

v. 22, n. 38, Maio-Ago. 2015

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

38





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Sebastião Faustino Pereira Filho

Chefe do Departamento de Filosofia

Cinara Maria Leite Nahra

Coordenador do PPGFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Editores de Seção

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Editores de Resenhas

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 22, n. 38, maio-ago. 2015, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2015.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 22, n. 38, maio-ago. 2015

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Apresentação

Dax Moraes (UFRN) 9

Artigos

A narrativa de Tucídides: entre *Eros* e política
Lyvia Vasconcelos Baptista (UFRN) 13

O diálogo como ato amoroso em Platão: um breve ensaio
Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira (UFCA) 31

Sociabilidade e recolhimento meditativo:
o cuidado de si como ética dos amantes
Cassiana Lopes Stephan (UFPR; CAPES) 41

Amor, nem tão demasiadamente humano
nem demasiadamente desumano
Norma Takeuti (UFRN) 63

Naturalisme et subjectivation dans *l'Histoire de la sexualité*
de Foucault
Romildo Gomes Pinheiro (Université Catholique de Louvain; CAPES) 87

O amor no cérebro
Maria Borges (UFSC; CNPq) 125

Amor e tempo <i>Cinara Nahra</i> (UFRN)	137
Amor, discurso e futuro <i>Tito Marques Palmeiro</i> (UERJ)	155
“É preciso ser justo com Freud”: Michel Foucault e os desdobramentos de <i>História(s) da loucura</i> <i>André Constantino Yazbek</i> (UFF)	171
A metáfora do anatomista e a possibilidade do conhecimento objetivo da realidade social em Marx <i>Antônio José Lopes Alves</i> (UFMG)	201
Trabalho, intersubjetividade e síntese da sociedade: uma crítica ao conceito de trabalho na teoria habermasiana da década de 1960 <i>Vinicius dos Santos Xavier</i> (UFSCar; CNPq)	233
A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do Pós-Guerra aos dias de hoje <i>Leonardo da Hora Pereira</i> (Paris X; CAPES)	279

Resenhas

PLATÓN. <i>Banquete</i> . Trad. Ezequiel Ludueña. (2015) <i>Dax Moraes</i> (UFRN)	313
BAUCHWITZ, O. F.; FERNANDES, E.; BEZERRA, C. (Org.). <i>Seminários do Seridó: solidão e liberdade</i> . (2015) <i>Luiz Fernando Fontes-Teixeira</i> (USP)	321

Traduções

FICINO, Marsilio. Comentário ao *Banquete* de Platão:
Discurso VII - Alcibíades

<i>Monalisa Carrilho de Macedo</i> (UFRN)	333
SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Amor (<i>Liebe</i>). verbete do <i>Abécédaire de Martin Heidegger</i> . <i>Marcia Sá Cavalcante Schuback</i> (Södertörns Högskola - Suécia); <i>Dax Moraes</i> (UFRN)	361

APRESENTAÇÃO

O presente número, dedicado especialmente a estudos sobre o amor, assume um caráter decisivamente interdisciplinar. O leitor poderá transitar desde a política à biologia, da Antiguidade – quando *eros* ainda não era tematizado como problema filosófico – aos novos horizontes da pesquisa científica e das vivências sociais mais concretas e urgentes. Iniciando com uma análise da narrativa histórica de Tucídides em estreito diálogo com a poesia grega, na qual se pode testemunhar a amplitude semântica de “*eros*”, passa-se ao ensaio sobre a relação entre o caráter erótico da Filosofia e a forma dialógica da escrita platônica. Marcado por um toque contemporâneo, o ensaio já inicia ele mesmo um diálogo com a leitura foucautiana dos antigos, tematizada no artigo subsequente no qual se pensa o cuidado de si. Sexualidade é o próximo tema, cujas dimensões sociopolíticas e naturalistas são objeto de reflexão. Nesse sentido, são também apresentadas hipóteses e experimentos realizados no âmbito das neurociências, bem como suas limitações, especialmente no que toca à concretude existencial da experiência amorosa e sua peculiar relação com o tempo e com o discurso. Também concernentes a essa temática, este número oferece ao leitor uma resenha e duas traduções. A resenha apresenta a mais recente tradução do diálogo *Banquete*, de Platão, valiosa para os estudiosos e todos os interessados no importante diálogo graças aos estudos que inclui e ao fato de ser uma edição bilíngue. Quanto às traduções – ambas inéditas –, a primeira é a do discurso final do comentário ao *Banquete* publicado por Ficino; a segunda, de um verbete de Marcia Cavalcante Schuback sobre o amor na obra de Heidegger, tema cuja devida atenção é ainda rara. Por fim, dentre as contribuições de fluxo contínuo, o número traz quatro artigos – o primeiro abordando a discussão de Foucault com a psicanálise e

com a psiquiatria ao longo de sua obra e outros três artigos sobre Filosofia Social em que se estudam os pensamentos de Marx e Habermas –, além de uma resenha sobre o livro *Seminários do Seridó: solidão e liberdade*, que consiste na compilação dos estudos apresentados no congresso homônimo organizado, dentre outros, por Oscar Federico Bauchwitz, membro de nosso Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Dax Moraes

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A NARRATIVA DE TUCÍDIDES: ENTRE *EROS* E POLÍTICA

Lyvia Vasconcelos Baptista

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Departamento de História

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 13-30

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo pretende discutir a relação entre os elementos político e erótico na Grécia Clássica, a partir da análise do uso do termo *eros* e seus cognatos em algumas passagens da obra de Tucídides. Desta forma, a Oração Fúnebre de Péricles, os discursos de Diódoto e Nícias e o relato do plano tiranicida de Harmôdios e Aristogíton são destacados, como momentos emblemáticos para a compreensão do pensamento político veiculado pela *História da Guerra do Peloponeso* vinculado aos impulsos emocionais do *demos*.

Palavras-chave: Política; Eros; Historiografia; Grécia Clássica.

Abstract: The article discusses the link between political and erotic elements, in classical Greece, considering the presence of *eros* and its cognates in some passages of Thucydides' narrative. Thus, the Funeral Oration of Pericles, the speeches of Diodotus and Nicias and the tyrannicidal plan of Harmodius and Aristogeiton are marked as emblematic moments for understanding the political thought showing by *The History of the Peloponnesian War* associated to the *demos'* emotional impulses.

Keywords: Politics; Eros; Historiography; Classical Greece.

Como parte da experiência religiosa dos gregos existem textos que tentam dar conta do reconhecimento das potências primordiais, anteriores ao reinado de Zeus, que nós conhecemos como Cosmogonias. Na verdade, trata-se de um conjunto de narrativas de múltiplas tradições, mais do que um corpo rígido de conhecimentos absolutos¹. Nelas, encontramos quase sempre um papel de destaque atribuído a Eros, “o mais bonito dentre os deuses” (*Teogonia*, v.120). Na tradição hesiódica (VII a.C.) Eros aparece ao lado de Gaia e Caos, compondo a tríade primordial. Quando Afrodite nasce², responsável pela união sexual, Hímeros (Desejo) e Eros ajustam-se à deusa. Mais velho que Afrodite, Eros é uma potência geradora anterior à divisão dos sexos, mas passa a ser assistente da deusa que dirige suas flechas (Vernant, 2001, p. 246). O “golpe de Eros” será tema de muitas performances no teatro grego, de textos poéticos e de iconografias e se manifestará em espaços específicos da sociedade grega clássica³.

Fora do contexto mitológico, *Eros* se torna uma palavra associada ao amor erótico, uma tradução, entretanto, que tende a ser cada vez mais problematizada e enriquecida por um corpo de especialistas preocupados em discutir a especificidade dos contextos nos quais a palavra aparece e seus sentidos diversos.

¹ Jean Pierre Vernant discute as tradições divergentes de alguns mitos cosmogônicos que fazem referência a potências como: Oceano, Tétis, Noite (*Nyx*), Escuridão (*Skótos*), Nada (*Kháos*), entre outras (Vernant, 2001, p. 239).

² Afrodite é concebida após a castração de Urano pelas mãos de Crono. Segundo Vernant, “por muito tempo carregado sobre as vagas espumantes de Onda, o sexo cortado de Urano mescla à espuma marinha que o cerca a espuma do esperma saído de sua carne. Desta espuma (*aphrós*) nasce uma filha que deuses e homens chamam de Afrodite. Assim que põe os pés em Chipre, onde aporta, Amor e Desejo (*Eros*, *Hímeros*) fazem seu cortejo. Sua atribuição, entre os mortais e os imortais, são as conversas de meninas, os sorrisos, os ardis (*exapátai*), o prazer, a união amorosa (*philótēs*)” (Vernant, 2001, p. 251).

³ Claude Calame (2013) analisa a figura de Eros a partir das manifestações simbólicas das potências do amor na Grécia Antiga.

Desta forma, a pergunta – o que é *eros*? – não pode ser rapidamente respondida, ainda que tenha sido colocada frequentemente.

Eros na tradição literária da Grécia Antiga

Em 2009, a Universidade de Londres sediou um Simpósio especificamente sobre “*erôs* na Grécia Antiga”, cuja principal atividade foi discutir questões referentes a Eros (divindade) e *eros* (emoção, sentimento), já que eles não se confundem, mas não podem ser isolados. *Eros* (emoção) equivaleria ao amor romântico e ao desejo sexual, sentimentos que para a tradição moderna ocidental podem ser complementares, mas não se confundem. Portanto, estaríamos distantes do sentido mesmo da palavra no grego antigo (Sanders; Thumiger, 2013, p. 4). Esse é um problema de referência que não vai ser resolvido aqui, mas que pode ser discutido a partir da análise dos diferentes usos e sentidos do termo em contextos mais específicos.

David Konstan (2013, p. 13) demonstra como na tradição grega clássica o *eros* muitas vezes é representado em conexão com situações extremas – delírio, doença e destruição. Na literatura, o sujeito do *eros* é geralmente um homem adulto, cidadão e seu objeto de desejo engloba, tipicamente, mulheres adultas ou jovens e garotos. O termo é frequentemente associado a situações perigosas, já que é intenso e tende ao excesso, podendo também estar ligado ao fator transgressivo. Na Grécia clássica existiam muitas palavras que nós podemos traduzir como amor: *aphrodisia*, *epithymia*, *himeros*, *pothos*, *storge*, *philia*, e *eros* é uma delas. O que elas significam, depende muito do contexto que são empregadas (Konstan, 2013, p. 14).

Na poesia homérica o campo semântico de *eros* é consideravelmente extenso. Ligado ao elemento erótico, na *Odisseia*, Penélope seduzia seus pretendentes com *eros*: “Quando se aproximou dos pretendentes, [...] Os joelhos dos mancebos afrouxaram. Eros lhes arrebatou o coração, ardentes por reclinar em seu leito” (*Odisseia* 18. 212-14). Paradoxalmente, em algumas cenas que

descrevem o amor sexual, o ato é denotado pelo verbo *mignumi* (misturar) e o amor erótico ou desejo que acompanha o intercuro é *philotes*. (*Ilíada* 3. 445; 3. 48; 3. 55; 3. 73; 3. 453).

Paul Ludwig, discutindo o uso de *eros* no discurso político, analisa referências na poesia arcaica, especialmente nas obras homéricas. Segundo o autor é notável ver como Páris teve o diafragma tomado por *eros*, quando se interessou por Helena (*Ilíada* 3). Mas, em uma passagem da *Ilíada*, o personagem lembra quando se “fundiu” a Helena na cama por *philótēs* e diz que ainda naquele momento a deseja (*eramai*, um dos cognatos de *eros*) (*Ilíada* 3.441). Em Homero, *eros*, quando aparece no contexto romântico-erótico, afeta literalmente os pulmões, considerado o local das sensações e do pensamento. A união sexual, entretanto, é mais matéria de *philotes*. Por esse motivo, quando Hera quer conquistar Zeus, pede a Afrodite *philotes* e *himero* (*Ilíada* 14. 198, 215), não *eros* (Ludwig, 2002, p. 125).

Nos poemas, os usos do termo, incluem também contextos totalmente não sexuais. A *Ilíada* faz referência ao desejo saciado (*ex eron hento*) de comer e beber (*Ilíada* 1. 469). Em outra passagem, Príamo, o rei de Troia, expressa seu *eros* por meio de lágrimas, depois da morte do filho Heitor (*Ilíada* 24. 226-7), numa lamentação intensamente apaixonada. Outro exemplo aparece quando Menelau, avançando contra os troianos, afirma que seus inimigos são insaciáveis quando o assunto é guerra, assim como são igualmente “insaciáveis para dormir, amar (*philotes*), dançar [...] em tudo eles desejam satisfazer seu *eros* (*Ilíada* 13. 636-9). Assim, o *eros* homérico de um desejo específico passa a ser um desejo por qualquer coisa. Claude Calame (2013) faz uma definição entre usos “erotizados” dos cognatos de *eros* na lírica arcaica e os usos metafóricos, que envolvem a referência política, principalmente na associação entre *eros* e tirania, que será encontrada também em autores posteriores.

Eros também aparece na poesia trágica ática no período clássico, em referências muito genéricas. Segundo Paul Ludwig

(2013, p. 131), um grande número de objetos de desejo é apresentado, de forma aleatória ou banal. Mas *eros* é uma paixão trágica por excelência e “os tragediógrafos erotizam qualquer objeto de desejo que pode causar no protagonista a mudança de sua Fortuna/Sorte” (Ludwig, 2013, p. 132).

Na *Antígona*, de Sófocles, *eros* aparece como algo que precede a caída em desgraça da protagonista. Noiva de Hemon, filho do rei, é condenada pelo próprio tio (e pai de seu noivo) a ser enterrada viva por tentar sepultar seu irmão com as próprias mãos. O noivo, antes de cometer suicídio, tenta defendê-la sem sucesso e nesse momento o coro professa:

há rusga em que Eros se frustrar? Eros, enreda-reses, anoiteces à face flébil na núbil, ocupas, transmarino, o casebre campesino. Imortal não há, tampouco homem – ser-de-um-dia – imune ao teu desvario. Incriminas quando enublas o seu caminho, suscitais discordância consanguínea [...] (v. 781-800).

Assim, os desejos cívicos de Creon, o rei, parecem identificados e motivados pela ação irrefletida de *eros*, na medida em que seria essa potência responsável pela querela estabelecida. De qualquer forma, já vemos o elemento político sendo justaposto à Sorte pessoal (Ludwig, 2013, p. 134).

Eros e seus cognatos também são usados para representar os assuntos políticos nas associações entre o desejo e a tirania. Para descrever as circunstâncias que levaram os persas ao domínio da Ásia, Heródoto de Halicarnasso (V a.C.) conta que os medos foram os primeiros a confrontar a dominação dos assírios na região. Dentre eles, Deioces aspirava ardentemente à tirania (*erastheis tyrannidos*) e fez muito para alcançá-la (*Histórias* 1.96.2). Em outro momento da sua *História*, Heródoto conta como a filha de Periandro tentou convencer seu irmão Licofron a retornar a Corinto e assumir o papel de seu pai, já preocupado com a sucessão do poder. Na passagem, ela diz: “Tirania é uma coisa instável e ela tem muitos amantes [*erastai*]” (*Histórias* 3.53.4) É

dentro desse quadro de referências que Tucídides de Atenas compõe a sua *História da Guerra do Peloponeso*, ciente de alguns usos e sentidos do termo que circulavam na época.

Eros na narrativa tucidideana

Não menos que Platão e Aristóteles, Tucídides é um personagem central para a discussão sobre o mundo grego clássico. Seu modelo de escrita da história, baseado na criteriosa avaliação das testemunhas, serviu como referência para a historiografia do século XIX, numa época em que a ciência histórica acreditava que podia contar o passado tal como ele realmente aconteceu. Apesar da perda da confiança nessa fórmula e consequente problematização da herança tucidideana na historiografia moderna, o autor permanece como um exemplo interessante de composição narrativa, análise e apresentação dos fatos na Antiguidade.

De sua autoria, a obra que nós conhecemos relata a rivalidade entre Atenas e Esparta, junto a seus respectivos aliados, desencadeada entre os anos de 431 a 404 a.C., que acabou envolvendo um número significativo de batalhas e acordos. A sua *História da Guerra do Peloponeso*, como ficou conhecida, descreve detalhadamente os conflitos e os discursos que teriam sido proferidos por personagens e grupos no desenrolar dos acontecimentos. No total, existem nove referências a *eros* e seus cognatos na *História tucidideana*, todas elas usadas em conexão com Atenas. Juntas, essas referências parecem desempenhar um papel importante no tratamento e avaliação do autor sobre a política ateniense do período e é isso que será desenvolvido a partir daqui.

O termo aparece no discurso de três personagens centrais: Péricles (Tucídides 2.43.1), Diódoto (Tucídides 3.45.5) e Nícias (Tucídides 6.13.1). Além disso, uma referência é encontrada na avaliação de Tucídides sobre a disposição dos atenienses em ir para a guerra na Sicília (Tucídides 6.24.3) e cinco aparecem na digressão sobre Harmódios e Aristogíton, com as quais o historia-

dor valida o seu próprio julgamento sobre as ações dos tiranícidas (Tucídides 6.54.1-6.59.1).

O discurso de Péricles

É atribuído a Péricles, o comandante ateniense, um conjunto de medidas que levaram Atenas ao *status* de “império”⁴, após a formação da Liga de Delos e da guerra contra os medos. O “Século de Péricles”, como ficou conhecido pela historiografia, será caracterizado pela transferência do tesouro da Liga para Atenas e pelo gradativo enriquecimento da cidade-estado devido aos tributos de seus aliados. Assim, quando a Guerra do Peloponeso se inicia, em 431 a.C., é inegável a influência do estrategista nas decisões tomadas pelos atenienses.

A obra de Tucídides é o relato mais completo que temos dos acontecimentos envolvendo a atuação política de Péricles e as etapas da guerra entre atenienses, espartanos e os aliados que se dividiram, ao longo das batalhas e movimentos políticos, entre um e outro lado. O historiador informa que, após um ano de guerra, Péricles, o líder das expedições atenienses contra os espartanos, subiu na tribuna e fez uma Oração fúnebre, valorizando os mortos daquela guerra, falando:

Assim, estes homens se comportaram de maneira condizente com nossa cidade; quanto aos sobreviventes, embora desejando melhor sorte, deverão decidir-se a enfrentar o inimigo com bravura não menor. Cumpre-nos apreciar a vantagem de tal estado de espírito não apenas com palavras, pois a fala poderia alongar-se demais para dizer-vos que há razões para enfrentar o inimigo; em vez disso, contemplai

⁴ Segundo Claude Mossé (2008, p. 94), os termos “império” e “imperialismo”, usados para caracterizar “a autoridade exercida por Atenas sobre os aliados da Liga de Delos, remete a conceitos alheios à língua grega. O que inicialmente uniu os gregos em torno de Atenas logo depois da segunda guerra médica foi uma *symmachia*, uma aliança militar, destinada a garantir sua defesa comum contra a volta da ameaça persa. Mas uma aliança militar tinha necessidade de um chefe, de um *hegemon*, e é o termo hegemonia que Tucídides usa para definir a autoridade que os aliados (*hoi symmachoi*) delegam aos atenienses”.

[*theômenous*] diariamente a grandeza [*dynamin*] de Atenas, tornando-se seus amantes [*erastas*] e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isto foi conquistado por homens de coragem cômicos de seu dever. (2.43.2)

Tucídides apresenta uma situação, na qual os cidadãos devem se apaixonar pela *pólis*, contemplando o seu poder diariamente a ponto de morrer por ela como um amante. O termo usado aqui é o masculino acusativo plural de *erastes* – *erastas*.

Se os cidadãos são os *erastas*, a cidade, a sua *pólis* é o *eromenos*. O historiador insere, desta forma, uma referência à prática da pederastia, um tipo de relação entre dois homens que objetivava a formação completa dos cidadãos. As principais regras de comportamento dessa relação homosocial parecem ter prevalecido no período arcaico, mas continuaram sendo parte do jogo social dos gregos nos períodos posteriores. Em geral, *erastas*, homens adultos (mais ou menos 30 anos), experimentando certo nível de educação, encontravam *eromenoi*, jovens atraentes e buscavam cortejá-los. Segundo Mark Griffith (2001, p. 64) o garoto provavelmente sabia como lidar com esse cortejo e os pais ou responsáveis cuidavam para que o adulto interessado fosse confiável; nesse caso, concediam a supervisão do progresso sexual, intelectual e atlético de seus filhos.

Tucídides ainda afirma que, em tempos de paz, enquanto esteve à frente dos negócios públicos, Péricles seguiu uma política moderada, mantendo a cidade segura, “e foi sob seu governo que Atenas atingiu o auge de sua grandeza; depois, quando a guerra começou, parece que ele estimou realisticamente a magnitude da força da cidade” (Tucídides 2.65). Nesse caso, Péricles seria o exemplo de um bom *erasta*, já que atuava ativamente para o engrandecimento e desenvolvimento da cidade e auxiliava positivamente a tomada de decisões.

O debate entre Cleon e Diódoto

A outra referência ao termo encontra-se no livro III, na passagem que coloca em diálogo Cleon e Diódoto. Após a decisão de punir os mitilenenses por terem se revoltado contra a autoridade de Atenas, a questão foi reapresentada numa segunda assembleia. Assim, em 427 a.C., Cleon e Diódoto se enfrentaram num debate retórico no qual o primeiro apoiava a manutenção do castigo e o segundo advogava por um abrandamento da decisão anterior. Os atenienses deliberaram pela anulação da primeira decisão, que condenava a cidade à aniquilação, e enviaram uma trirreme a Mitilene na esperança de que a primeira, saída no dia anterior, não anunciasse imediatamente a decisão já modificada (Tucídides 3.49).

O episódio parece servir a Tucídides como matéria de reflexão sobre o que deve ser a deliberação política.⁵ Segundo Laurent Pernot (2000, p. 65) o processo de Mitilene oferece o exemplo de uma deliberação corrompida, já que levou a decisões diferentes e foi assegurada, depois, por obra do acaso, pois o navio primeiramente enviado atrasou por causa do pouco vento.

Segundo a narrativa tucidideana, na segunda assembleia, Diódoto teria se pronunciado desta forma:

Na verdade tudo leva o homem a desafiar o perigo; [...] atua sobre cada um nas diversas situações em que se encontram. Também a esperança [*elpis*] e o desejo [*eros*] estão por toda a parte; o desejo conduz, a esperança segue; o desejo inspira os planos, a esperança promete os favores da sorte [*tyche*]; os dois causam males terríveis, e sendo invisíveis, mostram-se mais fortes que os perigos visíveis [...]. O homem então superestima irracionalmente sua própria força, porque, cegado seu espírito pela intoxicação que o veneno de uma inesperada Sorte, ou Fortuna, causa, superestima suas forças, abalando-se a enfrentar perigos

⁵ No debate sobre Mitilene, descrito por Tucídides, não assistimos os mecanismos da inteligência e da providência em ação, mas um desencaamento de paixões: “cólera”, “ardor”, durante a primeira assembleia (Tucídides 3.36); depois, “arrependimento” na reunião do dia seguinte (Pernot, 2000, p. 65).

muito além de seus poderes. Quando alcança este ponto, sua ruína está marcada, nada há que impeça seu curso fatal. (Tucídides 3.45.4)

No discurso de Diódoto, a própria natureza humana é sempre suscetível à influência de *eros*, que inspira e incita planos – no caso dos mitilenenses, de liberdade. Assim, não existiria nada que pudesse controlar a força desse desejo, que atinge todos os indivíduos, nem mesmo um poder hegemônico como o de Atenas. O trecho, parece mais uma advertência tucidideana acerca dos eventos que esperam os atenienses. O campo de entendimento está sendo preparado, depois de um período de grande esplendor, quando o desejo e a ambição eram controlados e benéficos para a cidade; um momento posterior que marca a derrota e o fim da própria ideia de *polis* e, portanto, da preponderância da coletividade.

A expedição da Sicília e a influência de eros

A terceira referência aparece no momento em que Atenas abandona o que Tucídides chama de “política moderada” de Péricles, que tinha mantido a segurança da cidade (Tucídides 2.65.5) e planeja expandir o alcance de seu poder além de seus limites e capacidades. Em 415 a.C., depois de um debate na Assembleia realizada principalmente entre Nícias e Alcibiades, é tomada a decisão de lançar uma grandiosa expedição à Sicília, sob o pretexto de vir em auxílio de Egesta contra Selinus (povos que habitam a ilha), mas a intenção por trás desta desculpa, segundo o historiador, era a longo prazo ganhar a posse de toda a ilha. A imprudência da empresa é demonstrada. Tucídides observa: “a maioria deles – os atenienses – era ignorante sobre o tamanho da ilha e o número de seus habitantes, e não percebeu que eles estavam entrando em uma guerra não muito menor do que aquela contra os peloponésios” (Tucídides 6.1.1).

O resultado, depois de uma batalha final, foi uma derrota esmagadora, da qual Atenas não iria se recuperar. Nas palavras de Tucídides:

Em suma, de todos os males a que podiam estar sujeitos homens naquela situação, nenhum lhes faltou [...]. Este evento foi o maior de todos desta guerra e, segundo me parece, de todos os eventos helênicos de que há registro – o mais brilhante para os vencedores e o mais funesto para os vencidos. Estes, derrotados totalmente em todos os sentidos e tendo experimentado as maiores desgraças de um modo geral, sofreram tudo em matéria de desastre, como diz o provérbio; forças terrestres, naus, nada escapou à destruição, e poucos de muitos que eram voltaram a seus lares. Estes foram os acontecimentos na Sicília. (Tucídides 6.44)

Após 413 a.C., o desastre na expedição à Sicília determina a derrocada do poderio ateniense, também em termos ideológicos. É interessante perceber como os acontecimentos envolvendo Atenas, naquele momento, são motivados por força de um *eros* incontrolável. Essa ideia aparece mais claramente no debate entre Nícias e Alcibíades. Argumentando contra a proposta de invadir a ilha, Nícias faz um apelo aos homens mais velhos:

Quando vejo estes jovens sentados aqui atendendo ao apelo desse homem, sinto medo; e faço um contra-apelo aos mais idosos [...] para não mostrarem um apetite mórbido [*dyseros*] pelo que está fora de seu alcance, cientes de que poucos sucessos são obtidos por paixão, mas muitos por moderação. (6.13)

Assim falou Nícias, mas os atenienses votaram a favor da expedição. Nesse caso, é um *dyseros*, um *eros* doente, um *eros* desafortunado, a paixão fatal que guia os homens para a guerra, para o que está fora de alcance, ausente. Tucídides avalia os acontecimentos, informando que os atenienses foram persuadidos por Alcibíades, principalmente porque “um forte desejo de partir apoderou-se [*eros enepese*] de todos indistintamente – dos mais idosos por pensarem que conquistariam os lugares para os quais

iriam navegar [...], daqueles na flor da idade, pela ânsia de ir a terras distantes e ver novidades” (Tucídides 6.24).

Incentivados por Alcibíades, o transgressor da cidade – depois acusado publicamente de ter mutilado estátuas junto a outros jovens embriagados e de ter praticado uma paródia dos rituais dos mistérios em sua residência (Tucídides 6.28), desrespeitando as leis da cidade de proteção do sagrado –, os atenienses deliberaram o futuro da coletividade. O trecho parece indicar a que ponto chegou a política dos atenienses, que cada vez mais deixavam as paixões particulares influenciarem as decisões do conjunto.

Eros e os tiranicidas

As últimas referências a *eros* aparecem na digressão que envolve a trama para matar o tirano ateniense. Após informar sobre o envolvimento de Alcibíades e alguns soldados nos crimes de profanação dos mistérios, tendo o primeiro que apresentar a sua defesa, Tucídides faz uma reflexão sobre o impacto das ações políticas no imaginário dos atenienses, sempre cuidadosos com as aspirações à tirania. Segundo o historiador, os atenienses sempre temeram ações que indicavam tentativas de centralização do poder, por isso, suspeitavam de tudo (Tucídides 6.53). A partir daí, o autor começa a discorrer sobre o tempo do tirano Pisístrato e de seus filhos e sobre o feito de Harmôdios e Aristógiton que, segundo ele, começou com uma disputa amorosa e resultou no início do fim da tirania.

O tirano Pisístrato foi sucedido por seu filho Hípias. O outro filho, Híparcos, tentou seduzir sem êxito Harmôdios, que tinha como amante Aristógiton. Como Híparcos pertencia à família que estava no poder e, portanto, tinha prestígio social, Aristógiton, magoado, temia que Harmôdios lhe fosse tomado. Por isso, usando de sua influência, tramou a extinção da tirania. Eles planejaram um ataque aos tiranos e outros companheiros deveriam acompanhá-los. No dia do festival das Panateneias, quando o plano deveria ser executado, os amantes viram um de seus colaboradores

conversando com Hípias, que se mostrava acessível a todos, segundo Tucídides (6.57), e, pensando que poderiam ser denunciados, avançaram imediatamente para dentro das portas da cidade, golpeando e matando Híparcos. Em seguida, Aristógiton conseguiu correr junto com a multidão, mas foi pego e tratado de maneira violenta. Harmôdios foi morto no próprio local. Hípias ordenou que os soldados empunhassem as armas e isolou todos os que julgava culpados. Depois disso, a tirania dos pisistrátidas duraria ainda três anos, tornando-se mais penosa aos atenienses. Finalmente, a tirania teria sido derrubada pelos lacedemônios (Tucídides 6.54).

O sujeito da digressão no caso dos tiranicidas Harmôdios e Aristógiton é, acima de tudo, *eros*. Mais do que uma história heroica de amor, o caso é apresentado destacando um regime em ruínas, abandonado aos desejos privados e ao impulso emocional. Segundo Tucídides, “foi assim que uma afronta amorosa inspirou, em relação a Harmôdios e Aristógiton, a ideia inicial de uma conspiração, e que um receio súbito provocou aquela audácia irrefletida” (Tucídides 6.59).

A narrativa coloca em destaque a paixão individual e a ação política de um *erastes* – Aristógiton, o cidadão mais velho com recursos e influência social – e um *eromenos* – Harmôdios, “no apogeu de sua beleza juvenil” (Tucídides 6.54). No relato, vemos a ideologia democrática associada ao *eros* pederasta. Os amantes são descritos como ativos, autocontrolados e vigorosos, unidos por uma relação de mutualidade e reciprocidade, mas, socialmente, não iguais. O tirano, pelo contrário, é insaciável, coloca-se sempre à frente dos interesses dos cidadãos.

Conclusão

As circunstâncias que envolvem os acontecimentos discutidos acima representam estágios distintos da participação de Atenas na Guerra do Peloponeso, mas refletem também a própria disposição psicológica dos atenienses com relação à sua política e quanto ao

bem comum dos cidadãos. Segundo Catherine-Élisabeth Côté a análise dos usos de termos vinculados a *eros* é apropriado para a discussão do imperialismo ateniense, por exemplo, pois “Tucídides cuidadosamente traça as mudanças no caráter dos atenienses ao longo da Guerra do Peloponeso, destacando a interação entre o *demos* e o líder” (Côté, 1997, p. 2-3). Assim, o tratamento que Tucídides dá às ações e discursos de Péricles anuncia um período – talvez devido à própria política controlada do seu líder principal –, no qual os atenienses não são controlados pelos impulsos emocionais individuais. Já no debate de Mitilene, o *demos* é caracterizado como irresoluto. Cleon e Diódoto ilustrariam, dramaticamente, a deterioração da liderança ateniense e, no tempo de Alcibíades, o *demos* parece totalmente sujeito ao controle de *eros*, sendo a digressão que envolve os feitos de Harmôdios e Aristógiton o exemplo mais explícito dessa mudança de ânimo (Côté, 1997, p. 115).

A evidência de referências eróticas em textos poéticos, retóricos, filosóficos e históricos sugere a existência de uma longa tradição poética e retórica de um *eros* não-sexual ou suprassexual, agrupando formas diferentes de impulso emocional. Talvez o ponto mais importante a ser colocado, considerando a análise da perspectiva política, seria aquele que nos permitisse compreender como o uso dos sentidos atribuídos a *eros* nos textos da Antiguidade clássica poderia evidenciar a percepção de autores como Tucídides acerca dos acontecimentos, da política e das transformações históricas.

Obviamente, tal questionamento encontra algumas dificuldades, apresentadas de forma muito lúcida por Paul Ludwig, dentre as quais podemos destacar: 1) as palavras são usadas em um contexto narrativo que nunca conseguiremos recriar totalmente, por mais que nos aproximemos da diversidade de seus sentidos; 2) mesmo se uma conexão literal entre a paixão erótica e a paixão política pudesse ser demonstrada, muito do pensamento grego sobre *eros* e sobre as motivações humanas, em geral, depende das crenças religiosas que os teóricos modernos também não podem compreen-

der completamente, limitados pela forma de pensar o religioso e o político do nosso próprio tempo (Ludwig, 2002, p. 122-123).

Assim, longe de traçar um estudo sistemático de apresentação das formas e sentidos atribuídos a *eros* na narrativa tucidideana, este estudo pretendeu fornecer elementos para reflexão sobre o pensamento político veiculado na escrita da *História da Guerra do Peloponeso*, a partir das referências eróticas que aparecem em contextos diferentes e emblemáticos.

Referências

Documentos textuais

HERODOTUS. *The Persian Wars*. Trad. A. D. Godley. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

HESIOD. *Theogonia*. Trad. Genn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

HOMERE. *Iliade*. Trad. Eugène Baret. Paris: Libraire, 1843.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2011.

SÓFOCLES. *Antígone*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

Obras gerais

CALAME, Claude. *Eros na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CONDILO, Camila da Silva. O papel dos tiranicidas na constituição da identidade democrática em Atenas. *Clássica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos* – publicação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. v. 20, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 78-92. Disponível em: < <http://revista.classica.org.br/classica/article/view/135/125> >. Acesso em: 25 jul. 2015.

CÔTÉ, Catherine-Élisabeth. *The significance of Eros in Thucydides' Portrayal of Athenian Imperialism*. Master of Arts in Classical Studies at the University of Ottawa, 1997.

GRIFFITH, Mark. "Public" and "Private" in Early Greek Institutions of Education. In: TOO, Yun Lee (Ed.). *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden: Brill, 2001. p. 23-84.

LUDWIG, Paul W. *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KONSTAN, David. Between Appetite and Emotion, or Why can't animals have erôs? In: SANDERS, Ed; THUMIGER, Chiara; CAREY, Chris; LOWE, Nick J. (Ed.). *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: University Press, 2013. p. 13-26.

MOSSÉ, Claude. *Péricles: o inventor da democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Amizade, amor e eros na *Ilíada*. *Humanitas*. Coimbra, v. XLV, 1993, p. 3-16. Disponível em: < http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas45/01_Rocha_Pereira.pdf >. Acesso em: 25 jul. 2015.

PERNOT, Laurent. Aristóteles e seus precursores. Para uma arqueologia do discurso deliberativo. *Letras Clássicas* – publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. n. 4, p. 63-76, 2000. Disponível em: < <http://www.revistas.fflch.usp.br/letrasclassicas/article/view/642/569> >. Acesso em: 25 jul. 2015.

SANDERS, Ed; THUMIGER, Chiara; CAREY, Chris; LOWE, Nick J. (Ed.). *Erôs in Ancient Greece*. Oxford: University Press, 2013.

SOUSA, Luana Neres de. A pederastia ateniense no período clássico: uma análise do Banquete de Platão e de Xenofonte. In: ANPUH. *XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza, 2009.

SARAH MILLER: *History, Myth, and Audience in Thucydides: Harmodius and Aristogeiton*. A thesis submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Artigo recebido em 25/07/2015, aprovado em 29/07/2015

O DIÁLOGO COMO ATO AMOROSO EM PLATÃO: UM BREVE ENSAIO

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Professora de Filosofia do Instituto Interdisciplinar
de Ciências Sociais, Cultura e Arte da Universidade Federal do Cariri

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 31-40

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Pretende-se abordar dois temas fundamentais para qualquer estudioso da obra platônica: a forma dialógica da escrita filosófica e o aspecto erótico da filosofia. A interpretação apresentada propõe que a morte de Sócrates condenado pela democracia rompeu a possibilidade de comunicação entre o filósofo e a cidade. Sócrates, como amante que é, afirma agir em benefício da cidade que, no entanto, reconhece na atividade do filósofo a corrupção de seus costumes. A escrita platônica seria, então, a recriação da possibilidade de diálogo entre filosofia e cidade. Como Aquiles volta à batalha após a morte de Pátroclo, Platão lança-se ao obrar filosófico como amante do filósofo-amante morto. Suas armas: os diálogos.

Palavras-chave: Sócrates; Amor; Filosofia; Cidade; Diálogo platônico.

Abstract: It is intended to approach two key issues for any student of Plato's work: the dialogical form of philosophical writing and the erotic aspect of Philosophy. The interpretation presented proposes that the death of Socrates, condemned in the democracy, broke the possibility of communication between the philosopher and the city. Socrates, as lover, said to benefit the city, but the citizens, however, recognize the philosopher's activity as an corruption of their customs. The Platonic writing would, so, recreate the possibility of dialogue between city and Philosophy. As Achilles go back to battle after Patroclus' death, Plato go throw the philosophical work like a lover of the dead lover-philosopher. His weapons: the dialogues.

Keywords: Socrates; Love; Philosophy; City; Platonic dialogue.

Introdução

Gostaria de propor algumas reflexões sobre o amor em Platão a partir da leitura de passagens da *Apologia de Sócrates*, do *Banquete*, da *República* e da *Carta VII*. Pretendo, com isto, abordar, relacionando-os, dois temas fundamentais para qualquer estudioso da obra platônica: a forma dialogal da escrita filosófica e o aspecto erótico da filosofia (pelas bordas mesmo, pois é uma pesquisa que acabo de iniciar).

A hipótese que pretendo (não demonstrar, mas) esboçar em seus pontos principais, através da articulação dos trechos selecionados é a de que a morte de Sócrates, condenado pela democracia, representa o rompimento da possibilidade de comunicação entre filósofo e cidade. Platão lançar-se-ia ao obrar filosófico, como Aquiles volta à batalha após a morte de Pátroclo, como um amante do filósofo-amante morto. Suas armas: os diálogos.

Vered Kenaan (2009), em *The seductions of Hesiod*, defende que há, no *Banquete* de Platão, um modelo de recepção como forma de genealogia erótica; o diálogo intertextual seria uma relação amorosa. Pretende-se desenvolver neste trabalho, em consonância com a posição da autora, que os próprios diálogos platônicos são exemplos dos filhos imortais que Diotima, no diálogo platônico, diz serem gerados através do amor. Platão recriaria, encenando-os, os encontros e desencontros amorosos entre Sócrates e a cidade, explicitando sob que condições seria possível um verdadeiro diálogo, inspirado pelo amor.

O primeiro passo do percurso que proponho será, portanto, apresentar os elementos dessa leitura do *Banquete*. Em seguida, iremos à defesa de Sócrates diante da cidade e à imagem de sua condenação, na alegoria da caverna. A *Carta VII* nos trará traços, controversamente autobiográficos, da trajetória política de Platão e de sua compreensão das relações entre filosofia e cidade. Contra-poremos, a partir de uma indicação de Foucault (2010), a posição amorosa platônica diante do suposto fracasso político do filósofo à misantropia atribuída a Heráclito, por Diógenes Laércio, em conse-

quência do ostracismo aplicado a seu amigo Hermodoro, devido à sua superioridade em relação aos demais efésios. Por fim, pontuaremos como Amor, Palavra e participação política se relacionam na obra platônica, permitindo a criação da cena filosófica, o lugar de exercício não apenas do encontro do filósofo consigo mesmo, como propõe ainda Foucault (2010), mas também da cidade com sua própria verdade.

1. O diálogo intertextual como relação amorosa no *Banquete* de Platão

Vered Lev Kenaan – no seu artigo que compõe o livro *Hesíodo e Platão* – argumenta que o retrato de Sócrates, feito por Alcibíades no *Banquete*, traria traços semelhantes aos da figura de Pandora, tal como apresentada em *Os Trabalhos e os Dias*. Como a primeira mulher, o filósofo (amante) apresenta contrastes entre exterior e interior, aparência e essência, que desafiam o pensamento e ensinam a desconfiar dos fenômenos. A filosofia, como Pandora, inspira amor e exige trabalho.

Além disso, as citações explícitas da *Teogonia* ao longo do *Banquete* e o fato de que Hesíodo, junto com Homero, é exemplo de geração de filhos imortais através do amor, no discurso de Diotima, servem de indícios à autora para propor que há um modelo de recepção textual como forma de genealogia erótica que se desenvolve na obra platônica, sob a inspiração do poeta beócio. O diálogo intertextual com a tradição seria uma relação amorosa.

Pareceu-me muito reveladora a proposta de Kenaan de relacionar o Sócrates descrito por Alcibíades à Pandora hesiódica. Os elementos apresentados para justificar essa comparação são os seguintes:

1. O filósofo é descrito como uma estátua, um artefato, assim como Pandora;

2. Sua aparência engana, como a da primeira das mulheres, apresentando um contraste entre interior e exterior. Em ambos, a associação tão grega entre belo (*kalós*) e bom (*agathós*) complexifica-se: Pandora é dita um belo mal, Sócrates é feio e bom;

3. As palavras de uma e outro são ditas enganosas e sedutoras.

Se Platão tinha em vista a poesia de Hesíodo não parece ser possível afirmar. No entanto vale a pena observar a ambiguidade da figura do filósofo-amante, que não tem mais a oferecer com seu encanto do que o esclarecimento do limite e da necessidade de criar de cada um de nós, tendo em vista a participação na imortalidade que a nossa condição finita reserva-nos. Relembremos por um instante o que diz Diotima: amar é desejar, desejo é desejo do que falta, o amor é amor do belo porque ele mesmo não é belo. Quando amamos, pois, amamos o belo desejando participar da beleza imortal através de nossas criações ou procriações. Voltemos à proposta de Kanaan (2009): a participação, inspirada pela beleza das obras de outros homens, seria aquilo que o próprio diálogo platônico realiza. Trazendo à cena os muitos discursos, em suas variadas genealogias, Platão geraria sua obra poética.

Mas Platão, relata Diógenes Laércio (1977), queimou suas tentativas poéticas de produzir tragédias ao conhecer Sócrates. E Platão, revela-nos ainda a *Carta VII*, desistiu de sua atuação política aristocrática ao perceber que tanto a tirania quanto a democracia atenienses haviam falhado com Sócrates, o mais justo dos homens. A criação platônica não parece vir, portanto, apenas da potência positiva da beleza das obras da tradição. Ao contrário, é a beleza escondida de Sócrates, a potência do não-saber do filósofo, a falta desejante condenada pela cidade que o inspira amorosamente. Como isto se dá? Quem é Sócrates? De que tarefa amorosa se trata?

