, após observar que as mais belas tragédias são aquelas que, quando bem representadas, são as mais trágicas, classifica Eurípides como o mais trágico de todos os poetas, além de reconhecer, explicitamente, que Eurípides não foge à estrutura trágica quando termina as suas peças em infortúnio e, desse modo, apesar de suas críticas ao *deus ex machina*, que Eurípides introduz na tragédia, é evidente que Aristóteles efetuou uma leitura das peças euripidianas que foi impossível a Aristófanes.

Na trilha ainda da poeira levantada pela história, deparamo-nos com um cenário diferente em um texto intitulado *Commentarium de Tragicis Euripidis Operibus*. Trata-se agora do mesmo personagem – Eurípides –, mas visto pelos olhos de um novo leitor: um personagem misterioso e anônimo, conhecido apenas como Bispo Vermelho, um leitor medieval culto, já que é característica do medievo a estrutura gramatical e sintática do latim

utilizado por ele em suas traduções do trágico grego que já visitáramos em um cenário diferente – a peça de Aristófanes. Contrariando, contudo, os paradigmas de leitura da Idade Média, o Bispo Vermelho torna-se um tradutor apaixonado de Eurípides e, desse modo, afigura-se ele mesmo como o próprio trágico – uma singularidade em meio a seu tempo: um bispo perseguido pela Inquisição por ler e escrever o que não poderia ser lido nem escrito, incapacitado, assim, de exercer sua própria capacidade interpretativa, exilado por seus contemporâneos por adentrar os perigosos territórios da paixão.

Uma história dentro de outra história. Um livro dentro de outro livro. O *Commentarium* do Bispo Vermelho faz parte de uma outra narrativa: a da paixão de um grupo de estudiosos de um instituto de pesquisas italiano – O Instituto Galileu – pelas obras do passado: relíquias que são investigadas durante todo o romance *Aqueles cães malditos de Arquelau*, primeiro romance do brasileiro Isaias Pessoti, publicado em 1993.

HISTÓRIAS QUE PERMANECEM NA HISTÓRIA

Do Eurípides histórico, que pintou com novas cores o panorama da tragédia grega, no século V, ao personagem redescoberto pelos estudantes do Instituto Galileu, através dos escritos do Bispo Vermelho, no romance de Pessoti, existe muito além de dois mil anos de história, há também mais de dois mil anos de histórias, que perpassam a fascinação do presente pelas obras de arte do passado, que, por diferentes caminhos, procuramos encontrar.

A leitura de *Aqueles cães malditos de Arquelau* traz-nos de volta o mesmo tipo de indagação que já suscitara o aparecimento, em 1980, de *O nome da Rosa*, de Umberto Eco ou a ficção historiográfica presente em best-sellers como os de Bernard Cornwell, Ken Follett, Dan Brown, Rick Riordan e tantos outros: por que romances que retomam o passado, e não apenas o passado, mas a obra de arte do passado, obtêm tamanha aceitação nos tempos atuais? Que tipo de identificação encontra o leitor de hoje na ficção que resgata temas clássicos ou do medievo, problematizando o espaço histórico, suas narrativas e fontes?

É, pois, nesse tumultuado tempo nosso de quantificação e aceleração da informação e dos recursos tecnológicos, que tornam cada vez mais possível (e ao mesmo tempo angustiante) o sonho da conquista do futuro pelo presente, que se torna significativa a ampla aceitação do leitor pela temática clássica, pela linguagem refinada e o estilo rebuscado do texto ficcional que se arrasta lentamente, tal qual a história, procurando desvendar, através da

narrativa da decifração de pequenos enigmas, o grande enigma do passado, como ocorre no romance de Isaias Pessoti.

A escritura de Pessoti, nesse sentido, representa o estágio atual de uma série de recuos, visando a uma aproximação maior com a obra de arte do passado, entrecortada por movimentos outros de tentativa de afastamento de nossas origens clássicas, nas quais o passado, pretensamente encarado como uma lição a ser esquecida, sempre permaneceu sendo lembrado, mesmo que por meio da insistente necessidade de esquecê-lo. Movimentos aparentemente opostos que, entretanto, são complementares.

Inúmeras têm sido as tentativas de situar, em um projeto de crítica literária, a questão da permanência da obra de arte clássica, sem que se tivessem podido apresentar argumentos plenamente convincentes.

Lukács menciona Marx, que, depois de analisar a gênese da epopeia homérica, afirmou:

a dificuldade, entretanto, não consiste em compreender que a arte e a épica gregas estejam ligadas a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade consiste em que elas continuam a suscitar em nós um prazer estético e valem, sob certos aspectos, como normas e modelos inigualáveis (LUKÁCS, 1986: 60).

Hans Robert Jauss aborda a mesma questão em suas teses sobre a estética da recepção, contudo, ousando uma nova resposta: se as obras permanecem é porque adquirem novos sentidos, talvez jamais imaginados por seu autor ou pelos leitores de outras épocas, sentidos que vão-se alterando de acordo com o contexto histórico (JAUSS, 1979). Suas ideias sobre um horizonte de expectativa que se constrói a cada época para cada obra – horizonte este inteiramente cambiável – será o ponto de partida, para que examinemos a questão do ponto de vista da interpretação, o que nos conduz, necessariamente, a uma revisitação dos estudos hermenêuticos.

Nesse contexto, discutiremos também outra questão crucial que tange à retomada da obra de arte do passado por Isaias Pessoti: na medida em que segue nitidamente o modelo de *O nome da rosa* (tanto em seu romance de estreia como nos que a ele se seguem), estará o autor abrindo mão da noção de originalidade ou estará ele exercitando novos limites de interação textual, em vista do que talvez se nos apresente como um novo paradigma de escritura literária?

Lembramo-nos aqui das noções barthesianas de texto legível e texto escrevível (BARTHES, 1987), como justificativa-base da nossa via de leitura: os romances de Isaias Pessoti transformam os clássicos de textos legíveis em textos escrevíveis, o que significa que a própria noção de clássico, em confluência com a obra de arte do passado, necessita de esclarecimentos.

Em 1991, surge *Por que ler os clássicos?*, tentativa de Italo Calvino de explicar o fenômeno. Calvino propõe catorze definições para o que possa ser considerado um clássico e algumas delas relacionam-se diretamente com a nossa proposta de leitura de *Aqueles cães malditos de Arquelau*, de Isaias Pessoti. Em meio a proposições bem-humoradas como “Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: *Estou relendo...* e nunca *Estou lendo*”, Calvino traça um amplo painel que poderia ser assim sintetizado: os clássicos são os livros que exercem uma influência particular quando não os esquecemos e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual, sem nunca ter terminado de dizer aquilo que tinham para dizer; são também aqueles que, ao serem lidos, parecem estar sendo relidos e vice-versa, trazendo consigo as marcas das leituras que precederam as nossas e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram; são eles, ainda, obras que provocam e repelem todas as críticas e que se configuram como um equivalente do universo, à semelhança dos antigos talismãs; finalmente, clássicos são os textos que tendem a relegar a atualidade à posição de barulho de fundo, sem prescindir do barulho, que persiste como rumor onde predomina a atualidade mais incompatível.

Se um dos objetivos dos leitores de hoje é o de questionar os valores cristalizados de verdade e humanismo, no que concerne à literatura, em direção a um retorno que se possa considerar mais humano, então parece-nos necessário aprofundar essa linha de pensamento e procurar o novo lugar na estante para obras antigas e modernas.

Nosso objetivo, portanto, é tentar percorrer trilhas que falam sobre o passado e o presente, tradição e contemporaneidade, história e ficção, verdade e verossimilhança, ciência e arte, razão e paixão, um trajeto pelo qual, tateantes, ousamos nos equilibrar sobre o fio da leitura e da interpretação.

UMA HISTÓRIA DE MUITAS HISTÓRIAS

As relações entre discurso histórico e ficcional possuem raízes muito antigas. Perseguindo seus rastros até o século IX a. C., deparamo-nos, talvez, com seu precedente mais antigo: Homero, de fato, foi escritor de histórias e da história. Entre deuses e heróis, falou-nos do homem e de suas características fundamentais para o espírito grego – *timé* e *areté*, respectivamente a “honra pessoal” e a “excelência” que elevavam os heróis ao perigoso limite das divindades.

É certo que o povo, o homem comum, não possuía nem uma nem outra dessas qualidades, pois é a aristocracia que encontra em Homero o seu cantor e cultor. Contudo, misturando mito e realidade, Homero exaltou feitos e fez castigar faltas, em uma demonstração clara de que levava a sério seu papel de orientador de toda uma sociedade que nele se espelhava. Assim, nas histórias do *anér* cantado por Homero, ou seja, em seu herói fulgurando na nobreza que lhe era garantida pelo *kállos* – a “beleza” – e pelo *kósmos* – a “ordem” –, encontramos também a história de todos os princípios que orientaram a educação na *pólis* grega: um horizonte de expectativa que se prolongou por muitos e muitos séculos.

A historiografia grega que começa propriamente com Heródoto, também nunca se afastou do contar histórias. Heródoto escrevia para que as façanhas dos homens não se perdessem no tempo e para que se conservasse a memória dos gregos e dos bárbaros. Tucídides, outro historiador grego, escrevia para mostrar as disputas pelo poder, o que considerava traço característico da natureza humana. Políbio, dividido entre gregos e romanos, escrevia para mostrar que toda a história do mundo convergia para o Império Romano. Já a história de Tito Lívio era escrita com o objetivo de descobrir modelos para os romanos e para a pátria. Apesar das diferenças, cada um deles, contudo, da narrativa das mais antigas batalhas em solo grego até a das origens mais remotas do grande Império Romano, nunca desvencilharam a história do contar histórias.

Ainda que a filosofia clássica, em sua tradicional contraposição do *lógos* ao *mythos*, tenha orientado a lógica dos relatos da história, em sua tentativa de expurgar o “irreal” e o “falso” dos discursos da verdade, na constituição da intenção historiográfica, o fato é que ela nunca conseguiu levar a cabo, inteiramente, sua missão. O próprio Platão escreveu mitos e, aliás, alguns dos mais belos da Antiguidade, como podemos admirar no *Górgias* ou no *Fédon*, e sua própria filosofia provém, de certa forma, dos mitos órficos, das religiões de mistério na Grécia antiga, retornando necessariamente a eles.

De qualquer forma, na luta entre *mythos* e *lógos*, a filosofia, desde a época clássica, sempre procurou mostrar que a imaginação ontológica implicada pelo mito ou ainda pela poesia seria sempre inferior à verdade de ordem conceitual, e talvez tenha sido ela a responsável pelos primeiros questionamentos dos limites entre a história e as histórias.

Isso se confirma muito mais tarde, na bifurcação entre arte e engenho, que levou o Renascimento a testemunhar o aparecimento de duas epistemologias não coincidentes: a história-arte e a história-ciência.

O interesse pela história como narrativa de acontecimentos passados, tornados presentes e visíveis pelo olhar sintético de um historiador-observador-fictício, muito próximo do artista, gerou textos em que a determinação de limites entre o histórico e o ficcional é quase impossível, como revelam os escritos de Michelet e Balzac.

Outrossim, motivados pelo interesse na pesquisa das fontes da “verdade histórica”, historiadores como Ranke, no século XIX, caminharam em uma direção oposta, desacreditando a coincidência entre conhecimento e percepção e insistindo que o passado só se dá a conhecer indiretamente: um ponto de vista que só pôde ser concretizado a partir da revolução científica levada a cabo pelo séculos XVI e XVII.