2. A condenação do amante

Diz-se que Aristóteles, ao escolher o exílio como pena alternativa à morte, afirmou que não poderia deixar Atenas errar mais uma vez com a Filosofia (sendo a primeira a condenação de Sócrates). O amor aristotélico à cidade dava-lhe o direito, portanto, de tomar sobre si a responsabilidade de não deixar os juízes errarem. Sócrates, por sua vez, não só não fugiu da morte por amor a Atenas, mas, segundo o que nos apresenta a *Apologia*, foi condenado justo pelo seu modo de viver esse amor. Sócrates é a mosca que não deixa a sonolenta cidade dormir. Atenas diz-se sábia, mas os atenienses gastam seu tempo buscando adquirir riqueza, fama e poder e esquecem-se do amor à verdade. O filósofo-amante, lembremos o testemunho de Alcibíades, é o que apresenta a seus amados o seu próprio limite. Amo-vos – diz ele – pelo brilho da Beleza da qual vocês não são a origem. Amo-vos pela sabedoria a que vocês dizem aspirar sem saber como a ela devem aspirar. Amo-vos pelo que vocês não são. Se morro por vocês, nada mais faço do que reafirmar que o que nos liga em amor não é mortal. Permanecer vivo seria mentir. O que merece um tal amante? A morte, dizem os juízes.

Que a morte do prisioneiro liberto da Caverna (refiro-me aqui ao célebre início do livro VII da *República*) seja uma imagem que entre muitas coisas mostre o nosso filósofo-amante morto pela sua cidade sonolenta e amada é um lugar-comum. Lembremos: o prisioneiro liberta-se das correntes que o impediam de ver algo mais que sombras. Através de um processo lento, sai da caverna e enxerga, por fim, a luz, princípio de qualquer visão, inclusive das sombras. Volta então para avisar aos companheiros de prisão sobre o que há lá fora. Mas seus olhos, deslumbrados, já não enxergam tão bem a realidade sombria e os outros matam-no por medo de que ele os cegue. Quem, qual cego, quer, por amor, mostrar o limite da visão do amado, forçando-o a abrir mão do que vê, o que merece? A morte.

O que faz então Platão? O que pode o criador que amou aquele que, feio, mostra como toda beleza é outra que nós mesmos? O que pode o filho de Aríston fazer pela cidade se viu através de seu amor que toda justiça está além da nossa ordenação de alma e cidade? Como participar, como gerar filhos que serão sempre menos, finitos, imperfeitos?

3. O Ser que está além do *lógos*

Na *Carta VII*, Platão (ou algum de seus discípulos próximos) conta-nos sua trajetória política, desde a mocidade até suas tentativas de educar o tirano de Siracusa. A interrogação que o remetente busca responder é: por que Platão tentou intervir na vida política? Por que educando o tirano? Esperava o filósofo realmente ser bem-sucedido?

A leitura que Foucault (2010) faz dessa carta no seu curso publicado como *O Governo de Si e o Governo dos Outros* me parece brilhante. Refiro-me sobretudo às aulas dos dias 9 e 16 de fevereiro de 1983. A proposta foucaultiana de interpretar a *Carta* como um testemunho para sua pesquisa sobre a *parresía* (a ação corajosa de dizer a verdade) antiga o leva a ler conjuntamente dois trechos que muitas vezes são apartados pelos comentadores, a saber: o trecho “político” e o trecho “epistemológico” ou “ontológico”.

O primeiro trecho narraria aquilo a que já nos referimos aqui como sendo as decepções de Platão com a cidade (seja no governo tirânico, seja no governo democrático) e sua incursão também fracassada na política de Siracusa como conselheiro-educador do tirano. No segundo trecho o filósofo apresenta o limite das diversas formas do conhecimento (dos diversos *lógoi*) para atingir o Ser. Diz ele, então: a quinta forma do conhecimento que é concorde com “o que é” só se dá através das outras quatro anteriormente descritas como limitadas, que não dão a conhecer o ser, mas suas imagens.

Ora, para Foucault, e estou totalmente convencida de que ele está correto, trata-se aqui não apenas de dizer por que a filosofia não poderia ser escrita, mas por qual razão ela não pode ser tampouco oral. O motivo é o mesmo que leva Platão a Siracusa: a filosofia não é apenas *lógos*, mas também *érgon*, obra. No conhecimento, o que leva ao ser é a “fricção” das diversas imagens até que surja um brilho e se chegue a uma *synousia* (uma convivência, um compartilhar, um co-nascimento) com o Ser. Na política, são os *lógoi* postos em combate o que poderia permitir uma justa *koinonía* (comunidade). Tudo muito apressado nesta interpretação? Como afirmei no início, trata-se apenas de um esboço de caminho, que pode interessar ao leitor como um aceno, quando não muito, de por onde não ir.

Interrogamos anteriormente de que modo a Beleza escondida e silenciada de Sócrates, que traz, a todos, incômodos pela percepção de sua própria impotência, poderia inspirar Platão à criação na cidade. Que obras seriam geradas dessa falta que o amor socrático representa? Por que Platão não se calou, como fez Heráclito, refugiado após a expulsão de seu amigo Hermodoro? Conta-nos Diógenes Laércio (1977) que o filósofo efésio tornou-se um misantropo e, assim, sua obra seria antes um signo de recusa aos homens do que de comunhão com eles. Se isso faz jus a Heráclito, não nos importa aqui. Importa-nos usar sua figura para ilustrar uma das possibilidades existenciais e filosóficas diante da decepção com a atitude da cidade em relação à filosofia: o recolhimento e a fala hermética.

Platão, pelo contrário, coloca seu *lógos* em ação. Não apenas funda uma escola, dá aulas, atua politicamente em diversas ocasiões, mas escreve. Sua escrita, no entanto, não é simples participação, presença. Ao contrário, o que parece mais desconcertante na obra platônica como um todo é a ausência de Platão. Onde está o filósofo? Quem fala pelo filósofo? Quando fala o filósofo? Silêncio. Se não é Platão quem fala, quem fala? O autor se ausenta e deixa em seu lugar a cena, a cidade, os discursos. Platão

faz-se ele mesmo o palco dos acontecimentos, o meio pelo qual a cidade se encontrava, os cidadãos conversavam. Se a filosofia é a conversa da alma consigo mesma, como diz Sócrates no *Teeteto*, é na alma de Platão que acontece a cena, ela é o palco dos encontros. Não parece que a cena seja, na obra platônica, um artifício da criação literária, um modo de dizer algo que poderia ser dito de outras formas, uma escolha estilística neutra de um autor. O silêncio de Platão é um silêncio de quem tem muitas vozes. É um silêncio que ouve e “dá corda”. Enfim, é um silêncio que muito diz.

O diálogo mostra a cena. Quem está em cena? Os personagens da cidade grega: jovens, sofistas, poetas trágicos, cômicos, políticos, retóricos, médicos, escravos, estrangeiros, sábios, a poesia épica, a lírica, a pintura, a artesanaria... e o demônio amante: Sócrates. É ele quem atormenta a vida dos cidadãos. Ele, com suas perguntas, com sua ironia, com sua divindade. Não me parece que, nos diálogos, Sócrates represente Platão, que ele seja seu porta-voz. Sócrates é a figura do interesse próprio à filosofia: o amor. Ele não é a própria filosofia, mas a sua disposição, seu demônio – e um bom demônio.

A cidade, então, é tomada por esse Sócrates e chamada a falar, a pensar. O diálogo platônico, filosofia: encontro de discursos inspirados por esse amor; a cidade tendo que responder por si, tendo que ser refeita. Tudo isso numa mesma alma. Por isso, ler Platão precisa ser deixar-se tomar por esse amante e entrar também nesta dinâmica de falta: ouvir o mundo, perdê-lo, ganhar outros mundos, participar deles, unindo-os, ser um que dia-loga.

Referências

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1977.

FOUCAULT, M. *O Governo de Si e dos Outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KENAAN, V. *The Seductions of Hesiod*. Boys-Stones; Haubold. *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford Press, 2009.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Cartas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2008.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

Artigo recebido em 22/07/2015, aprovado em 29/07/2015

SOCIABILIDADE E RECOLHIMENTO MEDITATIVO: O CUIDADO DE SI COMO ÉTICA DOS AMANTES

Cassiana Lopes Stephan

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 41-62

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: De acordo com Foucault, o amor, para os estoicos, pode ser entendido como uma prática filosófica que faz parte do cotidiano daqueles que se dedicam ao governo de si mesmos. O conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela articulação entre sociabilidade e recolhimento meditativo. Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural em que vive, acessa a verdade relativa à multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência. Sendo assim, recorrendo à discussão das análises de Foucault acerca da relação entre o *eu* e o *outro* nas práticas estoicas de constituição de si, almeja-se mostrar a importância do *amor* (*philia*) para os antigos processos de subjetivação, de maneira a problematizar e recontextualizar a interpretação crítica proposta por Pierre Hadot, segundo o qual Foucault teria desconsiderado a influência do cosmos sobre os exercícios filosóficos, de modo a transformar a ética antiga em uma estética individualista.

Palavras-chave: Amor; Amizade; Exercícios filosóficos; Ética.

Résumé: Selon Foucault, l'amour, chez les stoïciens, peut être compris comme une pratique philosophique qui fait partie de la vie quotidienne de ceux qui se consacrent au gouvernement de soi-mêmes. La connaissance de soi et la connaissance du monde sont incitées par l'articulation entre la sociabilité et le recueillement méditatif. Les conseils des amis guident les méditations de l'individu qui, en réfléchissant aux différentes manières d'interagir avec le contexte social et culturel dans lequel il vit, atteint la vérité concernant à la multiplicité de la nature et en même temps la vérité concernant à la dimension de sa propre existence. Ainsi, en utilisant la discussion des analyses de Foucault à propos des rapports entre le *moi* et *l'autre* dans les pratiques stoïciennes de constitution de soi, on voudrait montrer l'importance de *l'amour* (*philia*) pour les anciens processus de subjectivation afin de problématiser et re-contextualiser l'interprétation critique proposée par Pierre Hadot, pour qui Foucault aurait ignoré l'influence du cosmos sur les exercices philosophiques, de façon à transformer l'éthique ancienne dans une esthétique individualiste.

Mots-clés: Amour; Amitié; Exercices philosophiques; Éthique.

Pierre Hadot (1922-2010), um dos mais importantes historiadores do pensamento Antigo, compõe a lista de pensadores com os quais Michel Foucault (1926-1984) se deparou ao estudar as práticas filosóficas da Antiguidade greco-romana. Foucault faz referência ao livro de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, no capítulo “A cultura de si mesmo”, do último volume da *História da Sexualidade*.¹

De fato, os escritos de Pierre Hadot influenciaram os diferentes trabalhos que Foucault empreendeu sobre a Antiguidade. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no *Collège de France* em 1982, Foucault refere-se a Pierre Hadot em diversos momentos.² Na primeira hora da aula de *10 de fevereiro*, Foucault explica que suas análises acerca da conversão platônica e cristã estão baseadas na leitura do texto “*Epistrophé et métanoia dans l’histoire de la philosophie*”³, apresentado por Pierre Hadot, em 1953, no

¹ Michel Foucault cita o livro de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ao dar ensejo à caracterização de um fenômeno filosófico e ético “que se poderia chamar de ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo. Pode-se caracterizar essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.” (Foucault, 2011, p. 49)

² Cf. Foucault, 2010, p. 194, 262, 347 e 375.

³ Pierre Hadot, na entrevista “Qu’est-ce que l’étique?”, quando questionado sobre as convergências e divergências filosóficas entre aquilo que ele designa “exercícios espirituais” e Foucault “técnicas de si”, afirma: “Foucault me disse um dia que ele foi influenciado também pelo meu primeiro artigo, que escrevi sobre a noção de conversão, no qual eu distinguia duas formas de conversão: *epistrophé*, que era retorno a si, e *metánoia*, que era transformação de si. Desse ponto de vista, há uma proximidade evidente entre nós” (Hadot, 1993, p. 390; tradução nossa). O conteúdo desse importante artigo de Pierre Hadot pode ser vislumbrado no texto “Conversion”, publicado na edição de 1993 do livro *Exercices spirituels et philosophie antique*. (Hadot, 1993, p. 221-235)

Congresso de Filosofia de Bruxelas.⁴

As interpretações de Hadot em relação à filosofia são mais do que tratados historiográficos e doutrinários acerca do pensamento da Antiguidade. Pode-se afirmar, junto a Davidson, que Hadot “exibe aquela rara combinação de uma erudição histórica prodigiosa e uma rigorosa argumentação filosófica que contraria qualquer distinção preconcebida entre a história da filosofia e a própria filosofia.” (Davidson, 1990, p. 475; tradução nossa) Com efeito, talvez Hadot se apresentasse, aos olhos de Foucault, como um historiador peculiar, na medida em que, a partir de sua análise da filosofia antiga, desenvolve uma crítica em relação à moderna forma de proceder filosoficamente, e propõe uma ressignificação da atitude filosófica ao identificar e retomar o seu antigo sentido, isto é, a filosofia como *prática de vida*, e não apenas como *sistematização de conceitos*.

É preciso dizer também, a propósito da origem de minha noção de filosofia como escolha de vida ou da noção de exercícios espirituais, que eu comecei por refletir sobre o seguinte problema: como explicar a aparente incoerência de certos filósofos. De fato, eu havia feito em Munique, nos anos sessenta, uma conferência jamais publicada, que se chamava, eu creio, “*Système et incohérence en philosophie*”. Eu sempre fiquei impressionado com o fato de os historiadores dizerem: “Aristóteles é incoerente”, “santo Agostinho compõe mal”. E é isso que me conduziu à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não foram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito de formação: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que eles adquirissem uma certa disposição. (Hadot, 2001, p. 104; tradução nossa)

⁴ “Toda essa preparação, todas as precauções que venho tomando acerca da análise dessa conversão, entre *epistrophé* e a *metánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos. Foi por ocasião de um congresso filosófico, quando, fazendo uma análise que me parece inteiramente fundamental e importante sobre *epistrophé* e *matánoia*, ele afirmou que a conversão tem esses dois grandes modelos na cultura ocidental, o da *epistrophé* e o da *metánoia*.” (Foucault, 2010, p. 194)

Pierre Hadot atribui à filosofia antiga um estatuto prático, obliterado pela maioria dos pensadores que se dedicaram à interpretação do mundo greco-romano. A articulação entre filosofia e modo de vida é expressa, por Hadot, através do conceito de “exercícios espirituais”. De acordo com Pierre Hadot, essa noção engloba os diferentes aspectos da vida, ou seja, o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade. Nesse sentido, conceber a filosofia como um exercício do espírito é compreender sua potencialidade transformadora. Para Hadot, a dimensão prática da filosofia não se reduz à ética e à política, mas também se vincula à lógica e à física. Entender a filosofia como modo de vida consiste em perceber os imbricamentos entre conhecimento e ação, pois, de acordo com Hadot:

O filósofo está sem cessar perfeitamente consciente, não só do que faz, mas do que pensa – é a lógica vivida –, e do que é, isto é, de seu lugar no cosmos – é a física vivida. Essa consciência de si é, antes de tudo, uma consciência moral; ela procura realizar a todo instante uma purificação e uma correção da intenção, recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem. (Hadot, 1999, p. 203)

Filosofia como prática de vida, filosofia como modo de vida, filosofia como estilo de existência: indubitavelmente, deparamo-nos com definições que agradam e influenciam Michel Foucault no que concerne a sua *curiosidade* em relação aos antigos.⁵

No entanto, para além desse ponto de convergência, existem diferenças mais profundas entre as concepções filosóficas de Pierre Hadot e de Michel Foucault no que concerne às práticas da Antiguidade greco-romana. De acordo com Hadot, as análises de

⁵ Para Hadot, Michel Foucault foi atraído pelos seguintes aspectos de sua abordagem em relação aos antigos: (1) a definição da filosofia antiga como arte de viver, (2) a perda dessa tradição estilística por parte da filosofia moderna, a qual se transformou em discurso puramente teórico e (3) a concepção de que o cristianismo se apropriou de algumas ascetes da Antiguidade. (Hadot, 1993, p. 324)

Foucault acerca das artes de existência atribuiriam muita importância ao *si mesmo*: “parece-me que a descrição que M. Foucault dá àquilo que eu nomeara ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está demasiadamente centrada no ‘si’, ou, ao menos, sobre certa concepção de si.” (Hadot, 1993, p. 324; tradução nossa)

Para Hadot, Foucault suprimiria de suas interpretações a principal característica dos exercícios filosóficos da Antiguidade, a saber, a *ultrapassagem de si* ou *grandeza d’alma*. Mais precisamente, segundo Hadot, Foucault, ao compreender os exercícios antigos como um conjunto de *técnicas de si*, desconsideraria o aspecto *universal* das filosofias da Antiguidade. Diferentemente, a noção de *exercícios espirituais* condensa, conforme Hadot, as duas dimensões das filosofias greco-romanas; ou seja, a filosofia antiga, de acordo com Hadot, corresponde tanto a uma atividade *terapêutica*, que ordena e purifica as paixões, quanto a um exercício de ascensão do si mesmo em direção à universalidade da Razão, por meio do qual os homens são capazes de superar o individualismo egoísta. Aos olhos de Hadot, as análises de Foucault transformaram a ética antiga em um conjunto de práticas subjetivas, as quais, na medida em que não dispõem de um engajamento cósmico, fariam da vida um objeto de adorno estético. Como explica Candiottto:

Daí a dificuldade, apontada por Pierre Hadot, de tratar da constituição do sujeito ético a partir do critério da estética da existência, como quer Foucault. Para Hadot, em lugar de apontar a constituição antiga do sujeito pela chave da cultura de si na qual a estética é revelada, melhor seria abordá-la em termos de transformação, transfiguração, “ultrapassagem de si”. (Candiottto, 2008, p. 88)

Sendo assim, para Hadot, Foucault recairia em *individualismo* porque não teria insistido na dimensão universalista das práticas antigas e teria desconsiderado a influência fundamental da *phúsis* e de sua aplicação no que diz respeito aos exercícios morais. De

fato, Hadot transpõe o modelo de transformação transcendental a todas as doutrinas e escolas greco-romanas, sem se ater às diferenças entre cada uma das correntes filosóficas no que diz respeito ao vínculo com a *phúsis* ou com o divino. Com base nisso podemos afirmar, junto a Davidson, que “se a interpretação de Foucault parece algumas vezes beirar a estetização do si, a interpretação de Hadot insiste na divinização do si.” (Davidson, 2006, p. 156; tradução nossa) De modo geral, isso significa que o *si mesmo*, no caso de Pierre Hadot, é conduzido em direção à universalidade da Razão na medida em que se distancia de suas particularidades materiais ou carnis; em outras palavras, a *constituição divina*, que concerne à resignação e à harmonização do *si* em relação à Natureza, decorre de um movimento de *desconstituição* do *si mesmo*, a partir do qual o homem se torna capaz de *descobrir* a essencialidade da identificação entre a sua natureza e a natureza do Todo.

Nesse sentido, Hadot empreende uma história linear, estabelecendo continuidades entre platonismo, estoicismo e cristianismo primitivo, pois está interessado em *redescobrir*, a partir da interpretação dos antigos exercícios espirituais, o fundamento da condição humana para, através dele, caracterizar a autenticidade do modo de vida filosófico, o qual não recai em egoísmo. Conforme Hadot, o indivíduo que efetivamente se dedica à filosofia deixa de se perceber e de viver de maneira isolada na medida em que acede à universalidade da Razão.⁶ A contemplação e a especulação

⁶ “O sábio estoico é, ele também, igual a Zeus. [...] As virtudes de Deus não são superiores àquelas do sábio. [...] A razão humana é uma emanção, uma parte, dessa Razão universal, mas ela pode se obscurecer, se deformar devido à vida no corpo, à atração pelo prazer. Somente o sábio volta a sua razão à perfeição e a faz coincidir com a Razão universal. [...] Nós reencontramos aqui o paradoxo que nós já havíamos reencontrado em Aristóteles. A sabedoria corresponde àquilo que há de mais essencial ao homem: viver segundo a razão e o espírito; e ela é, ao mesmo tempo, para o homem, qualquer coisa que lhe parece estranha e sobre-humana.” (Hadot, 2010, p. 242; tradução nossa)

da natureza permitem que o homem volte o seu olhar ao Todo e, assim, supere os limites da individualidade. A Natureza ou a Razão universal concerne à substância humana, mas, ao mesmo tempo, à alteridade que desperta o amor do filósofo pelo universo. Portanto, Hadot deseja mostrar que, em essência, o *si mesmo* nada mais é do que o *Outro*, isto é, o *logos* humano corresponde ao *logos* divino. Desse modo, parece que Hadot pretendia impedir que o *si mesmo* viesse a ocupar um lugar fundamental no âmbito dos exercícios filosóficos.

Foucault, diferentemente de Hadot, não está interessado em caracterizar a essencialidade da identificação entre a natureza do homem e a natureza do Todo. Pelo contrário, assim como explica Daniele Lorenzini:

[...] a ideia que está no coração da estética da existência foucaultiana é a de que não existe um “si” como essência ou substância atemporal, mas que a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo é fruto de uma construção, e mais precisamente da complexa interação entre técnicas de poder e técnicas de si. (Lorenzini, 2014, p. 314; tradução nossa)

Destarte, Foucault recorre à história dos antigos com o intuito de vislumbrar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se imputaram, de forma autárquica, proibições e permissões que incitaram a construção de condutas cuja criticidade se exprime, sobretudo, por meio da insubordinação em relação às então vigentes instituições morais e políticas. De acordo com Davidson, Foucault se mostra atento às diferenças de atitude que percorrem as várias escolas e doutrinas filosóficas abarcadas pelo tema do cuidado de si.⁷ Por conseguinte, Foucault, em contraposição a Hadot, não pretende propor uma fundamentação filosófica para *determinado modo de vida*, mas sim analisar diferentes *estilos de*

⁷ “[...] indicar qual parte de si mesmo se julga, como relacionar-se às obrigações morais, o que é preciso fazer para se transformar em um sujeito ético e que modo de ser pretende-se realizar, é indicar como se vive, é caracterizar um estilo de vida.” (Davidson, 2006, p. 133; tradução nossa)

vida. Em outras palavras, a filosofia deve nos conduzir, conforme Hadot, *a um único e mesmo estilo de vida* cuja dimensão é universal. Diferentemente, para Foucault, uma vida filosófica é capaz de nos conduzir aos mais diversos estilos de vida, os quais não pretendem a universalidade da razão, mas antes a distinção ético-política:

[...] a procura por estilos de existência, tão diferentes quanto possível uns dos outros, parece-me ser um dos pontos a partir dos quais a busca contemporânea pôde se instaurar, outrora, em grupos singulares. A procura por uma forma de moral que seja aceitável por todo mundo – no sentido em que todo mundo deverá se submeter a ela – me parece catastrófica. (Foucault, 2001, p. 1525; tradução nossa)

De fato, Foucault privilegia os exercícios de autossubjetivação, os quais manifestam a relação entre criticidade e autarquia, ao interpretar a filosofia antiga por meio da *estética da existência*. Contudo, isso não significa que Foucault desconsidera a importância do cosmos para os exercícios filosóficos e, assim como supõe Hadot, transforma o *si mesmo* em fundamento ético. Pelo contrário, Foucault estabelece os nuançados deslocamentos, relativos à interação entre o *si mesmo* e o cosmos, que percorrem os diferentes estilos de vida abarcados pelo preceito do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*).

Decerto, Foucault parece destinar especial atenção à articulação estoica entre o *si mesmo* e o cosmos justamente porque percebe a dimensão social do conhecimento cosmológico no estoicismo, a qual permite que o indivíduo adquira uma perspectiva mais detalhada do seu lugar no mundo. Talvez seja possível afirmar que, por meio de sua análise do cosmos estoico, Foucault se afasta das interpretações que *unem e diluem* o *si* na totalidade, as quais

estariam atreladas às conversões do cuidado de si platônico, neo-platônico e cristão.⁸

Foucault, à medida que analisa as antigas asceses filosóficas através da noção de *cultura de si*, depara-se com o aspecto social do cosmos estoico ou ainda com a influência da amizade e do amor no que concerne às práticas de si mesmo na época helenística e romana, já que, nesse momento, o cuidado de si se “constituiu, assim, uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e, até mesmo, a instituições.” (Foucault, 2011, p. 50) Talvez se possa afirmar que Foucault compreende a dimensão social dos exercícios estoicos como uma maneira de

⁸ Para Foucault, a conversão platônica ou neoplatônica é um ato de reminiscência transcendental e circular: “[...] ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente da transformação daquele a que ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoíosis tô theô* aí está presente.” (Foucault, 2010, p. 173) A conversão cristã consiste em um ato de retorno a si cuja finalidade é a renúncia de si mesmo: “a renúncia a si é um dos eixos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus.” (Foucault, 2010, p. 224) Ademais, assim como explica Thomas Bénatouïl, o interesse de Foucault pelo estoicismo, epicurismo e cinismo consiste no mesmo que incita Deleuze a olhar para a filosofia helenística, ou seja, concerne à ruptura em relação à supremacia do platonismo: “à primeira vista, o único interesse comum de Deleuze e Foucault é o antiplatonismo da filosofia helenística e, em particular, do estoicismo. Para Foucault, o platonismo representa a subordinação do cuidado de si a um conhecimento de si totalizante que implica na conversão a um real transcendente. [...] Foucault e Deleuze enfatizam que essa arte estoica do acontecimento visa a uma inserção de si na imanência do mundo e do tempo. Foucault analisa ‘o olhar mergulhado sobre a totalidade do mundo’, segundo Sêneca, em oposição ao platônico mito de Er.” (Bénatouïl, 2003, p. 30-31; tradução nossa)

percorrer o cosmos e de realizar a *vida conforme a natureza*. Se o conhecimento da natureza for assim interpretado por Foucault, então o acesso ao cosmos, por oposição a Pierre Hadot, não corresponderá a uma atividade solitária e nem mesmo transcendental. Foucault, ao se afastar da cosmologia *unitiva* e *divinizadora* desenvolvida por Hadot, poderá nos conduzir, a partir do acesso ético-social ao cosmos estoico, a uma percepção *plural* da totalidade.

A partir disso, parece que a interpretação de Foucault não negligencia a importância do cosmos para as práticas filosóficas do estoicismo. Entretanto, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault compreende a *grandeza d'alma* como um exercício social que se articula a uma meditação dialógica. Para Foucault, essas atividades *inserem* o indivíduo no cosmos ao invés de *destacá-lo* por meio de uma privilegiada identificação com a natureza transcendental. A alteridade, no caso de Foucault, não é experienciada através do acesso ao ideal transcendental de sabedoria, o qual corresponde ao divino. Nesse sentido, por oposição a Hadot, a alteridade decorre da criação de vínculos *distintos, complexos e múltiplos* com os demais entes que participam do mundo.

Segundo Foucault, a exercitação do cuidado de si provoca e é provocada pelo amor à diferença e à distância do outro, com o qual nos relacionamos de múltiplas maneiras, e pela distinção concernente à criação da própria vida cujo caráter estético se deve à tentativa de elaborar estilos de vida resistentes ao modo de vida vigorante.⁹ Diversamente, para Pierre Hadot, o amor pelo universo,

⁹ Podemos afirmar que o caráter *estético* das práticas de si no período helenístico-romano se vinculava à *criticidade* da exercitação filosófica. De acordo com Foucault, o cuidado de si socrático-platônico possuía, sobretudo, um estatuto pedagógico que se atrelava à formação dos indivíduos em vista de um fim profissional específico. No caso de Alcibíades, seu fim profissional condizia à política, ou seja, à possibilidade de exercer o cuidado dos outros na instância institucional da *pólis*. Diferentemente, o cuidado de si helenístico-romano não visava à formação profissional dos sujeitos, mas à constituição de uma armadura ética que dotava os indivíduos de um aparato crítico,

o qual é desencadeado na ocasião da solidão contemplativa e especulativa, condiciona o respeito pelos demais seres que participam do mundo, principalmente pelos outros homens, pois o acesso ao ideal transcendental do divino permite que o fundamento da humanidade seja desvelado.¹⁰ Assim, a descoberta da substância humana, de acordo com Pierre Hadot, desencadeia vínculos *igualitários, simples e unitivos*; ou seja, as alianças afetivas se estabelecem em vista da igualdade e da proximidade entre o *si mesmo* e o *outro*.

Nesse sentido, torna-se possível afirmar que, para Hadot, a curiosidade pelo outro é despertada em razão da *identidade* ou *identificação* entre o si e o outro, ao passo que, para Foucault, a curiosidade pelo outro é excitada em virtude da *diferença* que constantemente *distancia* o si do outro, pois toda tentativa de aproximação do *si mesmo* em relação ao *outro* os transforma de modo a restabelecer a distância entre eles. Isso significa que o amor, para Foucault, não se caracteriza, como em Hadot, pela fusão entre o *si* e o *outro*, mas pelo paradoxo relativo à *proximidade* que *distancia*, a qual *complexifica* as relações na medida em que as multiplica ao invés de reduzi-las à unidade da razão.

porquanto os tornava capazes de enfrentar autarquicamente as distintas circunstâncias culturais e sociais nas quais estavam inseridos: “Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. [...] A prática de si impõem-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental.” (Foucault, 2010, p. 86)

¹⁰ “Todo o trabalho especulativo e contemplativo do filósofo, torna-se, assim, exercício espiritual na medida em que, elevando o pensamento até a perspectiva do Todo, ele o libera das ilusões da individualidade.” (Hadot, 1993, p. 54; tradução nossa)

De acordo com Michel Foucault, o estudo da natureza é extremamente importante para o estoicismo. De fato, a interação social e reflexiva com o cosmos permite que os indivíduos se liberem de si mesmos, ou seja, que atinjam a autarquia em relação a certas atitudes servis, muitas vezes impregnadas no comportamento por hábitos e costumes socioculturais que precisam ser rompidos ou reinventados. Foucault, ao explicar Sêneca, afirma:

[...] ser escravo de si mesmo (*sibi servire*) é a mais grave, a mais pesada (*gravíssima*) de todas as servidões. Em segundo lugar, é uma servidão assídua, isto é, ela pesa sobre nós sem cessar. Dia e noite, diz Sêneca, sem intervalo e sem descanso (*intervalum, commeatus*). Terceiro, ela é inelutável. E “inelutável” não significa, como veremos, que seja absolutamente insuperável. De todo modo, é inevitável e ninguém está dela dispensado: é daí que sempre partimos. Entretanto, pode-se lutar contra essa servidão que é tão pesada, tão assídua, na qual não se encontra remissão e que nos é de toda maneira imposta. (Foucault, 2010, p. 244)

O conhecimento estoico da natureza é concebido por Michel Foucault como um exercício que constitui o conjunto de atividades vinculadas ao preceito do cuidado de si. Portanto, o conhecimento do cosmos consiste em uma atividade que é capaz de modificar o si mesmo de modo a constitui-lo crítica e criativamente. A interpretação de Foucault acerca do estudo da natureza parece bastante diversa da desenvolvida por Pierre Hadot, já que, no caso dos exercícios espirituais, a natureza deve ser investigada e contemplada para que os indivíduos se desprendam de seus limites materiais e atinjam a perfeição divina. Hadot compreende que a servidão em relação a si mesmo está atrelada ao egoísmo humano, o qual decorre das extravagâncias de um *eu* que não se percebe como parte *substancial* do cosmos, ou seja, que não percebe a essencialidade da relação entre a universalidade da Natureza e a razão humana: “até mesmo o homem antigo não tinha consciência de viver no mundo, não tinha tempo de observar o mundo, os filósofos ressentiam fortemente o paradoxo e o escândalo dessa

condição do homem que vive no mundo sem perceber o mundo.” (Hadot, 1993, p. 354-355; tradução nossa)

Para Foucault, o estudo da natureza, no que diz respeito à filosofia estoica, é capaz de conduzir o indivíduo à perspectiva da totalidade do mundo. Contudo, a experiência dessa totalidade não decorre de um processo de transcendência através do qual o indivíduo recusa a materialidade e se afasta das peculiaridades *deste mundo* para se aproximar do *outro mundo*, a saber, daquele no qual as ideias transcendentais da razão vigoram plenamente:

Alcançamos o ponto de onde o próprio Deus vê o mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado *deste mundo*, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, poderemos ver a nós mesmos *neste mundo*. O que nos permitirá esse olhar, que assim obtemos pelo movimento de recuo em relação a este mundo e de subida até o topo do mundo de onde se abrem os segredos da natureza? (Foucault, 2010, p. 248; grifo nosso)

O movimento que incitará a visão do mundo, conforme a leitura que Foucault empreendeu acerca do estoicismo, parece possuir, sobretudo, um estatuto *ético* na medida em que conhecer o mundo corresponderia a percorrê-lo através da criação de amizades ou amores refletidos que são capazes de nos abrir a perspectiva da *pluralidade* que se vincula à natureza ao invés de nos conduzir à ideia da *unidade* da Razão universal. Para Pierre Hadot, a servidão a si mesmo é superada quando a essencialidade da *identificação* entre o *logos* humano e o *logos* divino é revelada àquele que se dedica à filosofia. Diferentemente, Foucault parece compreender que a servidão a si é combatida na instância da exercitação de uma alteridade imanente e heterotópica, pois talvez possamos afirmar que o principal elemento da prática de si helenística e romana concerne à constante tentativa de transformar o *si* mesmo naquilo que ele jamais foi. Nesse sentido, o outro enquanto *diferente* do si

mesmo, e não substancialmente *idêntico* a ele, parece ser indispensável ao cuidado de si estoico.¹¹

Assim, Foucault propõe que o acesso ao cosmos é, sobretudo, social, já que os laços com o mundo são estabelecidos por meio da complexa relação entre o amor por si mesmo e o amor pelo outro. O desbravamento do mundo se dá através de conexões *interindividuais* (Foucault, 2011, p. 50), as quais são capazes de transformar o *si mesmo*, o *outro* e o próprio mundo. Isso significa que, de acordo com as interpretações de Foucault, o cuidado do outro constitui o cuidado de si helenístico-romano na medida em que a afluência social do *si mesmo* à natureza desencadeia transmutações imanentes e heterotópicas no que concerne aos entrecruzamentos entre o *si* e os *outros*: isto é, *a ética do cuidado de si corresponde à ética dos amantes*.

De modo geral, a *ética do cuidado de si* equivale à *ética dos amantes* porque: (1) o processo criativo em torno da constituição de si mesmo se faz através da relação afetiva com os outros; (2) esse vínculo amoroso é crítico, já que transforma a vida e, por conseguinte, a circunstância sociocultural daqueles que se envolvem em tal coexistência afetiva; (3) o enlace pedagógico ou o aspecto formador do cuidado de si helenístico-romano deixa de se restringir à interação institucional entre o mestre e o discípulo,

¹¹ Com efeito, o caráter imanente e heterotópico da alteridade no cuidado de si é destacado nas análises de Foucault acerca do período helenístico-romano. Portanto, a sociabilidade parece ser uma atividade importante para o estoicismo, mas também para o epicurismo e o cinismo. Frédéric Gros, ao comentar *A Coragem da Verdade* (1984), curso dedicado ao movimento cínico, explica que Foucault “abandona, riscando-o do manuscrito, o tema do ‘idêntico’ ou do ‘mesmo’, que havia consignado como um dos grandes significados tradicionais da verdade – que se encontra no cerne da nossa cultura filosófica. Mas ele pretende precisamente salientar, em 1984, que a marca do verdadeiro é a alteridade: o que faz a diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar.” (Gros, 2011, p. 316)

pois as diversas experiências amorosas podem se tornar exercícios filosóficos; e porque (4) os elos sociais, na medida em que se estabelecem em virtude do amor por si e pelo outro, subvertem a institucionalidade moral e política, ou melhor, esses laços deixam de se limitar pelo respeito a códigos morais e pela busca por status político.

Portanto, o exercício do cuidado de si concerne a uma atividade de sociabilidade que não é condicionada por um ideal de mundo perfeito ou de vida autêntica. Pelo contrário, as diversas e incessantes experiências refletidas de amizade ou de amor permitem que o *si mesmo* se torne sempre *outro*, modificando criativamente a própria vida e a circunstância social e cultural na qual se insere. Conforme Salma Tannus, no período helenístico-romano:

[...] cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo, expande-se aos círculos de amizades (e sabemos quanto o tema da amizade é importante nas filosofias helenistas), de parentesco, de profissão, quer em formas individuais (cartas, aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades etc). (Tannus, 2011, p. 76)

Para Foucault, a sociabilidade do cuidado de si helenístico-romano permite a transformação ética do *si mesmo* na medida em que desencadeia uma crítica de caráter *social* e *cultural* cuja finalidade é resistir à circunstância na qual se vive. De acordo com Edson Passetti, os estoicos resistem na medida em que afirmam o cosmopolitismo, e os epicuristas ao expressarem aversão à sociedade e à política por meio da criação, entre amigos, de comunidades secretas. Segundo Passetti, estoicos e epicuristas “estavam construindo resistências ao mundo em transformação, ao mundo imperial que se formava, aos dilemas do indivíduo na multidão cada vez menos capaz de viver a liberdade, homens desgarrados ou desgarrando-se.” (Passetti, 2003, p. 64-65)

A amizade se torna a base da sociabilidade no período helenístico-romano, ou seja, as relações sociais de diversas instâncias passam a ser pensadas e praticadas enquanto amizade. Conforme explica Sêneca, para os estoicos, por exemplo, até mesmo a paixão amorosa depende da *philia* ou *amicitia*: “a paixão amorosa tem indubitavelmente algo de semelhante com a amizade, a ponto de a podermos considerar uma amizade levada até à loucura.” (Sêneca, 2004, Carta 9, p. 24)¹² Nesse sentido, em distinção ao cuidado de si socrático-platônico, a amizade, no contexto helenístico-romano, não se restringe ao vínculo pedagógico e não é concebida como um fim social que decorre da equilibrada divisão de tarefas distribuídas hierarquicamente pelo filósofo-rei. A amizade helenístico-romana é ao mesmo tempo exercício ético e resistência política.

Foucault, diferentemente de Hadot, compreende que o relacionamento com o mundo ou com a natureza no estoicismo se estabelece em primeiro lugar e, acima de tudo, através das ricas e complexas interações com os outros. De fato, a amizade, na medida em que faz parte do conjunto de práticas do cuidado de si, continua a ter um caráter formador. Contudo, os conselhos do amigo buscam preparar os indivíduos para suportar autárquica e tranquilamente as diferentes circunstâncias da vida, seus infortúnios e suas fortunas. Não se trata mais, “como no *Alcibíades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante” (Foucault, 2010, p. 85), trata-se de preparar o indivíduo para ser um bom cidadão do mundo.¹³

¹² “O amor depende da amizade. [...] Entre os sábios, racionais e amigos, sua comunidade de mulheres deve ser de livre escolha de parceiros a fim de que se amem as crianças com igual amor paternal e se evite o ciúme procedente do adultério, o que pode ser visto como procedência que inspirará modernamente os libertários de um modo geral.” (Passetti, 2003, p. 62-63)

¹³ “Considere quem você é: em primeiro lugar um ser humano, o qual não tem nada mais urgente do que o propósito moral, subordina tudo mais a isso e se mantenha livre da escravidão e da subordinação... Além disso, você é um

Com efeito, o acesso social ao cosmos não exclui os exercícios de meditação. Entretanto, a meditação estoica, de acordo com Foucault, não consiste em uma concentração abstrata e transcendental em torno da alma e do mundo, mas se volta à maneira pela qual a alma se articula ao corpo, aos bens e ao amor. O conhecimento é um exercício meditativo que ao mesmo tempo influencia e é influenciado pelas técnicas dietéticas, econômicas e eróticas. De modo geral, Foucault nos mostra que, para os estoicos, meditar sobre si é meditar sobre a natureza, ou seja, atentar para si é atentar para o modo pelo qual nos relacionamos com os outros e, sendo assim, com o mundo. Portanto, o conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela mescla entre *sociabilidade e recolhimento meditativo*.¹⁴ Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural no qual vive, acessa a verdade relativa à multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência.

E é isso o que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a esse ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida do que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, de nossa pequenez. [...] Vemos que esse grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. [...]

cidadão do mundo e uma parte dele [...].” (Epicteto, *in* Long; Sedley, 2009, 59Q; tradução nossa)

¹⁴ Ademais, é importante notar que Foucault não caracteriza a solidão relativa aos exercícios estoicos de meditação, retiro ou recolhimento como momentos nos quais o indivíduo se concentra somente em *si mesmo* de modo a fechar-se inteiramente ao outro da amizade. O *outro* sempre é aludido nas descrições de Foucault, já que as cartas de Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo, consistem em meditações incitadas pelo amigo que procura por auxílio ou pelo amigo que se quer auxiliar.

pontualizarmo-nos no sistema geral do universo: é essa liberação que efetua realmente o olhar que podemos lançar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza. (Foucault, 2010, p. 248-249)

Em vista dessas rápidas indicações, somos capazes de perceber que a alteridade é caracterizada por Pierre Hadot como o afeto puro e fusional, ou melhor, como o *amor ao universal*, o qual é despertado no âmbito da solidão contemplativa cuja finalidade é aceder à Razão no tempo e no espaço. Diferentemente, a alteridade das *técnicas de si* possui um caráter imanente e se refere a coexistências criativas que, ao mesmo tempo, despertam e são despertadas pela resistência em relação a códigos éticos, políticos e sociais, os quais oprimem formas distintas de viver ou de se relacionar. Com base nisso, a interrogação que agora se iniciou tem como objetivo compreender de que maneira Foucault e Hadot articulam o amor ou a amizade à ética e à política para, desse modo, indicar como os dois filósofos pensam a relação entre os indivíduos e a comunidade social, não só no que tange aos antigos, mas também no que se refere às implicações éticas e políticas da *estética da existência* e dos *exercícios espirituais* na atualidade.

Por fim, é interessante ressaltar que em certo momento do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault faz uma análise sobre a hodierna falta de significação em torno de expressões que refletiam, entre os antigos, uma rigorosa austeridade ética. Na atualidade, somos incapazes de dar sentido a expressões como “retorno a si”, “liberação de si” ou “cuidado de si”:

[...] quando vemos a ausência de significação e pensamento a cada uma dessas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nesses tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma

tarrafa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (Foucault, 2010, p. 225)

Sendo assim, talvez possamos dizer que, de acordo com Foucault, uma ética do eu se faz urgente em virtude da busca por um cuidado autárquico que constantemente afronta o fascismo proveniente do exercício dos poderes legislativo, executivo, judiciário, pedagógico e científico sobre as diferentes maneiras de viver e de se relacionar. Contudo, a autarquia não se exerce por meio do isolamento do indivíduo em relação a qualquer forma de interação ética, política ou social. Pelo contrário, ela depende da exercitação da alteridade, a qual permite transformar ou deslocar o *si mesmo*, modificando-o de maneira que ele *chegue a ser quem jamais se foi*. Nesse sentido, parece ser possível afirmar, em primeiro lugar, que a ética do eu é uma ética dos amantes e, em segundo lugar, que a *impossibilidade* de constitui-la não exclui sua urgência, mas antes a torna constante e criativamente urgente. Em outras palavras, a *impossibilidade* é inerente à ética dos amantes, pois esta não possui um fundo substancial ou uma meta utópica cuja universalização depende da institucionalização moral. Chegar a ser quem jamais se foi: uma tarefa urgente na medida em que *impossível*. Como nos diz Paul Beatriz:

A mudança necessária é tão profunda que dizemos que ela é impossível. Tão profunda que dizemos que ela é inimaginável. Mas, o impossível está por vir. E o inimaginável é devido. O que foi mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo do animalismo é aquele do impossível e do inimaginável. Esse é o nosso tempo: o único que nos resta. (Preciado, 2014; tradução nossa)

Referências

BÉNATOUÏL, T. Deux Usages du Stoïcisme: Deleuze, Foucault. In: GROS, F.; LÉVY, C. (Org.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003.

CANDIOTTO, C. Subjetividade e Verdade no último Foucault. Marília, *Transformação*, vol. 31, n. 1, 2008, p. 87-103.

DAVIDSON, A. I. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: an introduction to Pierre Hadot. Chicago, *Critical Inquiry*, vol. 16, n. 3, 1990, p. 475-482.

DAVIDSON, A. I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, G (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.123-149.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2011. p. 301-316.

HADOT, P. *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Paris: A. Michel, 1993.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, P. *La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: A. Michel, 2001.

HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 2010.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2 v.

LORENZINI, M.D. *La Politique des Conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492f. (Tese – Doutorado em Filosofia). Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011.

PASSETTI, E. *Éticas dos Amigos*. São Paulo: Imaginário, 2003.

PRECIADO, P. B. *Le féminisme n'est pas un humanisme. Libération. Chroniques*. Paris, 26 set. 2014. Disponível em:
< http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309 >. Acesso em: 18 maio 2015.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

Artigo recebido em 24/06/2015, aprovado em 24/07/2015

AMOR, NEM TÃO DEMASIADAMENTE HUMANO NEM DEMASIADAMENTE DESUMANO

Norma Takeuti

Professora Titular (Ciências Sociais)

Coordenadora do Grupo de Estudos Culturais e Subjetividades – *Poesis*
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 63-86

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Para a reflexão sobre os desígnios do amor (e o seu *ethos*) na contemporaneidade, dedicamo-nos, na Parte I, a uma breve digressão sobre o amor na Modernidade (mais particularmente, sobre a *colonialidade do amor* imbricado com o neoliberalismo), para evidenciarmos os avatares e ressonâncias de um imaginário social do amor romântico na vida cotidiana dos contemporâneos. O caráter normativo de uma dada gramática do amor presente nesse imaginário tem efeitos, por vezes, perversos na existência social dos indivíduos. Na Parte II do texto, aborda-se o amor contemporâneo sob os rastros de outros agenciamentos sociais, assim como a atual exigência de uma problematização sobre a reinvenção das próprias *regras do jogo nas relações amorosas* para a emergência de outras gramáticas e de outros tipos de agenciamentos no terreno do amor.

Palavras-chave: Amor romântico; Significações imaginárias sociais do amor; Normatividade social; Micropolíticas do desejo; Desterritorializações.

Résumé: Dans le cadre d'une réflexion sur les desseins de l'amour (et de son *ethos*) contemporain, nous faisons dans la première partie du présent article une brève excursion sur l'amour dans la modernité, notamment sur sa *colonialité* et son imbrication au néolibéralisme. Ensuite, une attention particulière est portée sur les problèmes d'avatars et de résonances d'un imaginaire social de l'amour romantique dans la vie quotidienne. Le caractère normatif d'une certaine grammaire de l'amour présent dans cet imaginaire, a parfois des effets pervers dans la vie sociale des individus. Dans la seconde partie, l'article discute l'amour contemporain à travers des pistes tracées par d'autres agencements sociaux. Par ailleurs, il est question de l'exigence actuelle d'une problématique portant sur la réinvention des *règles du jeu dans des rapports amoureux* permettant l'émergence d'autres grammaires ainsi que d'autres types d'agencements dans le champ de l'amour.

Mots-clés: Amor romântico; Significações imaginárias sociais; Normatividade social; Micropolíticas do desejo; Desterritorializações.

Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano¹

Compartilho algumas ideias relativas ao *amor e ethos* iniciando pela constatação de que o significante *felicidade pessoal* imbricado no significante *amor-paixão* seria um importante operador social nas interações humanas, desde a Modernidade; e ainda que ganhando novas conformações aqui e ali hoje, há a persistência de um determinado imaginário do amor-romântico. Em diversos estudos, essa constatação encontra-se presente; restrinjo-me a citar obras que consultei. De *O amor e o Ocidente*, obra datada de 1938 (revisada em 1954), de D. de Rougemont (1988); passando por *Cartografias de desejo*, na qual F. Guattari reflete sobre o *amor e territórios do desejo* (em 1982), publicada em 1986; a obras mais recentes, tais como: *A transformação da intimidade*, de A. Giddens (1993); *Sem fraude nem favor*, de J. F. Costa (1998); *O consumo da utopia romântica*, datada de 1992 (Illouz, 2009); *Intimidades congeladas* (Illouz, 2007); *Gramáticas do indivíduo*, de D. Martuccelli (2002) e *Cartografia Sentimental*, de Suely Rolnik (2011).

Amor como operador social equivale a dizer que se assimila (desde que se nasce) que só o amor (paixão) pode trazer felicidade e realização pessoal² e, no limite, a felicidade coletiva. É evidente

¹ Título inspirado em Félix Guattari, em *Cartografias do desejo* (Guattari; Rolnik, 1986, p. 289-290): “Um além dos Ulisses e das Penélopes: um amor não tão *demasiadamente humano*. Montagens desintoxicadas da vida de redução do desejo de mundo a um objeto-pessoa ou uma pessoa-objeto. Mas também um além das máquinas celibatárias, esse avesso do homem: um amor não tão *demasiadamente desumano*. Montagens desintoxicadas do vício de proliferação de mundos, objetos do desejo – proliferação tão desenfreada que não há mais nem mundo, nem desejo”.

² “Amar é viver! O homem moderno, o homem da paixão, espera que o amor fatal lhe revele algo sobre ele mesmo ou sobre a vida em geral: último ranço da mística primitiva. Da poesia à anedota picante, a paixão é sempre a aventura. É o que vai transformar minha vida, enriquecê-la de novidades, de riscos estimulantes, de prazeres cada vez mais violentos ou sedutores. É a porta aberta ao possível, um destino que se submete ao desejo! Nele penetrarei, ascenderei até ele e até ele serei ‘transportado’! A eterna ilusão, a

que, nos tempos atuais, o significante dinheiro compete amplamente com o amor, na busca de felicidade individualista; mas deixemos de lado, por enquanto, essa outra materialidade da vida e nos concentremos no tema do amor-paixão, ainda que não possamos fechar os olhos a esse par “amor-dinheiro” que, de sempre, inspirou dramaturgos, escritores e cineastas.

Amor-paixão – sensual, erótico, dessexualizado... Tudo isso, ao mesmo tempo! E que importa se há antinomias? Inclusive, antinomias no conteúdo desejado, por cada um. Ora, não é esse amor-paixão “essencializado” a meta de cada um, preso num *regime de verdade* do amor? Isso, para se atingir o patamar de seres “normais” bem integrados num ideário de “família feliz” e de uma pretensa “sociedade harmoniosa”? E, destaque-se que, nesse ideário, o referente é o amor-paixão “válido” socialmente, aquele que somente se realiza entre seres heterogêneos, sexualmente considerando. Afinal, a heteronormatividade não seria a “referência universal”? Mas, em meio a essas interrogações, deparamo-nos também com outros fatos, nos dias atuais, através dos quais entrevemos outros agenciamentos possíveis – *amores nômades, amores queer, amores híbridos, amores-em-devir!* – despontando para a dissipação do amor-romântico sob o regime da heteronormatividade. Retornarei a isso, na Parte II deste texto. Reportemo-nos, por enquanto, à grande maquinaria discursiva do *hetero-amor-romântico*.

Parte I

É propositado dizer que estamos diante de uma criação imaginária social do amor; por uma noção emprestada de Castoriadis (1986), diríamos que se trata de *significações imaginárias sociais* (SIS) que “atuam na prática como sentido organizador

mais ingênuo e – nem é preciso dizer – a mais ‘natural’ para muitos... Ilusão de liberdade. E ilusão de plenitude. [...] O homem moderno, o homem da paixão, espera que o amor fatal lhe revele algo sobre ele mesmo ou sobre a vida em geral.” (Rougemont, 1988, p. 232)

do comportamento humano e das relações sociais”³. É nesse sentido que se podem entender as *SIS* centrais do amor como um importante operador social; são elas que fornecem os “critérios” daquilo que (ou de quem) importa ou não importa no terreno do amor e elas se impõem de maneira onipresente e onipotente para a felicidade e/ou infelicidade dos humanos⁴. Com o aporte de Castoriadis (1986), creio ter estabelecido que não se esteja, aqui, buscando definições do amor; mas sim, as significações dadas socialmente que resultam em expressões dos sentimentos de amor-paixão entre pares amorosos; expressões que podem ser tomadas como *práticas discursivas e práticas não-discursivas* do amor, se as considerarmos a partir dos aportes de Michel Foucault, em sua *arqueologia do saber*.

Para avançarmos na reflexão sobre os desígnios do amor (e o seu *ethos*) na contemporaneidade, creio ser necessário fazer uma pequena digressão sobre o amor na Modernidade e seus avatares na vida cotidiana dos seres humanos ordinários e, assim, enxergarmos as ressonâncias disso na atualidade (aceitação ou repulsão).

É no momento da edificação do projeto da Modernidade que emerge o dispositivo do amor romântico no qual se acham contidas a expressividade e a discursividade do amor; o que, se colocarmos nos termos de M. Foucault, se trataria da emergência de um dispositivo que abrange *práticas discursivas amorosas e práticas não-discursivas amorosas*. Antes, porém, de abordarmos tal dispositivo, faço um esclarecimento sobre o que entendo por “pro-

³ “As significações imaginárias sociais não são nem representações, nem figuras ou formas, nem” conceitos (Castoriadis, 1986, p. 414); “elas são aquilo, mediante e a partir do que os indivíduos são formados como indivíduos sociais, podendo participar do fazer e do representar/dizer social, agir e pensar, de maneira... mesmo que conflituoso.” (*idem*, p. 411)

⁴ Na obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, Barthes (1994) decifra-nos esses *estados de uma alma amorosa* – angústia da espera do ser amado, solidão na ausência, alegrias e euforias diante de uma mensagem ou presença do ser-objeto amado, poetização do mundo à volta, (in)quietudes, embriaguez amorosa...

jeto de Modernidade”: algo circunscrito exclusivamente no âmbito europeu e, mais particularmente, em alguns dos seus países centrais, desde o século XVII, como França, Inglaterra e Alemanha; de onde se elevam o eurocentrismo moderno e o liberalismo econômico, os quais não teriam vingado “vitoriosamente” (tal qual conhecemos hoje, com o impulso do neoliberalismo dos séculos XX e XXI) não fosse o colonialismo nas Américas⁵. Não terei tempo de me deter nesse amplo debate; será suficiente, por ora, aceitar a tese de que o colonialismo europeu não se resumiu ao poderio econômico e político: ele se estendeu a uma *colonialidade do poder* que açambarcou a vida como um todo de vários pontos do planeta – pela colonialidade da subjetividade e do saber (nível epistêmico).

O amor, o que tem a ver com isso tudo? Brevemente, exponho a hipótese de uma *colonialidade do amor*: o amor romântico ocidental possui uma incontornável referência – a Europa – de onde saíram as modelagens fundamentais das formas de amar, em detrimento de outras que existiam nas terras colonizadas (nas Américas, o amor indígena, o amor africano que, em sua diversidade étnica e cultural, chegou neste outro lado do Atlântico; na Índia, o amor-sexo tântrico, e assim por diante). Expressando-nos como Foucault, pode-se dizer que a *formação discursiva* amorosa europeia é a que predomina nas Américas, sobretudo, nas metrópoles onde o estilo de vida é bastante europeizado.

Ademais, devemos ver essa colonialidade do poder que engloba a colonialidade do amor – as formas de amar, ou melhor, as expressividades sociais do amor – com o desenvolvimento da ideia da *família empreendedora* (um dos eixos do neoliberalismo) que ganha conformação de “família feliz” (forma que vai ocultar o cerne de sua constituição no projeto neoliberal, enquanto alicerce

⁵ Assim como vem sendo debatido pelos pensadores da perspectiva decolonial na América Latina (apenas a título indicativo, cito W. Mignolo (2010) o qual será, mais adiante, referido).

da produção do *capital humano*). Indico, em curta nota⁶, algumas conexões entre diferentes dimensões que, contudo, não poderão ser aqui esmiuçadas. Por isso, retenhamos o essencial disso que chamo de colonialidade do amor, isto é, a ideia de que aí há tanto mais o domínio da razão, do cálculo e dos interesses econômicos, quanto menos o domínio da emoção pura, da sentimentalidade e da espontaneidade, como os idealistas do amor romântico fazem crer. Entretanto, ao plano das significações imaginárias do amor, ressalva-se aquilo que Costa (1998, p. 13) denomina de *credo amoroso dominante*, qual seja: a) “O amor é um sentimento universal e natural, presente em todas as épocas e culturas”; b) “O amor é um sentimento surdo à ‘voz da razão’ e incontrolável pela força da vontade” e; c) “O amor é a condição *sine qua non* da máxima felicidade a que podemos aspirar”.

Algumas ideias-forças tangenciam esse *credo amoroso*: a primeira diz respeito à obrigação moral de cultivar *habilidades naturais* para o amor (insisto em falar do amor, ao mesmo tempo erótico e dessexualizado⁷, que se deve canalizar para um grande outro). Amar o outro (encontrar a sua “outra metade”) tornou-se um dado de natureza humana inquestionável na sociedade em que

⁶ Produção do capital humano é a ponta de lança do neoliberalismo (princípio explícito somente no nível teoria da economia). Foucault e suas análises sobre a disciplinarização e a biopolítica mostram bem os desdobramentos do liberalismo clássico e neoliberalismo nos quais o empreendedorismo individual está voltado para a constituição do *capital humano*, ficando, evidentemente, os riscos e os custos a cargo do indivíduo (e sua família); tal análise, Foucault (2008) a faz exemplarmente em *Nascimento da Biopolítica*, buscando compreender a biopolítica atual e os seus enredamentos na vida das populações. É pela biopolítica que se faz emergir um tipo desejado de população – uma espécie de ideal-tipo de normalidade – em contraposição a outro tipo de população não desejada na sociedade (anômalos, anormais, degenerados, homossexuais, loucos, criminosos) que se tornam os desajustados de uma sociedade normalizada. A relação entre biopolítica e a colonialidade de poder é bem abordada por Castro-Gomes em *Michel Foucault y la colonialidad del poder* (2007).

⁷ Canalização da libido para fins reprodutivos.

vivemos. Os/as que fogem dessa ritualidade ou desse mito só podem ser vistos como anômalos e portadores de um estigma.

Uma segunda ideia bastante presente na retórica do romantismo é de que o amor é espontâneo – “pura emoção” – e que nada tem a ver com a razão fria (ditado que se repete...). A questão é: se a flecha do cupido pode atingir qualquer tempo e espaço, por que é que se limitam as “flechadas” em um tempo bem situado, em uma dada faixa etária⁸? “Cupido-máquina Cronos”! A literatura (romances) e os filmes (dramas) mostram bem essas delimitações de idade e a experiência amorosa sempre situada em faixas etárias jovens. Passou a idade de amar!? Se isso for, efetivamente, corpo e mente se acham separados nessa lógica do amor romântico. E, as flechadas situadas apenas na correspondência entre pessoas de sexo diferente? “Cupido-máquina binária de generos”!

Outra controvérsia relacionada à espontaneidade: por que enquanto se afirmam que as escolhas do objeto do amor são consideravelmente “espontâneas”, tem-se, ao mesmo tempo, a evidência de que a atração e a sedução amorosa se dão entre pessoas que estão em espaços sociais, culturais e étnicos sempre próximos ou contíguos? Daniel Bertaux (1977), em sua obra *Destins personnels et structure de classe*, mostrou que os acontecimentos amorosos se davam sempre entre pessoas de um mesmo bairro ou similarmente situadas na classificação social, ou seja, o encontro e casamento se davam entre pessoas de mesma posição social, cultural e econômica⁹. É verdade que, hoje, com as novas tecnologias comunicacionais, ampliaram-se os espaços geográficos e sociais de interação entre as pessoas, a partir do ciberespaço. Mas o que quero é evidenciar a falácia da espontaneidade do

⁸ Grosso modo falando, abaixo dos 35-40 anos para mulheres, aumentando um pouco essa faixa para os homens.

⁹ Encontros, namoro, amor e casamento acontecem entre pessoas num raio de menos de 10km, em sua análise de estrutura de classes francesa, tomando os bairros de Paris, como amostra de sua pesquisa.

sentimento amoroso¹⁰. Isso mostra certo conformismo social num terreno retratado, sobretudo pelos idealistas, como algo invulnerável ao mundanismo e aos interesses outros que não da ordem da “sentimentalidade pura”¹¹.

A terceira ideia-força trata da injunção da condição de felicidade pessoal na relação com o sentimento amoroso, que resulta na busca do “par ideal” para vivenciar uma fusão amorosa. Nada mal! Quem não deseja sensações inebriantes e os momentos de arrebatamento, de êxtase, de euforia e de tudo aquilo que a vida cotidiana em si nos extrai para nos repor (quase que com exclusividade) no mundo da produtividade e da responsabilidade (para assim rapidamente esboçar uma cotidianidade “normal”)¹²? Afinal, na cultura ocidental, o amor romântico tem se imposto como uma significação imaginária social central, mesmo quando tenha sempre havido infiltrações de outras significações ou agenciamentos alternativos que possam levar, a termo, às *revolu-*

¹⁰ A persistência de certas “coincidências” se encontra bem resumida em Costa (1998, p. 17): “Sentimo-nos atraídos sexual e afetivamente por certas pessoas, mas raras vezes essa atração contraria gostos ou preconceitos de classe, ‘raça’, religião ou posição econômico-social que limitam o rol dos que ‘merecem ser amados!’”. E, mais ao final (p. 171): “Em geral, amam-se pessoas cujos padrões estéticos, situação de classe, pertencimento étnico ou racial, condição econômica, crença religiosa ou convicções políticas preenchem as expectativas culturais do candidato ao amor. Jovens brancos, ricos, bonitos, inteligentes, cultos e sofisticados dificilmente se apaixonarão por pessoas subalternas, pobres, velhas, feias, negras ou rudes intelectualmente”.

¹¹ “Dito de outra maneira, a paixão amorosa, de hábito, é bem mais comportada do ponto de vista sentimental e bem mais conformista, do ponto de vista social, do que o romantismo retrata. O amor é mundano, interessado e sua realidade efetiva em nada se assemelha à ‘pureza’ com que alguns idealistas o apresentam.” (Costa, 1998, p. 171)

¹² “Até segunda ordem, seria insensato excluir o amor de nossas vidas, pois isso representaria, para muitos, trocar o sonho provável pelo desencanto certo”, comenta Costa (1998, p. 18).

ções moleculares sentimentais que, atualmente, vem se esboçando como *micropolíticas do desejo*¹³.

O paradoxo dessa injunção é que a busca dessa felicidade se impõe não sem sofrimentos na medida em que a sua realização parece ser inatingível, efêmera, ilusória ou equívoca, a uns e outros. Aqueles que dizem ter alcançado o “alfa” do amor também dizem não deixar de sofrer antecipadamente pela sua “provável” perda (ah! os riscos do amor!); o “ômega” do amor sempre se projeta no decorrer da intensificação do sentimento amoroso (vive-se, inclusive, antecipadamente o desvanecimento do objeto do amor pelo rompimento do elo ou pela mudança de caráter do sentimento em uma relação mais duradoura). O tema do amor e morte compõe vastamente a grade do imaginário do amor¹⁴. Maior sofrimento, ainda, para aqueles que sentem não poder atingir a mais profunda experiência emocional que passa pelo amor-paixão romântico: sentem-se “infelizes” por não estarem realizando um ideal altamente humano e naturalmente sequencial na vida de todos – nascer, crescer e encontrar o seu par amoroso, ter momentos ardorosos de paixão onde a relação sexual tem importante papel, constituir tanto a família, bem como o seu “doce-lar”. Sentem-se ainda mais “frustrados” porque a sociedade lhes imputa um “fracasso pessoal”, de não saberem encontrar o seu objeto ideal de amor e de não poderem vivenciar um ato humano tão simples, universal e sublime; um algo “aparentemente ao alcance de qualquer pessoa razoavelmente adulta, madura, sem inibições afetivas ou impedimentos culturais” (Costa, 1998, p. 35). Anormal, patológico ou anômalo são os estigmas que se colam à pele daqueles que “fracassaram” na realização desse ato humano através do qual se propicia a felicidade (a si e ao outro) em uma fusão

¹³ Retomo esse assunto, apoiando-me nos aportes de Guattari, devidamente referenciado, na segunda parte deste texto.

¹⁴ Dentre os autores consultados, para fins deste texto, remeto a Rougemont (1988) que aborda o tema a partir da lenda *Tristão e Isolda*.

amorosa¹⁵. “O sentimento do insucesso amoroso é, por isso mesmo, acompanhado de culpa, baixa-estima”, observa Costa (1998, p. 35), a partir de sua clínica psicanalítica.

De fato, são dois os sentimentos amorosos centrais e antinômicos¹⁶ que coexistem nesse magma de significações imaginárias sociais do amor-romântico: a) o sentimento amoroso como o domínio da expansão da felicidade, o lugar da realização de si; b) o sentimento amoroso como um domínio da contração/enclausuramento – lugar da consumição de si, pelo sentimento devotado ao objeto do amor. Não se tratam, pois, de registros excludentes, no sentido de haver a repartição desses sentimentos segundo as parcelas sociais ou os perfis humanos. Esses sentimentos podem coexistir como vetores de experimentação na vida de uma mesma pessoa¹⁷.

Isso posto, quero destacar: primeiro, o *caráter normativo* dessa injunção à felicidade pessoal e; segundo, os seus *efeitos* no conjunto das relações entre as pessoas. Tal normatividade aplaina o mundo social, homogeneíza todos os seres a um padrão de experiência chamado amor romântico-felicidade-casamento-filhos-casa própria¹⁸. E quem quiser disso escapar?

¹⁵ Mais ainda por não terem constituído lar e procriado filhos (nesse caso, o “fracasso” é multiplicado). Podem-se ter realizações em outros planos – no profissional ou no campo artístico, por exemplo –, mas nunca deixarão de portar as marcas do fracasso de um plano “essencial” da vida humana.

¹⁶ Refiro-me ao universo ocidental e ao que tem perdurado desde o projeto da Modernidade (considerado os adendos que introduzi em termos da modernidade e colonialidade). Evidentemente, o amor romântico não nasce no Ocidente, mas é aí que ganha uma coloração intensa sob a forma que conhecemos ainda nos dias atuais.

¹⁷ Sob esse aspecto, convidamos o leitor a ler as páginas 284-290 da obra *Cartografias do desejo* (Guattari; Rolnik, 1986), na qual Guattari reflete sobre o tema “amor: o impossível... e uma suavidade”, tendo como suporte as figuras dos “Ulisses e Penélopes”.

¹⁸ Rougemont (1988, p. 241) observava que na cultura americana – no período de sua análise, entre as duas guerras mundiais e logo após a 2ª guerra mundial – predominava a crença no amor e casamento, como algo que se

No caso do amor romântico, a punição para os dissidentes é o pavor da solidão, o estigma do fracasso emocional e a exclusão do mundo dos felizes. São essas fantasias ou realidades morais que tornam eficientes alguns dos credos românticos, em especial os mais exaltadamente idealizados. (Costa, 1998, p. 147)

O que resulta disso tudo? Construir uma “família feliz” é o apelo que está nas bases do neoliberalismo que necessita do indivíduo¹⁹ e da família empreendedora (e feliz) que arcará por conta própria os riscos e os custos dos empreendimentos sociais (tornados “seus”), principalmente no que concerne à formação de capital humano (“educar bem os filhos”), necessário para o desenvolvimento da economia e do mercado²⁰. Disso decorre a tese de que o amor romântico constitui-se em um aliado econômico-político, tendo por papel a ocultação da aspereza de uma fina imposição social de reprodutibilidade social eficiente aos termos do mercado e economia. Agora, creio podermos melhor digerir a hipótese da colonialidade do amor (que passa pelo ideário do amor romântico)!

Apenas para complementarmos a conformação dessa faceta (econômica) do amor romântico, vale a pena adentrarmos um pouco pela obra *Consumir a utopia romântica* (Illouz, 2009), a partir da qual podemos extrair a problemática da *mercantilização do romance e da romantização de commodities*. Mercantilização do romance refere-se aos encontros românticos que sofreram deslocamentos do território da casa para espaços “orquestrados” pelas

equivaliam: “que quando se ‘ama’, é preciso casar imediatamente; enfim, que o ‘amor’ deve normalmente superar todos os obstáculos, como diariamente nos mostram os filmes, os romances e as histórias em quadrinhos”.

¹⁹ “O neoliberalismo acentuou essa tendência à autogestão do eu porque no sistema neoliberal todos nós somos indivíduos sós, frente a uma sociedade que nos exige um grande número de competências, tanto cognitivas como emocionais. Quando algo falha, o indivíduo só pode acusar a si mesmo”. (Illouz, 2015). Sobre o assunto, ver também a entrevista “Love in the Time of Capital” (Illouz; Tangen-Mills, 2010).

²⁰ “O modelo econômico da modernidade incide na prática do amor”. (Illouz, 2015).

indústrias de lazer – espaços primorosamente pensados e decorados para receber “casais felizes” ou promovê-los (restaurantes, motéis, hotéis, *ressorts*, viagens de lua-de-mel, decoração de igrejas, *buffets* e aluguel de limusines de casamentos, de roupas e acessórios etc.). Quanto às *commodities*, elas aparecem sob a forma de “objetos românticos” (de cartões postais e chaveiros a roupas, lingerie, pelúcias românticas, mobiliário e peças decorativas de casa...), produzidos para propiciar a “bela experiência” do amor e do romance. Quando o amor entra na órbita do mercado, há garantias (sentido empresarial) de lucro certo pelo consumo²¹. O amor é um “bom negócio”! Assim, o amor passa a ser invocado, a todo o momento, pela intermediação de produtos ou lugares produzidos, que passam a ser vetores de experiências emocionais, para significar acontecimentos felizes, lembrando a todos que ele é a única trincheira de salvação em um mundo altamente embrutecido pela racionalidade do trabalho e pelos “pesos” morais, sociais, institucionais e familiares²².

Passarei, em seguida, a abordar o amor contemporâneo sob os rastros de outros agenciamentos; não antes, porém, sem dizer que a crítica ao amor romântico não significa um elogio à insensibilidade. Ao contrário, trata-se de desvelar o entorpecimento causado por uma discursividade que oculta aquilo que o amor romântico produz em termos de armadilhas ou exigências/regras do jogo amoroso. No cerne dessa crítica, têm-se como alvos os avatares do amor, em suas expressões de: posse do outro (exclusividade); compromissos rígidos de fidelidade ao outro (monoga-

²¹ Conhecemos a parafernália mercadológica de objetos, pela intermediação do tema “amor-romântico” em publicidades de perfumes, bebidas, comidas, roupas, imóveis etc. Tudo isso se constituindo em poderosas *práticas não-discursivas* (expressando-nos com os termos de Foucault).

²² Invocado por todos! Mais, então, pelos que sentem estar enfrentando cotidianamente as durezas impostas pela vida em sociedade – violências sociais, competições, solidões impostas nos estilos de vida citadinos, individualismos egoístas, dessolidarização... – e quem não as enfrenta?

mia) e, também, de fidelidade a uma “verdade do amor”; dependência mútua, comprometimento incondicional à causa do outro; sexualidade aprisionada no interior de códigos normativos familialistas. Trata-se de determinadas condições do jogo amoroso que traduzem aquilo que se capta, geralmente, em termos de “PESOS” do relacionamento a dois. Malgrado as dores e os sofrimentos e toda a controvérsia da gramática do amor, ainda assim, mantém-se a crença de que tal gramática é a única existente para se viver o sentimento amoroso.

Parte II

Para sairmos desse enredo e emaranhado discursivo, precisamos de um *giro epistêmico*, assim como diria W. Mignolo (2010) referindo-se à colonialidade do poder, a partir do qual se possa pensar em decolonialidades; o que completamos com a ponderação sobre a decolonialidade do amor, isto é, a exigência atual de problematizarmos mais sobre a reinvenção das próprias *regras do jogo amoroso*²³ – outras gramáticas e outros tipos de agenciamentos no terreno do amor.

Se partirmos da premissa de que o amor é uma invenção social e que as significações imaginárias sociais não estão dadas “para sempre”, os próprios corpos, vozes e mentes podem tudo questionar²⁴. O *imaginário radical* (Castoriadis, 1986) é o campo do possível e do *impensável* (Deleuze, 1992) que pode estar na base da criação de outros modos do *fazer humano*²⁵. Nesse sentido, *outras*

²³ Sobre isso, ver Costa (1998, p. 205 *et seq.*).

²⁴ “Tudo pode ser questionado: relações estáveis, relações tumultuadas, monogamia, paternidade, maternidade e, sobretudo, os clichês sobre quem são os agentes mais capacitados a revolver os hábitos amorosos”. (Costa, 1998, p. 205)

²⁵ “A sociedade instituída nunca exerce seu infrapoder de forma absoluta, de forma a se produzir indivíduos que reproduzem eternamente o regime que os produziu”. (Castoriadis, 1986, p. 127)

figuras do pensável, e mais ainda do *impensável*, estão na base de toda experimentação.

Enfim, para sairmos desse reduto saturado, tanto no plano discursivo quanto das práticas amorosas, proponho rastrear alguns traçados de outras enunciações delineando-se na atualidade. São proposições de modos alternativos do *uso do prazer* e realização de desejos, que se insinuam como novas formas de sensibilidade amorosa. Ademais, as exigências do dispositivo do amor romântico parecem não mais coadunar com os ares de um novo tempo de intensidades informacionais e tecnológicas que afetam os antigos padrões de sociabilidade.

Expressividades, algumas habitadas de ousadia e rebeldia, expõem-se em nome de um movimento de expansão da vida, ostentando temas de: desalienação do prazer; desprogramação do gênero; desdomesticação do sexo (retirando o sexo da redoma do amor idealizado²⁶); desprendimento do necessário gozo do amor enquanto “a experiência suprema”; erotização da cultura; primazia da sensibilidade erótica; sensorialização da emoção (que sempre esteve muito colada à racionalidade); “emoções baseadas em híbridos corporais sexo-afetivos”²⁷. Clama-se por uma diferente

²⁶ “Experimentar a realização sentimental, sob o modo do amor-paixão romântico, era, de fato, uma obrigação cultural que se sustentava na repressão da sexualidade feminina, na crença na ‘verdade sentimental da natureza do homem’, na desigualdade social entre homens e mulheres, na firmeza dos afetos familiares, na importância do convívio doméstico, nos preconceitos da moralidade burguesa, no agudo sentimento de responsabilidade para o futuro dos filhos e dos ascendentes etc. Uma vez desfeita esta rede emocional e liberadas as possibilidades de fruição sexual, o sentimento deixou de ser o ‘abre-te sésamo’ da felicidade. Ninguém espera o amor de braços cruzados, fazendo ginástica para a musculatura espiritual. Os indivíduos, enquanto não se apaixonam, têm numerosas relações sexuais, numerosas experiências físico-sensoriais, muitos e variados tipos de parcerias afetivas e, como resultado, vão ‘aprendendo’ que o êxtase emocional não é clone do amor e ‘desaprendendo’ a valorizar a forma de vida que dava à emoção amorosa o status moral que ainda tem hoje”. (Costa, 1998, p. 214)

²⁷ Conforme Ludditas Sexxxuales (2013).

gestão/condução dos corpos e dos prazeres (para expressar como M. Foucault) orientada para outro tipo de relação com: o corpo, o outro, o amor, o sentimento, a emoção; enfim, outra relação com a própria vida. Essas e outras proposições, podemos acessá-las na internet onde pululam *blogs*, livros, manifestos e textos sob os diversos formatos. Acrescento que a minha pesquisa sobre a juventude e subjetividades (atualmente, com foco em pragmáticas *poiéticas*) tem-me orientado para as questões do desejo e inventividades sociais. Provavelmente, a caminhada que faço com Deleuze-Guattari, Foucault e Latour acaba me projetando para plataformas de expressividade mais ousadas ou rebeldes, se assim posso dizer. Pelas noções que estou mobilizando, nesta parte do texto, note-se que estou fortemente inspirada em Deleuze-Guattari.

Sobre o desejo, então, posso pensar, como Guattari, que esteja havendo uma vontade de “criação de outros territórios de desejo”²⁸; criação essa que está associada à *micropolítica da subjetividade*, a qual só pode vingar pela força de processos desterritorializantes do desejo que venham a *reterritorializar o amor* de outro modo que essa ordem instituída.

Essas propostas vão a contrapelo do “tratamento serial e universalizante do desejo” que Guattari definia, nos anos 1980, ao se referir aos processos de captura da subjetividade:

Que consiste precisamente em reduzir o sentimento amoroso a essa espécie de apropriação do outro, apropriação da imagem do outro, apropriação do corpo do outro, do devir do outro, do sentir do outro. E através desse mecanismo de apropriação se dá a constituição de territórios fechados e opacos, inacessíveis exatamente aos processos de singularização, sejam eles da ordem da sensibilidade pessoal ou da criação, sejam eles da ordem do campo social, da invenção de um outro modo de relação ao social, de uma outra concepção do trabalho social, da cultura, etc. (Guattari; Rolnik, 1986, p. 281)

²⁸ Conforme Guattari (Guattari; Rolnik, 1986, p. 283-4).

Perpassados por esses fluxos de ideias, creio que estejamos, hoje, diante de algo que está para além daquilo que Giddens (1993, p. 72-74) expunha, nos anos 1990, sob os termos de *amor confluyente*, cuja tônica era a *sexualidade plástica*²⁹; isto é, tipo de relacionamento cuja forma de expressão e de intimidade preocupasse com o corpo e o prazer sexual para a autorrealização – dissociação entre prazer e procriação³⁰; inclusive, sem exigências quanto à exclusividade sexual³¹. Essa obra de Giddens data de 1992, ou seja, mais de duas décadas separam essas práticas amorosas consideradas e as dos tempos atuais.

Avancemos, portanto, no tempo e tomemos uma problematização na qual se salienta o que se passa, já no novo milênio, a partir de 2000. Optamos pelo texto *Multidões Queer* (Preciado, 2003) publicado, em 2011, no Brasil. A autora considera estar havendo uma maior reapropriação da *sexopolítica*³² pelas minorias sexuais

²⁹ “O amor confluyente pela primeira vez introduz a *ars erótica* no cerne do relacionamento conjugal e transforma a realização do prazer sexual recíproco em um elemento-chave na manutenção ou dissolução do relacionamento”. (Giddens, 1993, p. 73)

³⁰ Para Giddens (1993), o amor romântico haveria favorecido uma *ars erótica* e, assim, promovido a emancipação, principalmente das mulheres que teriam ganhado maior autonomia pela expressão de seus sentimentos.

³¹ “O amor confluyente é um amor ativo, contingente, e por isso entra em choque com as categorias ‘para sempre’ e ‘único’ da ideia do amor romântico. A ‘sociedade separada e divorciada’ de hoje aparece aqui mais como um efeito da emergência do amor confluyente do que como sua causa. Quanto mais o amor confluyente consolida-se em uma possibilidade real, mais se afasta da busca da ‘pessoa especial’ e o que mais conta é o ‘relacionamento especial.’” (Giddens, 1993, p. 72)

³² “A *sexopolítica* é uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Com ela, o sexo (os órgãos chamados ‘sexuais’, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida.” (Preciado, 2011, p.11). Em contestação a Foucault, Preciado toma em Lazzarato a distinção que este faz entre biopoder e biopolítica em sua vertente de biopotência, passando a entender

(“os movimentos feministas, pós-feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais”), que trazem à cena a outra faceta da biopolítica – a sexopolítica não mais tão somente considerada nos termos de biopoder e de situações de dominação, mas bem enquanto *biopotência*³³.

Quer dizer que, ao lado de tudo o que vim colocando na Parte I do texto – os desdobramentos do amor romântico moderno –, houve emergências de *processos desterritorializantes* (para usar uma terminologia própria de Deleuze-Guattari) no espaço de sexualidade, no decorrer do século XX e que vêm se acentuando no presente. A obra *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (Rolnik, 2011) é, sem dúvida, uma inestimável contribuição à problematização do tema amor e *ethos* contemporâneo; a autora retraça, aí, processos no terreno subjetivo e dos desejos, que indicam as *mutações micropolíticas*, desde 1980, momento em que “o neoliberalismo se instalava em toda parte, promovendo uma mudança brutal da política de subjetivação” (*idem*, p. 13), aos dias atuais, um tempo de “gestação da ‘subjetividade flexível’ e da radical experimentação de modos de existência...” (*idem*, p. 14). Um tempo de maior conexão entre sexo-corpo-amor a partir mesmo da ruptura que ocorre, desde 1950-1960, em relação ao *regime fordista e disciplinar* (*loc. cit.*). Enfim, um tempo de rupturas, resultantes da confrontação com processos normalizadores do corpo e da vida, e da produção de resistências no campo micropolítico da vida.

“os corpos e as identidades dos anormais como potências políticas, e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo” (*idem*, p. 12).

³³ Isto é, enquanto *afirmações* e *composições* que permitem a emergência da *potência subjetiva* (conforme Alliez, 2000) que se des-dobra nas e das relações de poder (Takeuti, 2015). Trata-se de perspectivas abertas por um conjunto de autores como M. Lazzarato, P. Virno, M. Hardt e A. Negri, dentre outros – que seguem nas trilhas teóricas abertas por teóricos como Foucault, Deleuze-Guattari, Gabriel Tarde e Gilbert Simondon; e que buscam ver como a vida resiste à captura, criando formas de subjetivação e forma de vida que escapem aos biopoderes.

São diversos os autores que reconhecem o importante papel do feminismo, sobretudo, o pós-feminismo na ruptura epistêmica da gramática do amor na medida em que, como nota Preciado (2011, p. 17), ele abarca uma “crítica radical do sujeito unitário do feminismo, colonial, branco, proveniente da classe média alta e dessexualizado [que] foi posta em marcha”. Se essa ruptura não é apanágio das minorias sexuais, entretanto, estas teriam dado um importante impulso à emergência de novos sujeitos de enunciação do desejo e da sexualidade, cujas ações, no plano molecular, açambarcam, cada vez mais, possibilidades de novos agenciamentos³⁴. Estes emergem paulatina e mais visivelmente, a partir dos anos 1980 (Guattari, 1981, p. 39), quando se pôde perceber uma “mutação nas formas de resistência e de ação política”, que se expressava em um nível molecular; inclusive, percebia-se o embotamento das fronteiras sexuais, “aquém das oposições persológicas homo/hetero: Os/as homossexuais falam em nome de todos – em nome da maioria silenciosa – e colocam em questão todas as formas, quaisquer que sejam elas, de produção desejante” (Guattari, 1981, p. 39). Justamente, é nesse campo do desvio que se dava a constituição do “lugar de uma ruptura libidinal maior na sociedade, um dos pontos de emergência da energia revolucionária desejante” (*loc. cit.*).

Mais recentemente, também Illouz (2015)³⁵, em entrevista, confirma a ideia das “formas sociais inventadas ou aperfeiçoadas pelos homossexuais”, mostrando o vanguardismo destes em relação à *cultura heterossexual*, no que tange à “superação das proibições e das normas que regem as relações, a multiplicação e a brevidade dos encontros sexuais ou a reafirmação do indivíduo no

³⁴ Isso tem sido observado no segmento que Preciado (2011, p. 15-16) chama de *identidades desviantes* na medida em que estas têm feito “uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa”, colocando em jogo os modos de resistências que evidenciem linhas de fuga nas “formas de subjetivação sexopolíticas”, orquestradas no biopoder.

³⁵ No tema “A sexualidade é inevitável: hoje o sexo precede o amor”.

prazer erótico” (*loc. cit.*). Ora, mais de três décadas se passaram desde que Guattari achava haver “pontos de emergência da energia revolucionária desejante” (bastante combatidas, desqualificadas ou ignoradas); atualmente, podemos constatar uma densificação desses pontos, além de uma intensificação de práticas emergentes, a partir de novas personificações sociais.

Por mutações nas relações amorosas! Slogans que se manifestam na difusão de propostas, tais que: *amores nômade*s, *amores queer*³⁶, *poliamores*³⁷ e *amores livres*³⁸, *Luddismo sexual*³⁹ etc. (estes

³⁶ Manifiesto de los Amores Queer – Coral Herrera, autora do livro *Bodas diversas y amores queer* e bloguer de *El rincón de Haika* (<http://haikita.blogspot.com.br>): 1) “El Amor Queer es un proceso a disfrutar, no una meta a la que llegar”; 2) “Los amores Queer reniegan de las tradicionales historias de amor que venden promesas de eternidad y felicidad, y proponen acabar con la exclusividad sobre los penes, los coños y los corazones de otras personas”; 3) “Los y las amantes queer rechazan la tiranía del orgasmo y expanden el erotismo al cuerpo entero, sin quedarse estancados en los genitales, potenciando la sensibilidad de todas las partes, descubriendo nuevos caminos en el sexo más allá de la gimnasia pornográfica tradicional”; 4) “Los amores queer no comparten los anhelos de eternidad ni el trauma del divorcio, porque disfrutaban de las historias hasta que se acaban, felices de haberlas sentido y sin sensación de haber perdido nada ‘para siempre’”; 5) “A los amantes Queer les asquea el infierno de la convivencia forzada, y reniegan la idealización y la desilusión constante de la pareja tradicional. No desean seguir el modelo monogámico, reproductivo y heterosexual que nos imponen las industrias culturales a través de los relatos”. “Por eso los amantes *queer* no sufren la frustración que crea el amor romántico y les encanta disfrutar de la vida, el sexo y las emociones con la gente de carne y hueso.”