Depois disso, muitos caminhos precisariam ser percorridos para que as “histórias” do passado pudessem, sem peias, voltar a arejar o que havia-se tornado o árido campo da pesquisa histórica.

Retornando ao passado clássico e às origens da problemática filosófica entre *mythos* e *lógos*, podemos perceber, contudo, que, em diferentes escalas, tal oposição reproduz o paralelo entre ficção e história, percepção e conhecimento, compreensão estética e cognitiva, e que a distância dos séculos, como disse Jauss, pode ser determinante para a formação de novas leituras de uma mesma obra, transformando, desse modo, antigas diferenças em novas aproximações.

O QUASE-PASSADO

Contar não o que aconteceu, mas o que poderia ter acontecido. Para Aristóteles nisso consistiria o papel da poesia e exatamente aí ela se faria distinta da história, pois não é em metrificar ou não que seriam diferentes o historiador e o poeta; “a obra de Heródoto podia ser metrificada; não seria menos uma história com o metro do que sem ele” (ARISTÓTELES,

1985: 28).

Aristóteles diferencia história e ficção do ponto de vista dos acontecimentos e da sua representação. Entretanto, segundo Paul Ricoeur, o maior interesse da poética aristotélica consiste no fato de que o estagirita, sem o ter percebido, ao lidar com o enredo, também acerceu-se de uma experiência temporal, o que, definitivamente, coloca em questão os limites por ele apresentados entre história e ficção.

Para Paul Ricoeur, ficção e história aproximam-se no sentido de histórias tecidas de enredo e tempo: metáforas do vivido na dimensão sempre presente do por viver. Em *A metáfora viva*, Paul Ricoeur redefiniu o sentido de metáfora como uma “predicação impertinente” (RICOEUR, 1983: 289). Para o autor a metáfora é a base de toda a ruína do sentido literário – imagem adjetiva sempre fora da coisa adjetivada, mas continuamente revertendo a ela – e, nesse sentido, associa-se profundamente à noção aristotélica de mimesis, enquanto ato de transfusão poética da realidade.

Ricoeur acrescenta ainda que o enredo é a principal forma de transfusão poética da realidade e, portanto, da mimesis, na medida em que, como definira Aristóteles, ele é capaz de integrar fatos dispersos na totalidade de uma história, ligando fatos heterogêneos em um só conjunto e ainda sintetizando a dimensão episódica dos fatos com a dimensão da história como um todo. É dessa função mediadora do enredo entre as partes e o todo da história que Ricoeur destaca o vetor temporal da narrativa.

A dimensão episódica é sempre cronológica, porque se refere à sucessão dos acontecimentos, que têm princípio, meio e fim. Contudo, a dimensão do todo da obra que a abarca, alçada à generalidade de um tema, não é cronológica, ela mesma constitui uma totalidade temporal que supera a sucessão dos acontecimentos. Ou seja: os episódios são regidos por princípios de “sucessão temporal”, mas a história em que se insere essa dimensão episódica é regida por uma “totalidade temporal”, ambos sendo mediados pelo enredo que possui uma função “integradora”.

Tanto na primeira, como na segunda perspectiva, podemos perceber que “tudo o que se conta acontece no tempo, toma tempo, desenvolve-se temporalmente, e o que se desenvolve no tempo pode ser narrado” (RICOEUR, 1994: 15) e é nesse sentido que o autor desenvolve a ideia de reciprocidade entre narratividade e temporalidade.

Para Paul Ricoeur, a unidade da narrativa é o discurso e não a frase, no sentido linguístico do termo, na medida em que o discurso se reveste de uma temporalidade que é incomum às frases: ele é acontecimento que não existe fora do tempo, fruto da interação de

um sujeito interlocutor com um outro receptor, combinando sentido e referência.

É interrompendo esse ato de interlocução e abalando o nexos referencial do discurso por meio da mimesis, que a narrativa literária adquiriria uma significação autônoma e abalaria o senso do real. Desse modo, os textos literários proporcionariam, segundo o autor, o conhecimento de si mesmos e do mundo, por meio do mundo da obra, acercando-se definitivamente da história:

Contando histórias, os homens articulam sua experiência do tempo, orientam-se no caos das modalidades potenciais de desenvolvimento, marcam com enredos e desenlaces o curso muito complicado das ações reais. Desse modo, o homem narrador torna inteligível para si mesmo a inconstância das coisas humanas, que tantos sábios, pertencendo a diversas culturas, opuseram à ordem imutável dos astros (RICOEUR, 1994: 16).

É interessante notar que, para o autor, contamos histórias para tornar suportável para nós mesmos a complexidade e a inteligibilidade temporais dissociadas da ordem de nossas próprias ações, ou como diria Paul Veyne: “a história é um romance verdadeiro que tem o homem como ator” (VEYNE, 1987: 10).

Por meio da mimesis, que é *imitatio*, no sentido de pré-compreensão da ação e armação simbólica da cultura, insere-se na obra o mundo histórico, que é continuamente percebido e atualizado a cada nova leitura da obra.

Narrador e leitor aproximar-se-iam, assim, na medida em que para eles o irreal e o passado se equivalem, o que nos conduz a um paradoxo: ou a experiência fictícia do tempo é a experiência de um tempo fictício, vale dizer, irreal, ou a ficção tem o poder de articular a experiência real do tempo, experiência passada, e aí especificamente residiria o paradoxo, fruto da confluência entre espaço ficcional e histórico, porque o ficcional lida com o fingido ou o inventado.

É nesse paradoxo que reside a imagem *sui generis* da ficção e seu alcance redescritivo da experiência fictícia do tempo, segundo Paul Ricoeur. Se a metáfora, enquanto predica o impertinente, cria imagens que renovam semanticamente a linguagem, o conceito de mimesis se amplia, não apenas como *imitatio*, mas como *poiesis*. Suspendendo a referência do real, enquanto *poiesis*, a mimesis, contudo, ainda é *imitatio*, e é por meio dela que se libera uma força referencial de segundo grau. A *poiesis* neutraliza os enunciados descritivos da linguagem ordinária, mas essa é apenas a condição negativa, para que a leitura libere a função “dissimulada” do discurso, que é o poder da metáfora de redescrição do real:

Desse modo, impõe-se concluir que a irrealidade do que chamamos ficção é uma forma de redescrição do real – tomando-se porém essa palavra não mais no sentido da realidade empírica (NUNES, 1988: 24).

A história, sobre a qual pesa a limitação do tempo cronológico, discursa o passado real, e a ficção divide com ela essa experiência por meio do enredo que lhe atribui uma “irrealidade” *sui generis* e a introduz em um “quase-passado”.

O QUASE-ENREDO

O tempo, de fato, talvez seja a chave para a compreensão das relações entre história e ficção: fragmentos de tempo e memória à procura da sabedoria tecida na experiência viva da existência.

É da angústia que advém da inteligibilidade do tempo que surgem as ideias de Santo Agostinho, segundo as quais a alma possui *intentio* (“desejo de temporalidade”) que abrange três tempos: presente, passado e futuro, por meio de um movimento de “extensão” do espírito – *distentio* – que deles se aproxima, respectivamente através da atenção, da memória e da expectativa:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é permitido empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três (S. AGOSTINHO, 1992: 284).

Com respeito à temporalidade só se pode falar, portanto, em “intenção”, porque o tempo é essa matéria que continuamente nos escapa: o que já foi, o que passa e o que ainda não existe; enquanto que a “distensão” só pode ocorrer a partir do presente, porque não pode haver memória nem expectativa, se sobre elas não dirigirmos uma atenção específica que parte do agora. Assim, esses três tempos se condensam em um único momento: o presente do passado, o presente do futuro e o presente do presente, que concentra a alma em um só ponto, por onde o tempo passa e pode ser medido em um movimento de atenção sobre a atenção. É desse presente que sempre está – *nunc stans* – que surge o paradoxo agostiniano entre tempo e eternidade, pois, para o escolástico, que mais senão o divino tempo da eternidade seria esse presente imutável?

Divino ou não, o paradoxo agostiniano funciona como “discordância na concordância”, ao contrário da noção aristotélica de enredo narrativo que, “compondo a harmonia de formas contrárias”, como diz Paul Ricoeur, é princípio de “concordância na discordância”; o que nos mostra que, da mesma forma que Aristóteles sem o saber, ocupando-se do enredo, lidou com uma experiência do tempo, Santo Agostinho, “ao investigar o tempo no curso de uma narrativa autobiográfica, sem aperceber-se disso, descreveu como um enredo a experiência do tempo vivido” (NUNES, 1988: 19).

Segundo Barthes, através de uma perspectiva semiológica da linguística do discurso – que não coincide com o limite das frases, como afirma Ricoeur –, podemos perceber que não existe isocronia entre o tempo da enunciação e o tempo da matéria enunciada no discurso histórico. Nesse sentido, a história uma vez mais também se aproxima do romance, como já afirmara Veyne, porque, na enunciação, o historiador seleciona, simplifica e analisa, podendo resumir o enunciado de um século em uma página. A esse tempo do próprio discurso Barthes chamou “tempo-papel”. Quanto mais nos aproximamos do tempo do historiador-escritor, mais a história se torna lenta sob a pressão da enunciação que preenche o tempo-papel, porque, na medida em que sabe o que ainda não foi contado, o historiador associa-se à palavra do poeta e à do adivinho, sendo capaz de dobrar o desenrolar crônico dos acontecimentos, manipulando o tempo próprio de sua fala.

É nesse sentido que a história pode ser reconhecida como um romance de fatos reais. Na perspectiva de Ricoeur, da mesma forma que a ficção lida, por meio da experiência de enredo, com um “quase-passado”, cabe à história o mesmo paradoxo, experimentado na vivência do tempo: o de lidar com um “quase-enredo”:

Narrar é contar uma história, e contar uma história é desenrolar a experiência humana do tempo. A narrativa ficcional pode fazê-lo alterando o tempo cronológico por intermédio das variações imaginativas que a estrutura autorreflexiva de seu discurso lhe possibilita, dada a diferença entre o plano do enunciado e o plano da enunciação. A narrativa histórica desenrola-o por força da mimesis, em que implica a elaboração do tempo histórico, ligando o tempo natural ao cronológico (NUNES, 1988: 34).

Ao modelo positivista, que determina a explicação histórica como uma explicação objetiva, Ricoeur contrapõe a explicação histórica que é narrativa, delimitada pelo cunho da descrição histórica, que é sempre retrospectiva e, portanto, presa à estrutura narrativa da frase. Do estado de ciência, a história passa, pois, ao da criação literária, ou seja: à concepção de escrita que não pode dissociar o conhecimento histórico da ideia de que o relato dos

acontecimentos, em uma sequência ordenada, constitui um enredo.

Tal apreciação da história se concretiza, finalmente, por meio dos exercícios da Escola dos Anais, em direção a uma Nova História, na qual a sequência de acontecimentos dá lugar à sequência narrativa que expõe o fato social total, o perfil dramático de personagens por trás dos eventos históricos, o traçado da narrativa por trás das estruturas, enfim, toda uma série de procedimentos que redimensionam a experiência histórica de especificação, explicação e compreensão das causas como o “quase enredo” ricoeuriano:

As estruturas sociais e econômicas, os tipos de mentalidades, só são fatos historiográficos, religados a sociedades particulares – a povos e nações – que assumem o caráter de quase-personagens como objetos transacionais para a ação dos indivíduos que delas participam. O quase, já encontrado qualificando o passado da ficção, que se associa ao uso do pretérito, mantém agora a diferença da cientificidade que separa da Ficção a História, como investigação do passado das sociedades humanas (NUNES, 1988: 28).