³⁷ “Las poliamorosas, por ejemplo, son personas que viven el amor sin estar sujetos a la idea de la propiedad privada, la exclusividad, el miedo y los celos, o al menos, trabajan para lograr relaciones más plenas basadas en la libertad, la confianza, la sinceridad, el cariño.” Coral Herrera (*loc. cit.*).

³⁸ “Vive lo que hay, en el terreno de la interacción de los cuerpos, y lo vive con profundidad, estando presente en el acto amoroso, entregándose por completo a sus sentimientos y emociones; el amor libre carece de obstáculos porque se siente como energía vital y como experiencia maravillosa.” Coral Herrera (*loc. cit.*).

são alguns dos exemplos que podemos trazer da blogosfera) que, de um modo ou de outro, estão a promover a diversidade sexual e amorosa (expansão da ideia do amor para além do par conjugal). Reivindicação da diversidade nas formas de relacionamento, sendo “todas válidas”. Nenhuma discriminação às pessoas apaixonadas – monogâmicas ou poliamorosas, hetero ou homossexuais; superação de etiquetas que tolham a liberdade e a ternura social. Interessante que Guattari, quando esteve no Brasil, em 1982, falava também dessa necessidade social de uma “nova suavidade – invenção de uma outra relação” (Guattari; Rolnik, 1986, p. 283).

Seria pensar tal ternura ou suavidade instaurando-se em um território de intimidade no “além do homem (humano e/ou desumano)”. Algo no interlúdio do “amor não demasiadamente tão humano, nem tão demasiadamente desumano” (Guattari; Rolnik, 1986, p. 289-290), conforme explicitado na nota de rodapé inicial deste artigo.

Mas, por enquanto, pouco ou nada sabemos acerca dessa espécie de amor. As faixas de frequência dessa inusitada viagem ainda não estão bem sintonizadas. Ha ruídos, sons inarticulados, e muitas vezes não suportamos esperar que uma composição nasça: na pressa de já ouvi-la, corremos o risco de compor esses sons com velhos clichês. É difícil não cair na pieguice de um final feliz. (Guattari; Rolnik, 1986, p. 290)

Diante dos novos fatos e feitos sociais e culturais, podemos, com certeza, melhor apreender as novas sintonizações do amor, mais do que Guattari podia fazê-lo, 40 anos atrás; mas, para isso, precisamos nos arremessar em direção às *conexões híbridas!*

³⁹ “Luddismo Sexxxual (movimento coletivo voltado para destruição de máquinas binárias): inventar relación aún sin forma, amistad: la suma de todas las cosas a través de las cuáles, podemos darnos placer. Relaciones de intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles, formas que mutan. Metamorfosis. Volvemos más susceptibles de placeres.” *Amatórios dos desejos libertários* (<http://luddismosexxxual.blogspot.com.br>).

Referências

ALLIEZ, Éric *et al.* Le pouvoir et la résistance. *Multitudes*: revue politique, artistique, philosophique. n. 1, 2000, p. 11-15.

BARTHES, Roland. [1977] *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1994.

BERTAUX, Daniel. *Destins personnels et structure de classe. Pour une critique de l'anthroponomie politique*. Paris: PUF, 1977.

CASTORIADIS, Cornelius. *Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTRO-GOMES, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 6, enero-junio 2007, p. 153-172.

COSTA, Jurandir Freire. *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica* [Curso Collège de France, 1978-1979]. São Paulo: M. Fontes, 2008.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GÓMEZ, Coral Herrera. Manifiesto de los Amores Queer. El rincón de Haika. Blog. Disponível em: < <http://haikita.blogspot.com.br/2010/09/manifiesto-del-amor-queer.html> >. Acesso em: 2 maio 2015.

GUATTARI, Félix. [1977] Três milhões de perversos no banco de réus. In: GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias de desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

ILLOUZ, Eva. [2006] *Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz, 2007.

ILLOUZ, Eva. [1992] *El consumo de la utopía romântica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz, 2009.

ILLOUZ, Eva. A sexualidade é inevitável: hoje o sexo precede o amor. *El País*, Brasil Móvel, Cultura. 30 mar. 2015. Disponível em:
< http://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/26/cultura/1427384053_822164.html >. Acesso em: 2 maio 2015.

ILLOUZ, Eva; SANTORO, Sonia. Una historia del amor. *Página 12*. Sociedad. 21 abr. 2013. Disponível em:
< <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-218461-2013-04-21.html> >. Acesso em: 2 maio 2015.

ILLOUZ, Eva; TANGEN-MILLS, Jesse. Love in the Time of Capital. *Guernica: a magazine of Art & Politics*. Interviews. 1 june 2010. Disponível em:
< https://www.guernicamag.com/interviews/illouz_6_1_10/ >. Acesso em: 2 maio 2015.

LUDDITAS SEXXXUALES. *Ética amatoria del deseo libertário y las afectaciones libres y alegres*. Coleccion (Im)Pensados, 2013. Disponível em: < <http://luddismosexxual.blogspot.com.br> >. Acesso em: 2 maio 2015.

MARTUCCELLI, Danilo. *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard, 2002.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: del Signo, 2010.

PRECIADO, Beatriz. Multitudes *queer*: Notes pour une politique des “anormaux”. *Multitudes: revue politique, artistique, philosophique*. n. 12, 2003, p. 17-25.

PRECIADO, Beatriz. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 19, n. 1, jan.-abr. 2011, p. 11-20.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2011.

ROUGEMONT, Dennis de. [1938, 1954] *O amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

TAKEUTI, Norma M. *Práticas inventivas juvenis e biopotência*. 2015. (inédito).

Artigo recebido em 6/07/2015, aprovado em 17/08/2015

NATURALISME ET SUBJECTIVATION DANS L'*HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ* DE FOUCAULT

Romildo Gomes Pinheiro

Pesquisador colaborador no Centre Europé, Université Catholique de Louvain
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 87-124

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo propõe uma confrontação da história da sexualidade de Foucault com as posições teóricas de Marcuse e Butler, tomando como referência a questão do naturalismo e do construtivismo na compreensão da sexualidade.

Palavras-chave: Foucault; Naturalismo; Butler; Marcuse.

Résumé: Dans cet article nous nous proposons de mettre en confrontation l'histoire de la sexualité de M. Foucault avec les perspectives théoriques de H. Marcuse et J. Butler. Le fil rouge de la discussion est la question du naturalisme et du constructivisme dans leur compréhension de la sexualité.

Mots clés: Foucault; Naturalisme; Butler; Marcuse.

1. Introduction

Après la publication du volume *l'Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*, la suite de l'histoire de la sexualité de Foucault est marquée par un déplacement dont les résultats constituent, d'après l'auteur, un infléchissement de la "théorie du pouvoir vers une analyse des modes de subjectivation éthique" (Foucault, 2001b, p. 1.042). Un des problèmes qui se posent par rapport à cette perspective du point de vue de la relance de la critique en tant que pratique d'intervention intellectuelle est l'assimilation idéologique des textes de Foucault dans une théorie des modes de subjectivation éthique dépourvue de tout enracinement social et politique, suscitant le problème du désinvestissement politique de l'éthique foucauldienne dans une esthétisation morale du "souci de soi"¹ (Boltanski; Chiapello, 2011). Cela impose après coup l'exigence interprétative non pas uniquement d'étudier les déplacements de *l'Histoire de la sexualité* dans la conjoncture idéologique dans laquelle la référence du freudo-marxisme s'impose, mais de chercher fondamentalement dans les tensions du texte de Foucault lui-même – dans ses livres publiés, en tout cas – une perspective d'investigation qui ne dissocie pas, comme Foucault l'aurait fait dans les innombrables interprétations de son ouvrage, les formes d'apprentissage éthique des sujets des normes sociales des acquis fondamentaux de sa théorie du pouvoir. À vrai dire, celle-ci constitue un terrain privilégié pour comprendre les changements théoriques du travail de Foucault, dont le débat autour du concept d'idéologie à la fin de *L'Archéologie du savoir* marque un des moments capitaux pour expliquer la suite de son travail autour de la question du pouvoir dans les années 70 (Foucault, 1971).² Dans la conjoncture des années 70, Foucault tient compte du fait que le freudo-marxisme, dans son versant marcusien notamment, considère que les

¹ Pour les critiques à cette perspective à propos du discours philosophique de 1968, Foucault en particulier, voir Dardot & Ch. Laval (2010).

² Foucault a abandonné depuis lors le concept d'idéologie pour celui de volonté de savoir.

comportements sexuels supposent une réserve d'instinct sexuel conçue à partir d'une jouissance libidinale, véhiculant ainsi l'idée d'une sexualité antérieure et plus originale finalisée dans l'ordre du corps en tant que chose naturelle. Foucault bâtit alors sa perspective de lecture de l'économico-libidinal en concevant l'idée que des normes sociales régulent les pratiques sexuelles par l'individuation sociale et psychique des individus, dès lors que des habitus sociaux et des croyances collectives produisent *une seconde nature* dans les sujets à partir des normes incrustées dans les structures sociales et psychiques. Néanmoins, l'idée d'une production de la sexualité par des normes sociales qui configurent la différence sexuelle des sujets conduit Foucault à quelques embarras dans la suite de son travail du point de vue de la subjectivation morale. Ces modifications, notamment éclaircies au début du deuxième volume de *l'Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, prétendent sans doute construire une nouvelle perspective par rapport à ce qui était conçu à la fin de *La volonté de savoir* comme une "autre économie des corps et des plaisirs", pour rendre compte d'un récit de la sexualité moderne qui dépassait l'idée d'un schème d'incorporation des normes compris comme normalisation des comportements vers un "type de rapport à soi et donc à la forme d'intégration de ces préceptes dans l'expérience que le sujet fait de lui-même" (Foucault, 1984b, p. 193). Au bout du compte, l'idée d'une "autre économie du corps et des plaisirs" assimilait les plaisirs et leurs affects dans la jouissance corporelle sans pour autant détacher la production de la vitalité du corps de son incorporation à un biopouvoir matérialisé dans le capitalisme moderne et chargé entre autres de la production du désir comme dispositif de contrôle des populations (Foucault, 2004). De ce fait, Foucault développe son travail intellectuel dans un renversement des perspectives dans lequel la représentation de l'hédonisme qui faisait de l'auto-expérience corporelle l'épreuve de sa libération cède la place à l'idée que la "moralité des coutumes" (*Sittlichkeit*) sous-jacente aux normes

était déterminée dans son usage pratique par des sujets porteurs d'un soi tissé dans des pratiques de liberté.

Or, si la conjoncture de 1984 est davantage marquée par le renversement du discours de la libération, par quoi ce dernier perd sa place en raison de la disparition des politiques émancipatrices et de l'essor du capitalisme mondial (Boltanski; Chiapello, 2011), Foucault réoriente la perspective d'une contestation du discours de la libération sexuelle au moyen de l'idée d'une "liberté intransitive", en concevant l'idée d'un soi comme source de la "responsabilité éthique" des sujets mais sans pour autant donner la mesure du travail de soi à l'intérieur des structures de pouvoir, réduisant les pratiques morales à l'ascèse et à la maîtrise des rapports de soi à soi (Maesschalck, 1992, p. 98-101). Du moment que les "modes de subjectivation éthique" sont appropriés par une éthique postmoderne ancrée dans un individualisme esthétisant – à la fois couplé aux formes managériales du néocapitalisme de plus en plus individualisant, et coupé de la visée normative d'un engagement pour la résistance dans les structures de pouvoir – la version marcussienne du discours de la libération sous l'optique d'une théorie des puissances délivrée dans la perspective d'un vitalisme naturel nous semble importante pour un retour aux positions de Foucault, à l'égard d'une analyse des modifications de son histoire de la sexualité.

2. L'héritage freudo-marxiste de *La volonté de savoir*: Foucault et Marcuse

Foucault met en branle des arguments serrés contre l'idée de l'existence d'une nature sexuelle à partir de l'idée d'une productivité des normes qui contraignent le Ça à *s'avouer* selon des normes bio-sociales qui s'enchaînent dans la matérialité du corps. Dans un geste qui rappelle le Freud des *Trois essais sur la théorie sexuelle* à propos des aberrations sexuelles (Freud, 1987, p. 38-89), *La volonté de savoir* envisage de délier la sexualité de la *reproduction naturelle*, dont le but est de critiquer radicalement tout finalisme natu-

rel en matière de sexualité. Toutefois, le freudo-marxisme, d'après Foucault, aurait encore admis l'idée d'une "sexualité sauvage"; ce faisant, il n'aurait pas conduit jusqu'à son terme une dénaturation des normes sexuelles par un travail critique. Dans les deux premiers chapitres de *La volonté de savoir*, le freudo-marxisme, en particulier dans la figure de Marcuse, est compris à partir des théories qui prônent l'existence d'une répression sexuelle diffuse socialement. Celle-ci a pour objectif d'assurer la reproduction biologique de l'espèce par le biais de l'admission de la réalité du sexe uniquement dans les strictes limites de la famille, ainsi que par la libération du sexe rendue possible par la mise en discours des interdits qui frappent la sexualité, par quoi, de chose muette figée à l'intérieur des régulations discursives, le sexe devient une affaire de liberté grâce à l'énonciation du non-dit du langage. Mais l'économie de cette argumentation exposée au long de *La volonté de savoir* tient-elle vraiment compte de l'argumentation de Marcuse? Alors que cette dernière, du reste une des argumentations fondatrices et dont la référence demeure essentielle pour comprendre les difficultés de la critique de Foucault, mentionne une *sur-répression* par les "institutions historiques spécifiques du principe de réalité et les intérêts spécifiques de la domination introduisant des contrôles additionnels naissant des institutions spécifiques de la domination", "*afin de se conformer aux exigences d'une organisation sociale spécifique de la vie humaine*" (Marcuse, 1963, p. 44. Nous soulignons.). Foucault insiste quant à lui sur une philosophie du pouvoir inclinée à délivrer

de ces mécanismes positifs, producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisirs, *et générateurs de pouvoir*, les suivre dans leurs conditions d'apparition et de fonctionnement, et chercher comment se distribuent par rapport à eux les faits d'interdiction ou d'occultation qui leur sont liés. Il s'agit en somme de définir les stratégies de pouvoir qui sont immanentes à cette volonté de savoir. Sur le cas précis de la sexualité, *constituer l'"économie politique" d'une volonté de savoir*. (Foucault, 1976, p. 67. Nous soulignons.)

Si chez Marcuse cette “économie-politique” subrepticement mentionnée par Foucault est ancrée dans le principe d’organisation marchande de la vie humaine comme référence ineffaçable pour comprendre la sexualité, cette dernière n’étant que le “symptôme” des modes de contrôles imposés par les formes d’accumulation capitaliste, la critique de Foucault place au fil de ses analyses le concept nietzschéen de volonté de savoir comme principe méthodologique d’analyse de son historique de la sexualité, estompant ainsi de ses analyses historiques de la sexualité, l’économie-politique déterminante de cette “la volonté de savoir”, d’où résultent les successives incompréhensions de la figure de Marcuse. Si non, voyons:

1. Pourquoi finalement ne-t-il pas possible de voir dans un concept comme celui de “désublimation répressive”, conçu par Marcuse dans des ouvrages *Éros et Civilisation* ou *L’homme unidimensionnel*, une clé théorique permettant de penser la prolifération pragmatico-discursive entre les plaisirs du corps, de la sexualité et du discours dans un réseau protéiforme d’institutions médicales et psychiatriques, évoquée dans *La volonté de savoir*? Hors du champ polémique de la *Volonté de savoir*, il me semble que l’avantage de Marcuse est qu’il livre le concept de “désublimation répressive” dans les articulations entre des processus psychiques compris dans leur dynamique sociale de production subjective des individus et l’imposition des rapports marchands d’exploitation du travail social. Marcuse dépeint sa position en expliquant que dans les modes fordistes de production, l’exploitation du travail vivant dans les rouages disciplinaires, analysés par Foucault dans l’ouvrage *Surveiller et Punir*, s’engendre par la conduction de la vie érotique des individus vers *l’accroissement de l’exploitation du travail social*, en même temps que les individus sont constitués en raison de l’imposition d’une «seconde nature» qui optimise l’autonomie des sujets, les produisant au moyen de formes d’exploitation du travail désirées par les individus eux-mêmes. “La répression disparaît dans le grand ordre objectif des choses qui récompense d’une manière

plus ou moins adéquate les individus qui s’y plient et, ce faisant, reproduit de manière plus ou moins adéquate la société dans son ensemble.” (Marcuse, 1963, p. 51) La “désublimation répressive” opère selon deux versants: d’une part, par l’indexation des processus psychiques sur les médiations sociales, processus qui s’élargissent par l’incrustation de l’inconscient dans la production sociale; d’autre part, par l’arrachement des individus d’un environnement qui rendait possible la libération de la libido, réduisant celle-ci à la dimension de l’expérience et de la satisfaction sexuelle au niveau strictement personnel et immédiat (Marcuse, 1970a, p. 181 *et seq.*) Pour lui, la libération de la libido par l’érotisation du corps, et l’appartenance des individus à un environnement naturel, donnent lieu aux formes socialement construites de sur-répression des individus par des appareils supplémentaires à la reproduction du travail social, dont le but est l’accroissement des formes capitalistes de production. Ces dernières induisent que le bonheur manifesté par la réconciliation avec les pulsions du corps soit dénié par son incorporation aux exigences des organisations marchandes de production. Marcuse dit à ce sujet que le

progrès normal vers la génitalité a été organisé de manière que les pulsions partielles et leurs “zones” soient presque désésexualisées. [...] les conflits insolubles deviennent maniables – la tragédie, le roman, les anxiétés et les rêves primitifs sont susceptibles d’une solution technique ou d’une “dissolution”. Le psychiatre prend soin des Don Juan, des Roméo, des Hamlet, des Faust comme il prend soin d’Œdipe. [...] [En ce sens] l’autorité sociale est absorbée dans la conscience et dans l’inconscient de l’individu et travaille comme si elle était son propre désir, sa propre morale, et sa propre personnalité. [...] Sa vie érotique est ramenée au niveau de sa vie sociale. La répression disparaît dans le grand ordre objectif des choses qui récompense d’une manière plus ou moins adéquate les individus qui s’y plient et, ce faisant, reproduit de manière plus ou moins adéquate la société dans son ensemble. (Marcuse, 1963, p. 45-51)

D’après Marcuse, l’imposition d’une “seconde nature” aux sujets exploités est possible par leur asservissement aux formes de domi-

nation sociale et d'exploration de la nature. Cela est mise au jour dans le capitalisme contemporain par l'incorporation de la liberté sexuelle des sujets tout en intensifiant la domination par le biais des idéologies produisant de la résignation sociale. La *libération* de la sexualité s'accompagne de l'affaiblissement des énergies érotiques à cause de leur assimilation aux valeurs marchandes répandues dans la société. À mesure que la sexualité s'étend aux domaines auparavant tenus par des tabous, et qu'elle est alors prônée comme une valeur symbolique capable de soutenir la cohésion sociale – idée d'un passage d'une "symbolique du sang" à un "savoir du sexe" mentionné par Foucault dans *La volonté de savoir* –, elle est optimisée selon les modes de reproduction marchande de la société, sans que pour autant les pulsions qui érotisent les rapports entre les individus et leur milieu naturel délivrent leur puissance. Alors que Foucault est davantage enclin à décrire les mécanismes de production de la sexualité par l'inscription des mécanismes répressifs dans la surface physique du corps, où l'incrustation des formes de savoir sur l'appareil psychique et biologique du corps est rendu intelligible par une reprise du concept de "volonté de savoir", Marcuse quant à lui, sans abandonner les processus de désublimation répressive de la sexualité par abolition de la moralité sexuelle à l'intérieur d'un système social tout à fait assuré, rattache de tels processus à la rationalisation sociale de la production. De ce fait, la position de Foucault par rapport à Marcuse reste d'autant plus problématique que ses trois critiques adressées à celui-ci, à savoir:

- a. l'admission d'une "volonté de savoir" implantée dans l'Occident qui met en question l'évidence historique de l'extension des mécanismes de dénégation du sexe;
- b. la question théorico-historique à propos de la contestation du statut répressif des technologies de pouvoir;
- c. enfin, le rejet de la critique qui s'appuie sur le concept de répression pour rendre compte du processus d'insertion du sexe "dans des systèmes d'utilité, à régler pour le plus grand bien de tous, à

faire fonctionner selon un optimum” (Foucault, 1976, p. 35), s’insèrent très précisément dans cette tradition, malgré la mise à l’écart de l’idée d’une réconciliation de la puissance érotique de l’individu avec un environnement naturel;

2. Certes, l’argumentation menée au long de *La volonté de savoir* est de bout en bout conduite par une critique du freudo-marxisme et de sa compréhension du pouvoir en termes répressifs, dont l’articulation entre la répression du sexe et l’exploitation de la force de travail dans la société capitaliste, renversée par la libération sexuelle comme vecteur de la révolution politique et sociale, constitue les lignes générales. Ainsi, Foucault affirme que

si la politique du sexe ne met pas en œuvre pour l’essentiel la loi de l’interdit, mais tout un appareil technique, s’il s’agit plutôt de la *production* de la “sexualité” que de la *répression* du sexe, il faut abandonner une telle scansion, décaler l’analyse par rapport au problème de la “force de travail” et abandonner sans doute *l’énergétisme diffus* qui soutient le thème d’une sexualité réprimée pour des raisons économiques.³ (Foucault, 1976, p. 151. Nous soulignons.)

Or, si c’est bien le problème de l’“économie politique de la volonté de savoir” qui manque dans l’histoire de la sexualité de Foucault à l’égard du cadre d’investigation marcusien, par ailleurs, c’est en fait du côté de l’inscription de la sexualité dans des dispositifs de vérité qui dénie l’existence d’une libido inscrite dans un ordre énergétique du corps que s’expose la position de Foucault. Il affirme que l’opposition entre un naturalisme énergétique et la répression du sexe pour des raisons économiques n’explique pas la *production de la sexualité*, pour autant que Marcuse, d’après lui, reste piégé dans un naturalisme dont l’idée d’un énergétisme diffus comme force naturelle n’explique pas la production de la sexualité.

³ Où se trouvent les références à Marcuse. Dans *La volonté de savoir*, Foucault analyse du point de vue historique “l’hystérisation” du corps féminin comme une forme de production de la différence sexuelle par l’appel à des contrôles médico-judiciaires.

D'un bout à l'autre, *La volonté de savoir* mobilise une argumentation nettement antinaturaliste qui refuse l'opposition entre le plaisir compris comme énergie naturelle et le domaine artificiel des institutions, parce que celles-ci, à la mesure qu'elles vont de l'État jusqu'à la famille, fondent les institutions sociales dans une espèce d'homologie dans le corps social. Or, l'homologie normalisatrice entre différentes institutions de pouvoir visant la production des individus en sujets n'est-elle pas un des axes caractéristiques de la philosophie de Foucault, en dépit du fait que chez lui demeure opaque ce que Marcuse renforce davantage, à savoir, l'exploitation capitaliste du travail social?

Si nous restons dans la question du naturalisme, l'argumentation de Foucault essaie de dépasser la perspective de Marcuse en faisant appel à une argumentation antinaturaliste marquée par la critique de l'idée d'une sexualité investie d'une productivité naturelle entendue comme source de pulsion vitale. Mis à part son côté polémique, *La volonté de savoir* semble un projet de radicalisation des conceptions de Marcuse selon lequel "la transformation répressive des pulsions s'incorpore à la constitution biologique de l'organisme, faisant régner l'histoire jusqu'à la structure pulsionnelle de l'homme" (Marcuse, 1970b, p. 349). Il s'agit donc de l'idée que les normes qui organisent une "seconde nature du corps sexuel" échappent à l'ordre de la distinction entre nature et pratiques sociales, n'ayant pas de dichotomie entre des processus naturels du corps et des idéologies incorporées dans la pratique sociale. Mais la question est que l'idée d'un énergétisme naturaliste ne recouvre pas vraiment celle véhiculée par Marcuse dans une veine plutôt schellingienne à propos d'une productivité de la nature comprise à partir de l'idée d'un inconscient de la production sociale, par où une *pulsion productrice interne* [*das innere Triebwerk*] devient le non-objectif dans la détermination socio-naturelle des phénomènes (Schelling, 2001, p. 73-74). Cette idée apparaît chez Marcuse à travers le concept d'une *puissance d'exister* exhibée par un *éros* dont le vitalisme non-biologique aura la pertinence de prouver la pro-

ductivité naturelle de l'être vivant en direction de la vie sociale (Marcuse, 1970b, p. 147-149). Pour Marcuse, l'énergétisme est en réalité expliqué par l'idée d'une "potentiation" de la présence de l'individu au monde. Puisque le système de travail social s'impose à travers des rapports de pouvoir jusqu'à la dimension corporelle et biologique de l'existence, cette dernière doit être prise en compte lors de la libération des sujets des formes marchandes de rationalisation sociale. D'après lui, les puissances du mouvement historique de l'être rejoignent la productivité de la nature de l'individu en tant que corps naturel, sensible et sexué.

Dans la structure instinctuelle des exploités s'introduit ainsi un intérêt de propriétaire à l'égard du système existant, de sorte que la rupture avec le continuum de répression (condition préalable de la libération) n'a pas lieu; en conséquence, pour que la société existante puisse se transformer en société libre par un changement radical, il faudrait que celle-ci atteigne une dimension de l'existence humaine qui n'entre guère en ligne de compte dans la théorie marxiste: *la dimension "biologique", celle dont relèvent les besoins vitaux, impératifs, de l'homme, et leur processus de satisfaction. Pour autant que ces besoins et ces satisfactions reproduisent une existence de servitude, la libération présuppose dans cette dimension biologique un changement: l'apparition de besoins instinctuels différents et de nouvelles réactions du corps comme de l'esprit.* (Marcuse, 1969, p. 38-39. Nous soulignons.)

Mais d'après Foucault, l'entreprise de domination s'introduit jusqu'au bout de la naturalité du corps, les pulsions vitales n'offrant pas dans ce cas de support adéquat pour penser une politique qui parvienne à recomposer la libération politique au sein des rapports de domination. Foucault affirme que

Ces beaux noms d'hérésies renvoient à une nature qui *s'oublierait assez* pour échapper à la loi, mais *se souviendrait assez* d'elle-même pour continuer à produire encore des espèces, même là où il n'y a plus d'ordre. La mécanique du pouvoir qui pourchasse tout ce disparate ne prétend le supprimer qu'en lui donnant une réalité analytique, visible et permanente: elle l'enfonce dans les corps, elle le glisse sous les conduites, elle en fait un principe de classement et d'intelligibilité, elle le constitue com-

me raison d'être et ordre naturel du désordre. (Foucault, 1976, p. 60. Nous soulignons.)

La métaphore de la nature dans son rapport au moi inconscient de la production n'échappe pas aux définitions de Foucault, même si la critique de *La volonté de savoir* essaie davantage de montrer comment opèrent les formes de domination vis-à-vis du corps, c'est-à-dire de quelle manière les rapports de pouvoir s'instituent dans le principe de libération du corps et de son intégration dans un milieu naturel. À l'égard de ce *point d'hérésie* de Foucault relativement à Marcuse dans la suite du freudo-marxisme, la compréhension de la puissance naturelle d'*éros*, en tant que puissance vitale intégrative des formes de vie dans un environnement donné, devient chez Foucault une psychanalyse de l'inconscient des normes sociales qui gouvernent les conduites humaines, sans l'admission d'aucune forme de négativité, de réserve négative pulsionnelle, mais bien d'une puissance immédiate qui affecte "le corps social" des normes.

De ce fait, la question qui se pose alors de manière ponctuelle est si l'analyse de Foucault, entièrement nourrie des métaphores provenant du freudo-marxisme et pourtant vouée à une sorte de *radicalisation absolument embarrassante* du discours de la libération, constitue véritablement une rupture par rapport à la question de la production de la normativité sexuelle vis-à-vis de la psychanalyse freudienne, dès lors que l'articulation d'une philosophie sociale du pouvoir avec la tradition inaugurée par Freud constitue le repère commun de Foucault et Marcuse. À l'égard des *Trois essais sur la théorie de la sexualité* de Freud, dont la référence fait l'objet de polémiques (Foucault, 2001c, p. 314), la problématique de Foucault demeure d'autant plus ambivalente. Car si Foucault n'y voit pas de *coupure* épistémologique entre la psychanalyse freudienne et les pratiques de l'aveu qui produisent l'identité sexuelle par des contraintes attachées à l'énonciation de la vérité du sujet, celles-ci disséminant et renforçant des différences sexuelles à l'intérieur de

cette structure de vérité – la psychanalyse n’étant pas qu’une péri-
pétie dans l’histoire de ce socle –, il considère cependant que la
psychanalyse a permis la contestation de la triade “perversion-
hérédité-dégénérescence”, et que, ce faisant, elle a mis en place
une contestation des liens du sexe avec “l’hérédité, et donc avec
tous les racismes et tous les eugénismes” (Foucault, 1976 p. 157).
Entre une acceptation sans remise en question de l’incorporation
de la métapsychologie de Freud par le freudo-marxisme – dont le
rejet de la part de Foucault dérive d’une critique à la compré-
hension naturaliste des pulsions –, et une condamnation viscérale
de la psychanalyse qui ne tient pas compte des analyses du texte
de Freud, lorsqu’il s’agit d’inscrire la psychanalyse dans les disposi-
tifs classiques de production de la vérité, qui pourtant a été l’objet
d’analyse de Foucault dans d’autres livres et précédemment tenue
comme l’inauguratrice de l’herméneutique interprétative moderne
(Foucault, 2001a, p. 599-591), la lecture de Foucault aurait bien
pu considérer la portée théorique du texte de Freud.

Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud bâtit une
analyse de la normativité des comportements sexuels en les inter-
rogeant à partir d’une analyse critique des perversions sociales
dans le discours de la psychiatrie du XIX^{ème} siècle. Cette dernière
analysait les pathologies liées aux théories de la dégénérescence
sexuelle sous l’idée d’instinct sexuel (*Instinkt*) dont le sens se
“manifesterait dans les phénomènes d’attraction irrésistible exercés
par un sexe sur l’autre, et son but serait l’union sexuelle ou au
moins des pratiques qui soient situées sur la voie qui mène à cette
dernière” (Freud, 1987, p. 37). Selon Freud, cette supposition
d’une coappartenance biogenico-naturelle entre le but et l’objet
sexuel ne rend pas compte de la sexualité à la mesure qu’elle prône
l’existence d’un lien naturel entre la pulsion sexuelle (*Trieb*) et son
objet déterminé. Il affirme ainsi que

si nous appelons objet sexuel la personne dont émane l’attraction sexu-
elle et *but sexuel* l’acte auquel pousse la pulsion, l’expérience passée au
crible de la science nous démontre qu’il existe, par rapport à ces deux

pôles: objet et but sexuels, de nombreuses déviations *dont la relation à la norme* admise requiert un examen approfondi. (Freud, 1987, p. 38. Nous soulignons.)

En introduisant cette distinction entre but et objet sexuels, correspondant respectivement à l'acte de la pulsion sexuelle et à la personne dont provient l'attraction sexuelle, Freud refuse les hypothèses provenant de la psychiatrie du XIX^{ème} siècle qui bâtissent une explication de la normalité sexuelle à partir du lien entre pulsion sexuelle et objet sexuel. Dans ces conceptions, la pulsion sexuelle portait en soi-même l'objet sexuel, raison pour laquelle la pulsion sexuelle restait male comprise – par le fait du primat des attraits de l'objet sexuel. Il affirme en ce sens que l'expérience “des cas considérés comme anormaux nous apprend qu'il existe dans ces cas une soudure entre pulsion sexuelle et objet sexuel, que nous risquons de ne pas voir en raison de l'uniformité de la conformation normale, dans laquelle la pulsion semble porter en elle l'objet” (Freud, 1987, p. 54). Pour Freud, cet ordre normatif assigne une place aux individus dès le moment où ils naissent, déterminant leurs rôles en tant que membres de la société, ainsi que l'affectation de leurs satisfactions individuelles qui constituent leur destinée. Les déviations de la norme nous indiquent que cette signature normative ne s'inscrit pas uniquement dans l'ordre du corps biologique, mais davantage dans la zone érogène du corps, comme le montrent les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, ou bien, pour reprendre les termes de l'essai “Pulsions et destins des pulsions”, à l'intérieur d'un “processus somatique particulier dans un organe ou une partie du corps, dont l'effet stimulant est représenté [*repräsentiert*] dans la vie psychique par la pulsion. [...] dans la vie psychique, elle ne nous est connue par rien d'autre que par ses buts”.⁴ Il s'ensuit que si la psychanalyse parvient à inscrire dans le champ des sciences humaines la contestation de la “naturalité” des

⁴ Freud distingue, dans le contexte d'une définition, la poussée [*Drang*], le but [*Ziel*], l'objet [*Objekt*] et la source [*Quelle*]. Cf. Freud, 2012, p. 83-84.

normes sexuelles en débranchant celles-ci de tout support biologique, il reste par ailleurs que cette non-inscription des processus psychiques dans l'économie des rapports sociaux – soutenus à la fois par la rationalité des rapports de pouvoir et l'injonction des processus économiques qui circonscrivent l'existence sociale de la sexualité – reste une tâche à bâtir, et c'est là que se situe la position de Foucault⁵, pour être juste avec lui.

3. L'entreprise des normes: inauguration du sujet ou contestation par la parole?

Le retour aux conceptions de Marcuse a justement eu pour objectif de rendre possible ce retour à l'idée de *potentiation du moi* dans la puissance simple qui correspond à la nature dans son travail d'autoproduction. L'idée d'une nature entendue comme puissance subjective, que Marcuse envisage à partir d'une théorie de la puissance de l'être historique en prenant en compte l'idée d'un *éros* réinvesti dans un milieu environnemental, n'échappe pas à la conception de Foucault, même si l'objectif de *La volonté de savoir* est de déplacer l'analyse du sexe vers celle de la production d'une sexualité par une "volonté de savoir", sans pour autant se demander si cette production ne s'engendrera pas sans reste. L'hypothèse qu'il s'agit de soutenir par rapport à *La volonté de savoir* est que l'antinaturalisme de la perspective de Foucault de reconduire l'entreprise de la domination jusqu'au désir n'efface pas par ailleurs l'idée d'une nature première réinvestie dans un matérialisme vitaliste, où l'idée d'une puissance vitale protéiforme, dont l'existence est enracinée à l'intérieur d'une structure sociale, reste pourtant

⁵ Foucault critique la psychanalyse parce qu'elle aurait placé une grille d'intelligibilité centrée essentiellement sur le modèle de la famille. "Mais voilà que la psychanalyse, qui semblait dans ses modalités techniques placer l'aveu de la sexualité hors de la souveraineté familiale, retrouvait au cœur même de cette sexualité, comme principe de sa formation et chiffre de son intelligibilité, la loi de l'alliance, les jeux mêlés de l'épousaille et de la parenté, l'inceste." (Foucault, 1976, p. 149).

ambivalente à l'égard de la perspective théorique qui organise l'ouvrage. À cet égard, à la fin de *La volonté de savoir*, dans un passage où il reprend à la fois l'injonction des rapports sociaux de pouvoir qui investissent la vie et le fait que celle-ci est porteuse d'une *puissance subjective de résistance* qui prend appui sur ce qui l'investit, autrement dit la "vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible" (Foucault, 1976, p. 191). Foucault fait appel à une conception vitaliste en tant que capacité de création de la vie vis-à-vis de rapports de pouvoir. La possibilité d'un renversement est lié ainsi aux possibilités d'un vitalisme engendré à l'exacte mesure des processus de lutte sociale. Cette vie-là, matière récalcitrante réinvestie dans des formes individuées, engendre un processus de subjectivation politique dans lequel la vie du vivant déclenche une puissance naturelle de la vie, un "Je peux". Ce faisant, Foucault reprend un point de vue dont nous pouvons renvoyer les origines à la fameuse définition de Bichat de la vie *comme ensemble de fonctions qui résistent à la mort*⁶, dans son livre *Naissance de la clinique*, et nous pouvons nous demander si la suite de *l'Histoire de la sexualité* a vraiment rendu opératoire dans son déploiement ce vitalisme qui traduit "une permanence de la vie dans le vivant" (Canguilhem, 2003, p. 110), grâce auquel est comblée la séparation entre la subjectivité et *la puissance naturelle de la vie*. Je reviendrai à cette question au final.

Néanmoins, *La volonté de savoir* est davantage occupée, d'après des positions historicistes, à pulvériser le substrat de la sexualité dans les rapports de domination. Son but est inscrire l'histoire de la sexualité dans un constructivisme selon lequel la sexualité est tout entière figée dans les mouvements d'optimisation de la vie selon les normes des sociétés capitalistes, sans que se produise un

⁶ Le passage affirme "ce à quoi s'oppose la vie et ce à quoi elle s'expose; ce par rapport à quoi elle est *vivante opposition*, donc *vie*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie*". Cf. Foucault, 2009, p. 147.

pouvoir d'accompagnement de la vie en tant que le "je peux du corps", c'est-à-dire une puissance de disposition d'un corps, sa capacité de s'exercer à partir de "l'intérieur" devenue visible au-dehors par un principe d'individuation naturel. (Audi, 2007, p. 83-86) L'argumentation de Foucault essaie plutôt de démontrer que l'entreprise de l'assujettissement est reconduite jusqu'au désir⁷, raison pour laquelle il prône comme inutile l'idée d'une réserve de plaisirs et de désirs indemnes à l'égard des processus de normalisation des sujets, ceux-ci constituant la mesure d'un *différend* par rapport aux normes. La direction de *La volonté de savoir* s'appuie sur l'idée que le sexe n'a "pas été seulement affaire de sensation et de plaisir, de loi ou d'interdiction, mais aussi de vrai et de faux, que la vérité du sexe [est] devenue chose essentielle, utile ou dangereuse, précieuse ou redoutable, bref, que le sexe [a] été constitué comme un enjeu de vérité" (Foucault, 1976, p. 76). Toutefois, l'idée d'une éthique hédoniste conduite par une nouvelle "économie des corps et des plaisirs" demeure irréalisable si elle est dépourvue de l'idée d'un conatus naturel pourvu d'une *dynamis* qui n'est que productivité, puissance de soi, que l'entreprise de Foucault est vouée à démolir de fond en comble. Ainsi, Foucault dépeint dans *La volonté de savoir* l'idée qu'il ne faut pas considérer

la sexualité comme une sorte de donnée de nature que le pouvoir essaierait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu, de dévoiler. C'est le nom qu'on peut donner à un dispositif historique: non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. (Foucault, 1976, p. 139)

⁷ Il est intéressant de comparer cela avec les positions de Foucault manifestes dans le livre *Sécurité, Territoire, Population*. (Foucault, 2004a, p. 74)

Dans cette philosophie sociale du pouvoir, la conflictualité générale des rapports de pouvoir s'engendre jusqu'au point où la puissance naturelle de la vie est entraînée à l'intérieur des rapports de pouvoir modernes dans les formes d'organisation sociales. Toutefois, la question qui se pose concerne cet équilibre entre une description du processus d'asservissement politique du corps dans les engrenages de la production moderne et l'idée d'une naturalité de la vie à travers laquelle cette dernière constitue sa productivité immanente en tant que force vivante, de sorte que, par rapport à un biopouvoir qui s'approprie la naturalité de l'espèce, se constitue une force vitale coextensive à ce même pouvoir (Foucault, 1976, p. 127). Foucault n'a jamais cessé de discuter cette question dans la suite de son histoire de la sexualité. Ainsi, dans le texte sur l'hermaphrodite Herculine Barbin, l'idée d'une production de l'identité sexuelle par des experts attachés à la production de la vérité du sexe et un vitalisme de veine naturaliste s'exposent de manière tout à fait évidente (Foucault, 2001d, p. 934-942). En analysant la vie d'un hermaphrodite obligé par les expertises psychiatriques de lâcher sa précédente identité sexuelle et dont l'impossibilité de conversion à une nouvelle identité sexuelle résulte dans son suicide, Foucault véhicule des positions qui parviennent de manière évidente à déplacer l'argumentation anti-vitaliste de la *Volonté de savoir*. L'idée d'une normalisation de l'identité sexuelle en conformité aux règles d'un pouvoir médico-légal est nuancée par l'idée d'une "mémoire malheureuse" (Foucault, 2001d, p. 942) incorporée dans une naturalité qui ne reproduit pas son identité normative à l'intérieur des codes de vérité qui structurent les actions des sujets. Foucault affirme que ce que Herculine Barbin fait évoquer par sa figure

ce sont les limbes heureuses d'une non-identité, que protégerait paradoxalement la vie dans ces sociétés fermées, étroites et chaudes, où on a l'étrange bonheur, à la fois obligatoire et interdit, de ne connaître qu'un seul sexe; ce qui permet d'en accueillir les gradations, les moirures, les pénombres, les coloris changeants comme la nature même de leur natu-

re. L'autre sexe n'est pas là avec ses exigences de partage et d'identité, disant: "Si tu n'es pas toi-même, exactement et identiquement, alors tu es moi. Présomption ou erreur, peu importe; tu serais condamnable si tu en restais là. Rentre en toi-même ou rends-toi et accepte d'être moi". (Foucault, 2001d, p. 940)

Mais le renvoi des figures non-identitaires à une nature qui "n'est rien d'autre [qu'un] garçon-fille, le masculin-féminin jamais éternel, que ce qui passe, le soir, dans les rêves, les désirs, et les peurs de chacun", correspond bien, en l'occurrence, aux images d'une nature dont nous verrions facilement le sens dans la conception de Marcuse selon laquelle "l'environnement d'où l'individu pouvait tirer du plaisir (il pouvait l'érotiser presque comme une zone étendue de son corps) a été restreint".⁸ (Marcuse, 1963, p. 106)

Mais cette oscillation dans le travail de Foucault entre un constructivisme plat et un vitalisme exposant l'idée d'une productivité de la nature a été critiquée par l'analyse de Judith Butler – dont l'appropriation de la philosophie de Foucault n'en va pas moins sans quelques embarras. Entre l'enjeu d'un naturalisme conçu sous le primat de l'idée de réconciliation des forces de la vie avec les plaisirs du corps, et l'argumentation d'une théorie de la sexualité dont les termes s'enracinent dans l'idée d'une construction symbolico-politique de la nature en tant que production culturelle de la différence sexuelle, c'est la deuxième alternative qu'envisage Butler. Son appropriation de *La volonté de savoir* et des volumes suivants de *l'Histoire de la sexualité* de Foucault est intéressante d'un certain point de vue, mais questionnable par ailleurs⁹. Dans

⁸ Marcuse affirme que le "plaisir né des sens de proximité agit sur les zones érogènes du corps, et ne le fait qu'au bénéfice du plaisir. Leur développement non-refoulé érotiserait l'organisme à un point tel qu'il s'opposerait à sa déssexualisation rendue nécessaire par son utilisation sociale comme instrument de travail aliéné".

⁹ Butler se rapproche de Marcuse qui, à partir de Freud, voit dans les perversions l'exception qui conteste la naturalité des normes qui organisent la sexua-

Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité, l'auteure essaie d'élargir *La volonté de savoir* – en lisant Foucault de façon rétrospective? – grâce à une genèse de la sexualité liée à la distribution des rôles sociaux incorporés dans les identités de genre. Butler part de l'indissociabilité entre genre et sexe pour comprendre la façon dont les normes sexuelles cristallisent la différence qui organise les rapports entre les genres (Butler, 2006). Elle envisage de démontrer de quelle manière la consolidation des rapports hétérosexuels, attachée à l'imaginaire organisateur des rapports entre les sujets sexuels, organise des normes qui établissent des formes d'asymétrie, visant à consolider l'hégémonie des normes hétérosexuelles dans la culture. Être porteur d'un genre dans les rapports sexuels signifie alors être encadré dans des rapports de subordination par des régulations sexuelles prescrites à l'intérieur de l'univers des rôles et des actions sociales. Ces régulations se constituent en faisant appel aux actes de répétition à travers lesquels les effets produits *naturalisent* les corps à l'intérieur des formations culturelles. Ce faisant, Butler rend compte de la question normative en explicitant de quelle manière les habitus performatifs organisent les actes corporels des sujets, *naturalisant* leurs gestes au moyen de violences ordinaires. Des normes sexuelles organisent des codes de perception par l'organisation visible du corps selon des schèmes opératifs qui produisent la "naturalité" de celui-ci dans le monde social, y instituant le corps dans un schème de visibilité sociale.

Selon Butler, il faut mettre dans le crible de l'investigation les normes qui guident les rapports sexuels. Sur ce point, Butler suit le constructivisme de *La volonté de savoir*, vu que chez elle la naturalité du sexe est le fruit des contraintes sociales exercées par les actes performatifs qui produisent le cadre de pensée binaire organisant la différence sexuelle dans les rapports de genre. Butler

lité humaine, en prenant en compte en particulier les régulations qui affectent la reproduction humaine. V. Marcuse, 1963, p. 54-55.

suit la thèse d'une discontinuité radicale entre le sexe du corps et les genres culturels construits sur eux. Cette distinction est ancrée dans la réfutation de l'idée selon laquelle le biologique est le fondement d'explication des genres culturellement construits. Autrement dit, il s'agit bien chez elle de saper l'identité entre genre et sexe, c'est-à-dire entre les ordres langagiers qui produisent les identités de genre, et l'existence d'un ciment naturel interposé comme limite du genre.

Lorsqu'on théorise le genre comme une construction qui n'a rien à voir avec le sexe, le genre devient lui-même un artefact affranchi du biologique, ce qui implique que *homme* et *masculin* pourraient tout aussi bien désigner un corps féminin qu'un corps masculin, et *femme* et *féminin* un corps masculin ou féminin. (Butler, 2006, p. 68)

Le processus de production culturelle du genre relève d'un effet qui crée une seconde nature qui acquiert un effet de nécessité, de telle manière que les sujets parviennent à l'idée d'une sexualité naturelle alors qu'elle a été produite en réalité par des rapports de pouvoir qui enrôlent les sujets dans des genres spécifiques.¹⁰ (Butler, 2006, p. 53)

Cette admission qu'il n'y a pas de nature sexuelle en deçà du genre, amène Butler à considérer que le sexe est en fait une construction qui prend place dans les appareils de production et d'institution de la sexualité.

¹⁰ La normalité pourra s'identifier en ce sens-là plutôt à une normalisation en matière de genre et de sexualité qui prédétermine le rapport vécu des sujets à l'égard de leurs schèmes d'identification sexuelle. "Autrement dit, comment les présupposés normatifs sur le genre tendent-ils à circonscrire le champ même de la description que nous pouvons faire de l'humain?" (Butler, 2006, p. 53) Pour les critiques à J. Butler, voir P. Bourdieu (1998, p. 36). Sur le rapport entre sujet et structure, cf. *ibid.*, p. 60-65. Pour la question de la différence sexuelle, voir J. Derrida (2010, p. 84): "Il n'y a donc pas de vérité en soi de la différence sexuelle en soi, de l'homme ou de la femme en soi, toute l'ontologie au contraire présuppose, recèle cette indécidabilité dont elle est l'effet d'arrondissement, d'appropriation, d'identification, de vérification d'identité".

En conséquence, le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la "nature sexuée", le "sexe naturel" est produit et établi dans un domaine "prédiscursif", qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre *sur laquelle* intervient la culture après coup. (Butler, 2006, p. 69)¹¹

Butler suit Foucault lorsque celui-ci formule l'idée que la réalité sexuelle est construite selon un régime de sexualité qui organise historiquement les catégorisations normatives de la différence sexuelle, et que le postulat d'une causalité sexuelle qui détermine l'expérience, les comportements et les désirs sexuels rend stable l'existence d'une seconde nature tenue comme allant de soi au sein des régulations identitaires du sexe. Néanmoins, la position constructiviste de Butler va plus loin relativement à l'interprétation des mémoires d'*Herculine Barbin*. Alors que le trouble dans l'identité sexuelle est souligné par Foucault lors de son interprétation du bouleversement des catégories de l'identité sexuelle grâce à l'idée du non-identique, d'un vitalisme défini par opposition aux discours de la vérité sexuelle, Butler affirme quant à elle que Foucault conçoit encore les vestiges d'une nature source de bonheur dans un "monde de plaisir où flottent les souris en l'absence du chat" (Butler, 2006, p. 197). Il aurait mieux valu, d'après Butler, exposer le processus normatif qui amène à la construction¹² d'un imaginaire psycho-social qui réifie la production symbolico-normative du

¹¹ De manière générale, l'approche de Butler et de Foucault demeure bien de veine lukacienne: tout ce que la nature présente dans sa forme et dans son contenu est une construction sociale, c'est-à-dire qu'"il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la 'nature', s'imposeraient à l'histoire" (Foucault, 2001e, p. 95). Il faut dire par ailleurs, et c'est le deuxième point à remarquer, que l'idée d'un matérialisme vitaliste voué à penser l'histoire de l'incorporation de la nature dans ses modes d'appropriation sociale peut tout à fait faire de la subjectivité un des noyaux de cette problématique.

¹² Pour les remarques de Butler sur le Constructivisme, voir *Bodies that Matter* (Butler, 2011, p. 8).

corps des individus. Autrement dit, les conditions sociales de production de la différence sexuelle et les distinctions normatives qui accompagnent pareilles identifications les rendent à la fois “acceptables” et “naturelles”. Cette production normative rend compte en réalité d’une problématique anthropologique qui vise à interroger la structure qui normalise l’univers culturel de la sexualité, cette dernière étant entendue comme un ensemble de pratiques sociales qui recourent à des plaisirs, désirs et rapports sociaux. Nous pouvons à cet égard mentionner les analyses de Pierre Bourdieu dans *La domination masculine* sur la “socialisation du corps biologique et la biologisation sociale” pour expliquer comment une croyance sociale naturalisée organise la différence entre les sexes, et que leur visibilité sociale est historiquement rendue possible par des habitus sociaux produits au sein des institutions politiques (Bourdieu, 1998, p. 60).

Néanmoins, la position de Butler reste limitée par rapport à une appropriation de Foucault inscrite dans les limites d’une approche postmoderne qui restitue la dimension de la sexualité dans la production des genres et de leurs rôles sociaux, à partir d’une problématique détachée d’une approche historique qui rend compte des structures de pouvoir au sens social et économique. En fait, la production des sujets par des normes obéit à la fois à des codes androcentriques de valorisation culturelle et à des complexes de pouvoir qui revêtent les structures de l’autoproduction sociale, par où se définit l’immanence vitale du sujet à une objectivité naturelle. Son analyse a le mérite de montrer en quelque sorte les antinomies du travail de Foucault entre un constructivisme social rallié aux grammaires de certaines formes de pouvoir, et un vitalisme pas tout à fait déployé dans l’ensemble de ses analyses. Toutefois, l’idée d’une esthétique de contestation des normes et des identités constituée par une répétition symbolique semble critiquable, car elle ne rend pas compte de l’indissociabilité entre le travail de contestation et d’incarnation des normes dans une structure sociopolitique de pouvoir – au sens de Marcuse et Foucault. C’est là qu’un

“retour” à la position vitaliste de Foucault s’impose, en particulier à l’indissociabilité entre sujet et production sociale, lorsque, fondamentalement, la thématique du biopouvoir dans *La volonté de savoir* met en place la sexualité au carrefour entre la production des individus en sujets et la naturalité de l’espèce dans un réseau protéiforme de rapports de pouvoir dont l’État occupe le premier chef. La question du biopouvoir et de l’État, qui n’occupe guère les positions de Butler relativement à *l’Histoire de la sexualité*, est illustrative à ce propos d’une thématique qui livre l’idée d’un contrôle de la vie par des dispositifs de pouvoir acharnés au contrôle des populations dans les normes sociales, mais où l’idée “de l’accompagnement du pouvoir de vivre”, entendue en particulier comme la subjectivation de la vie vis-à-vis des rapports de pouvoir réversibles, et rendant possible un accroissement de la vie s’accompagnant d’un auto-accroissement de l’épreuve de soi, est tout à fait essentielle.

4. L’inauguration du soi comme acte de puissance

Foucault, dans la dernière page de *La volonté de savoir*, mentionne l’idée d’“une autre économie des corps et des plaisirs” (Foucault, 1976, p. 211), parce que le discours de la libération n’aurait pas selon lui suffisamment *saisi* la perspective d’une résistance politique, à cause de la supposition d’une négativité *a priori* vis-à-vis des institutions de pouvoir. On douterait de la perspective de Foucault si son éthique des plaisirs n’était pas constituée par l’idée d’une homéostasie du corps social pourvue d’une capacité de création typique des expériences de la nature corporelle, autrement dit, sans l’idée d’une productivité de la nature, parce que celle-ci recoupe bien la problématique d’un vitalisme à partir de l’idée d’une autoproduction naturelle source de puissance humaine¹³. La

¹³ Voir à ce propos S. Haber (2006, p. 12 *et seq.*). Nous nous distancions de sa perspective de reprendre la productivité de la nature à partir de l’idée d’un naturalisme dialogal dans lequel la nature est le partenaire d’une interlocution délibérative. Il s’agit de souligner l’idée d’une potentiación du soi, ce qui nous

suite de *L'Histoire de la sexualité* me semble être un pas en avant pour déployer cette idée mais, pour y déceler cet aspect, il faut déplacer les termes d'analyse de l'œuvre selon l'auto-interprétation de Foucault lui-même, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de ce texte. Certes, les basculements entre une sexualité incrustée dans des dispositifs idéologiques d'auto-valorisation des valeurs marchandes, et l'idée d'un *éveil* de la nature dans le sujet, constituaient un point *indécidable* où l'articulation des deux aspects suscite des embarras du point de vue de la suite du projet d'une histoire de la sexualité. L'idée de Foucault qu'il aurait fallu, dans les livres précédents, cerner encore mieux les pratiques de liberté dans le repliement du sujet sur lui-même dans les rapports aux autres, semble constituer *une extériorité* sans articulation entre des rapports de pouvoir et des pratiques de liberté, et nous pouvons dès lors mettre en question les prétentions du discours foucauldien d'inaugurer la problématique de la subjectivation morale par des pratiques de liberté, sans prendre en compte les rapports de pouvoir, auparavant objet d'investigation de l'auteur.

Bien entendu, cette problématique chez Foucault n'aurait pas moyen de se déployer sans le développement d'une certaine gouvernementalité néolibérale, travaillée dans le cours *La naissance de la biopolitique* (Foucault, 2004b), dont le but était de décrire un ensemble de mécanismes de pouvoir produisant les individus en sujets par leur engagement dans les structures marchandes de pouvoir dans le capitalisme managérial. Si dans le mode fordiste de production le paradigme de gestion des sujets se mettait en place par le relais du corps, rendu intégralement docile et utile dans les structures de la division sociale du travail, dans le *néocapitalisme managérial* par ailleurs, les modes de conduction de l'engagement des sujets dans les structures de pouvoir entraînaient, d'après Fou-

reconduit à une analyse des déplacements suivants de *L'Histoire de la sexualité*. Il m'intéresse de renvoyer le concept de productivité de la nature aux pré-supposés de Friedrich W. J. Schelling.

cault, le désir des individus, les formes autonomes de conduction de la conduite à partir desquelles le «facteur humain» engage des actions dans la production du capital humain (Foucault, 2004a, p. 76-77). Il s'ensuit que la constitution d'un soi est condition d'un gouvernement voué à reproduire les processus d'accumulation du profit, de sorte que l'autonomie est le relais d'existence des rapports de pouvoir enchâssés dans les structures économiques. Cette subjectivité à l'intérieur des rapports de travail est garante pour que le "facteur humain" soit convenable à l'élargissement d'un marché dont la logique des profits accumulables est le vecteur de la structuration du système. À l'égard d'un nouveau sujet tenu en compte comme le porteur d'un capital humain à partir duquel il peut s'investir, se constituer par un calcul des prix et des avantages dans un marché concurrentiel, il va de soi que la question du sujet dans les textes éthiques ne peut pas être caractérisée comme un *retour* de Foucault au sujet, car il s'agit bien pour lui de l'implication du soi par son identification aux finalités immanentes d'une structure matérielle.

Une culture de soi sur soi n'est pas suffisante pour entraîner de nouvelles formes de vie – d'autant plus que Foucault réserve une place aux pratiques sociales du soi dans un schème réflexif détaché des structures de pouvoir, générant donc une "subjectivité redoublée, soucieuse seulement de retrouver sa spontanéité originare par une ascèse de sa volonté de contrôle ou de maîtrise de soi" (Maesschalck, 1992, p. 106). En outre, l'assimilation des pratiques de soi dans la constitution des pratiques de management contemporaines exige non seulement une critique des présuppositions à partir de laquelle Foucault interprète ses déplacements théoriques dans l'élément de l'idéologie, mais essentiellement de mesurer les limites d'une théorie de la subjectivation morale centrée, en gros, sur l'idée que le souci de soi relève non d'une expérience assujettissante, mais d'une véritable *tekhnê* opérant dans la jonction entre le soi et la liberté. Relativement aux structures normatives, Foucault met davantage l'accent sur le travail d'autoformation du soi,

c'est-à-dire un travail d'appropriation critique des normes les faisant passer par le critère qui désidentifie les sujets des codes normatifs qui sédimentent leur identité. Mais comment comprendre cette entreprise désassujettissante à partir de laquelle l'individu se libère des codes normatifs grâce à des formes de normativité qui font usage des codes moraux par-delà leurs formes instituées? Considérée uniquement dans la perspective d'un rapport dyadique de soi à soi, l'éthique foucauldienne des pratiques d'intensification de soi comme singularisation des sujets perd la visée normative à l'intérieur des rapports de pouvoir, ainsi que la méconnaissance qui accompagne l'action sur soi à l'intérieur de l'élément idéologique qui structure la réalité. Si la notion de gouvernement de soi avait permis à Foucault de décaler l'étude des formes de conduction de la conduite des individus en deçà de la violence qui produit le corps, raison pour laquelle les pratiques de subjectivation auront rendu plus clair le fait qu'il faut débarrasser les possibilités de constitution du soi d'une éthique du corps et des plaisirs, le souci de soi corporel est cependant accompagné d'une pléthore de savoirs scientifiques à propos du souci corporel et des techniques de l'âme vouées à la gestion de la subjectivité entière des individus¹⁴.

Ainsi, Pierre Hadot avait déjà souligné à propos de l'interprétation des pratiques de culture de soi dans une activité auto-finalisée de l'individu à l'écart du monde que cette notion recouvrait en fait à l'époque hellénistique un certain "ordre" du monde entendu comme une structure universelle du cosmos, de telle sorte que le mouvement d'intériorisation déclenchait le dépassement de soi par son universalisation (Hadot, 1995, p. 60). Si Foucault avait conçu dans ses textes de subjectivation morale une culture de soi estompée dans un individualisme circonscrit par

¹⁴ Voir l'ouvrage fondamental de P. Dardot et C. Laval (2010, p. 498). Les auteurs exploitent l'idée que le sujet moral d'une action est repérable dans les *contre-conduites* à partir desquelles les individus agissent relativement aux codes qui normalisent les conduites humaines.

l'auto-finalisation de soi, il s'ensuit par ailleurs que l'idée d'une esthétique de l'existence et la centralité de la question du soi en tant qu'opérateur d'une désidentification des structures totalisatrices de l'État restent d'un bout à l'autre marquées par l'idée d'une sociabilité du "moi" par laquelle le repliement sur soi-même n'est que le produit d'une appartenance sociale au travers de laquelle le Soi se retrouve toujours déjà posé au sein d'un plan d'immanence vitale. En ce sens, lorsque Foucault affirme que la subjectivation éthique se constitue par une épreuve modificatrice de soi en relation aux codes de vérité, il faut comprendre par là en réalité que le lieu de cette transformation de soi se déroule davantage sur un plan d'immanence dans lequel le moi s'éprouve comme vie naturelle par une affectivité témoignée par un individu vivant (Audi, 2007, p. 44-45). Dans *L'usage des plaisirs*, cette perspective fleurit, semble-t-il, dans un passage dans lequel Foucault relie l'idée d'une productivité de la nature à la *potentiation du soi* par le biais des discriminations morales. L'auteur de *L'Histoire de la sexualité* dégage l'idée que

la nature a placé dans l'être humain cette force nécessaire et redoutable, toujours prête à déborder l'objectif qui lui a été fixé. On voit pourquoi, dans ces conditions, l'activité sexuelle exige une discrimination morale dont on a vu qu'elle était beaucoup plus dynamique que morphologique. [...] l'activité sexuelle [...] relève d'une force, d'une *energeia* qui est par elle-même portée à l'excès.¹⁵ (Foucault, 1984b, p. 60)

L'energein signifie une puissance d'être, un être-en-acte, qui s'accomplit par le moyen d'une activité déterminée, mais dont la puissance naturelle est une puissance nécessaire qui déborde tout objectif fixé, ne signifiant pas encore le passage à un acte. Il s'agit donc du fait que les activités humaines sont liées aux possibilités d'existence corporelle, de sorte que le milieu environnant dans lequel le corps humain reste embrigadé rend possible sa *potentiation*

¹⁵ Pour ce qui suit, voir Agamben, 1990, p. 30-35.

par les équilibres établis avec l'environnement, par où le corps s'instaure comme cause de soi dans l'immanence de l'équilibre environnant.¹⁶ Le passage de l'*energeia* à une problématique de l'activité sexuelle porteuse d'une discrimination morale correspond à une puissance naturelle en excès par rapport aux forces de la nature, une seconde nature constituée par des habitudes qui engendrent les conduites humaines, l'élan naturel se reproduisant alors grâce à une nature "qui est par elle-même portée", "une puissance qui a pour objet la puissance elle-même, une *potentia potentiae*" (Agamben, 1990, p. 40).

Par conséquence, l'excès de la subjectivité par rapport aux codes moraux doit être compris, comme l'a remarqué Hadot, comme une *transformation* découlant de la puissance de manifestation du moi vivant, et non comme une subjectivation de soi à soi, cette transformation ne signifiant pas la coappartenance de la subjectivité à une structure *a priori* de l'être – sur laquelle a insisté Hadot –, au sens que le soi rend possible son adéquation à la nature; mais à une capacité ou puissance de la vie d'entraîner une transformation de soi dans l'immanence des rapports sociaux. Retournons au texte de Foucault. Dans *Le souci de soi*, il qualifie ainsi sa perspective:

On trouverait des sociétés ou des groupes sociaux – telles sans doute les aristocraties militaires – dans lesquels l'individu *est appelé à s'affirmer dans sa valeur propre*, à travers des actions qui le singularisent et lui permettent de *l'emporter sur les autres*, sans qu'il ait à accorder une grande importance à sa vie privée ou aux rapports de soi à soi. Il y a aussi des sociétés dans lesquelles la vie privée est dotée d'une grande valeur, où elle est soigneusement protégée et organisée, où elle constitue le centre de référence des conduites et un des principes de sa valorisation – c'est, semble-t-il, le cas des classes bourgeoises dans les pays occidentaux au XIX^{ème} siècle; mais par là même, *l'individualisme y est faible et les rapports de soi à soi n'y sont guère développés. Il y a enfin des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour au-*

¹⁶ Nous pensons essentiellement au chapitre "Diététique" de *L'usage des plaisirs*, lorsqu'il discute les rapports entre environnement social et souci corporel. Cf. Foucault, 1984b, p. 144-183.

tant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées; le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s'est présenté comme une accentuation extrêmement forte des rapports de soi à soi, mais sous la forme d'une disqualification des valeurs de la vie privée ; et lorsqu'il a pris la forme de cénobitisme, il a manifesté un refus explicite de ce qu'il pouvait y avoir d'individualisme dans la pratique de l'anachorète. (Foucault, 1984a, p. 60. Nous soulignons)

Les pratiques de soi constituent une *seconde nature* constituée par des habitudes sociales qui entraînent un rapport d'estime de l'individu relativement à un groupe social. Pour citer Bergson, ces habitudes formées relativement aux groupes ne constituent qu'un "sentiment social de repli sur soi" (Bergson, 1973, p. 67), où les pratiques qui entraînent la puissance du soi se constituent en référence à la nature sociale des individus. Mais comment articuler cette intensification, cet excès d'individualisation manifeste dans le rapport des sujets aux groupes? Dans ce qui suit, j'aimerais infléchir la place du mode de constitution du soi par rapport aux groupes sociaux chez Foucault, en mobilisant le concept d'apprentissage entendu comme auto-déplacement des sujets par rapport aux règles morales.¹⁷ Car il nous est apparu, au cours de cette recherche, qu'il faut retrouver chez Foucault une position intermédiaire entre l'éveil de la nature dans le sujet et la surdétermination de l'identité des sujets par les codes de vérité, en montrant de la sorte le devenir du sujet par le biais d'un processus d'expérimentation qui met en question les croyances sociales qui l'empêchent de se conduire de manière autonome.

Dans la suite de *La volonté de savoir*, Foucault semble faire référence à cette opération de constitution du soi par l'apprentissage des normes dans son rapport aux groupes, notamment par l'idée d'usage.¹⁸ L'usage des plaisirs (*chresis aphrodision*) exprime l'idée

¹⁷ Pour le rapport aux règles et la conscience morale, voir M. Foucault (1984b, p. 30).

¹⁸ Voir à ce propos le début du chapitre "Le travail de l'âme". Pour une clarification du concept de norme dans son rapport à l'usage, voir aussi G. Canguilhem.

d'un rapport pragmatique entre la norme morale et la façon dont l'individu se conduit à l'égard de celle-ci. L'usage permet à l'individu de se conduire entre la prescription des codes associés aux rôles, et l'autorité des normes qui n'accordent pas de place au sujet. Foucault parle ainsi de "l'importance qu'il y a à se respecter soi-même non pas simplement dans son statut, mais dans son être raisonnable en supportant la privation des plaisirs ou en limitant *l'usage* au mariage ou à la procréation" (Foucault, 1984b, p. 57. Nous soulignons.) Parvenir à se reconnaître comme sujet d'un désir sexuel implique un travail de rapport à soi selon *les usages pragmatiques* des codes de vérité que les individus interposent dans leur rapport à soi. Cette *Sittlichkeit* se manifeste à l'écart d'un *ethos* qui s'impose par des règles et des valeurs morales par le biais d'appareils institutionnels qui régissent les pratiques morales des individus. Foucault semble en ce sens ne pas vraiment s'intéresser à un retour au soi, mais plutôt vouloir montrer comment l'usage définit un déplacement grâce auquel les individus se déterminent vis-à-vis des normes morales données dans leur culture historique par leur référence aux groupes sociaux. L'appropriation des normes selon un usage donné signifie que les sujets s'effectuent par rapport aux normes sociales par des pratiques qui instaurent une normativité dont l'inférence institue un dépassement des normes inscrites dans les structures sociales. L'au-delà et l'en-deçà de la norme sont parcourus par une normativité opérée au niveau de la constitution d'un apprentissage de la norme dans lequel l'immanence de celle-ci est remodifiée selon les modes d'effectuation grâce auxquels les sujets deviennent capables de faire usage des normes dans un certain environnement (Foucault, 1984b, p.37-40). Cette effectuation du sujet par l'usage des normes signifie que celui-ci "agit sur lui-même comme objet d'une pratique, c'est-à-dire que l'individu institue *un rapport d'apprentissage* par lequel 'il agit sur lui-même,

lhem (2003, p. 155-218). Pour l'idée d'impuissance et d'usage, voir M. Foucault (2008, p. 28).

entrepren de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se *transforme*” (Foucault, 1984b, p. 40. Nous soulignons.) Le rapport d'apprentissage à l'égard des codes de comportement signifie qu'à travers "l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions" (Foucault, 1984b, p. 41-42), les normes font l'objet d'une révision constante dans les principes de leur applicabilité¹⁹. Chez Foucault, ce *rapport d'apprentissage* marque l'individuation des sujets par rapport aux normes, par où les sujets s'éprouvent relativement aux normes sociales qui les induisent à agir selon un processus d'expérimentation.

Cultiver des rapports de soi qui entretiennent un exercice constant des rapports de soi à soi à travers un usage pragmatique de sa propre raison est un principe anthropologique dans lequel la conscience conduite par des injonctions extérieures demeure un principe d'apprentissage dont l'objectif est la potentiación du soi dans un exercice constant d'autoactivité.²⁰ Voyons l'exemple des *aphrodisia*, longuement discuté dans le chapitre 1 de *L'usage des plaisirs*. Foucault affirme que

la question éthique qui est posée n'est pas: quels désirs? Quels actes? Quels plaisirs? Mais: avec quelle force est-on porté "par les plaisirs et les désirs"? L'ontologie à laquelle se réfère cette éthique du comportement sexuel n'est pas, au moins dans sa forme générale, une ontologie du manque et du désir; ce n'est pas celle d'une nature fixant la norme des actes; *c'est celle d'une force qui lie entre eux actes, plaisirs et désirs*. C'est ce rapport *dynamique* qui constitue ce qu'on pourrait appeler le grain de l'expérience des *aphrodisia*. (Foucault, 1984b, p. 60. Nous soulignons)

L'expression *dynamis* soulève en effet l'idée que la *subjectivation* n'est pas uniquement un processus figé mais que les affections qui

¹⁹ Voir à ce propos, J. De Munck (1994, p. 20).

²⁰ Pour la question anthropologique, voir M. Foucault (1984b, p. 65-66). Pour la direction de conscience comme apprentissage, voir les pages 69-70, où Foucault reprenant Sénèque affirme que "toute cette activité de direction de conscience est de l'ordre de l'éducation des adultes – de l'*Erwachsenerziehung*".

touchent les individus possèdent une puissance dont la propulsion est assurée au prix d'un constant exercice d'activité. Foucault affirme ainsi que

l'attention qui est exigée, c'est celle qui lui rend perpétuellement présentes à l'esprit les règles auxquelles il doit soumettre son activité sexuelle. Il n'a pas à trouver le cheminement obscur du désir en lui; il a à reconnaître les conditions nombreuses, complexes qui doivent être réunies pour accomplir de façon convenable, sans danger ni dommage, les actes de plaisir. Il doit se tenir à lui-même un discours de "vérité"; mais ce discours n'a pas pour fonction de dire au sujet la vérité sur lui-même; il a à lui *enseigner*, en fonction de ce que sont par nature les actes sexuels, comment y avoir recours pour se conformer plus exactement, le plus strictement possible à cette nature. (Foucault, 1984b, p. 192. Nous soulignons)

L'acte de dire vrai par le déplacement des règles reçues a pour but de pourvoir le sujet de ressources pour assurer le rapprochement successif à la puissance naturelle dont il est porteur, qui n'est rien d'autre qu'une *potentiation* constituée par un système d'habitudes. L'opération de constitution du sujet, c'est-à-dire le fait que le sujet n'est pas opaque et transparent à lui-même, étant pour cela immiscé dans un ensemble de normes sociales qui l'obligent à prendre en compte ses obligations et responsabilités sans avoir de maîtrise primaire de l'assomption des normes, passe donc par le rapport d'apprentissage entre les sujets et les normes données dans les relations sociales. Il en résulte ainsi un nouveau rapport aux normes dont l'apport fondamental est de rapporter leur problématique à la subjectivation. Loin de dériver celle-ci d'une Norme universelle qui codifierait les rapports des individus à soi et aux autres, il s'agit en effet de chercher un régime d'expérimentation dont le ressort est la déstabilisation des règles reçues par le déplacement de l'attention vers d'autres attitudes normatives.²¹

²¹ Sur cette question, voir M. Maeschalck (2008, p. 191-192). Pour la question de l'attention du soi dans l'injonction du souci corporel avec l'apprentissage de codes culturels qui régulent la santé de l'individu, voir M. Foucault

En guise de conclusion, dans un passage dans lequel l'auteur reprend l'idée d'une anthropologie du soi à partir de l'idée de l'usage des normes qui produit les sujets dans les rapports de forces sociaux, Foucault décrit que

l'homme en revanche doit veiller à lui-même: non point cependant par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux; mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il puisse faire librement usage de lui-même; et c'est à cette fin qu'il l'a doté de la raison; celle-ci n'est pas à comprendre comme substitut aux *facultés naturelles absentes*; elle est au contraire la faculté *qui permet de se servir*, quand il faut et comme il faut, des autres facultés; elle est même cette faculté absolument singulière qui est capable de se servir d'elle-même: car elle est capable de "se prendre elle-même ainsi que tout le reste pour objet d'étude". (Foucault, 1984a, p. 66)

Se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de "se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut" (Foucault, 1984b, p. 58): il s'agit bien d'une pratique sociale grâce à laquelle l'expérience des affections du corps se convertit dans un auto-apprentissage de soi, permettant une transformation des normes culturelles qui gouvernent les actions engagées par les sujets. Dans la perspective d'un vitalisme où l'individuation de soi est liée à la productivité de la nature, l'hypothèse qu'il s'agit de soutenir consiste à interpréter l'idée de l'intensification des rapports de soi à soi à partir de l'idée d'une puissance matérielle à travers laquelle la productivité de la nature corporelle, vouée à l'excès par l'auto-productivité de ses formes, parvient à maintenir, par l'idée d'un apprentissage des normes, la continuation de cette puissance naturelle incorporée dans les sujets. Pris en ce sens, les déplacements de la position de Foucault semblent importants du point de vue d'une reprise du concept de puissance délivré à l'intérieur d'une problématique à propos du travail d'apprentissage des normes par le sujet éthique. Ce dernier pose la question de la

(1984b, p. 104).

persistance de la puissance individualisatrice au sein des structures de pouvoir.

Bibliographie

AGAMBEN, G. *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène Raiola. Paris: Seuil, 1990.

AUDI, P. *Supériorité de l'éthique*. Paris: Flammarion, 2007.

BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1973.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.

BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998, p. 36.

BUTLER, J. *Le trouble dans le genre*. Trad. C. Kraus. Paris: La Découverte, 2006.

BUTLER, J. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 2011.

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2003.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte, 2010.

DE MUNCK, J. Du souci de soi contemporain. *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*. Louvain-la-Neuve, n. 16, mai 1994, p. 1-25.

DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2010.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Marx, Freud. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits I*, Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault: entretien sur l'*Histoire de la sexualité*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001c,

FOUCAULT, M. Le vrai sexe. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. Bio-histoire et bio-politique. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.

FOUCAULT, M. *La naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 2009.

FREUD, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Trad. Philippe Koepfel. Paris: Gallimard, 1987.

FREUD, S. Pulsions et destins des pulsions. In: FREUD, S. *Métapsychologie*. Trad. Philippe Koepfel. Paris: Flammarion, 2012. p. 75-108.

HABER, S. *Critique de l'antinaturalisme: études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris: PUF, 2006.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

MAESSCHALCK, M. *Raison et pouvoir: les impasses de la pensée politique postmoderne*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1992.

MAESSCHALCK, M. Normes de gouvernance et enrôlement des acteurs sociaux. *Multitudes – La philosophie des normes aujourd'hui*. n. 34, mars 2008, p. 182-194.

MARCUSE, H. *Eros et civilisation*. Trad. J-G Nény. Paris: Minuit, 1963.

MARCUSE, H. *Vers la libération: au-delà de l'homme unidimensionnel*. Trad. J.-B. Grasset. Paris: Denoël/Gonthier, 1969.

MARCUSE, H. Contribution à la critique de l'hédonisme. In: MARCUSE, H. *Culture et société*. Trad. G. Billy. Paris: Minuit, 1970a.

MARCUSE, H. Liberté et théorie des pulsions. MARCUSE, H. *Culture et société*. Trad. G. Billy. Paris: Minuit, 1970b.

SHELLING, F.W. J. *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Trad. F. Fischbach et E. Renault. Paris: Classiques de Poche, 2001.

Artigo recebido em 24/03/2015, aprovado em 26/09/2015

O AMOR NO CÉREBRO

Maria Borges

Professora Associada do Departamento de Filosofia da UFSC
Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 1D, CA FI - Filosofia

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 125-135

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: Neste artigo, eu procurarei mostrar a relação entre o sentimento do amor e neurotransmissores, bem como o lugar do amor no cérebro. Na primeira parte, eu examinarei a tradição de ligar emoções e fisiologia, partindo da intuição cartesiana de que os sentimentos têm um aspecto fisiológico. Num segundo momento, mostrarei os experimentos da neurologista Helen Fisher sobre o amor, nos quais buscou detectar as regiões cerebrais responsáveis por esse sentimento.

Palavras-chave: Amor; Cérebro; Dopamina.

Abstract: In this paper, I aim at showing the relationship between the loving feeling and neurological substances, as well as their place in the brain. In the first part, starting with Descartes, I examine the tradition that related emotions to Physiology. After that, I show the experiments of Dr. Helen Fisher, who found out the love paths in the brain.

Keywords: Love; Brain; Dopamine.

Amor e fisiologia

A ideia de que o amor envolve processos fisiológicos não é nova. Já Descartes relacionava as paixões da alma aos movimentos fisiológicos no livro *As paixões da alma*. A teoria das paixões da alma baseia-se numa interessante fisiologia do século XVII, na qual a interação entre corpo e alma se fazia através de fluidos chamados espíritos animais. Temos aí uma explicação mecanicista das emoções. Os espíritos, substâncias rarefeitas, estão contidos nas cavidades do cérebro e, ao serem ativados, percorrem os nervos, incitando um certo tipo de ação. Na paixão do medo, por exemplo, os espíritos vão do cérebro para os nervos que movem as pernas para fugir.

No amor, assim descreve Descartes (AT, XI), em *As paixões da alma*, art. 102, a interação entre a representação do objeto do amor, os espíritos animais e os órgãos internos:

Estas observações e tantas outras que seria demasiado longo descrever, me fizeram crer que, na medida em que o entendimento se representa algum objeto de amor, a impressão que este pensamento causa no cérebro conduz os espíritos animais, pelos nervos do sexto par, em direção aos músculos circundam os intestinos e o estômago, de forma a fazer com que o suco das carnes, que se converteu em sangue novo, passe rapidamente em direção ao coração sem se deter no fígado. Sendo conduzido ao coração com mais força do que aquele sangue que está em outras partes do corpo, ele aí penetra em maior abundância e excita um maior calor, visto que ele é mais espesso do que aquele que já foi rarefeito várias vezes ao passar e tornar a passar pelo coração. Tal faz com que ele envie os espíritos ao cérebro, [espíritos] cujas partes são mais espessas e mais agitadas do que o normal, e estes espíritos, fortalecendo a impressão feita pelo primeiro pensamento sobre o objeto amado, obrigam a alma a deter-se neste pensamento, e é nisto que consiste a paixão do amor.

O amor também implica um caminho específico dos espíritos. A impressão que a imagem do ser amado provoca na mente incita os espíritos animais a percorrerem o corpo, fazendo com que o sangue corra em abundância, enviando novamente os espíritos com

mais força ao cérebro, o que fortalece a primeira imagem do objeto amado, forçando a alma a permanecer neste pensamento.

A lenda de Tristão e Isolda faz referência, por sua vez, à influência de substâncias no despertar e na permanência do amor. Em Tristão e Isolda, temos o efeito do filtro do amor, que, ao ser bebido, provoca o amor romântico:

A partir do momento que os dois jovens beberam deste vinho, o amor, tormento do mundo, penetrou nos seus corações. Antes que eles se dessem conta, ele os submeteu ao seu jugo. O rancor de Isolda desvaneceu-se e nunca mais eles foram inimigos novamente. Eles já se sentiam ligados um ao outro pela força do desejo, e no entanto, eles se escondiam um do outro. Apesar da violenta atração que os impelia num mesmo desejo, eles igualmente estremeciam no temor da primeira confissão do seu amor.

A teoria das paixões em Descartes já antecipava o que a filosofia contemporânea admite: as perturbações fisiológicas são elementos constitutivos das emoções. William James radicaliza esta concepção ao afirmar que a sensação da emoção nada mais é do que a percepção de perturbações fisiológicas. Não haveria emoção se retirássemos desta as sensações de agitação, tremor, rubor etc. James chega mesmo a inverter a ordem causal entre a emoção e sua perturbação fisiológica associada. Não choramos porque estamos tristes, ele afirma, mas estamos tristes porque choramos. Sentir tristeza não seria a causa da reação fisiológica, mas, ao contrário, a nossa experiência desta reação.

As modificações físicas provocadas pelo amor, descritas por filósofos e poetas, sabe-se hoje, não são apenas invenções literárias, mas modificações que são induzidas pela paixão. Os estudiosos admitem que a paixão do amor causa efeitos no sistema nervoso autônomo: aumento de batimentos cardíacos, garganta seca, dificuldade para respirar e aumento de temperatura. Assim, a febre que percorre o corpo daquele que ama não é uma ilusão literária, mas um efeito do amor no sistema nervoso autônomo.

As modificações fisiológicas atribuídas ao amor podem levar a ações impetuosas, desprovidas de reflexão. No amor, deve-se duvidar das juras feitas pelos amantes, pois, ao serem produtos de alterações físicas, são intempestivas e voláteis. Shakespeare foi pródigo, nas suas tragédias, em fazer o paralelo entre fisiologia, sentimento e ação. Em *Hamlet*, Ato I, cena 3, Polonius já advertia sua filha Ofélia sobre a influência da fisiologia nas juras de amor de Hamlet: “Quando o sangue ferve, como a alma torna a língua pródiga em votos”.

A ideia de que emoções são acompanhadas por uma agitação mental e física não aparece apenas nos séculos XVI e XVII, com Shakespeare, ou Descartes. Já na Antiguidade, vemos poemas que enfatizam essas agitações como partes do sentimento amoroso. Assim, a poetisa Safo (*apud* Souza, 1997) escreve:

Quando eu te vejo,
 Minha voz engasga,
 Minha língua paralisa,
 Uma febre percorre todo meu corpo
 E eu não vejo nada
 Meus ouvidos se enchem de um ruído latejante
 E todo meu ser estremece

O amor como droga

Jon Elster (2000), no livro *Strong feelings: emotions, addiction and human behavior*, estabelece um paralelo entre emoções fortes e os sintomas físicos causados pela ingestão de drogas. O arrebatamento amoroso, provocado pela crença de que somos correspondidos, possui os mesmos sintomas causados pela ingestão de anfetamina: aumento de energia, falta de fome e sono, consciência aguçada. A desilusão amorosa induz aos mesmos sintomas da privação desta substância, principalmente o humor deprimido.

Várias são as substâncias que estão implicadas no circuito das emoções. Primeiramente, temos os hormônios sexuais, tais como

testosterona, estradiol e progesterona. Além disso, as emoções estão associadas a neurotransmissores, como dopamina e serotonina, às endorfinas, que têm um efeito opiáceo, e à feniletilamina, cujo efeito é próximo ao da anfetamina. A sensação de euforia descrita pelos amantes também é causada por esta última substância. O bem-estar que sentimos na proximidade do amado pode estar relacionado com aumento de dopamina. A perda do objeto amoroso e consequente supressão desta substância pode causar a mesma dor e desconforto físico que sente um viciado em drogas em síndrome de abstinência.

Elster segue a sugestão de Michael Liebowitz de que a “química do amor” assemelha-se à das anfetaminas:

Sabemos bastante sobre a neurofisiologia das anfetaminas e como elas produzem os efeitos característicos de uma consciência aguçada, aumento de energia, pouca necessidade de sono a comida, sentimentos de euforia, etc. Estes efeitos têm um curso previsível, durando muitas horas e levando à depressão. Estes sintomas são surpreendentemente parecidos com aqueles do amor, no sentido de um arrebatamento agudo, ou o que Dorothy Tennov denomina *limerence*¹, e é totalmente possível que o amor e as anfetaminas utilizem os mesmos circuitos neuronais. (Elster, 2000, p. 5)

Contudo, há também uma diferença notável. A excitação das anfetaminas é produzida pela ingestão de uma *substância* química. A euforia do amor pode ser produzida pela *crença* de que a outra pessoa nos ama e pode transformar-se em depressão quando a crença é provada falsa. A euforia e depressão amorosas podem acontecer virtualmente de forma instantânea, enquanto os efeitos da anfetamina são produzidos e desaparecem de forma mais gradual.

Elster também aponta para uma característica do amor: a duração breve. A emoção do amor, afirma Elster, com base nos trabalhos de Dorothy Tennov, dura, em média, de 18 meses a três anos.

¹ V. Tennov, 1979.

Curiosamente, três anos é o tempo de duração do filtro do amor utilizado por Tristão e Isolda.

“Have you just fallen madly in love?”

O experimento de Helen Fisher

Uma série de experimentos foram realizados para detectar quais eram exatamente os circuitos cerebrais utilizados pelo sentimento de amor. A neurologista Helen Fisher (2005) se notabilizou por ter estabelecido o *locus* do amor no cérebro. A fim de relacionar o amor com neurotransmissores cerebrais, a pesquisadora realizou experimentos na State University of New York, USA, nos quais ela e sua equipe procuraram determinar a modificação que ocorria nos cérebros dos apaixonados. Os apaixonados eram recrutados na Universidade, com a chamada “Você acabou de se apaixonar perdidamente?”. Posteriormente, eles eram selecionados seguindo alguns critérios, incluindo o de não estarem deprimidos, e passavam por um exame de fMRI (ressonância magnética funcional), que mostrava o aumento do fluxo sanguíneo numa determinada área cerebral. O experimento partiu de hipóteses já consideradas pelos pesquisadores sobre a química cerebral. Segundo pesquisas anteriores, três substâncias foram consideradas as principais responsáveis pelas sensações experimentadas no amor romântico: dopamina, norepinefrina e serotonina.