REALIDADE HISTÓRICA E IRREALIDADE FICCIONAL

Segundo Barthes, o estatuto do discurso histórico é eminentemente assertivo, verificativo – “o fato histórico está ligado linguisticamente a um privilégio de ser: conta-se o que foi, não o que não foi ou o que foi duvidoso” (BARTHES, 1987: 126). Contudo, para Ricoeur, essa linha que demarca a separação entre a narrativa histórica e a ficcional, no sentido aristotélico, anula-se diante da natureza do passado reconstruído, realidade que não existe mais. Desse ponto de vista, a “realidade histórica” torna-se tão *sui generis* como a “irrealidade ficcional”, pois os documentos que se servem de base para a descrição do passado e que, a princípio, afiguram-se como dados empíricos, só se dão a conhecer por inferências e só são conhecidos fora de toda a comprovação empírica:

Não se pode conhecer o que já foi, através de documentos, senão solicitando da imaginação os seus recursos tropológicos. Mediante esses recursos, o historiador conhece reconstruindo, mas a sua reconstrução é uma figuração. Desse modo, reaparece na verdade histórica o elemento ficcional (NUNES, 1988: 33).

A distância temporal que separa sujeito e objeto, pressupondo entre eles uma alteridade da qual não se pode desvencilhar o discurso histórico é o correspondente da distância entre diferentes percepções que, segundo Jauss, a historiografia literária precisa

superar em direção à reconstrução de um horizonte de expectativa passado: não a partir do ponto de vista dos leitores dessa época, o que é impossível, mas também sem seguir as normas de uma compreensão modernizante.

Desse modo, parece-nos que a ideia necessária da fusão entre diferentes horizontes de expectativa é a porta de entrada para uma nova aproximação entre crítica literária e pesquisa historiográfica, a partir dos elementos que história e ficção possuem em comum.

Na refiguração do tempo, narrativa histórica e ficcional interagem sem se confundirem. A leitura historiciza a ficção da mesma forma que ficcionaliza a história, o que também nos conduz à contestação de limites entre conhecimento e percepção: a recriação do passado, avaliada como figuração, pressupõe que não pode haver “conhecimento” histórico fora da esfera da “percepção” do passado, do mesmo modo que a “percepção” estética, na experiência literária, pressupõe um retorno à vida, por meio do “conhecimento” prático da existência; valores que só podem ser avaliados a partir de uma dinâmica da leitura.

A HISTÓRIA EM RUÍNAS OU A MORTE NA ESCRITA DA HISTÓRIA

Walter Benjamin foi outro autor que, tratando o tempo e a história como fatores fundamentais não só para a compreensão do presente, mas para a própria redenção da humanidade, também abriu espaço nessa interseção para o discurso ficcional.

Benjamin combateu o conceito de história como relato de fatos que acontecem de forma linear e progressiva: “em vez da ligação extensiva das obras entre si, ele enfatizava a importância da ligação intensiva de umas obras com as outras” (KOTHE, 1976: 99). De fato, Walter Benjamin intuiu o passado como elemento de revitalização, aquele passado que, contendo as nossas fontes e as nossas origens, faz-se presente no nosso dia a dia como algo mutável, que oferece sempre novas possibilidades de interpretação.

Para Benjamin as obras de arte são ruínas de um passado que poderia ter sido, mas que não se realizou; um passado, contudo, que contém em si mesmo a promessa de uma felicidade futura, pois somente através do conhecimento passado é possível encontrar, no tempo em que vivemos, a brecha para a realização do que será.

Para Ricoeur, o fato de a memória individual só poder alcançar o passado histórico a partir das tradições recolhidas dos antepassados, ou seja, de um tempo dos mortos, é o que torna possível a passagem do tempo individual para um “tempo público”, no qual o passado, o

presente e o futuro se vinculam aos antecessores, aos contemporâneos e aos pósteros.

Desse modo, as ideias de Benjamin e Ricoeur aproximam-se na constatação do lugar da morte na escrita da história: um lugar em que a cadeia das gerações forma, acima da mortalidade dos indivíduos, a continuidade da espécie e o “sujeito imorredouro” da história, o que também está muito próximo da teoria do “juízo dos tempos”, exposta por Jauss em suas teses (JAUSS, 1994).

Por meio dessa vertente simbólica da relação entre antecessores e sucessores, estabelece-se a ideia tanto da comunidade de mortos que deixaram no presente as marcas do seu passado, como a de uma humanidade futura inesgotável, ambas demarcando as possibilidades de uma prática de investigação histórica.

A leitura da obra de arte do passado, que viaja através da memória coletiva da humanidade e contém em si mesma o juízo dos séculos, do qual falara Jauss, assemelha-se, portanto, na economia da morte na escrita da história, à busca de uma experiência perdida, seguindo o fio da memória evocada por Benjamin.

Em “O narrador”, Benjamin criticou a substituição da arte de narrar – herança de dois diferentes grupos de contadores de histórias na história: o camponês sedentário e o marinheiro – pela mera transmissão de informações que dará origem, em tempos modernos, a um contato ligeiro e superficial com tudo aquilo que teríamos de ser capazes de introjetar em nome de um verdadeiro humanismo. É que “as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo” (BENJAMIN, 1987: 198). A melancolia benjaminiana advém da constatação da perda do que Ricoeur aponta como uma característica fundamental do discurso da ficção e da história: a narratividade. É como se, juntamente com a arte de narrar, tivesse desaparecido boa parte da arte de viver.