A dopamina seria a principal substância relacionada à paixão amorosa. Ela explicaria o fato de que o apaixonado passa grande parte do tempo pensando no seu objeto amoroso. Elevados níveis de dopamina produzem uma atenção concentrada num objeto, bem como uma motivação e comportamento direcionado a um fim. Essa é exatamente uma característica dos apaixonados: sua atenção é focada no objeto amoroso, com a exclusão de todos à sua volta. Além disso, concentram-se nas qualidades positivas do amado, esquecendo as qualidades negativas.

Altas doses de dopamina produzem outras sensações associadas à paixão: aumento de energia, hiperatividade, falta de sono, tre-

mor, respiração acelerada, coração pulsante, além de ser responsável pelo êxtase, que é sentido pelos apaixonados como um êxtase amoroso. Soma-se a isso o efeito de aumentar a persistência: quando a recompensa é postergada, a dopamina aumenta a energia do cérebro para que esse tenha uma maior atenção e leva o amante a lutar mais e mais para conseguir a reciprocidade do amado.

Os aspectos negativos da dopamina incluem uma dependência da substância, o que resulta num comportamento aditivo, de um viciado em drogas. Há uma interessante interação da dopamina com os hormônios sexuais: quando os níveis da dopamina aumentam no cérebro, aumentam também os níveis de testosterona, o hormônio do desejo sexual, tanto para homens quanto para mulheres. Contudo, enquanto a dopamina aumenta a testosterona, elevadas doses de testosterona não levam necessariamente ao aumento de dopamina. Por essa razão, nós podemos ter desejo sexual sem paixão, mas dificilmente teremos paixão amorosa sem desejo.

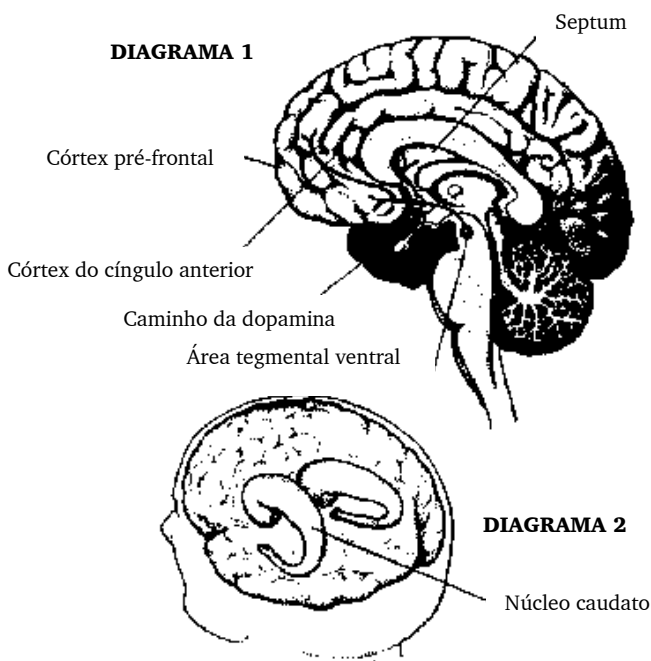
Um outro neurotransmissor associado à paixão amorosa é a norepinefrina, induzindo o aumento de energia, atenção e vitalidade típicos do ser apaixonado. A serotonina também entra no circuito do amor; entretanto, ao contrário do que muitas vezes é divulgado, a paixão acarreta uma diminuição, e não um aumento, de serotonina. A diminuição de serotonina faz com que a paixão se assemelhe aos transtornos obsessivos-compulsivos. Na ausência do objeto ou na suspeita de rejeição, o apaixonado fica obsessivo, ao invés de aceitar a perda.

O amor no cérebro

A pesquisa da Dra. Helen Fisher procurava testar se essas substâncias realmente estavam ativas na experiência amorosa e em quais lugares do cérebro elas eram ativadas. Para tal fim, as ressonâncias magnéticas dos cérebros dos apaixonados foram feitas quando esses olhavam para fotos das pessoas por quem estavam

apaixonados. Essas ressonâncias foram confrontadas com outras nas quais as mesmas pessoas olhavam para fotos de estranhos.

Foi constatado que o lugar que mais mostrava atividade era o núcleo caudato, uma região em forma de “C” que se encontra no centro do cérebro (diagrama 1). É uma região primitiva, uma parte do que é chamado de cérebro reptílico, pois essa parte se desenvolveu no cérebro animal muito antes dos mamíferos terem se proliferado há 65 milhões de anos. O *scan* cerebral mostrou que o corpo e a cauda do núcleo caudato tornavam-se especialmente ativos quando o apaixonado olhava para a foto do seu bem-amado. Além disso, outras áreas nas quais foi constatada atividade cerebral durante o experimento fazem parte do caminho da dopamina no cérebro, conforme é mostrado na figura abaixo (diagrama 2):



Há pouco tempo, foi descoberto que o núcleo caudato faz parte do sistema de recompensa do cérebro (*reward system*). O núcleo caudato nos ajuda a detectar e perceber uma recompensa, discriminar entre recompensas e preferir uma recompensa particular a outra, além de antecipar uma recompensa e esperar uma recompensa. Outro lugar onde foi notada uma grande atividade é a área tegmental ventral (VTA) e a parte central do circuito de recompensa do cérebro. Esse resultado condiz com os neurotransmissores associados ao amor, pois a VTA é a difusora das células de dopamina para o núcleo caudato.

As substâncias cerebrais nos três momentos do amor

As experiências de Helen Fisher também foram responsáveis por estabelecer e divulgar que existem três fases no amor e que, em cada uma delas, há a ação de determinados hormônios ou neurotransmissores. A primeira fase seria o desejo, fase na qual o objeto de atração é indiferenciado. Nesta fase predomina a testosterona, responsável pelo desejo sexual.

Num segundo momento, teríamos a paixão do amor, caracterizada pelos efeitos da dopamina e norepinefrina. Essa fase não duraria para sempre e daria lugar à terceira fase do amor, a do vínculo. Nessa última fase, a substância atuante seria a oxitocina, responsável pelo vínculo amoroso.

Caberia a pergunta: essas descobertas fisiológicas não levariam ao desencantamento do amor? Passaria a paixão a ser objeto da ciência e não mais da literatura ou da Filosofia? É Jon Elster (2000, p. 5) que nos responde:

Enquanto está sendo elucidado o caminho neurológico através dos qual as substâncias químicas produzem seus efeitos, a química da crença de que o amor é correspondido e o efeito desta crença no sistema de gratificação do cérebro é provavelmente muito mais complexo. Num futuro próximo, e talvez para sempre, estaremos apenas aptos a descrevê-la em termos do seu conteúdo (“Ela me ama”) e não em termos de seu substrato molecular.

Referências

DESCARTES, Réne. *Les passions de l'âme. Œuvres de Descartes* (AT, XI). Ed. Adam/ Tannery. Paris: Vrin, 1964-76.

ELSTER, Jon. *Strong feelings: emotion, addiction and human behavior*. Cambridge: MIT, 2000.

FISHER, Helen. *Why we love: the nature and chemistry of romantic love*. New York: Henry Holt and Company, 2005. (kindle edition).

SOUZA, Ronald. *The rationality of emotions*. Cambridge: MIT, 1997.

TENNOV, Dorothy. *Love and limerence*. New York: Stein and Day, 1979.

Artigo recebido em 28/07/2015, aprovado em 23/08/2015

AMOR E TEMPO

Cinara Nahra

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 137-153

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Neste ensaio literário/filosófico discutiremos o tema do amor e do tempo com uma abordagem mesclada entre a filosofia analítica e a filosofia continental. Inicialmente analisamos a proposta do *enhancement* do amor, de Julian Savulescu e Andre Sandberg, e, após, utilizamos textos literários e poesias para discutir os efeitos da passagem do tempo sobre os amores e sobre o amor. É possível que o amor sobreviva ao tempo? Existem amores que são para sempre? Estas são algumas das questões que trataremos aqui.

Palavras-chave: Amor; Tempo; *Enhancement* do amor; neurociência do amor.

Abstract: In this literary/philosophical essay I will discuss the subjects of love and time with an approach that uses both analytic and continental philosophy. Firstly I discuss the idea of enhancement of love proposed by Julian Savulescu and Andre Sandberg and then I make use of literary texts and some poetries in order to discuss the effects of the passage of time on love. Is it possible that love survives time? Is it possible to love someone for the whole life? These are some of the issues discussed here.

Keywords: Love; Time; Enhancement of love; Neuroscience of love.

“Só ri das cicatrizes quem ferida nunca sofreu no corpo”
William Shakespeare

Há uma frase que constantemente martela a minha mente: “o amor é uma flor roxa que nasce no coração do trouxa”. Esta frase trago de antigas recordações de infância. Lembro muito bem das brincadeiras no antigo Grupo Escolar Roque Callage na cidade de Porto Alegre (RS), no qual fiz todo o meu primeiro grau, quando ouvia esta frase. Não conseguiria, é claro, lembrar quem era o colega que a pronunciava, nem se era apenas um, ou vários; lembro apenas das vozes vindas daquele tempo, provavelmente há mais de 40 anos atrás, no início da década de 70.

Lembrei-me, então, que já antes de ouvir esta frase eu associara amor a flores roxas, na minha infância. Assim não poderia deixar de ser. Lembro-me ainda muito pequena colhendo na primavera as flores caídas dos jacarandás floridos na rua em que vivi naqueles tempos, até os meus 10 anos de vida, a Rua Giordano Bruno, no bairro Bom Fim em Porto Alegre. Durante a primavera operava-se o milagre e aquelas árvores com galhos verdes, que no outono amarelavam ou perdiam suas folhas, se renovavam na primavera e faziam da rua um tapete roxo. Uma das minhas diversões prediletas era coletar no chão as mais bonitas e oferece-las a minha mãe, aos meus tios e tias, a minha madrinha, enfim, a todos aqueles que na época eu amava. Eu não apenas oferecia as florezinhas como ficava ofendida se eles não guardassem o presente. Lembro muito bem que um dia a minha madrinha me explicou que ela as guardava, mas que as flores guardadas não duravam mais de um dia intactas, porque era da natureza das flores do jacarandá, uma vez caídas, rapidamente murcharem e morrerem. Esta explicação foi para mim um choque. Na minha inocência infantil eu não percebia isto... Para mim as flores durariam para sempre, assim como para sempre seria o amor que eu tinha para com os meus entes queridos e o amor e o cuidado que eles tinham por mim. Para mim, as flores oferecidas a quem se gosta seriam batizadas por algo mágico ou

divino e teriam assim o dom de serem diferentes das demais, não murchando jamais. Talvez ali naquele dia eu tenha aprendido que a natureza era implacável com todos, mesmo com aqueles que amam. Porém, mesmo morta a ilusão, eu continuei oferecendo as florezinhas do jacarandá àqueles a quem eu amava, até o dia em que nos mudamos, mais ou menos quando eu tinha 10 anos de vida. Eu voltei algumas vezes ainda àquela rua, os jacarandás ainda estão lá, mas eu nunca mais colhi aquelas flores para oferecê-las, embora meu coração, até hoje, nunca tenha desistido de teimar em presentear com florezinhas imaginárias todos aqueles a quem amo, e todos aqueles a quem amei, mesmo tendo definitivamente aprendido agora a lição da minha querida madrinha, hoje também ela falecida, de que, sim, murcham as flores, mesmo aquelas tocadas pela mágica do amor.

Julian Savulescu e Anders Sandberg (2008), no artigo *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us*, já perceberam, sob o ponto de vista da ciência, que murcha o amor. Afirmam eles no *abstract* do artigo que eles examinarão as possibilidades de manipulação do desejo, da atração e do envolvimento, no assim chamado *neuroenhancement* do amor. Savulescu e Sandberg¹ lembram que há uma razão para o desencontro do desejo, em casais heterossexuais, já que estudos mostram que o desejo feminino por intimidade sexual diminui à medida que a relação avança os anos, enquanto o desejo masculino permanece constante. Por outro lado o desejo por carinho (*tenderness*) diminui nos homens, mas aumenta nas mulheres, enquanto que a atividade sexual e a satisfação diminuem em ambos os gêneros com o passar do tempo. Esta discrepância, apontam eles, causa problemas na relação e aumenta o risco da infidelidade masculina acontecer. Mas o mais interessante no artigo é que Savulescu e Sandberg lembram que por trás do amor está um conjunto de sistemas cerebrais

¹ 2008, p. 36, citando Klusmann (2002; 2006).

ordenados para a atração e luxúria, atração romântica e envolvimento, que evoluíram entre os mamíferos.

Como nos explica Carmita Abdo (2013), há cerca de 30 anos os pesquisadores identificaram que os relacionamentos amorosos são constituídos por três etapas: atração, envolvimento e vínculo. Em cada fase, diferentes hormônios atuam para manter o casal unido. A fase da atração é o estado da luxúria, da busca da satisfação sexual. A principal região cerebral ativada é o sistema de recompensa cerebral, conectada com o núcleo caudal. Os hormônios em ação são a testosterona e a dopamina. A segunda fase do amor é o envolvimento, momento no qual começa a ser criado um vínculo maior entre as pessoas que se atraíram. É a fase da paixão propriamente dita. As principais regiões cerebrais ativadas são a área tegmental ventral, o locus cerúleo e os núcleos da rafe. Nesta fase a dopamina continua agindo, mas atuam também a norepinefrina (no locus cerúleo) que é um neurotransmissor que produz alegria e energia, mas pode causar também falta de sono e perda de apetite, além de ocorrer uma inibição da serotonina (nos núcleos da rafe), que está associada à fixação no ser amado. A terceira fase é a do vínculo, trazendo calma, paz e segurança e que faz com que o casal permaneça junto por mais tempo e gere descendentes. A principal região cerebral ativada nesta fase é a hipotálamoventral e os principais hormônios em ação a oxitocina e a vasopressina, que agem no sistema cerebral de recompensa, criando uma relação entre vínculo e prazer, estimulando assim a fidelidade. A má notícia aqui, senhoras e senhores, é que aquela atração e aquela paixão, características da primeira e da segunda fase do amor, tem hora marcada para acabar. Assim como as flores murcham, a paixão acaba, podendo sim ceder espaço a esta outra coisa, que surge com a entrada em cena da oxitocina, que podemos chamar, talvez, de terceira fase do amor.

Aqui podemos voltar por um momento a Savulescu e Sandberg, que observam que, de um ponto de vista hedônico, o amor é dese-

jável, mas não sempre. Segundo os dois, citando vários estudos², relações íntimas promovem muitas formas de bem estar e estar casado tem um forte efeito positivo sobre a felicidade. O amor é saudável – dizem estas pesquisas citadas –, laços sociais fortes, melhoram a satisfação com a vida e reduzem a depressão e o *stress*. A interação com esposas/esposos e a família reduz a pressão do sangue. Por outro lado, o murchar das flores tem seu custo para a saúde. Separações e divórcios não são saudáveis. Os níveis de felicidade diminuem e os riscos da depressão aumentam entre pessoas separadas e divorciadas.

Se assim é, por que não dar uma ajudinha ao amor que vá muito além daqueles que agem como cupidos? Por que não pedir à química que cumpra este papel? O que podem fazer a testosterona, os feromônios, a oxitocina, estes cupidos pós-humanos? Savulescu e Sandberg nos lembram que a modelação dos cheiros pode reforçar os laços entre as pessoas. A administração da testosterona pode aumentar o desejo sexual em mulheres e homens, e dado a crescente disparidade no interesse sexual entre estes, à medida que a relação continua, pode sincronizar os níveis de desejo, aumentando ou diminuindo este em um dos parceiros, podendo assim ajudar a melhorar as relações. A adição extra de oxitocina, lembram Savulescu e Sandberg, poderia promover a confiança e reduzir o negativismo em algumas relações, reforçando uma atitude mais positiva sobre a relação. Eles observam que podemos pensar em manipular a testosterona, a dopamina e a oxitocina para atingir certos fins, como o reforço dos laços entre os pares, administrando os fármacos corretos para as pessoas que estão em uma relação³.

² Savulescu; Sandberg, *op. cit.*, p.34, citando Myers (1999), Jankowiak; Fischer (1992), Uchino; Holt-Lunstad; Smith; Bloor (2004).

³ *Ibid.*, p. 36. Savulescu e Sandberg dizem que os fortes sinais de dopamina e oxitocina produzidos durante as primeiras fases românticas da relação e durante a interação sexual provavelmente agem como sinais de aprendizado. Eles ajudam a imprimir detalhes do parceiro, associações emocionais positivas e hábitos relacionados à relação. Isto poderia ser utilizado para reforçar os

Para Savulescu e Sandberg, dado o efeito demonstrado destas substâncias e o rápido crescimento do conhecimento da neurociência do amor, é provável que apareçam muito mais tratamentos específicos afetando a atração, o envolvimento e o vínculo no futuro próximo, ou seja, afetando diretamente as três fases do amor. A aposta de Savulescu e Sandberg é a de que estes fármacos ajudem na realização de terapias de casais mais efetivas, assim como na modulação dos laços entre os casais, nos níveis de desejo sexual e mesmo na escolha dos parceiros. Parece que, para Savulescu e Sandberg, seria moralmente aceitável não apenas usar fármacos que fizessem desabrochar as flores que murcham, mas, também, que fizessem incendiar a chama da paixão, quando esta é inexistente. E por que não? A opção oferecida por Savulescu e Sandberg faz com que se abra a possibilidade de que venhamos a poder desejar a quem queremos desejar, mas não desejamos, que possamos amar aqueles a quem desejamos amar, mas não amamos. Savulescu e Sandberg não dizem, mas isto nos abre também a possibilidade inversa, ou seja, de que através dos fármacos, alquimia contemporânea, possamos deixar de desejar aqueles que não queremos mais desejar, e que deixemos de amar aqueles a quem não mais queremos que sejam nossos amados. Escolheríamos então o amor, amor que hoje nos escolhe. E o amor não seria mais uma questão de... sorte!

Mas, ao descrever as fases do amor mostrando o que acontece em nós quando nos apaixonamos e desvendando a química por trás do nosso comportamento, teria então a ciência revelado o que é o amor? Mesmo que o tenha feito, esta revelação é parcial. A ciência pode descrever o que é o amor em termos dos processos químicos e neuronais que acontecem em nosso corpo, mas mesmo que um dia venhamos a compreender todas as facetas neuronais do amor, teríamos compreendido então o que é o amor? Mas o que

laços entre os casais administrando a droga correta aos indivíduos enquanto eles estão em contato com seus parceiros.

é, afinal, o amor? Lembremo-nos da seguinte passagem de *Romeu e Julieta*, de Shakespeare (2000)⁴:

JULIETA - Meu inimigo é apenas o teu nome. Continuarias sendo o que és, se acaso Montecchio tu não fosses. Que é Montecchio? Não será mão, nem pé, nem braço ou rosto, nem parte alguma que pertença ao corpo. Sê outro nome. Que há num simples nome? O que chamamos rosa, sob uma outra designação teria igual perfume. Assim Romeu, se não tivesse o nome de Romeu, conservara a tão preciosa perfeição que dele é sem esse título. Romeu, risca teu nome, e, em troca dele, que não é parte alguma de ti mesmo, fica comigo inteira.

ROMEU - Sim, aceito tua palavra. Dá-me o nome apenas de amor, que ficarei rebatizado. De agora em diante não serei Romeu.

JULIETA - Quem és tu que, encoberto pela noite, entras em meu segredo?

ROMEU - Por um nome não sei como dizer-te quem eu seja. Meu nome, cara santa, me é odioso, por ser teu inimigo; se o tivesse diante de mim, escrito, o rasgaria.

JULIETA - Minhas orelhas ainda não beberam cem palavras sequer de tua boca, mas reconheço o tom. Não és Romeu, um dos Montecchios?

ROMEU - Não, bela menina; nem um nem outro, se isso te desgosta.

JULIETA - Dize-me como entraste e por que vieste. Muito alto é o muro do jardim, difícil de escalar, sendo o ponto a própria morte – se quem és atendermos – caso fosses encontrado por um dos meus parentes.

ROMEU - Do amor as lestes asas me fizeram transvoar o muro, pois barreira alguma conseguirá deter do amor o curso, tentando o amor tudo o que o amor realiza. [...]

Não interessa o nome que damos ao amor e aos amantes; não deixará o amor de ser, por isso, menos amor. Em outras palavras, mesmo que sejamos capazes de compreender perfeitamente pela

⁴ Ato 2, Cena 2, p. 54-56.

ciência os mecanismos do amor, e mesmo que nos incomode a compreensão de sua regularidade, transformando-o em um fenômeno tão previsível quanto qualquer outro, o amor não será menos amor por isto. Quando nos encontrar, ele há sempre de nos arrebatá-lo, mesmo que saibamos que isto nada mais é do que o efeito da testosterona e da dopamina em nós. E o que isso importa? *Dá-me o nome apenas de amor, que ficarei rebatizado. De agora em diante não serei Romeu.*

Mas o que dizer, diante disto, da proposta de Savulescu e Sandberg de modelar o amor através de fármacos? A proposta do aprimoramento biotecnológico do amor e que tem eco em vários autores pro-*enhancement* é, no fundo, algo que está na raiz de toda esta tradição filosófica, ou seja, a recusa a aceitarmos a morte. “*Do not go gentle into that good night*” (Não caminhe gentilmente para esta boa escuridão) nos dizia Dylan Thomas, em uma poesia escrita diante da iminente morte de seu pai. “*Rage, rage against the dying of the light*” (fique enfurecido diante da luz que se vai), “*Blind eyes could blaze like meteors and be gay*” (os olhos cegos podem brilhar como meteoros, e ser alegres, novamente). Ao recusar-se a aceitar que nos dobremos diante da morte, como se uma fatalidade ela fosse, a proposta do *enhancement* do amor é a de ressuscitar, artificialmente, as florezinhas roxas que naturalmente murcham. Mas se um dia isto for possível, seria, porém, desejável? Seria ético fazê-lo? Proponho aqui que nós invertamos a pergunta e questionemos a natureza por colocar prazo de validade na paixão. Por que errado seria que nos rebelássemos e lutássemos de todos os modos para permanecer na luz do amor? Não é nada além disso que pretendem Savulescu e Sandberg ao propor que manipulemos a testosterona, os feromônios, a oxitocina, na tentativa de modelar o amor, e não deixar que ele se vá, ou então, na tentativa de que tomemos as suas rédeas, sendo capazes, quem sabe, um dia, de escolhermos quem serão os Romeus e as Julietas por quem nos apaixonaremos. Seria o amor menos amor se assim o fizéssemos? Não creio. Por outro lado, evitaríamos, assim procedendo, as tragé-

dias como a de Romeu e Julieta? Também não o creio, e não penso que seja este o sentido da proposta de Savulescu e Sandberg.

O aprimoramento biotecnológico do amor não fará, penso, que as histórias de amor deixem completamente de ter finais infelizes. A última cena do desafortunado amor descrito por Shakespeare mostra a que veio a peça: “Uma sombria paz esta manhã nos trouxe,/ e o sol, em pêsames, não aparecerá./ Vamos, pois, falar mais desta triste estória;/ alguns devem ser perdoados e outros punidos./ Pois nunca houve estória de maior dor/ do que esta, de Romeo e Julieta” (tradução minha)⁵. A manipulação de nenhum hormônio seria capaz de reverter o triste destino do casal. A poção administrada pelo Vigário para que Julieta parecesse estar morta quando viva estava funcionou perfeitamente; foi a mensagem destinada a Romeu que não encontrou seu destinatário. E isto é parte do imponderável que hoje acontece e provavelmente sempre acontecerá nas aventuras e desventuras do amor, ou seja, os desencontros, o ruído na comunicação, as diferenças sociais e/ou econômicas, a desarmonia de propósitos de vida, enfim, uma série de fatores sociais e existenciais que continuarão a existir mesmo que cheguemos um dia a controlar e manipular completamente a testosterona, os feromônios e a oxitocina, estes fermentos do amor.

Sim, talvez um dia programas de computador sejam capazes de designar o par perfeito para nós, e sejamos então finalmente capazes de encontrar a metade perdida no mito platônico do andrógino descrito no *Banquete*, tarefa que hoje é quase inglória e está submetida basicamente aos desígnios da fortuna. Talvez então o amor deixe de rimar com dor, mas será mesmo isto o que queremos? Esse amor perfeito, mesmo que ele signifique o encontro com a nossa metade perdida, nos dando a tão sonhada plenitude, não perderia

⁵ Shakespeare, *The Complete Works*. V. Shakespeare, 2000, p. 172 (Ato 5, Cena 3, final). No original lê-se: “A glooming peace this morning with it brings;/ The sun for sorrow will not show his head:/ Go hence, to have more talk of these sad things;/ Some shall be pardon’d, and some punished;/ For never was a story of more woe/ Than this of Juliet and her Romeo”.

um pouco do seu encanto ao ser localizado por um super *software* do amor? Talvez sim, talvez não; deixo com vocês a reflexão.

E já pegando carona, então, com o mito platônico da androginia, entro aqui em outro tema: o do amor homoerótico. A maioria das reflexões que estão sendo feitas em relação à neuroquímica e os aspectos biológicos do amor tomam como padrão o amor heterossexual. Deste ponto de vista explica-se o desencontro sexual que já descrevi acima, à medida que, segundo os estudos, em geral o desejo masculino permanece constante com o passar do tempo, e o desejo sexual feminino tende a declinar. Conversamente, o desejo feminino por carinho e companheirismo aumentaria com o tempo, mas diminuiria nos homens, sendo esta combinação uma receita para o desastre amoroso. Do ponto de vista do amor homossexual, porém, essa dissintonia não existiria. Por que então murchariam também as flores *gays*? Na realidade, infelizmente, há uma deficiência enorme de estudos científicos sobre aspectos biológicos e neurocientíficos do amor homossexual, do amor entre Romeus e Romeus, entre Julietas e Julietas, mas uma coisa por certo sabemos: o amor entre homens e o amor entre mulheres também açaba, as alegres flores *gays*, sejam elas violetas ou rosas também murcham. E por que, então, murcham as flores do amor *gay*, mesmo não havendo a dissincronia biológica descrita anteriormente que o passar do tempo normalmente traz aos heterossexuais? Simplesmente porque a lógica do amor (e com ela também a da desilusão amorosa) é muito mais complexa do que se pode imaginar. A influência do tempo sobre os casais, e a influência do tempo sobre aqueles que um dia se amaram, é ainda completamente incompreensível. Na poesia denominada “O tempo seca o amor”, nos diz Cecília Meireles:

O tempo seca a beleza,
seca o amor, seca as palavras.
Deixa tudo solto, leve,
desunido para sempre
como as areias nas águas.

Amor e tempo

O tempo seca a saudade,
seca as lembranças e as lágrimas.
Deixa algum retrato, apenas,
vagando seco e vazio
como estas conchas das praias.

O tempo seca o desejo
e suas velhas batalhas.
Seca o frágil arabesco,
vestígio do musgo humano,
na densa turfa mortuária.

Depois deste duro veredito, porém, a última estrofe desta belíssima poesia de Cecília, entretanto, surpreendentemente rebela-se contra as outras e parece indicar que há amores e flores que, na Terra, não secam. Diz-nos Cecília:

Esperarei pelo tempo
com suas conquistas áridas.
Esperarei que te seque,
não na terra, Amor-Perfeito,
num tempo depois das almas.

Haverá então o amor perfeito? Haverá a flor que não murcha na terra? O que dizer dos casais que permanecem juntos e se amando por 50, 60 anos? Vejam a seguinte história verídica de 2014:

Juntos há 65 anos, Italvino Possa, de 89 anos, e Diva Alves de Oliveira Possa, de 80, morreram com cerca de 40 minutos de diferença. Ele foi vítima de uma leucemia. Ela, acometida por um tumor na bexiga, partiu logo depois. O casal passou os últimos momentos de mãos dadas, com as camas juntas em um quarto [do hospital São Lucas da PUCRS]. [...] Italvino e Diva se conheceram durante um baile em 1948 no interior do RS e, um ano depois, se casaram. “Ele sempre frisava que era um ano a mais de casado, porque o que contava era o início do namoro. Se considerava um eterno namorado”, conta [o neto, que afirma também que] em todos estes ano de união, Italvino jamais deixou o romantismo morrer. Preparava o café da manhã para a amada e mantinha uma horta no pátio com as verduras “ao gosto dela”. Além disso, a presenteava com

flores. “Em todos os dias dos namorados, ele sempre comprou rosas para ela’, conta [o neto]”.⁶

A flor do seu Italvino e da dona Diva parece que só murchou com a morte destes, e quiçá talvez não seque nem no tempo depois das almas. Mas o que dizer dos Romeo e Julietas, dos Romeus e Romeus e das Julietas e Julietas que de amor e por amor morreram? O que dizer também daqueles que nunca encontraram as suas outras metades e continuam sob o efeito da maldição de Zeus, procurando o que este lhes tirou? O que dizer dos tempos de absoluta depuração que descreve Drumond na poesia “Teus ombros suportam o mundo”, aquele tempo em que não se diz mais “meu amor”, porque o amor resultou inútil, e o coração está seco? O que fazer quando, depois da desilusão, seca o coração? Por que seca o coração? Antes de falar sobre isto, já me dirigindo para o fim, falo um pouco sobre o amor patológico.

Fala-se de uma nova síndrome psiquiátrica que seria o amor patológico. O componente central na avaliação do amor patológico⁷ seria “a caracterização do comportamento – repetitivo e sem controle – de prestar cuidados e atenção ao objeto de amor (parceiro) com a intenção (nem sempre revelada) de receber o seu afeto e evitar sentimentos pessoais de menos valia”. Os autores afirmam também que O “*love addiction*” (vício do amor), como vem sendo denominado por alguns autores, deve ser diferenciado do amor saudável, no qual o comportamento de cuidar do parceiro ocorre com controle e duração limitada, e o desenvolvimento e a realização pessoal são preservados.

Sinceramente falando, e com todo respeito à psiquiatria e aos psiquiatras, penso que talvez, sim, existam amores doentios e

⁶ A história de Italvino e Diva está disponível no *link* do *Olhar Direto* de 7/10/2014 (<http://www.olhardireto.com.br/noticias/exibir.asp?id=379935>). Acesso em: 7 jul. 2015.

⁷ Cf. Sophia; Tavares; Zilberman, 2007.

talvez exista, sim, o vício do amor, um tipo de amor que é prejudicial ao indivíduo. Tenho minhas dúvidas que o excesso de cuidado possa ser a característica maior de uma doença, mas vamos admitir que sim, que ao sair da mediania estamos fora da virtude, como nos ensinava o velho Aristóteles, e que o cuidado estaria incluído nesta categoria. Mas será mesmo? Será que o excesso de atenção e zelo é doentio? E, se for doentio, não seria muito mais doentio a ausência completa de cuidado em uma relação amorosa? Seria tal relação, sem zelo, possível até mesmo de ser chamada de amor? Se cuidar demais é doentio e cuidar de menos nem mesmo amor é, qual seria a dose certa do cuidado? Qual é a dose certa do amor? Certamente não há uma resposta objetiva para isto e talvez seja esta a grande pergunta de todos os amantes: qual a medida certa do amor? Existe medida certa no amor? O quão prudente é que nos entreguemos em uma relação? Existe prudência no amor? Não seria todo amor um tipo de vício, um doce vício? Não estaria certo Umberto Eco (2009) em *O Nome da Rosa*, lembrando Ibn Hazn, que define o amor como uma doença rebelde que tem sua cura em si mesma, sendo que quem está doente não quer curar-se e quem está enfermo não quer recobrar-se?

Ano passado visitei a Rua Giordano Bruno, aquela dos jacarandás, onde vivi a minha infância. Não era mais um dia primaveril, mas uma linda manhã de outono. Não sendo primavera, não estavam floridos os jacarandás e não pude colher as suas flores roxas. Passei em frente aos dois prédios que marcaram minha infância, o 226, onde morava minha mãe e meus irmãos, e o 153, onde moravam meus tios, ambos em apartamentos de número 3. O 226 se chama ainda hoje edifício Galo e lembrei meu tio avô a me dizer que todos os dias às 6h um galo cantava do alto do prédio anunciando a manhã que chegava. Sorri, porque hoje sei que não é verdade o que outrora acreditei. Mas no que das coisas em que acreditava naquele tempo ainda acredito? O que ainda nos une às crianças que fomos? O que teria sobrevivido de todos os sentimen-

tos que um dia tivemos? Lembro que caminhei até o final da rua, na direção da Avenida Protásio Alves e, na esquina, meu celular disparou. Por algum motivo começaram a tocar, um após o outro, sem nenhuma explicação, todos os sons de toques daquele celular Nokia que por muito tempo usei. Toquei sem querer na função do som dos toques do celular, raciocinou a mulher racional e com mente científica que aprendi a ser. Recebo uma ligação do passado, deve ser a minha madrinha querendo me dizer algo, pensou a menina espiritual e mística que nunca deixarei de ser. Qual leitura do mesmo fato é a verdadeira? Seriam ambas? Não sei, mas naquele dia, em que eu tentava prestar contas e homenagem a minha infância e a todos aqueles que se foram, inclusive os amores, lembrei uma vez mais das flores roxas que, naquele dia, por ser outono, não estavam lá. Vem-me agora novamente à mente as vozes dos amiguinhos da escola gritando “o amor é uma flor roxa que nasce no coração do trouxa”. Seria isso o amor? Não creio que seja, mas confesso que ainda hoje não sei definir o amor; sei apenas senti-lo, e sei que assim como as florezinhas roxas caídas do jacarandá, ele murcha. Será, então, que não existe o amor perfeito cantado no verso rebelde de Cecília Meireles?

Passou o tempo, sempre passa o tempo, amores se foram, outros vieram tudo passa neste ciclo eterno da vida, que vai e vem, e se repete. Será que ainda te amo? Para quem perguntamos isto? Para todos os amores que tivemos em nossas vidas? Todos ainda estão lá e todos passaram. Passou o tempo, passaram os amados, as amadas e os amantes, mas nunca passará o tempo de amar, porque o amor é sempre perfeito na sua imperfeição, como o tempo, que passa, e que fica no passado, mas sempre volta no futuro, presenteando a vida. E o futuro, enquanto vivermos, sempre há de vir, e sempre há de nos surpreender e nos transformar, como também nos transforma, sempre, o amor. Recordo então aqui, para finalizar, as palavras de Fernando Pessoa, como Bernardo Soares, no *Livro do desassossego*:

Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir – é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida.

Apagar tudo do quadro de um dia para o outro, ser novo com cada nova madrugada, numa revirgindade perpétua da emoção – isto, e só isto, vale a pena ser ou ter, para ser ou ter o que imperfeitamente somos.

Esta madrugada é a primeira do mundo. Nunca esta cor rosa amarelecendo para branco quente pousou assim na face com que a casaria do oeste encara cheia de olhos vidrados o silêncio que vem na luz crescente. Nunca houve esta hora, nem esta luz, nem este meu ser. Amanhã o que for será outra coisa, e o que eu vir será visto por olhos recompostos, cheios de uma nova visão.

Referências

ABDO, Carmita. Entrevista ao jornal *Zero Hora*. Disponível em: < <http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2013/12/pesquisas-recentes-explicam-o-que-ocorre-no-corpo-dos-apaixonados-4363985.html> >. Acesso em: 7 jul. 2015.

ECO, Umberto. *O nome da rosa*. São Paulo: Record, 2009.

JANKOWIAK, W. R.; FISCHER, E. F. A cross-cultural perspective on romantic love. *Ethnology*. Pittsburgh, v. 31, n. 2, abr. 1992, p. 149-155.

KLUSMANN, D. Sexual motivation and the duration of partnership. *Archives of Sexual Behavior*. v. 31, n. 3, jun. 2002, p. 275-287.

KLUSMANN, D. Sperm competition and female procurement of male resource as explanations for a sex-specific time course in the sexual motivation of couples. *Human Nature: an interdisciplinary biosocial perspective*. v. 17, n. 3, set. 2006, p. 283-300.

MEIRELES, Cecília. O tempo seca o amor. Disponível em: < <http://contobrasileiro.com.br/?p=866> >. Acesso em: 7 jul. 2015.

MYERS, D. G. Close relationships and quality of life. In: KAHNEMAN, D.; DIENER, E.; SCHWARZ, N. (Ed.). *Well-being: the foundations of hedonic psychology*. New York: Russell Sage Foundation, 1999. p. 374-391.

PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego (por Bernardo Soares)*. Org. Jacinto do Prado Coelho, Maria Liette Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Ática, 1982.

SAVULESCU, Julian; SANDBERG, Anders. Neuroenhancement of love and marriage: the chemicals between us. *Neuroethics*. v. 1, 2008, p. 31-44.

SHAKESPEARE, William. *The complete works*. Disponível em: <http://shakespeare.mit.edu/romeo_juliet/index.html >. Acesso em: 7 jul. 2015.

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*. Trad. Ridendo Castigat Moris. eBooksBrasil, 2000. Disponível em: < <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/romeuejulieta.pdf> >. Acesso em: 7 jul. 2015.

SOPHIA, Eglacy C.; TAVARES, Hermano; ZILBERMAN, Mônica. Amor patológico: um novo transtorno psiquiátrico? *Revista Brasileira de Psiquiatria*. São Paulo, v. 29, n. 1, mar. 2007, p. 55-62.

THOMAS, Dylan. Do not go gentle into that good night. Disponível em: <https://www.internal.org/Dylan_Thomas/Do_Not_Go_Gentle_into_the_Good_Night >. Acesso em: 7 jul. 2015.

UCHINO, B. N.; HOLT-LUNSTAD, J.; SMITH, T. W.; BLOOR, L. Heterogeneity in social networks: a comparison of different models linking relationships to psychological outcomes. *Journal of Social and Clinical Psychology* – University of Utah. Salt Lake City, v. 23, n. 2, 2004, p. 123-139.

Artigo recebido em 7/07/2015, aprovado em 20/08/2015

AMOR, DISCURSO E FUTURO

Tito Marques Palmeiro

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 155-169

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso estudo procura compreender as condições que permitem falar filosoficamente da experiência amorosa. Ele toma por ponto de partida as dificuldades que esse projeto levanta, e que são de duas ordens. Por um lado, trata-se de compreender como podemos dizer algo sensato ou sensível a respeito do amor, isto é, como adaptar os poderes do discurso a esse tema em certa medida frágil e íntimo. Por outro lado, trata-se de compreender a produtividade própria do amor, que transparece nas juras de um amor “eterno” e que significam que, para os amantes, a experiência amorosa não constitui apenas seu presente, mas igualmente seu futuro.

Palavras-chave: Amor; Discurso; Futuro.

Abstract: Our study seeks to comprehend the conditions that allow us to speak philosophically about the experience of love. It takes as its starting point the difficulties that such a project raises, which are twofold. On the one hand, it tries to understand how we can say something sensible or sensitive about it, that is, how to adapt the powers of discourse to this theme to some extent fragile and intimate. On the other hand, it tries to understand the specific productivity of love, which transpires in the vows of “eternal” love and that shows that, for lovers, the experience of love is not only their present but also their future.

Keywords: Love; Discourse; Future.

1. Como falar do amor?

Este e outros artigos do presente número volume da *Revista Princípios* estudam o tema do amor. Deve-se admitir, no entanto, que não parece inteiramente apropriado que textos filosóficos desenvolvam estudos no espaço aberto por uma proposta tão estranha ao discurso acadêmico quanto “vamos falar de amor”. Mas talvez se pudesse dizer que a impropriedade que procuramos sublinhar não deveria ser levada a sério porque nada impede que a filosofia investigue temas de nossa vida corrente. Ela investiga justamente problemas que são comuns a todos, como “justiça” ou “beleza”, procurando atingir a seu respeito uma compreensão mais radical que aquela permitida por nossas opiniões não examinadas.

No entanto, o amor se dá na intimidade dos amantes: não se oferece em uma experiência comum, como a “justiça” ou a “beleza”. Uma vez que a experiência amorosa não é de abrangência geral, é necessário interrogar as condições para que o discurso filosófico possa efetivamente dizer algo a seu respeito. Além disso, é preciso perguntar como a filosofia pode pretender saber do amor se essa experiência concerne àqueles que nada sabem a seu respeito, mas que simplesmente se descobrem amantes? Como o discurso filosófico poderia compreender uma produtividade que, para os amantes, se encontra em descontinuidade com aquela de nossa experiência cotidiana, permitindo que eles possam prometer um ao outro algo aparentemente impossível: *amar-se para sempre*?

Interrogaremos as condições para falar filosoficamente do amor tomando por ponto de partida duas dificuldades. A primeira é relativa à possibilidade de alcançarmos um conhecimento pleno do amor. Será que os critérios do conhecimento seriam por si só suficientes para estabelecer um discurso que fale, efetivamente, do amor? A segunda é mais decisiva porque concerne à própria possibilidade de estabelecer alguma forma de discurso a respeito da experiência amorosa. Trata-se assim de interrogar o hiato entre a singularidade dessa experiência e a generalidade do discurso que procura falar a seu respeito.

2. De dois enunciados de conhecimento sobre o amor

Para compreender a primeira dificuldade, relativa à capacidade do discurso de conhecimento falar em nome do amor, vamos de-ter-nos brevemente em dois enunciados. O primeiro é uma afirmação de Leonardo da Vinci:

[...] nenhuma coisa pode ser amada ou odiada se primeiramente não se tiver conhecimento dela (Da Vinci / Richter, 1883, nota 1172, p. 293).¹

Leonardo desenvolve nessa passagem um discurso de conhecimento sobre o amor. O que é afirmado a seu respeito encontra-se dito com um tom de autoridade, de maneira imperativa: *Não se pode amar* aquilo que não respeita *uma determinada condição*, isto é, a condição de *ser conhecido*. O tom dessa passagem e aquilo que ela afirma significam o mesmo: que o conhecimento constitui a condição primária do amor. É por esse motivo que a frase pode pretender dizer algo verdadeiro a respeito do amor – e o que ela diz é, justamente, que *amar depende de conhecer*.