Voltar-se para o passado é, então, essencial, não só pelo fato de ele constituir o presente, pois a Benjamin não importa basicamente como o presente “reconstrói” o passado, mas porque o presente, não concretizando o futuro, é capaz, contudo, de lamentar a felicidade perdida no passado. Sua realização poderia não trazer a felicidade almejada, mas sua frustração dá a dimensão da felicidade possível (KOTHE, 1976: 42).

Se o passado é citável, se é nele que vamos buscar as referências do presente e para o presente, então, passado e presente se equivalem, desde que saibamos ir buscar as energias de um para viver com vitalidade o outro. Estaríamos, então, discutindo, sob o signo da morte, o que talvez se explicasse melhor no sentido da transformação.

O SÍMBOLO E A ALEGORIA

Segundo as ideias desenvolvidas por Benjamin em “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, a modernidade se torna testemunha de um artifício que a Antiguidade só conheceu em escala muito limitada: a possibilidade de reprodução de uma obra de arte, um processo, que, inicialmente, restringia-se à imitação da obra do mestre por seus discípulos, na tentativa de dar continuidade à essência permanente, orientada pelo gênio condutor da arte. Em tempos modernos, contudo, a capacidade de reprodutibilidade em alta escala das obras de arte, introduzida pela instrumentalidade tecnológica, acaba por transferir, inelutavelmente, o sentido da *imitatio* dos antigos tempos, porque, na medida em que a arte não é apenas resultado de inspiração divina, ela torna-se apta à reprodução que, em sua própria natureza, é dessacralizadora de uma essência ideal.

A reprodutibilidade rompe, segundo Benjamin, com o valor simbólico da arte na Antiguidade clássica, na medida em que o símbolo guarda uma relação implícita com o divino, em sua origem teológica, demarcando a “aura” característica das obras do passado.

A “aura” seria, portanto, a “aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (BENJAMIN, 1987: 198); ela aponta para a origem religiosa da arte e para seu culto como objeto de devoção, perpetuado através dos tempos em monumentos restritos à segurança secular dos templos-museus.

Em seus estudos sobre o drama barroco alemão, Walter Benjamin desenvolveu a ideia de que só a alegoria em sua estaticidade convencional, pode espelhar a rigidez da História como fora pressentida pelo barroco, na medida em que ela guarda o sentido etimológico de “dizer o outro”, sendo sempre o indício de uma perda.

No desdobramento da leitura de Benjamin sobre o drama barroco alemão, a alegoria é o elemento básico do próprio texto ficcional, na medida em que nele cada significado se transforma em significante de novos significados. Dessa forma, cada elemento do texto é o outro de si mesmo, cada um deles é uma alegoria. Entretanto, na leitura de Benjamin, a estética do símbolo usurpou o papel transgressor da alegoria barroca, na medida em que ele não é apenas uma coisa que representa outra, mas, revestindo-se de um valor teológico, acaba por apontar para um mundo transcendental, do qual ele é apenas uma representação.

No símbolo, o próprio conceito é mostrado no mundo corpóreo e assim podemos vê-lo em imagem, direta ou indiretamente. O simbólico passa, portanto, a ser marcado pelo momentâneo que falta ao alegórico, no qual ocorre uma progressão lenta de uma série de

momentos. O Romantismo introduziu essa diferenciação não conhecida na Antiguidade entre símbolo e alegoria, segundo a qual o símbolo é o universal presente no particular, enquanto a alegoria é o particular que aponta para o universal (HANSEN, 1986: 6).

Através do símbolo, “a história só adquire sentido em função de algo fora dela, o que leva a uma visão ideológica” (KOTHE, 1976: 112), que silencia o “outro” alegórico, no seu papel de censurado na história:

Aquele "outro" acaba sendo o reprimido da História; o símbolo, nesta concepção, não permitiria que isso fosse expresso. Nunca, porém, na História, esse “outro” pode ser expresso exceto como “outro” (KOTHE, 1976: 35-36).

Para Benjamin, a alegoria é também o outro da História, isto é, a História que poderia ter sido e não foi.

Segundo João Adolfo Hansen, há dois tipos diferentes de alegorias, complementares, mas simetricamente inversas: uma alegoria construtiva ou retórica, que funciona como “expressão” e é a alegoria dos poetas, constituindo uma “maneira de falar”, e uma alegoria interpretativa ou hermenêutica que existe como “interpretação” e é a alegoria dos teólogos, que expressa um “modo de entender”.

Benjamin, segundo Hansen, parte da alegoria expressiva rejeitada pelos românticos, para interpretá-la a partir de sua função histórica. Confere à alegoria, em seu valor histórico, também um sentido teológico, lendo no outro da alegoria o reprimido da história e não conseguindo encontrar sua expressão através dos dominadores.

Nesse sentido é que Benjamin elege uma gravura de Dürer como a alegoria por excelência da história – a Melancolia. Nessa gravura – *Melancolia I* (Figura 1) –, Benjamin, em sua tese de livre-docência, destaca que a personagem central da gravura medita, insistentemente, sobre objetos comuns do dia a dia, espalhados pelo chão, ausentes de qualquer utilidade. Ela própria é alegoria do homem que pensa por imagens espaciais e não por abstrações filosóficas, permanecendo sempre aquém da contemplação superior. É uma personagem saturnina, de humor sombrio, verdadeiro anjo caído e condenado a ficar longe da contemplação angélica. Sentada com o rosto apoiado na mão e o olhar distante, ela reproduz a pose convencional da tristeza e do luto representada pela arte carolínea e pelas miniaturas medievais. Alegoriza o conhecimento finito, mas não se conforma com o próprio destino, porque seu olhar ausente também é irado, ou como afirma Leandro Konder:

o melancólico se abstrai das demandas do dia a dia para sonhar, se entrega aos pesadelos, mas também aos sonhos proféticos. O maior risco que ele corre é resvalar para a acedia, o quinto dos pecados capitais, segundo Dante: a inércia do coração, a apatia (KONDER, 1988: 11).