Esse primeiro enunciado considera que a certeza que podemos ter a respeito do amor apenas pode ser completa se ele estiver subordinado à ordem do conhecimento. Qual seria a consequência extrema dessa posição? Uma resposta a essa questão pode ser encontrada em outro enunciado. Trata-se de uma análise que Descartes faz da paixão amorosa em uma carta de 6 de junho de 1647, endereçada a seu amigo Pierre Chanut, diplomata na corte da rainha Cristina, da Suécia:

[...] quando criança, eu amava uma jovem da minha idade que era um pouco vesga; devido a isso, a impressão que se fazia pela visão em meu cérebro, quando eu olhava seus olhos perdidos [*égérés*], se juntava tanto àquela que se produzia também para mover [*émouvoir*] em mim a paixão amorosa que, muito tempo depois, vendo pessoas vesgas, eu me

¹ “[...] nessuna cosa si può amare ne odiare, se prima non si a cognitio di quella.”

sentia mais inclinado a amá-las que a amar outras (Descartes, AT V, p. 124-125).²

A subordinação do amor ao conhecimento, que vimos em Leonardo, é radicalizada nessa passagem. Descartes se refere inicialmente à experiência amorosa com uma jovem “um pouco vesga”, com “olhos perdidos”. No entanto, tal singularidade é dissolvida na sequência da análise, quando ela se encontrará reduzida a um comportamento repetitivo. Com isso, o que era um amor de juventude se transforma em um comportamento mecânico beirando o cômico, isto é, exterior à experiência amorosa. Na sequência dessa carta, Descartes tirará as consequências finais de tal análise:

[...] depois que refleti sobre isso, e que reconheci que era um defeito, não fiquei mais comovido [*ému*]. Assim, quando somos levados a amar alguém, sem que conheçamos a causa, podemos crer que isso se deva a que existe algo nele de semelhante ao que esteve em outro objeto que amamos anteriormente, ainda que não saibamos o que é (Descartes, AT V, p. 125).³

Descartes considera que o falso amor é aquele produzido por sua confusão com uma qualidade que lhe é alheia. O importante é que esse diagnóstico não fornece um critério positivo que permita definir o amor. Na verdade, em termos do que podemos conhecer de maneira estrita, nunca podemos estar certos de que um amor

² “[...] lors que j’estois enfant, j’aimois une fille de mon âge, qui estoit un peu louche; au moyen de quoy, l’impression qui se faisoit par la veuë en mon cerveau, quand je regardois ses yeux égarez, se joignoit tellement à celle qui s’y faisoit aussi pour émouvoir en moy la passion de l’amour, que long-temps après, en voyant des personnes louches, je me sentoits plus enclin à les aimer qu’à en aimer d’autres”.

³ “[...] depuis que j’y ay fait reflexion, & que j’ay reconnu que c’estoit un défaut, je n’en ay plus esté émeu. Ainsi, lors que nous sommes portez à aimer quelqu’un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu’il y a quelque chose en luy de semblable à ce qui a esté dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que cest.”

seja, de fato, verdadeiro, pois pode sempre ser o caso de que apenas ainda não tenhamos reconhecido a falsa qualidade que leva a que nos enganemos e que pensemos estar amando.

Compreende-se então pela leitura dessas breves passagens de Leonardo e de Descartes, relativas à tendência extrema do discurso de conhecimento, que ele não seria conciliável com aquilo que é próprio da experiência amorosa. Esta encontra-se dissolvida pelo conhecimento que pretende dizer sua verdade de maneira definitiva.

3. A impropriedade do discurso público

Talvez fosse então o caso de nos dirigirmos a outro tipo de discurso, a um discurso que não procure conhecer o amor. Será que o modelo para falar a seu respeito deveria ser buscado em um discurso no qual ele se encontrasse simplesmente *dito*? Será que se trata de seguir o dizer da linguagem ao cantar o amor, lamentar sua perda ou louvá-lo? A pergunta é, evidentemente, se o discurso literário, que, em versos e prosa, tem no amor um de seus temas mais tradicionais, constituiria o modelo a ser adotado para falarmos a seu respeito.

Veremos que se o discurso de conhecimento, em seu extremo, dissolve o amor, o discurso literário permite compreender a segunda dificuldade que se coloca para falar a seu respeito. Para nos iniciarmos nela, analisaremos a seguir um enunciado amoroso.

Caso lêssemos em um romance epistolar um personagem dizer a seu amante:

Eu te amo como no primeiro dia – você sabe, e eu sempre o [...] soube.

Não experimentaríamos nenhum problema particular de leitura. Lemos palavras de amor que parecem encontrar um lugar apropriado nos poderes públicos do discurso literário.

No entanto, o aspecto literário seria menos importante caso essa frase fosse lida em uma verdadeira carta de amor. Ora, esse é o

caso, pois essa declaração encontra-se escrita em uma carta bem real. Trata-se de uma carta que Hannah Arendt esboçou para Heidegger em 22 de abril de 1928 (cf. Arendt; Heidegger, 2002, p. 65).⁴ Com essa informação, não lemos mais a frase pelo prisma público da literatura, mas pela *impropriedade* de um acesso forçado à intimidade de dois amantes. Há algo de *impróprio* na leitura dessas palavras quando compreendemos que estamos lendo palavras de amor que Hannah Arendt quis dirigir uma vez a Heidegger.

Parece, portanto, que as palavras dos amantes pertencem a uma intimidade que não se encontra destinada ao universo público de discurso. A leitura de cartas de amor por um terceiro desperta um sentimento de impropriedade porque somos então testemunhas de um discurso que não nos é dirigido.

No entanto, apesar desse acesso ser sentido como *impróprio*, ele não é falso. A *impropriedade* denuncia justamente que estamos diante do amor, e não daquilo que acreditaríamos saber a seu respeito. Ela constitui assim o índice de um caminho produtivo para o discurso filosófico que procure falar do amor. Será justamente por esse caminho que procuraremos desenvolver nosso estudo.

4. Discurso e limite

Para precisar o lugar dessa impropriedade, procuraremos compreender o limite do discurso público acerca do amor. Seria a esfera pública necessariamente inadaptada à ordem da intimidade amorosa? Seria essa inadaptação devida a imperativos morais? Ora, essa não pode ser a resposta, a não ser que se tire como consequência que o amor é, em si mesmo, oposto à moral pública. A dificuldade que se coloca para falar de amor não reside em algo que lhe seja exterior, mas naquilo que lhe é específico e que procuraremos compreender a partir do *discurso amoroso*. Não se trata do

⁴ “Ich liebe Dich wie am ersten Tag – das weist Du, und das habe ich immer [...] gewusst.”

discurso *sobre* o amor, que repetimos em poemas e músicas, mas também em situações que parecem menos diretamente associadas a ele, como em leis. O amor é e sempre foi objeto de legislação. Em nosso sistema jurídico atual, este é, por exemplo, o caso do Estatuto dos Militares, a Lei 6.880, cujo artigo 27 estabelece que: “São manifestações essenciais do valor militar: [...] V - o amor à profissão das armas e o entusiasmo com que é exercida”.

Essa lei pode ser objeto de debates perante o poder judiciário sem que os argumentos dos advogados das partes adversas devam ser necessariamente sensíveis ao amor porque não se trata de compartilhar com o tribunal a experiência amorosa de um soldado por sua profissão, mas de desenvolver argumentos jurídicos que estabeleçam fatos a respeito do caso em litígio. Assim, de uma maneira geral, os discursos públicos sobre o amor não requerem que, ao pronunciá-los, falemos, efetivamente, de maneira amorosa. É por isso que todos podemos cantar animadamente músicas que falam de amores não correspondidos, e que elas possam mesmo ser frequentemente empregadas como instrumentos de marketing em publicidade. Pelo que vimos, é importante que procuremos compreender as condições de outro tipo de discurso relativo ao amor: não as do discurso *sobre* o amor, mas, como indicamos anteriormente, aquelas do discurso *do* amor, do *discurso amoroso*, isto é, das palavras produzidas e trocadas *por amor*.

No caso do discurso amoroso, não temos uma situação discursiva clássica. Para compreendê-la, procuraremos seguir uma pista dada por um filósofo para quem o amor foi muito mais que um tema de estudo. Leremos uma breve passagem da autobiografia de Pedro Abelardo, filósofo escolástico para quem o amor se impôs em seu percurso pessoal de modo avassalador e com consequências terríveis para sua amada, Heloísa, e, sobretudo, para ele. Abelardo descreve a intimidade do amor na *História de minhas calamidades*, escrita por volta de 1132, na qual narra seus encontros escondidos com sua jovem aluna, Heloísa:

Assim, sob o pretexto do estudo, entregávamo-nos inteiramente ao amor, e o estudo da lição oferecia as secretas intimidades que o amor desejava. Dessa maneira, com os livros abertos, ingeríamos [*ingerebant*] mais palavras de amor [*amore... uerba*] que as das lições. E os beijos eram muito mais numerosos do que as sentenças. As mãos dirigiam-se mais frequentemente aos seios [*sinus*] do que aos livros. E, com maior assiduidade, os olhos [*oculos*] se refletiam cada vez mais no amor [*amor in se reflectebat*] que na lição escrita [*lectionis in scripturam*]. (Abelardo, 1997, p. 75-78)⁵

A princípio, essa descrição do amor não atinge a objetividade das afirmações de um discurso de conhecimento. No entanto, Abelardo nos lembra nessa passagem algo que é bem mais importante: que, na intimidade, os amantes trocam palavras do mesmo modo como trocam carícias e olhares. Assim, as palavras pelas quais os dois vivem seu amor não podem ser analisadas como se eles estivessem comunicando informações entre si. Se fosse esse o caso, seria uma informação bem estranha, porque um gesto de carinho não é destinado a todos. Mesmo se todos compreendem o sentido de carícias entre amantes, elas envolvem apenas esses dois. Isso mostra igualmente que as palavras que eles trocam, que se encontram em continuidade com seus gestos, tampouco envolvem aqueles a quem não são destinados, mesmo que possam ser compreendidas por todos.

Se é assim, então como um discurso público sobre o amor pode corresponder àquele discurso amoroso que fala tanto quanto beijos e abraços? A dificuldade é que em tal discurso público não se trata de substituir palavras por gestos de amor.

5. A medida do “Eu te amo”

Pelo que vimos, as palavras participam da intimidade dos amantes. E vimos também que o discurso amoroso é potencialmente compreensível mesmo por quem não participe dessa intimidade. No entanto, não é suficiente considerar que o ser humano seja dotado de *lógos*, razão, linguagem, e que ele seria necessariamente

⁵ Tradução portuguesa modificada.

e, por definição, sempre acompanhado por discursos de ordem diversa. Se fosse um simples problema de uma definição válida para todos os casos, então não haveria hiato entre o discurso amoroso e os discursos públicos. Esse hiato se deve à especificidade do discurso amoroso. Para compreendê-la, nos deteremos na frase emblemática desse discurso: “*Eu te amo*”.

Quando se diz “eu te amo”, quem fala não procura revelar ao outro algo *seu*, uma característica *sua*. Não se trata de comunicar que *eu* estou, não “cansado”, “esperançoso”, “feliz” ou “triste”, mas que *eu* teria a qualidade de estar “amando”. Na verdade, falar de amor é falar para além de *mim* e *você*, com nossas características próprias, é *de-clarar*, tornar claro que algo ocorre em *mim* – por relação a *você*. Sou *eu* que falo, que me declaro, que me exponho, que me ofereço ao outro, mas não ao falar de qualidades minhas, e sim do outro em *mim*: “amo *você*”. Essa declaração corresponde a eu falar do outro em *mim*, de *mim* nele. Essa frase opera por confusão, como nas trocas de carícias entre os dois.

Esse descobrir o outro em *mim*, a mistura do um no outro, de cada um no dois, transparece em frases tidas, em geral, por tolas, como “Sou todo seu”, “Estou no coração da vida”, “O que será de nós?”. Essa reunião do eu-você ocorre devido à incapacidade de controlar o amor por um critério que lhe seja externo. Os amantes são amantes justamente por estarem no amor. E, por isso, ele não pode ser medido ou relativizado no discurso amoroso.

Para os amantes, o amor é uma nova medida que suspende as métricas do mundo. Somos os mesmos – professor, médico, tímido – seja qual for a fórmula cômoda que empreguemos para nos definir; somos os mesmos que *nos descobrimos* outros no amor. Em certa medida, dele tudo esperamos. Essa espera não se faz pela projeção ou antecipação de um futuro, mas por frases *sui generis* como “Eu te amo”, *sui generis* porque, apesar de não terem nada de específico, inexplicavelmente, dão voz ao amor. A produtividade do discurso amoroso opera por frases como essa, tidas por banais se analisadas pelos poderes do mundo. No entanto, no caso do

amor, elas fazem algo de inteiramente diferente, pois são, assim como gestos, o entrelaçamento de ambos em sua medida comum.

Temos com isso algo curioso a respeito do discurso amoroso: que suas conversas sem objetivo preciso, em um falar de tudo e de nada, não são opostas ao silêncio. Não que tudo que puder vir a ser dito seja desimportante e que o que realmente importa seria o acesso a um amor para além das palavras, um amor silencioso que ocorreria de modo mais genuíno no encontro dos corpos dos amantes. É curioso que não haja oposição, mas continuidade entre o discurso amoroso e o silêncio dos gestos. Isso parece indicar que o amor suspende distinções como estas, e, portanto, que ele se encontra em descontinuidade com as certezas estabelecidas do mundo.

No entanto, isso não quer dizer que o amor se oponha ao mundo. Os amantes não estão separados do mundo “real”. Eles não estão transportados para uma esfera “subjetiva”, distante da “verdadeira realidade” – pois, então, se trataria da subjetividade de qual dos dois? Se dissermos que o amor é apenas uma ilusão, como, então, não nos surpreendermos que sejam os dois que se encontram iludidos ao mesmo tempo? As imagens poéticas tradicionais que falam de um amor elevado, que transportaria os amantes para além do mundo prosaico, e que se opõe a amores carnavais; essas imagens de elevação falam da nova medida pela qual não apenas nos compreendemos de maneira diferente, mas pela qual igualmente temos um novo acesso ao mundo, diferente do permitido por critérios habituais.

O mundo não aparece então pelas medidas usuais, como pelo prosaico do *alto ou baixo* de nossa hierarquia de valores corrente. É a opção prévia *ou* que desaparece, é o caráter definitivo do que seria superior ou inferior que se encontra suspenso. Essa suspensão é o que permite compreender, como mostra a passagem que lemos anteriormente, de Abelardo, que as “*palavras de amor*” se comunicam com “*beijos... seios... e... olhos*”. É essa suspensão que permite estabelecer com o outro, com seu corpo, com sua vida inteira, uma

relação de intimidade que ultrapassa as convenções e normas socialmente estabelecidas.

6. Conclusão: o futuro do amor

Para concluir este estudo, discutiremos uma componente essencial da experiência amorosa que lhe dá sua textura própria. Trata-se de sua produtividade específica, produtividade que, veremos, é pouco compreendida se pensada a partir do modelo do ser-produtivo, da criação de algo que pode ser objetivamente verificado. Essa produtividade fala antes na maneira própria pela qual o amor abre um futuro para os amantes.

Se amantes podem se prometer um amor eterno, o importante não é que eles vivam, de fato, um encontro que nem a morte vai separar – ou então que eles se enganem, e que esse encontro esteja condenado a se dissolver. A produtividade do discurso amoroso, que transparece em promessas entre amantes, fala de uma *afinidade* entre o presente do amor e seu futuro. Essa afinidade sentida do futuro no presente não deve ser compreendida como uma mera metáfora. Ora, esse pareceria ser justamente o caso, pois presente, passado e futuro constituem modos distintos do tempo, e nenhuma confusão é possível a esse respeito.

Essa distinção encontra-se estabelecida por Aristóteles em seu tratado sobre a *Física*. No capítulo 11 do livro IV, Aristóteles distingue o presente do passado e do futuro a partir da diferença entre o “antes” (*próteron*) e o “depois” (*hýsteron*). Ora, como o futuro é “depois” do presente, eles seriam inteiramente distintos, e não pareceria possível, portanto, dizer que há entre eles qualquer afinidade.

No entanto, na sequência de sua discussão sobre o tempo, Aristóteles mostra algo decisivo: que em certos casos, o futuro pode *já* ser dito presente. No capítulo 13 do livro IV, Aristóteles mostra uma *afinidade* entre o presente e o futuro ao discutir, precisamente, o termo “já”:

Dizemos “já” [ἤδη] para qualquer tempo suficientemente próximo [ἐγγύς] do indivisível “agora” do presente absoluto. “Quando você vai passear?” “Eu já estou começando” (Aristóteles, 1957, Livro IV, Capítulo XIII, 222b).⁶

O que está em questão nesse exemplo não é a correção ou falsidade de um discurso que pretende antecipar um evento futuro. Alguém pode dizer que *já* vai passear, mesmo que não se possa *saber*, de fato, se isso efetivamente ocorrerá. A importância desse exemplo é que ele mostra que essa possibilidade não se resume a um emprego usual da linguagem, porque se encontra fundada em uma possibilidade do tempo: na proximidade [ἐγγύς] do futuro próximo. É ela que justifica que falemos de uma *afinidade* entre o presente do amor e seu futuro. Não se trata de dizer com isso que esse presente determine de maneira objetiva seus desdobramentos futuros. Seu porvir não é algo que virá amanhã ou em um dia preciso do calendário, mas se encontra já agora nessas palavras e silêncios necessários para que esse momento continue.

Isso permite compreender que, de fato, no que se refere ao amor, as promessas, juras, elogios e silêncios pelos quais se desenvolve o discurso amoroso *já* são efetivamente o futuro dos dois. A produtividade de dizer “*Eu vou te amar para sempre*” não requer a análise do tempo exato de duração desse amor, mas se dá nesse presente comum aos dois, sendo o “sempre” de que se fala algo que é “já-agora”.

Por esse motivo, talvez possamos considerar que, uma vez acabado o amor, ele nunca se encontraria definitivamente terminado, “quebrado”, como um artefato que não mais funciona. Aquele amor que foi uma vez, então já portava um futuro, mesmo que ele difira da sequência objetiva dos fatos que se seguiram. Sua verdade futura não é apenas aquela que se mede pelo tempo objetivo, mas também aquela do *já agora*, própria da intimidade amorosa.

⁶ “We say ‘already’ (ἔδῃ) for any time close enough to the indivisible ‘now’ of the absolute present. ‘When do you take your walk?’ ‘I am starting already.’”

Talvez se pudesse compreender assim a frase esboçada por Hannah Arendt, que vimos ao início, na qual diz a seu já então antigo amor: “*Eu te amo como no primeiro dia – você sabe, e eu sempre o [...] soube.*”

Daí que as juras e promessas do discurso amoroso seriam mal compreendidas, como afirmamos anteriormente, se reduzidas à construção do mundo que objetivamente elas podem permitir: o crescimento da população, o estabelecimento de famílias e o aumento de patrimônio. “Eu te amo” não corresponde à constatação objetiva de um evento presente, mas é, antes, como um olhar intenso, a promessa feita agora de um futuro para os dois. A experiência do amor é a desse estranho presente que não requer certezas, por ser *produtividade*, isto é, por portar já agora um futuro que não se mede pelo presente enquanto algo sabido, fator de realidade a dissolver o movimento do porvir e meio de previsão do que acontecerá. Como as *Mil e uma noites*, todas as noites dos dois já estão em cada noite, nesses contatos imediatos, nesses tremores irrepetíveis, palavras e gemidos. Não estão lá como um mesmo que se repetiria monotonamente, mas como a experiência de um ir a dois na qual o mundo aparece já enquanto seu por-vir.

Referências

ABELARDO, Pedro. *Abelardo - Heloísa: as cinco primeiras cartas traduzidas do original apresentadas e comentadas por Zeferino Rocha*. Ed. bilíngue latim-português. Recife: UFPE, 1997.

ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002.

ARISTÓTELES. *Physics – Vol. I: Books 1-4*. Trad. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press, 1957. (Loeb Classical Library).

BRASIL. Lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980. Dispõe sobre o Estatuto dos Militares. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, 11 de dezembro de 1980. Disponível em:

< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6880.htm >. Acesso em: 20 jul. 2015.

DA VINCI, Leonardo. *Scritti Letterari di Leonardo da Vinci – Parte II*. The Literary Works of Leonardo da Vinci – Vol. II. Org. Trad. Jean-Paul Richter. Londres: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1883.

DESCARTES, René. *Correspondance: v. 5, 1647-1650*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1903.

Artigo recebido em 20/07/2015, aprovado em 1/09/2015

**“É PRECISO SER JUSTO COM FREUD”:
MICHEL FOUCAULT E OS DESDOBRAMENTOS DE
*HISTÓRIA(S) DA LOUCURA***

André Constantino Yazbek
Universidade Federal Fluminense

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 171-200

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo pretende explorar as relações cambiantes entre loucura e razão, linguagem e sentido, saber e poder, psicanálise e psiquiatria em *História da loucura* (1961) para delinear os principais lugares destinados a Sigmund Freud em algumas das obras arqueológicas e genealógicas de Michel Foucault.

Palavras-chave: *História da loucura*; Sigmund Freud; Psicanálise; Psiquiatria; Arqueologia; Genealogia.

Résumé: This article explores the changing relationship between madness and reason, language and meaning, knowledge and power, psychoanalysis and psychiatry in *Madness and Civilization* (1961) to outline the main places destined to Sigmund Freud in some of Michel Foucault's archaeological and genealogical works.

Mots-clés: *Madness and Civilization*; Sigmund Freud; Psychoanalysis; Psychiatry; Archeology; Genealogy.

*Qual a importância desta estória?
É a sua característica de ser minúscula.
(Foucault)*

1. Introdução: “Fazer justiça a Freud”

“Por esse motivo, devemos ser *justos com Freud*” – com essas palavras, Michel Foucault assinalava, em 1961, em sua *História da loucura*, o aparente lugar da psicanálise nessa longa arqueologia do silêncio imposto à loucura: “Freud retomava a loucura no nível de sua *linguagem*, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência que o positivismo reduziu ao silêncio” (2007a, p. 428). “O que está em jogo na psicanálise não é exatamente a psicologia, mas uma experiência do desatino que a psicologia, no mundo moderno, teve por sentido ocultar” (*Loc. cit.*).

Se à época o que estava em jogo era a leitura de certa experiência “originária” do desatino, caberia a Freud o mérito de, para fazer uso de uma linguagem heideggeriana, *desocultar a questão* retomando a loucura a partir de sua linguagem própria – uma linguagem onírica, que se furta à correspondência com as coisas; uma linguagem de desatino e transgressão, mas nem por isso menos significativa. Afinal, Freud reconhecera, já em seu *Traumdeutung*, que “cada língua tem sua própria linguagem onírica” (2012, p. 120). Nesta medida, sua psicanálise teria – mesmo que se pudesse considerá-la uma iniciativa ainda tímida – enfim recolhido as marcas de uma “loucura” de há muito silenciada.

Portanto, a partir da *História da loucura*, Foucault reconheceria na obra freudiana a virtude de empenhar esforços para fazer falar a loucura, e isso no momento mesmo em que a experiência do desatino parecia definitivamente reduzida, pela psiquiatria, ao seu silêncio obsequioso. É certo que a obra de 1961, em alguma medida, representa um prolongamento de estudos anteriores realizados por Foucault. Assim, por exemplo, em *Maladie mentale et personnalité*, obra publicada em 1954, terá cabido a Freud o mérito de haver ultrapassado o horizonte evolucionista “para aceder à di-

menção propriamente histórica do psiquismo”, abrindo, para a psicologia positivista, toda a dimensão do sentido (Foucault, 1954, p. 37-38). Ou ainda, na introdução que Foucault escreverá para a tradução francesa de uma das obras do psicanalista suíço Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, na qual se pode ler o seguinte: “O sonho era como que o sem-sentido da consciência. Sabemos como Freud inverteu a proposição, e fez do sonho o sentido do inconsciente” (2001a, Foucault, p. 97). Ou mesmo um texto “menor”, redigido por Foucault para a edição de um história da psicanálise europeia coordenada por Denis Huisman, intitulada *La psychologie de 1850 à 1950*: “é no curso da reflexão freudiana que a análise causal se transformou em gênese da significação” (Foucault, 2001b, 156).

Mas os escritos anteriores de Foucault sobre o tema da doença mental nos dão testemunho de uma posição ainda tributária, seja de uma “perspectiva materialista”, para a qual o fato patológico deve ser explicado em relação direta com as condições reais da sociedade que o determinam como “alienação” – é o caso de *Maladie mentale et personnalité* (Macherey, 1986, p. 770) –, seja de uma concepção fenomenológica na qual a significação é imanente à existência subjetiva, – é o caso da introdução escrita para *Traum und Existenz* (Nalli, 2006, p. 31).

História da loucura, de sua parte, desloca o tema da significação para o terreno das condições históricas de seu surgimento, nos remete para as relações complexas dos discursos com as práticas institucionais, e destas para as “grades de inteligibilidade” historicamente constituídas da loucura como significação pouco a pouco objetivada por saberes que a tornam cativa de uma *ratio* que não pôde estabelecer-se senão no âmbito de uma série de divisões normativas. Nas palavras de Macherey, ao menos desde 1962, quando da republicação de *Maladie mentale et personnalité*¹, o

¹ Como se sabe, *Maladie mentale et personnalité* terá uma segunda edição, publicada em 1962, revista e significativamente modificada a partir das aqui-

alienado, em Foucault, não é apenas um “desadaptado”, um “refugio dos mecanismos de adaptação”, mas, antes de tudo, o “produto de um regime institucional no interior do qual há lugar para o doente na medida exata em que não há nenhum lugar para o louco” (Macherey, 1986, p. 774).

Portanto, o que estará em jogo em *História da loucura* será não apenas a apresentação da ciência psiquiátrica como processo de alienação, muito menos seu estabelecimento a partir do solo previamente dado das determinações sociais, mas antes uma experiência de desterro, de exílio, de distância a partir da qual se enuncia e se forma, para o “homem alienado”, a verdade do homem. É na noite escura de sua demência que o homem é dado a pensar *em* sua verdade. Como dirá o Foucault de *Nascimento da clínica*, obra imediatamente subsequente à *História da loucura*:

É que o homem ocidental não pôde se constituir aos seus próprios olhos como objeto de ciência, não pôde colocar-se no interior de sua linguagem e, nela e por ela, dar-se uma existência discursiva, senão em referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a própria possibilidade da psicologia (Foucault, 2003, p. 200-201).

Ou ainda, conforme *História da loucura*: “Do homem ao homem verdadeiro, o caminho passa pelo homem louco” (p. 649). É, enfim, o paradoxo da psicologia positivista do século XIX: ela só pôde realizar-se negativamente – “psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental” (*Loc. cit.*).

O mérito da psicanálise, nesse sentido, seria o de saber reconhecer, na experiência do desatino, uma forma de sentido e significação própria, irreduzíveis ao discurso da razão *sobre* a loucura, ante-

sições de *História da loucura*. O estudo comparativo das modificações impostas a esta segunda edição, que terá por título *Maladie mentale et psychologie*, é justamente o objetivo do artigo de Macherey citado por nós (Cf. Macherey, 1986, p. 753-774).

riores, em alguma medida, ao esvaziamento da experiência histórica sobre a qual se erigiu o projeto antropológico de uma ciência do psiquismo, bem como de seu humanismo. Tratava-se então de pensar a “experiência sem sujeito”, da qual a psicanálise, em alguma medida, nos daria testemunho: contra a unidade de sentido, ou a consciência doadora, a dispersão de uma linguagem sem unidade nem intenção – a ser justo com Freud, poderíamos dizer: “ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com o desatino” (*Ibidem*, p. 428).

Sendo assim, não é de causar espanto que, em *História da loucura*, Freud seja frequentemente associado à Friedrich Nietzsche, Antonin Artaud, Van Gogh, entre outros, quer dizer: associado àqueles que souberam “resistir” – seja por sua vida, seja por sua obra, seja por ambas – à captura definitiva da loucura pela razão; àqueles cujas obras ou vidas representaram, por oposição ao ordenamento “positivo” da loucura (medicalizada, patologizada), a sobrevivência de uma “experiência trágica” do desatino – uma experiência de fascínio, inundada por figuras de um saber cósmico nas quais as “vãs imagens da parvoíce cega são o grande saber do mundo” (Foucault, 2007a, p. 39):

Sob a consciência crítica da loucura [uma experiência na qual o homem era confrontado com sua *ratio*], e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma surda consciência trágica jamais deixou de estar em vigília. É ela que foi despertada pelas últimas palavras de Nietzsche, as últimas visões de Van Gogh. É ela, sem dúvida, que Freud, no ponto mais extremo de sua trajetória, começou a pressentir: são seus grandes dilaceramentos que ele quis simbolizar através da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte. É ela, enfim, é esta consciência que veio a exprimir-se na obra de Artaud, nessa obra que deveria propor ao pensamento do século XX, caso ele fosse atento para isso, a mais urgente das questões e a menos suscetível de deixar o questionador escapar à vertigem [...] (*Ibidem*, p. 45-46).

Como bem observou Jacques Lagrange, o horizonte primeiro da reflexão sobre a psicanálise em Foucault parece ser o de um privilégio concedido à esfera da *linguagem*; esfera que viria a ocupar o lugar que o século XIX havia destinado à história: o campo linguístico assumira então “a possibilidade de uma contestação da cultura, fornecendo as condições de inscrição, no plano do pensamento, de certo número de experiências-limites, como aquelas do sonho e da loucura” (2008-2009, p. 11). Não à toa, nos lembra ainda Lagrange, o Foucault dos anos 1960 virá a se aproximar dos escritores reunidos na revista *Tel quel*, reconhecendo a convergência – “extraordinária” – entre seus escritos e os do grupo reunido pela publicação: “fazer falar, em posição alternativa à cultura humanista saída do pós-guerra, experiências que, levando à linguagem ao seu ponto extremo, conduzem a limites extremos” (Foucault *apud* Lagrange, *loc. cit.*). Quando de um debate sobre o romance, falando a respeito de Georges Bataille, por exemplo, e perguntando-se sobre sua importância para *Tel quel* e o tipo de relação da publicação com o surrealismo, Foucault dirá o seguinte: “Por que será que Bataille foi alguém tão importante para a equipe de *Tel quel*, se não porque Bataille fez emergir das dimensões psicológicas do surrealismo algo que chamou de ‘limite’, ‘transgressão’, ‘riso’, ‘loucura’, para fazer delas experiências do pensamento?” (Foucault, 2001c, p. 367).² Aqui, Foucault não poderia ser mais claro: *História da loucura*, em certo sentido, é a “história” de uma *linguagem por afasia*; a psicanálise, de sua parte, se situa em uma lógica do significante que abre para a alteridade radical do sonho e do desatino (Lagrange, 2008-2009, p. 13). Deste modo, a psicanálise traz consigo o aporte de uma “suspeita crítica” para nossa cultura (*Ibidem*, p. 14).

Em certa medida, e guardadas diferenças sobre as quais não nos pronunciaremos de modo sistemático, é ainda este o lugar, tam-

² Para uma boa introdução ao tema da literatura em Foucault, v. Machado (2001).

bém de Freud, mas sobretudo da psicanálise, em *As palavras e as coisas*: ainda que essa obra se desenvolva no espaço de uma indiferença com relação às grandes estruturas narrativas de *História da loucura*, ainda que não estejam mais em questão os gestos de exclusão e partilha, ainda que a obra nos convide às cerimônias da identidade, e não aos gestos de segregação, ainda, enfim, que o próprio autor, em seu prefácio, nos advirta que *História da loucura* é uma história do *Outro*, ao passo que *As palavras e as coisas* é uma história do *Mesmo* (Foucault, 2007b, p. XXII) – a primeira faz atenção às “rejeições massivas e repetidas do Outro”, a segunda ocupa-se da “busca nova de identidades regulares”, da “ordem imóvel das palavras” (Gros, 1997, p. 113) –, ainda assim, a psicanálise continua a ocupar um lugar privilegiado – neste caso, o lugar no qual exerce a função crítica que lhe fora destinada por sua posição no conjunto dos saberes sobre o homem, isto é, o de uma *contra-ciência* (Foucault, 2007b, p. 525-526). Quer dizer: a psicanálise, na medida mesma em que se dá por tarefa fazer falar, através da consciência, o discurso do inconsciente, justamente por avançar na direção de transpor a “imagem do homem” que orienta nosso saber moderno – de modo a extravasá-la a ponto de trazer à tona o sistema de regras que a constitui –, desempenha, para a nossa cultura, o não-lugar no qual as *exigências epistemológicas identitárias* de nosso saber podem ser postas à prova, questionadas em seus fundamentos, em suas condições de possibilidade (*Ibidem*, p. 519-520). Se *As palavras e as coisas*, de fato, é uma obra que nos convida a uma “história da semelhança” – a nossa, a das identidades de nossas figuras do saber –, resta que Freud continua valendo, aqui, como aquele que foi o “primeiro a tentar apagar radicalmente a divisão entre o positivo e o negativo (o normal e o patológico, o compreensível e o incomunicável, o significativo e o não significativo)” que formam nosso sistema de semelhanças (*Ibidem*, p. 499).³

³ Para uma apresentação mais sistemática, ainda que não exaustiva, da

Bastaria, para fazer justiça a Freud? É preciso um pouco mais de cautela.

2. As “ambiguidades” do Freud de Foucault

É preciso ser justo com Freud – Jacques Derrida, em sua contribuição para *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, já havia nos alertado para o fato de que esta fórmula representava, ainda no interior de *História da loucura*, a ambiguidade “estrutural” da figura de Freud no interior da obra foucaultiana. Derrida observará, com razão, que o mesmo Freud que frequentemente era associado a Nietzsche – e que, nesta medida, era irreduzível à “instituição psicopatológica” –, retornará na última e conclusiva parte da obra como aquele que melhor soube dar contornos à “figura do médico que não é um cientista mas antes de tudo um homem da ordem” (Derrida, 1994, p. 78). Desta feita, seu nome estará associado ao de Pinel. Nas palavras do próprio Foucault:

Se quiséssemos analisar as estruturas profundas da objetividade no conhecimento e na prática psiquiátrica do século XIX, de Pinel a Freud, seria preciso mostrar, justamente, que esta objetividade é, desde sua origem, uma coisificação de ordem mágica, que não pôde realizar-se senão com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral desde o início transparente e clara, mas pouco a pouco esquecida à medida que o positivismo empunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em suas origens e seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente (Foucault, 2007a, p. 629-630).

Portanto, se é verdade que Freud “desmistificou” todas as estruturas habituais do internamento asilar antecedentes à psicanálise – “aboliu o silêncio e o olhar, apagou o reconhecimento da loucura por ela mesma no espelho de seu próprio espetáculo, fez com que se calassem as instâncias da condenação” (*Ibidem*, p. 631) –, seu gesto teria desaguado, contudo, na exploração e ampliação da

relação de *História de loucura* com *As palavras e as coisas*, tendo por centro a temática da loucura, v. Gros (1997).

estrutura moral que envolve a personagem do médico, maximizando suas “virtudes de taumaturgo e preparando para sua onipotência um estatuto quase divino” (*Loc. cit.*). Uma “desmistificação”, portanto, que nada *desmitifica* – mas reúne e concentra, agrupando-os na figura médica, e sobre um *efeito de segredo*, os poderes dispersos do interior da instituição asilar:

É em direção ao médico que Freud fez deslizar todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele de fato libertou o doente dessa existência asilar na qual o tinham alienado seus “libertadores”; mas não o libertou do que havia de essencial nessa existência; reagrupou seus poderes, ampliou-os ao máximo, articulando-os nas mãos do médico; criou a *situação psicanalítica*, na qual, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante porque, no médico, ela se torna sujeito (*Loc. cit.*).

A chamada *situação alienante* – ou *situação analítica* – é aqui um ponto chave: é o lugar em que a prática psiquiatra torna-se uma “certa tática moral” (*Ibidem*, p. 630); é o lugar em que, certamente, o “olhar absoluto do vigilante” é revestido com a “palavra indefinidamente monologada do vigiado”, em que a velha estrutura asilar se mantém através da “nova estrutura da linguagem sem resposta” (*Ibidem*, p. 605). Derrida insistirá sobre este ponto da ambiguidade: Freud está “do lado onde ‘nós’, contemporâneos, reabrimos o diálogo duas vezes interrompido com a desrazão”, mas apenas e desde que se considere um “certo Gênio Astucioso de Freud, ou seja, a presença do demoníaco, do diabo, do advogado do diabo, do diabo manco, etc” (Derrida, 1994, p. 71). Não ao acaso, afirma Derrida, referindo-se à obra freudiana *Além do princípio do prazer*, lá onde a psicanálise encontra “seu maior poder especulativo” é possível encontrar também o “lugar de maior resistência à psicanálise (pulsão de morte, compulsão da repetição etc, e *Fort-Da*)” (*Loc. cit.*). A partir daqui, “as coisas vão se agravar”:

“Fazer justiça a Freud” significará [já em *História da loucura*] cada vez mais fazer o julgamento de uma psicanálise que terá participado, à sua maneira, por mais original que seja, para a ordem dessas figuras imemorráveis do Pai e do Juiz, da Família e da Lei, para a ordem da Ordem, da Autoridade e do Castigo, figuras imemorráveis que Philippe Pinel teria reconhecido e que o médico deve pôr em jogo para curar (*Ibidem*, p. 76).

Confiar todos os poderes à palavra do médico, dar a ele o *efeito de segredo* próprio a toda injunção de saber-poder em sociedades como a nossa – um dispositivo de produção de *capital de segredo* (*Ibidem*, p. 78) –, reconstituir, *do* e *no* interior da situação analítica, sob a bandeira não da ciência, mas da ordem, do direito e da moral, este isolamento que os muros da instituição asilar não possuem mais, operar a “onipotência imaginária e o poder divino” típicos de um “Gênio Astucioso” – o do “fundamento místico” da autoridade das leis (*Ibidem*, p. 80) –, são outras tantas formas de apontar para o papel e para o lugar de ambiguidade da psicanálise em *História da loucura*. Em certo sentido, Freud está na soleira, representa o *seuil* da “estória” que Foucault pretende contar em 1961: a um só tempo, o pai da psicanálise faz as vezes daquele que nos “introduz” a uma nova época da loucura – “a nossa, aquela a partir da qual se escreve *História da loucura* (o livro com esse título)” –, mas também se apresenta como o “melhor guardião de uma época que se encerra com ele, a história da loucura tal como é contada pelo livro que tem esse título” (*Ibidem*, p. 63). Neste sentido,

Ele, Freud, é essa dupla figura da porta e do porteiro. Ele fica de guarda e introduz. Alternativa ou simultaneamente, ele encerra uma época e abre outra. E, nós o verificamos, essa dupla possibilidade não é estranha a uma instituição: àquilo que se chamou de situação analítica como cena entre quatro paredes [*huis clos*]. É por isso, e esse seria o paradoxo de uma lei de série, que Freud pertence e não pertence às séries nas quais Foucault o inscreve. O fora de série [Freud] se encontra regularmente inscrito nas séries [das “histórias” da loucura]. Não me empenharei agora em considerações formalizantes sobre a lei quase transcendental da serialidade que poderia ser ilustrada de modo análogo em tantos outros exemplos, e cada vez que a condição transcendental de uma série tam-

bém faça parte, paradoxalmente, da série, criando aporias para toda constituição de um conjunto, em particular de uma configuração histórica (idade, *episteme*, paradigma, *themata*, época, etc) (*Loc. cit.*)

Quando a “razão da série” (Freud, como aquele que introduz uma época na qual algo como uma “história da loucura” pode ser escrita) é reinscrita nesta mesma série (figura na série de figuras capturadas no interior da narrativa do livro para o qual ele preparou o solo), atingimos a *differentia ultima*, o lugar de dupla implicação do freudismo no interior de um quiasma formado pelo par *exclusão/inclusiva* e *inclusão/exclusiva*. Assim, Freud é a condição de possibilidade do próprio livro, da obra (*História da loucura*) naquilo que ela tem de relação com sua própria época e com seu passado recente; mas Freud também é o lugar para além do qual encontramos um *outro livro*, uma *outra história* – quiçá uma história da psicanálise – já “preparada” de seu interior, em seus próprios limites, nas dobras que a obra de 1961 permitira. Em uma palavra: *História da loucura* é um “livro que pertence e não pertence à idade da psicanálise” (*Ibidem*, p. 86).

3. Do interrogatório psiquiátrico como “governo das almas”

Ora, um dos desenvolvimentos mais frutíferos de *uma outra* “história da loucura” – presente tanto em alguns dos cursos que Foucault dará no *Collège de France*, notadamente *O poder psiquiátrico* (1973-1974), quanto no primeiro volume de sua pretendida *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976) –, será o de fazer emergir, da prática psicanalista *como tal*, um dispositivo de poder que, em sendo constitutivo de nossa cultura ocidental, será posto em marcha sem cessar no campo da psicanálise: a *confissão*, atualizada sob a forma do *interrogatório psiquiátrico*. Mas é de se notar – daí o fato de tratar-se de um deslocamento de perspectivas, muito mais do que uma ruptura com a obra de 1961 – que *História*

da loucura já fazia atenção ao tema da *confissão*; e o ligava ao nome de Freud:

A ausência de linguagem, como estrutura fundamental da vida asilar, tem por correlativo o aparecimento da confissão. Quando Freud, na psicanálise, reatar prudentemente a troca [o diálogo com a loucura], ou antes, se colocar novamente à escuta desta linguagem, doravante desintegrada no monólogo, seria surpreendente o fato de que as formulações ouvidas fossem sempre as da falta? (Foucault, 2007a, p. 616).

Confissão e falta moral, portanto: a partir da perspectiva de *História da loucura*, o asilo de Pinel, ao contrário do “espaço natural” de Tuke, é já um “domínio uniforme de legislação, um lugar de sínteses morais” (*Ibidem*, p. 614); ele prepara o campo, o terreno moral para uma prática que tem no dispositivo confessional (o termo é anacrônico para se referir ao Foucault de *História da loucura*) sua pedra de toque: a loucura, bem como sua cura, será introduzida, por um *tour de force* operado no século XIX, no “jogo da culpabilidade” (*Ibidem*, 361). Em certa medida, é este o sentido da afirmação feita por Foucault nas últimas linhas da obra de 1961: “Toda psiquiatria do século XIX converge, realmente, para Freud, o primeiro a aceitar, seriamente, a realidade do par médico-doente” (*Ibidem*, p. 631).

Em *O poder psiquiátrico*, por sua vez, é o próprio Foucault quem se apressa em apresentar seu programa lembrando aos ouvintes que o conjunto de problemas aos quais ele pretende se ater constitui “o ponto de chegada ou, em todo caso, de interrupção do trabalho [...] feito antes em *História da loucura*” (Foucault, 2006, p. 16). E, no entanto, é necessário renovar a linguagem conceitual: 1. não se trata mais de apreender o exercício de poder da prática psiquiátrica recorrendo à noção de violência, de força física – noção que deixa supor a existência de um “bom poder”, aquele que não é atravessado pela violência (*Ibidem*, p. 18) –; 2. não se trata mais de referir-se à ideia de instituição – como se o campo de incidência constitutivo do “poder psiquiátrico” fossem as regulari-

dades institucionais, em lugar do “indivíduo psicanalisável” (*Ibidem*, p. 19) –; 3. não se trata tampouco de fazer da família (ou do “modelo familiar”) a *célula mater* de organização deste poder institucional – a imposição do modelo familiar à prática terá seu papel, mas vai se produzir depois da formação do “poder psiquiátrico” (*Ibidem*, p. 20/33). O poder não como violência – ou força física –, mas como poder de *conduzir ou produzir* condutas; a instituição não como o campo de incidência primeira do poder, mas sim o corpo, naquilo que ele tem de “individualizável”; não o “modelo familiar”, mas o indivíduo – incessantemente *objetivável* pelo saber/poder – disposto no interior da situação analítica.