Em *Melancolia I*, vê-se o gênio humano esmagado de cansaço, com todas as suas conquistas em torno dele porque, apesar de suas grandes asas, nada aprendeu de essencial. Algo muito próximo da angústia dos homens, frente à constatação de que todas as respostas estão presentes, mas também fora de seu alcance.

Segundo Benjamin, em tempos modernos, a morte é cada vez mais expulsa do mundo dos vivos. Entretanto, é no momento da morte que todo o saber acumulado na experiência vivida torna-se transmissível:

Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens – visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso –, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade (BENJAMIN, 1987: 207-208).

A HISTÓRIA INSCRITA NAS HISTÓRIAS DE ISAÍAS PESSOTI

É essa narratividade, que aproxima ficção e história, como afirmou Ricoeur, verdadeira forma benjaminiana de recusa à acedia, que encontraremos na escrita do passado de Isaias Pessoti.

Em seu romance *Aqueles cães malditos de Arquelau*, Pessoti, por meio das “personagens” históricas de Eurípides e de um bispo julgado herege pela Inquisição, retoma as ruínas do passado como alegorias que dão voz ao outro censurado na história. Assim, sua leitura se abre para novas possibilidades de recepção, dando a Eurípides e, depois dele, aos perseguidos pela Inquisição uma chance que não tiveram no passado.

Transformando em enredo fatos históricos, contando uma história, Isaias Pessoti não apenas descreve acontecimentos e personagens da história, como também, perseguindo a linha do tempo e superando a distância que separa diferentes horizontes de expectativa, como admitiram Ricoeur e Jauss, também faz história. A história de Eurípides e do Bispo Vermelho

revisitada por Pessoti é predicação impertinente que caracteriza a linguagem ficcional, atribuindo-lhe valor histórico: uma história escovada a contrapelo, como também afirmou Benjamin, em oposição aos registros do passado que tudo afirmaram, sem levantar dúvidas, tornando aquelas personagens figuras incompreendidas em seu próprio tempo.

Em suas teses sobre o drama barroco alemão, Benjamin mostrou que a Idade Média revelou a fragilidade da história e do homem impelidos para uma redenção de caráter soteriológico. Entretanto, mostrou ainda que, no depois da história, a humanidade mergulhou inteiramente na desesperança de sua condição terrena e que “se existe redenção ela está mais no abismo desse destino fatal que na realização de um plano divino” (BENJAMIN, 1984: 104).

No traçado da teologia negativa de Benjamin, em suas ideias de remissão do passado, do passado que “traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção” (BENJAMIN, 1984: 223), certamente encontramos lugar para os escritos de Pessoti.

A retomada da história efetuada por Pessoti representa a ressurreição da memória coletiva, na medida em que se associa ao resgate dos sofrimentos da história e do homem, que se encontra na origem do modo alegórico da arte moderna, como soube reconhecer Benjamin.

Eurípides e o Bispo Vermelho, nesse sentido, são testemunhas da tradição dos oprimidos da qual nos fala Benjamin em suas teses e nisso consiste o fundo teológico que aproxima esse judeu marxista que viveu a melancolia reflexiva, fugindo da acedia, do historiador Isaias Pessoti: só a humanidade redimida pode apropriar-se do seu passado, somente através da redenção dos escombros e ruínas testemunhados no presente o passado se torna citável.

Tal qual o *Angelus Novus*, de Paul Klee, diante das ruínas do passado que se elevam em cadeia assustadoramente até os céus, Benjamin se sentiu arrastado por uma tempestade que o impelia irresistivelmente para o futuro. O mesmo vento ainda parece soprar, impelindo-nos à continuidade dos rumos da história. Entretanto, parece-nos que Pessoti realiza o que Benjamin gostaria de ter feito: resistir à tempestade e deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. O inferno de um e outro é as coisas continuarem como estão, e é nesse inferno que se encontram as ruínas do céu, como afirma Marília Martins: “ruínas que o alegorista recolhe, lentamente, reconstruindo a memória, fazendo da memória uma instância de produção de imagens” (MARTINS, 1992: 105).

Benjaminianamente, Pessoti-historiador pergunta-se a respeito do valor de todo o nosso patrimônio cultural, na medida em que a experiência não mais o vincula a nós, e seu

olhar se volta para as realizações de Eurípides e do Bispo Vermelho no passado, diante da saturação das imagens do mundo, nas quais se encontra a imagem saturada da história tradicional e da arte moderna.

A experiência da história, na obra de Pessoti, é um movimento de distensão do tempo presente sobre si mesmo – presente do presente –, mobilizando a memória para a recriação na narrativa, das personagens históricas de Eurípides e dos perseguidos pela Inquisição – presente do passado –, na sequência do qual a eternidade não é uma expectativa ansiosamente esperada, para que a humanidade possa resignar-se em um tempo futuro, porque o futuro, da mesma forma que o presente e o passado, como tempo sempre presente, está ao nosso alcance, inscreve-se na percepção da história que pode ser narrada. Inserindo cortes sincrônicos no antes e no depois da diacronia, como defendeu Jauss em suas teses, o discurso histórico de Isaias Pessoti, responde-nos que esse presente que sempre está não é divino, como pretendia Santo Agostinho, mas histórico, e que não é do além-morte o tempo da eternidade, porque, para a humanidade redimida e que torna o passado citável, a eternidade já aconteceu.

Pessoti-historiador demonstra o que Benjamin previra: o desaparecimento da aura em função da passagem dos tempos; seu museu é um museu sem paredes, de espaços infinitos, nos quais o autor recolhe as ruínas da história, transformando os documentos em monumentos de si mesmos, assumindo a transfiguração do tempo.

Talvez não existisse a ponta de nostalgia da qual Benjamin não consegue se separar na constatação do caráter aurático da obra de arte do passado (apesar de avaliar positivamente as transformações oriundas da reprodutibilidade técnica), se lhe tivesse sido possível ter em mãos esses novos exercícios de história na forma de romance, por meio dos quais Isaias Pessoti, o historiador, recolhe as dores da humanidade como ruína, para contar a eternidade que existe na própria história – pura alegoria da arte que Benjamin soube prever que existiria em sinal dos tempos modernos e que se realiza na dimensão dinâmica dos processos de leitura da história.

Quando volta os olhos para o passado histórico – para Eurípides e a Antiguidade clássica ou para a Idade Média da cultura latina e da Inquisição –, tornando-os nem mais nem menos misteriosos do que o presente em que sua escritura desdobra essas investigações em romance, Isaias Pessoti chama a atenção do leitor de hoje tanto para a invenção formal quanto para a grande tradição artística erudita. Ele evoca um passado dividido entre as conquistas comprometidas com a intuição e com a fé, submetidas ao duplo controle da experiência e da

razão. Problematizando a história através de um discurso ficcional, Pessoti consegue, assim, afrontar as imagens e os discursos saturados pelas densas camadas de acomodação cultural e social ao longo dos tempos, benjaminianamente destruindo auras e construindo alegorias que apontarão para o “outro” na história, o que definitivamente corresponde à proposta de Jauss, acerca da necessidade de reconstituição da pergunta que a tradição constitui para nós; uma pergunta que, talvez, só possa ser respondida se considerarmos, como disse Paul Veyne, que a história não estuda as verdades eternas, o que longe de constituir um paradoxo, só amplia os limites de uma Biblioteca infinita.

O bibliotecário, narrador do conto *A biblioteca de Babel*, de Jorge Luis Borges, conta-nos que, no saguão de cada um dos hexágonos da Biblioteca, existe um espelho que duplica as aparências fielmente. Para esse narrador, ao contrário da opinião de muitos, tais espelhos não tentam ocultar com duplicações ilusórias o fato de que a Biblioteca não é infinita. Para ele, suas superfícies polidas representam e prometem o infinito (BORGES, 2007). É em um desses espelhos que vemos refletida a imagem de Eurípides, que se volta para o Bispo Vermelho, que reflete os estudantes do Instituto Galileu e, finalmente, volta-se para o autor do romance *Aqueles cães malditos de Arquelau*. Em um desses espelhos talvez vejamos refletida a imagem de *Aqueles cães malditos de Arquelau*, que se volta para *O manuscrito de Mediavilla*, que reflete *A lua da verdade* – todos os romances já publicados de Isaias Pessoti – e a crítica afiada que percebe nos dois últimos nada além do que foi dito no primeiro. Todavia, esses são apenas os volumes periódicos de uma única história. A Biblioteca é ilimitada e outras imagens serão refletidas por outros espelhos e assinadas pelo mesmo Isaias Pessoti. Todas elas aguardando leitura e interpretação.

Talvez estejamos ainda muito distantes da redenção, como afirmou Walter Benjamin: aquela que nos tornaria capazes de nos apropriarmos do passado, citando-o em cada um dos seus momentos. Redenção da qual se afastaram Aristófanes e a civilização ateniense no destino que legaram a Eurípides, a mesma que inexistiu na perseguição inquisitória ao leitor medieval que ousou ler esse autor trágico, séculos depois, como o poeta da paixão; uma redenção que, ao menos hoje, sabemos necessária, como leitores que percorrem os túneis dessa Biblioteca de muitos e muitos espelhos: nada menos do que representações e promessas do infinito.

cui soli patuit scibile quidquid erat, propter ejus de ratione humana scientia.
Ita dicam de Euripide summo magistro de hominum natura, cui soli patuit

scibile quidquid erat de humanis affectionibus, ei qui sicut veritatem similiter ac tenaciter tametsi alia perquisivit et protexit tamquam eques affectus quidam.² (PESSOTTI, 1993: 96).

² Tradução do autor: *para quem tornou-se claro como o sol todo o (universo do) sabível, por causa de seu conhecimento sobre a razão humana. Direi o mesmo de Eurípides, o supremo mestre da natureza dos homens, para quem se fez claro como o sol todo o saber sobre as paixões humanas, a ele que, nelas, também procurou tenazmente a verdade, ainda que por outros caminhos, como se fosse um cavaleiro da paixão* (PESSOTTI, 1993: 96).

Referências

- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. 2ª ed. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1985.
- BARTHES, R. O discurso da história. In: *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. 1. 3ª ed. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BORGES, J. L. A biblioteca de Babel. In: *Ficções*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- BRANDÃO, J. de S. *Teatro grego: origem e evolução*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. 2ª ed. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992.
- CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. Trad. de Nilson Moulin. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- ECO, U. *O nome da rosa*. Trad. de Aurora F. Bernardini e Homero F. de Andrade. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.
- EURÍPIDES; ARISTÓFANES. *O ciclope, As rãs, As vespas*. Trad. de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1985.
- JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994. [Temas, 36].
- _____. A estética da recepção: colocações gerais. Trad. de Luiz Costa Lima. In: LIMA, L. C. (Org.). *A literatura e o leitor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual Editora, 1986.
- KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- KOTHE, F. R. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.
- LUKÁCS, G. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MARTINS, M. Uma teologia do inferno: comentários sobre a dialética de Walter Benjamin. In: MURICY, K. (Org.). *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, Especial Walter Benjamin, n. 6. Rio de Janeiro: PUC-RJ, agosto de 1992.

NUNES, B. Narrativa histórica e narrativa ficcional. In: RIEDEL, D. C. (Org.). *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

PESSOTI, I. *O manuscrito de Mediavilla*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *A lua da verdade*. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Aqueles cães malditos de Arquelaú*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Trad. de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *A metáfora viva*. Trad. de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, 1983.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 11^a ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1992. [Pensamento Humano].

VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987. [Lugar da História, 20].