História da loucura deixara em aberto um largo campo para a exploração detalhada do conflito entre uma “concepção humanitária da terapêutica, à maneira de Esquirol, e o uso dos famosos ‘tratamentos morais’ que fazem do internamento o meio maior da submissão e da repressão” (Foucault, 2007a, p. 644). *O poder psiquiátrico*, de sua parte, parece responder a esse campo, à necessidade de explorá-lo, desde suas primeiras aulas, localizando a “operação terapêutica que se formula desde esses anos de 1810-1830” como uma “*cena de enfrentamento*” (2006, p. 12). E é aqui que o deslocamento de perspectiva se torna claro: em lugar de explorar um “núcleo de representações, de imagens tradicionais ou não, de fantasmas, de saber, etc”, o campo a ser explorado deveria conduzir à formação de certo “dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva” (*Ibidem*, p. 17). Passamos da instância do *saber* ao *poder*, ou melhor, para uma outra mecânica de suas retribuições e distribuições; passamos da análise do discurso à apreensão das práticas discursivas lá onde elas se formam a partir de dispositivos de poder. “Dispositivo de poder e jogo de verdade, dispositivo de poder e discurso de verdade” – é disso que se trata (*Ibidem*, p. 18-19).

Assim, o que em *História em loucura* era visto como a exploração de um “conflito de concepções” e práticas institucionais diversas, de antinomias cujo fundo maior era o horizonte geral de uma

“estrutura antropológica” de pensamento escandida em três termos – “o homem, sua loucura e sua verdade” (Foucault, 2007a, p. 644) –, agora só será adequadamente apreensível em termos de uma “*microfísica dos poderes*”, de um poder disciplinar que, como bem o sabemos, não tem por efeito a sagração do poder, mas, ao contrário, a produção de corpos dóceis e submissos (Foucault, 2006, p. 28). E se é certo que a psicanálise pode ser interpretada como o “primeiro grande recuo da psiquiatria” – “momento em que a questão da verdade do que se dizia nos sintomas [...] foi imposto à força ao poder psiquiátrico” (*Ibidem*, p. 170) –, isto não implica em creditar a Freud a primeira despsiquiatrização, mas antes, talvez, a primeira linha de defesa contra um fenômeno que, aí sim, teria feito titubear o poder psiquiátrico e sua pretensão à objetividade normativa a partir da verdade do sintoma: o fenômeno dos simuladores, isto é, o problema da simulação *no interior* mesmo da doença, da loucura, da patologia e dos sintomas; dos doentes simulando sua doença, da histeria simulando a histeria, da loucura simulando a loucura;⁴ um problema que não é de ordem epistemológica, ou patológica, mas da luta, do enfrentamento e do *contrapoder*; do ardil da mentira contra “aquele que chegava munido do mais alto saber médico” (*Loc. cit.*). É aqui, no campo da luta e em primeiro lugar, que a questão da verdade – ligando suas condições de possibilidade aos seus efeitos de poder – foi colocada ao poder psiquiátrico: “com suas mentiras, [os simuladores] ludibriaram um poder psiquiátrico que, para poder ser agente da realidade, se pretendia detentor da verdade e se recusava a colocar, no interior da

⁴ “Por simulação, não entendo a maneira como um não-louco poderia se fazer passar por louco, porque isso nunca põe realmente em questão o poder psiquiátrico. [...] Em compensação, e é dessa simulação que quero lhes falar, a simulação que foi o problema histórico da psiquiatria no século XIX é a simulação interna à loucura, isto é, essa simulação que a loucura exerce em relação a si mesma, a maneira como a loucura simula a loucura, a maneira como a histeria simula a histeria, a maneira como um sintoma verdadeiro é certa maneira de mentir, a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente” (*Ibidem*, p. 167).

prática e da terapia psiquiátrica, a questão do que há de verdadeiro na loucura (*Ibidem*, p. 170-171).

Redistribuindo a problemática da psiquiatria e da psicanálise ao redor do tema do poder, Foucault busca não mais o “estado puro” da instituição asilar, mas os efeitos de poder que o antecedem e o sustentam, procurando aí encontrar o nódulo no qual já a proto-psiquiatria do século XIX fazia avançar uma “certa maneira de gerir, de administrar” uma “luta contra uma coisa que é a loucura, concebida [...] no século XIX [...] essencialmente como *vontade de insurreição*” (*Ibidem*, p. 217). Ora, para ser “governada”, esta vontade insurrecional precisa de uma “direção de consciência”, um dispositivo que venha a afirmar, face ao louco, uma realidade na qual ele se veja confrontado com sua falta moral e, desta feita, submetido a uma “vontade alheia” (*Ibidem*, p. 220). “A realidade com a qual o doente deve ser confrontado, a realidade à qual sua atenção, distraída de sua vontade em insurreição, deve se dobrar e pela qual ele deve ser subjugado é, antes de mais nada, o outro como centro de vontade, foco de poder” (*Loc. cit.*). Este outro, como vimos, é o *médico*:

Em primeiro lugar [neste regime ou “tática de luta asilar”], a questão da dependência, da submissão ao médico como detentor de certo poder incontornável para o doente. Em segundo lugar, se inscreve também a questão, ou antes, a prática da confissão, da anamnese, do relato, do reconhecimento de si mesmo. Isso inscreve igualmente na prática asilar o procedimento pelo qual vai se colocar, a toda loucura, a questão do desejo ao mesmo tempo secreto e inadmissível que a faz existir realmente como loucura (*Ibidem*, p. 222).

Para o recorte que nos interessa neste trabalho, o que se deve reter nesta genealogia do poder psiquiátrico é o fato de que, na medida em que o “tratamento moral” avança em oposição ao “tratamento físico”, na medida em que o poder como incitação avança sobre o poder como contenção física, vê-se reunir-se, ao redor da prática da *confissão* ou do *interrogatório psiquiátrico* – ao

redor da própria figura do médico e da situação analítica, portanto –, meios de intervenção que se cristalizam não como um poder terapêutico, mas sim como “poder de adestramento”. Daqui igualmente o fato de muitos dos instrumentos definidos pela teoria médica (pela análise sintomatológica e/ou anatomopatológica da doença mental) serem rapidamente convertidos em uma série de dispositivos de “governo” de condutas, quer dizer, de técnicas de direção (*Ibidem*, p. 225): incitação à fala, culpabilização, distribuição de espaços e vigilância até mesmo sobre o mais íntimo desejo. Trata-se enfim de fazer valer, em um jogo de significações e submissão da vontade, uma “tecnologia política” do poder sobre o corpo cujo efeito é a sujeição da subjetividade; um poder que *corrige e pune* a superfície do corpo para nela produzir a realidade incorporal da “alma” – para usar a expressão do Foucault de *Vigiar e punir* (1975, p. 34). Assim, “psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc”, não são dados naturais, mas antes os lugares sobre os quais “edificamos técnicas e discursos científicos” e a partir dos quais “fizemos valer as reivindicações morais do humanismo” (*Loc. cit.*).

Como sabemos, as “teses” ventiladas em *Vigiar e punir* – na medida em que constituem uma análise do poder em termos de sua produtividade, de seu aspecto de incitação – se beneficiariam largamente do curso *O poder psiquiátrico*, mas também de *História da loucura*. Em comum, são obras tributárias desta longa reflexão sobre o “mundo asilar”, que constituiria peça-chave na passagem do tema do saber ao poder em Foucault:

É a partir do asilo que eu me dei conta de um problema que não deixaria mais de me inquietar, aquele do poder [...]. Eu o descobri, em estado puro, no asilo, lugar em que o conhecimento aparentemente sereno e especulativo do psiquiatra é absolutamente indissociável de um poder extraordinariamente meticuloso (Foucault *apud* Lagrange, 2008-2009).

E já em *História da loucura*, a propósito da maquinaria asilar, Foucault notara aquilo que mais tarde revelar-se-á como sendo a

injunção fundamental ao exercício do poder em nossas sociedades modernas: “Vigilância e Julgamento: já se esboça uma nova personagem que será essencial no asilo do século XIX” (2007a, p. 605).

No entanto, de *História da loucura* para *O poder psiquiátrico*, e deste para *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, rompe-se definitivamente com o projeto inscrito na obra de 1961, qual seja, o de fazer emergir a significação profunda do “fenômeno da loucura” para além de suas aparências e de suas representações institucionais normativo-discursivas. O sintoma mais evidente desta mudança se fará sentir já em 1972, quando Foucault suprime o prefácio original de *História da loucura*, no qual era possível ler, entre outras coisas, o que se segue: “Tentar encontrar, na história, este grau zero da história da loucura, no qual ela ainda é experiência indiferenciada, experiência ainda não cindida da própria cisão” (Foucault, 2001d, 187). O novo prefácio da obra, com efeito, será o antiprefácio de seu autor: “Gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem o escreveu, não fosse nada mais do que as frases das quais ele feito” (Foucault, 2007a, p. 10).

4. Da confissão e do dispositivo da sexualidade

Já em *Vigiar e punir*, Foucault notava que o “sucesso do poder disciplinar” dependia, em última instância, de um procedimento que lhe era próprio: o exame (1975, p. 173). Efeito e correlato do aparecimento das ciências clínicas em fins do século XVIII – que inauguram, no funcionamento geral do discurso científico, as práticas “do interrogatório, da anamnese, do ‘dossiê’” –, os “mecanismos de exame”, em seus procedimentos de escrita e registro, são a peça-chave para a “formação de um novo tipo de poder sobre os corpos” (*Ibidem*, p. 192-193). Sobre a confissão – apreendida em *Vigiar e punir* a partir de sua característica penal –, cabe observar sua ambiguidade estrutural: “elemento de prova e contrapartida de informação [escrita]; efeito de coação e transação semivoluntária”. Isto explica em boa parte os meios do direito clássico para obtê-la:

1. o juramento que se pede ao acusado antes do interrogatório (ao mesmo tempo ato ritual e compromisso tanto com a justiça dos homens quanto com de Deus); 2. a tortura (violência física para arrancar uma verdade que deve, contudo, para valer como prova, figurar a título de “confissão espontânea” (*Ibidem*, p. 43)). No entanto, *confissão e exame* se reunirão, finalmente, em procedimentos de “ortopedia moral”: “A confissão, ato do sujeito criminoso, responsável e falante [no sentido de “provido de linguagem”], é a peça complementar de uma informação escrita e secreta [o exame]” (*Ibidem*, p. 42). Duas peças de uma mesma tecnologia de poder na qual o “essencial é corrigir, reeducar, ‘curar’” (*Ibidem*, p. 16-17).

Mas é em *A vontade do saber*, e a propósito deste dispositivo de poder sobre sexualidade, que a confissão recebe seu papel central no interior da genealogia foucaultiana: reproduzida como regra fundamental da situação psicanalítica – da qual falamos linhas acima –, o *fazer-falar* da codificação clínica medicaliza os efeitos da confissão e os reorienta em direção à produção da verdade como sujeito no terreno das pulsões sexuais. No vocabulário do próprio Freud, como bem nos lembra Lagrange, a pulsão sexual comporta “duas fases separadas pelo ‘período de latência’ e pelo fato de que as representações ligadas a essa pulsão dificilmente se inscrevem na linguagem” (Lagrange, 2008-2009, p. 25). *Fazer-falar*, portanto, é *fazer-curar*. Desde então, a psicanálise ganha lugar central em *A vontade de saber*: é sobre ela que vem reunir-se a obrigação secular do “dizer a verdade” e a forma da discursividade propriamente racional; e a confissão, ainda em suas manifestações religiosas e/ou penais – para efeito de uma genealogia da sexualidade –, emerge como lugar de um gênero de práticas de injunção de saber-poder cuja superfície de incidência é o próprio desejo e sua inscrição na carne, nos corpos, no sexo. Por esse motivo, dirá Foucault, “[a] história do dispositivo de sexualidade, tal como ele se desenvolveu desde a idade clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise” (1976, p. 172). Portanto, é em torno da psicanálise

que a “grande exigência da confissão, que se formara desde há muito tempo, ganha o novo sentido de uma injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade, agora, se liga ao questionamento do interdito” (*Ibidem*, p. 173).

Assim, o Foucault de *A vontade de saber*, fazendo a crítica à hipótese repressiva em favor de um recorte genealógico – em lugar de pensar o discurso sobre a sexualidade em chave de repressão, pensá-lo como incitação crescente ao discurso (*Ibidem*, p. 20-21) –, nos apresentará um Freud descrito como aquele que soubera renovar o elemento arcaico da *Lei do Pai-Soberano*, “reunindo em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (*Ibidem*, p. 198). Nesse sentido, a prática psicanalítica é aquela que melhor soube coroar, em fins do século XIX, não tanto o limiar de uma “nova racionalidade”, mas a “formação progressiva (e também as transformações) desse ‘jogo da verdade e o sexo’” (*Ibidem*, p. 76), isto é, justamente a formação desta *scientia sexualis* que, por oposição à arte das iniciações orientais – ou *ars erotica* –, faz da “sexualidade” o correlato de um regime ordenado do saber que, longe de representar um mero dispositivo repressivo, de interdito e censura, incita à formação e proliferação de discursos *sobre o sexo*:

Há, historicamente, dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo. De um lado, as sociedades – e elas foram numerosas: a China, o Japão, a Índia, Roma, as sociedades árabes muçulmanas – que se dotaram de uma *ars erotica*. Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é com relação a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem por referência a um critério de utilidade, que o prazer é tomado em consideração; mas é inicialmente e antes de tudo com relação a ele mesmo que o prazer se dá a conhecer, segundo, portanto, sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Melhor ainda: esse saber deve recair, na mesma medida, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos. [...] Nossa civilização, ao menos a um primeiro olhar, não possui *ars erotica*. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*. Ou melhor, a ter desenvolvido, no curso dos séculos, para dizer a verdade sobre o sexo, procedimentos que se organizam, no essencial, em fun-

ção de uma forma de saber-poder rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral: trata-se da confissão (*Ibidem*, p. 77-78).

O que se passou entre nós, afinal, não foi a experiência de uma *ars erotica* na qual a verdade do sexo fosse extraída do próprio prazer e recolhida sem referências a uma lei do interdito; mas tampouco tratou-se de algo da ordem de um poder reduzido à sua função repressiva; o que nos caracteriza, é a formação de procedimentos de incitação ao discurso e de práticas de *saber/poder* que reúnem na confissão seu ponto nodal: não somos, afinal de contas, a única civilização na qual alguns recebem retribuição para recolher as confissões que cada qual faz a respeito de seu sexo, como “se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado em muito as possibilidades de escuta, certos de nós [chegando] até mesmo a colocar suas orelhas em locação” (*Ibidem*, p. 14)?

Aqui, a escolha do conceito revela seu alcance: tendo em vista a *confissão* e seu lugar fundamental nos rituais ocidentais de produção da verdade – prática que regulamenta o sacramento de penitência no Concílio de Latrão e que será igualmente capturada no interior dos procedimentos acusatórios da justiça criminal (*Ibidem*, p. 78) –, Foucault se coloca em condições de apreender a insistência e eficácia de um dispositivo de normalização tributário de tecnologias de poder centradas sobre a vida, em torno do qual se organizam, gravitando ao redor do dispositivo da sexualidade, tanto as disciplinas do corpo (de que nos falavam *O poder psiquiátrico* e *Vigiar e punir*) quanto a gestão das populações – tema que será desenvolvido futuramente por Foucault, sobretudo em dois de seus cursos no *Collège de France: Segurança, território e população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979).

Para o que nos interessa aqui, importa sublinhar mais um dos deslocamentos operados pela obra foucaultiana com relação à Freud e à prática psicanalítica (deslocamento que o deixa certamente mais próximo de *O poder psiquiátrico* do que das figuras cambiantes de *Histórica da loucura*): visto da perspectiva da confis-

são, Freud é reinscrito em uma *outra história*, uma história na qual a psicanálise ocuparia lugar de destaque no conjunto de “procedimentos de individualização pelo poder” (*Ibidem*, p. 79). Para nossas sociedades ocidentais, já desde o cristianismo dos primeiros séculos, “é na confissão que se ligam a verdade e o sexo, através da expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual” (*Ibidem*, p. 82). A partir daqui, não haverá praticamente mais nenhum vestígio da psicanálise como princípio ou abertura de crítica e contestação dos limites de nossa cultura ou de escuta de uma linguagem em fragmentos. Ao contrário, a psicanálise, e também Freud, teriam contribuído para a eficácia dos dispositivos de normalização da vida concentrados em práticas relativas à sexualidade. “O indivíduo, por muito tempo, se autenticou pela referência dos outros e a manifestação de sua ligação com outrem (família, alianças, proteção); posteriormente nós o autenticamos pelo discurso de verdade que era capaz ou obrigado a ter sobre si mesmo” (*Ibidem*, p. 78).

Em última instância, à psicanálise coube o papel de nos desembaraçar de certos obstáculos sobre os quais vinham bater-se o discurso do *dizer-verdadeiro* e as práticas normalizadoras relativas ao sexo (Lagrange, 2008-2009, p. 28; Foucault, 1976, p. 83). A psicanálise, que durante sua emergência histórica não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade – cumpriria dizer, antes, que ela é o seu prolongamento –, se inscreve em nossa cultura, a um só tempo, como teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e como técnica para eliminar os efeitos da interdição nos lugares em que ela se tornara “patológica” (*Ibidem*, p. 170).

O problema do incesto, deste ponto de vista, ainda é significativo. De uma parte, nós o vimos, sua proibição é posta como princípio absolutamente universal que permite pensar ao mesmo tempo o sistema de alianças e o regime da sexualidade; essa interdição, sob uma forma ou outra, vale, portanto, para toda a sociedade e para todo indivíduo. Mas, na prática, a psicanálise deu-se por tarefa eliminar, entre aqueles que estavam

em condições de ter acesso a ela, os efeitos de recalque que ela [a interdição] pode induzir; ela lhes permite articular, em discurso, seus desejos incestuosos (*Ibidem*, p. 171).

Donde certa singularidade do papel e do lugar da psicanálise no interior de um dispositivo de sexualidade agora generalizado: enquanto prática reservada, ela fornece os instrumentos, para os que a ela têm acesso, para experimentar – a partir de um método que eliminaria o recalque – o que interdita nossa sexualidade. Mas é exatamente neste sentido, e ao contrário do que se poderia imaginar, que ela é, mais do que qualquer outra, uma filha de nossa época, quer dizer, produto de um tempo – o nosso, no qual se assiste a uma reversão tática no grande dispositivo de sexualidade; uma reversão por meio da qual “o discurso sobre o sexo, já há três séculos, foi antes multiplicado do que rarefeito” (*Ibidem*, p. 71).

No entanto, se no nível da linguagem e do dispositivo de poder da sexualidade a psicanálise não saberia escapar, também ela, à acusação de uma “*vontade normalizadora*” manifesta sobretudo pela incitação ao discurso *sobre o sexo* – traço singular de nossas sociedades –, por outra parte, comparada à psiquiatria, ela ainda mereceria o reconhecimento por alguns de seus méritos. Dois, especificamente: 1. de uma lado, face a uma psiquiatria que teve por inovações, no século XIX, uma “medicina das perversões” e uma série de programas de eugenia, a psicanálise deve figurar como lugar de ruptura, de oposição aos efeitos “políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência” (*Ibidem*, p. 157-158); 2. em consequência, seu mérito político teria sido o de ter estado, com algumas exceções, em “oposição teórica e prática ao fascismo” (*Ibidem*, p. 198). Por esta via, a psicanálise teria passado ao largo dos racismos de Estado e de sua radicalização insidiosa naquele que teria sido o maior empreendimento político do *biopoder* em nossa história: os totalitarismos da primeira metade do século XX. Desta perspectiva, os esforços de Freud para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania, teriam representado a consciência

aguda do que poderia haver de “irreparavelmente proliferante” – e, portanto, intolerável – nos mecanismos de poder que pretenderam “controlar e gerir o quotidiano da sexualidade” (*Ibidem*, p. 197-198).⁵

Ainda assim, ironia de nosso tempo, Freud e sua psicanálise permaneceriam como figuras decisivas da admirável eficácia e permanência dos mecanismos de poder/saber desta “injunção secular do conhecer o sexo e o colocá-lo em discurso” (*Ibidem*, p. 211). A ela caberia, ao lado da anatomopolítica dos corpos localizada em *Vigiar e punir*, um investimento sobre o corpo através de uma “fisiologia moral” da carne – para reunir em uma única expressão os dois dispositivos maiores de exercício do poder em nossa modernidade: “O sexo, isso não apenas se julga, isso se administra” (*Ibidem*, p. 35).

5. Uma outra história, ainda: o Anti-Édipo

À guisa de conclusão, e uma vez que não se pretende, no espaço restrito deste trabalho, esgotar a temática, vale uma pequena indicação para que possamos melhor compreender o possível lugar de deságue do empreendimento arqueogenealógico foucaultiano: ecos de uma radicalização última dos desdobramento desta *outra História da loucura* que temos tentado mapear poderiam ser procurados no Prefácio que Foucault escreverá para a edição norteamericana de *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, de autoria de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

O Prefácio, escrito por Foucault em 1977, parafraseia o título da obra de São François de Sales, *Introdução à vida devota*, para caracterizar o livro de Deleuze e Guattari como uma “*introdução à vida não-fascista*”: “Os moralistas cristãos buscavam os traços da

⁵ “[...] daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai soberano – em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (*Ibidem*, p. 198).

carne que estavam alojados nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, observam os traços mais íntimos do fascismo nos corpos” (2001e, p. 135). O texto, portanto, apresenta a obra recensada como uma espécie de manifesto por uma “vida não-fascista”; um manifesto no qual o que está em jogo é o não se deixar seduzir pelo *desejo do poder* – evitar nossa paixão por “essa coisa mesma que nos domina e nos explora” (*Ibidem*, p. 134). Um livro de ética, dirá Foucault a propósito de *O anti-Édipo*: escrito em favor de “uma arte de viver contrária a todas as formas de fascismo” (*Ibidem*, p. 135), quer dizer, pela *expansão das formas de liberdade*. Nada mais, nada menos: trata-se de “rastrear todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos circundam e nos esmagam, até as formas menores que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (*Ibidem*, p. 136).

Que se tratou desde muito cedo, para Foucault, de mostrar que as operações de nossa *vontade de verdade* – ou de saber – coincidem com o *desejo e o poder*, está claro desde suas obras ditas arqueológicas. E é nesse sentido que se pode dizer que o Prefácio escrito por Foucault para o livro de Deleuze e Guattari é tão mais esclarecedor da posição do próprio Foucault quanto das intenções de *O anti-Édipo*. Assim, a resenha foucaultiana atingira o ponto central da obra porque estava em posição de compreender o desafio lançado: era um livro de combate, e não a formação de uma “nova escola”; era o complemento a uma série de esforços por uma teoria do poder político que tivesse no *desejo* sua “categoria explicativa” e seu centro irradiador. “Os helenistas”, dirão Deleuze e Guattari, “lembram com razão que, mesmo no Édipo venerável, era já de ‘política’ que se tratava. Simplesmente, enganam-se quando concluem que, sendo assim, a libido não é para aí chamada” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 102).

Neste caso, o que é notável mesmo se comparado a *A vontade de saber*, é que Freud figure ao lado de Marx e de certo estruturalismo – ambos como adversários, se não a abater, ao menos a superar. Assim, ao modo de um diagnóstico de época, Foucault nos faz

lembrar que durante os anos 1945-1965 (“falo da Europa”) “era preciso ser unha e carne com Marx, não deixar seus sonhos vagabundarem muito longe de Freud, e tratar os sistemas de signos – o significante – com o maior respeito possível”, mas que, passadas algumas décadas, “o combate deslocou-se e ganhou novos territórios” – a luta política havia se movido na direção de formas de luta e resistência não prescritas pela tradição marxista, assim como “nossa experiência” e “nossa tecnologia do desejo” já não eram mais de tipo freudianas (2001e, p. 133).

Diagnóstico que poderia servir, bem entendido e guardadas as devidas reservas, para a descrição do próprio desenvolvimento da obra foucaultiana até aquele momento: o que sobrara das intenções de fazer da psicanálise, ou de Freud, em algum grau, um instrumento para recuperar a significação profunda do “fenômeno da loucura”, ou de seu silêncio? Não ultrapassamos, afinal, a análise da loucura, como linguagem silenciada, em direção ao projeto maior de uma genealogia do *anormal* (Gros, 1997, p. 83)? Não teria sido este já o passo dado, o de uma conceituação do poder disciplinar no interior do qual os “arquivos” da psiquiatria e da psicanálise se reúnem no gesto de uma terapêutica na qual a pretensão a curar não é senão uma operação do poder (*Loc. cit.*)? De que se trata, enfim, senão da psicanálise como “reconstituição do poder médico, produtor de verdade, em um espaço preparado para que esta produção permaneça sempre adequada ao poder” (Foucault, 2002, p. 125)?

Da aposta na recuperação de uma linguagem em fragmentos – linguagem do sonho e do desatino, mas também a da literatura contemporânea –, da própria linguagem como lugar de crítica de nossa cultura, passamos aos dispositivos de *saber/poder* e, destes, para a crítica genealógica de nossa própria individualização pelo sexo. Deleuze e Guattari, a esta altura, afirmavam em seu *O anti-Édipo* que o inconsciente não é uma cena, um teatro íntimo, uma encenação, mas uma fábrica, uma usina, um atelier de subjetivação sexuada. Estamos, portanto, nos “domínios do inconsciente

produtivo”: “Montar unidades de produção, ligar máquinas desajustadas: ainda não se sabe o que se passa numa tal fábrica, que processo é este, quais são as suas angústias e glórias, dores e alegrias” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 118).

Não à toa, Foucault localizara, dentre os adversários de *O anti-Édipo*, os “deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que queriam reduzir a significação múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta” (Foucault, 2001e, p. 134). Tratava-se então de medir a “extensão do terreno coberto” – diante dos novos deslocamentos das lutas, *O anti-Édipo* fazia da libertação do desejo um programa político; e se o freudismo ou algo como uma “genealogia da psicanálise” estava aqui implicado, é porque era preciso interrogar Édipo como uma exigência (ou uma consequência) da reprodução social do desejo a partir de sua inscrição no interior das regras do núcleo familiar, lugar *par excellence* da reprodução das formas capitalistas de socialização. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2004, p. 101-102):

O revolucionário é o primeiro a ter o direito de dizer: O Édipo? Sei lá o que é isso! – porque os seus fragmentos disjuntos estão colados a todos os cantos do campo social histórico, como campo de batalha e não palco de teatro burguês. E tanto pior se os psicanalistas se puserem a berrar. [...] De modo que estabelecemos a seguinte regra para todos os casos sem exceção: o pai e a mãe só existem aos bocados, nunca se organizando numa figura nem numa estrutura, simultaneamente capazes de representar o inconsciente e de representar nele os diversos agentes da colectividade, porque se estilhaçam sempre em bocados, lado a lado com esses agentes, se digladiam, opõem ou se conciliam com eles num corpo a corpo. O pai, a mãe e o eu estão em conflito e em contato direto com os elementos da situação histórica e política, com o soldado, o chuí, o invasor, o colaboracionista, o contestatário ou com o resistente, com o patrão, a mulher do patrão, que a todo o momento impede que as triangulações se façam e que o conjunto da situação se rebata sobre o complexo familiar e se interiorize nele.

Entre 1961 e 1977, em um espaço temporal de mais de uma década, o Freud de Foucault foi revisto, revisitado, revirado, misturado, realocado, ou simplesmente se lhe concedeu o lugar que lhe estaria destinado desde *História da loucura*, e que apenas as leituras demasiado apressadas das obra de 1961 não foram capazes de compreender? *Ruptura e continuidade*, portanto; ou, se se quiser, exploração da dobra permitida por este *outro* de *História da loucura*, um “livro que pertence e não pertence à idade da psicanálise” (Derrida, 1994, p. 86). Passamos de uma arqueologia da loucura a uma genealogia da psiquiatria e da psicanálise; o poder trabalha o corpo e o desejo, produz, penetra no comportamento, entrecruza-se fisicamente com ele. É nesse trabalho que devemos surpreendê-lo; é então que é preciso agir. “Se faço as análise que eu faço”, dirá Foucault em 1976, “não é porque há uma polêmica que eu gostaria de arbitrar, mas porque fui ligado a certos combates: medicina, psiquiatria, penalidade” (2001f, p. 29).

Referências

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DERRIDA, J. “Fazer justiça a Freud”: a história da loucura na era da psicanálise”. In: ROUDINESCO, Elisabeth *et. al. Foucault: leituras da História da loucura*. Trad. Maria Ines Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

- FOUCAULT, M. Introduction. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. La psychologie de 1850 à 1950. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. Débat sur le roman. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, M. Préface. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, M. Préface. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001e.
- FOUCAULT, M. Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001f.
- FOUCAULT, M. A casa dos loucos. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 2007a. (Collection Tel Gallimard).
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: M. Fontes, 2007b.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012. v. 2.

GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

LAGRANGE, J. Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault. *Incidence: Foucault et la psychanalyse*, n. 4-5, 2008-2009.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

MACHEREY, P. Aux sources de l'*Histoire de la folie*: une rectification et ses limites. *Critique*, n. 471-472, 1986.

NALLI, M. *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.

Artigo recebido em 5/05/2015, aprovado em 8/10/2015

**A METÁFORA DO ANATOMISTA
E A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO OBJETIVO
DA REALIDADE SOCIAL EM MARX**

Antônio José Lopes Alves

Professor de Filosofia no Colégio Técnico da
Universidade Federal de Minas Gerais

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 201-232

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo pretende explicitar o caráter específico da analítica marxiana do capital, consubstanciada na crítica da economia política em sua fase madura. Retoma-se de modo desdobrado uma das imagens acerca do *Forchungsweise* marxiano, referida pelo próprio pensador alemão, aquela do *anatomista*. Figura imagética das mais mobilizadas por Marx nas diversas etapas de constituição de seu padrão teórico para retratar seu procedimento. A cientificidade teria seu centro organizador determinado pelos elementos e relações desentranhados pela análise e em subsunção ativa à realização desta. Como num estudo anatômico, o objetivo é alcançar a intelecção das determinações constantes de um complexo categorial, bem como, e principalmente, o modo como estas se articulam ao perfazer a concretude. Articulação que deve ser reproduzida cientificamente como um *Gedankenkonkretum*.

Palavras-chave: Crítica da Economia Política; Analítica categorial; Anatomia.

Abstract: The article intends to explain the specific character of analytical Marxian of the capital, performed on the critique of political economy in its mature phase. Taken up so unfolded one of the images on the Marxian *Forchungsweise* referred by the German thinker, that the anatomist. Figure imagery of the mobilized by Marx in various stages of formation of their theoretical values to portray their procedure. The scientific organizing center would have its determined by the elements and relationships disemboweled by analysis and subsumption active to achieve this. As an anatomical study, the goal is to reach the intellection of the determinations of a complex categorial as well as, and especially, how they articulate to make up the concreteness. Articulation that must be reproduced as a scientifically *Gedankenkonkretum*.

Keywords: Critique of Political Economy; Categorical Analytics; Anatomy.

1. Introdução

O artigo que se oferece ao crivo do leitor é um desdobramento analítico de observações sumárias contidas na conclusão de uma das partes da tese de doutorado intitulada *A cientificidade marxiana na obra de maturidade: uma teoria das Daseinsformen*, levada à defesa em 2012. O que caracterizou aquele trabalho de investigação é, tanto no cômputo de suas virtudes quanto naquele de suas incompletudes, a tentativa de empreender uma abordagem da questão da cientificidade marxiana em sua fase madura partindo, principalmente, do que o próprio pensador alemão deixou consignado e observado. Nesse sentido, talvez arcando com certa aparência de ingenuidade, tanto a pesquisa quanto a elaboração de sua apresentação tentaram levar sempre em conta primariamente o que se encontra configurado no conjunto dos testemunhos textuais recolhidos. Essa posição de saída ata fortemente sua consecução a um projeto de retomar o pensamento de Marx como um objeto por-si, ele mesmo como uma totalidade finita constituída como síntese de elementos conceituais articulados. E isto independentemente, ao menos a princípio, dos possíveis diagnósticos ou veredictos que acerca dele se façam. O que não equivale necessariamente a decidir de antemão sobre o acerto das asserções particulares ou da validade da propositura teórica, no que concerne ao seu enquadramento mais geral e no terreno dos conceitos particularmente tomados. Buscou-se tão somente o *dar voz* a esse concreto de pensamentos, bem como revelar, *pari passu* a essa explicitação, o padrão específico que conforma, organiza e distingue o modo de cientificidade exercitado por Marx.

Na imediatidade em que se delineia a realização e se efetua o projeto de compreensão filosófica acerca do caráter próprio da crítica marxiana da economia política toca-se inevitavelmente num problema importante, bem como se dá de encontro com uma atitude frente aos textos de Marx que se fixou como uma verdadeira tradição dentro dos vários “marxismos”. Indiferentemente às posições particulares verificadas nas diversas, e por vezes

conflitantes, versões do conjunto do marxismo, nota-se claramente uma tendência a recobrir o modo como Marx opera o engendramento e a determinação do estatuto das categorias com aquele pelo qual seus resultados foram apresentados sob uma forma discursiva e literária particular. Assim, para repisar uma diferenciação cuja expressão o próprio Marx deixou cunhada na distinção entre *Forschungsweise* e *Darstellungsweise*, parece bastante importante assinalar a distinção, não obstante a complementaridade, entre dois processos envolvidos na formulação de uma teoria científica. De um lado, o rumo seguido pelo processo de apreensão conceitual das categorias da realidade, no curso do qual a análise do material é empreendida e por meio dela são obtidos determinados elementos que, numa dada articulação específica, perfazem o concreto como tal. Processualidade de extração categorial de determinações que, *in rebus*, conformam um dado objeto numa forma, no caso social, de existência. O que já pelo seu talhe específico, delineado pelo reconhecimento do estatuto de ser efetivo da coisa, determina o caráter da vereda cognitiva encetada num enquadramento próprio e diverso tanto da especulação idealista quanto do empirismo positivista. De outro lado, a apresentação conceitualmente teórica das categorias em sua articulação e reciprocidade, a qual lançando mão da utilização de algumas figuras provenientes de um *modus* bastante peculiar de expressão pretendeu tornar palpável dados traços, também contraditórios, das categorias essenciais do capital. Tome-se, por exemplo, a contradição imanente às relações havidas entre as determinações que perfazem a forma social *mercadoria* de ser dos produtos do trabalho no modo de produção capitalista da vida humana.

A propositura de pesquisa efetivada segundo esta dupla parametrização, deliberadamente seguiu por um caminho que recusou a orientação prévia de ler na exposição das conexões categoriais das formas sociais da produção do capital como encadeamentos conceituais cuja natureza se definiria como uma manifestação da dialética hegeliana. Não se elegeu o caminho que atribui à opera-

ção da cognição científica certos aspectos que são da alçada somente de sua apresentação discursiva. Assim, a lógica da exposição das categorias de *O Capital* não foi tomada como meio de entendimento da realização do conhecimento como tal acerca do modo de produção capitalista. A possível *dialeticidade* das categorias, em que pese a existência da contradição no processo de produção real da vida humana, não emerge como apanágio da exercitação de um viés epistêmico *a priori* à própria análise dos materiais. Em Marx, a contradição não é um princípio epistêmico e metodológico, nem ontológico - como em Hegel -, mas precisa ser aferida como aspecto da concatenação real das categorias na finitude do complexo efetivamente existente na concretude social. Não se trata, pois, de “ler” contraditoriamente os objetos, nem de considerá-los, em sua processualidade de ser, como epifenômenos particulares e finitos de uma substância - “a” contradição - que transitaria como causa primária verdadeira por trás da diversidade intuída e investigada.

Essa opção interpretativa sustenta, não obstante sua natureza eletiva, ser mais que resultante de um mero exercício de escolha cuja premissa e justificação radicariam na esfera da simples predileção. Ao contrário, partindo da premissa de compromisso teórico de reconhecimento do padrão científico marxiano por seus próprios termos, atina para o apontamento de que o *fundamento* (*Grundlage*), a base, o solo, o arrimo, de sua teorização ser o *exato oposto* daquele existente na arquitetura filosófica hegeliana. Nesse contexto a distinção entre a *apresentação formal* dos resultados e o modo como estes são cientificamente obtidos ganha uma proeminência explícita e obrigatória. A recusa de uma estrutura lógica como pressuposição da cientificidade marxiana afronta ao leitor de modo direto e sem tergiversações. Não se tenciona aqui retomar a discussão acerca da impropriedade da imputação dialética como *resolução* para o método percorrido pela proposição científico-crítica de entendimento do capital legada por Marx,

a qual se encontra desdobrada em outro lugar¹. Insiste-se aqui nessa questão com o fito de chamar a atenção para a posição da contraparte que forçosamente emerge da investigação empreendida: a da *prioridade do modo de pesquisa* frente àquele de apresentação.

2. Pequeno sumário histórico do tema

Seguindo mais uma vez indicações do próprio texto marxiano de *O Capital*, mas não apenas dele, em particular do *posfácio* à sua segunda edição, toma-se a liberdade de determinar o *modo* de enfrentamento cognitivo do existente, na prática científica marxiana, como eminentemente *analítico*. Tipo de procedimento que norteia e caracteriza o *fazer-ciência* de Marx e o distancia em seu cerne do tipo especulativo hegeliano. O que evidentemente não autoriza o afastamento sem mais para com o pensamento de Hegel. Ao contrário coloca os ganhos de conhecimento – notadamente a compreensão da historicidade imanente ao desenvolvimento categorial da realidade e a presença da contradição como um aspecto deste processo – a serviço da crítica da economia política. Entretanto, que não se incorra, doutra parte, no equívoco oposto que é o de supor uma aplicação marxiana de leis gerais da dialética, pretensamente extraídas do cerne da especulação, à realidade societária do capital e suas formas ideais de expressão científica. Marx não é um dialético fazendo ciência particular, mas um teórico exercitando um modo específico de analítica categorial, já tendo atrás de si a compreensão filosófica, mesmo falseada especulativamente, do caráter histórico e contraditório da transformação e emergência concretas das categorias da realidade social. Historicidade e contraditoriedade vigem não como princípios, mas como determinações modais nas formas que perfazem o complexo categorial da produção humana de mundo e que precisam ser flagradas *no interior*, e não por meio, do curso de desenvolvimento con-

¹ Cf. Alves, 2012, em especial, capítulo III.

creto das categorias do capital em sua articulação determinada. Assim, historicidade e contradição aparecem na exposição uma vez tendo sua presença convalidada na tessitura do concreto da produção; não podem ser tomados como *pontos de partida* epistemológicos ou chaves de intelecção previamente configurada, na sua vacuidade, a espera de um preenchimento empírico e/ou estatístico. Contradição e história *não são* por meio dos homens, de suas criações, de suas relações e seus dramas, mas são nestes como um traço determinativo particular quando comparado a outras regiões da mundaneidade. O que preside ao esforço da crítica da economia política não é a confirmação presunçosa da vigência de princípios admitidos como *substâncias*. Trata-se antes da exercitação de uma análise de formas determinadas de existência social nas quais se apresentam concretamente indivíduos, atividades, produtos e nexos recíprocos. Neste sentido, nada mais distante do teor próprio das investigações e elaborações de Marx que a conjectura epistêmica de um método ou metafísica de um sistema de categorias imutáveis em essência dada *a priori*.

Ao contrário tanto do método abstratamente quanto da especulação conceitual, a analítica marxiana tem por pressuposição a existência por-si do concreto como articulação categorial finita e autossustentada, o reconhecimento da preeminência do efetivo, da *coisa*, como algo que *é*. Um algo anterior e independentemente aos atos pelos quais outro ente objetivamente posto, o indivíduo socialmente determinado – ou mesmo um conjunto deles – o interpela com a finalidade de compreendê-lo e explicá-lo cientificamente. Ponto de partida teórico que não apenas exerce a função de fundamento geral, mas também é parâmetro da marcha mesma do processo de conhecimento. Logo, o reconhecimento do caráter objetivo do existente a ser explicado, continua a fazer parte do andamento cognitivo, não é deixado de lado ou posto “entre parêntesis” como simples referimento genérico inicial. No reverso disso, toma parte da cientificidade marxiana como momento integrante decisivo:

Como em toda a ciência histórica, social, [é preciso levar em conta] que na marcha das categorias econômicas, o sujeito, aqui a moderna sociedade burguesa, permanece sempre dado [*gegeben*], tanto na efetividade como na cabeça e que as categorias são por isso formas de ser [*Daseinsformen*], determinações da existência, frequentemente expressam apenas lados [*Seiten*] desta sociedade determinada, deste sujeito e que aquela por isso de modo algum principia *também cientificamente* somente onde se dá o discurso sobre ela *como tal*.² (Marx, 1983, p. 40)

A remissão categorial ao concreto realmente existente tem, pois uma dupla vigência teórica. Por um lado, na aferição da razoabilidade dos conceitos, na avaliação da relação destes, como *pontos em comum* ao diverso, conforme consignado por Marx em momentos anteriores do texto acima citado³. Por outro lado, e principalmente, na etapa de concreção das abstrações, onde estas perdem sua abstratividade conceitual inicial e são concretadas mediante o remetimento ao conteúdo determinativo real e particular. Neste sentido, a *marcha das categorias*, o modo de vigência específico num determinado complexo efetivamente existente, não é pensado como obra da própria cientificidade, mas como dado na concretude mesma do complexo investigado. A operação cognitiva conceitual deve intentar o mais que possível expressar como articulação conceitual teórica a concatenação real que se atualiza como “coisa” e processo de ser. Não é o discurso *como tal* que funda o objeto, mas este é que impõe um determinado horizonte de possibilidades gnosiológicas e, depois, discursivas à cientificidade. A coerência teórica não tem assim um metro autoposto, mas depende da fidelidade da teoria como expressão conceitual do processo. É uma

² *Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft ist bei dem Gang der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken und daß sie daher auch wissenschaftlich keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist.*

³ Cf. Marx, 1983, p. 20-22.

transposição do registro do concreto àquele do conhecimento. Não há somente a dimensão discursiva, racionalmente encadeada ou não. Ao contrário, a pesquisa deve ter sempre claro a duplicidade de terreno no qual se move. Por isso, Marx não remete à fundamentação teórica de seu discurso, mas, como já ressaltado, ao fundamento real, de natureza histórico-social, das categorias econômicas. Portanto, o telos é delimitado como descortino da rede de articulações categoriais que conformam o processo de existência da produção social de riqueza como capital. A atuação científica se dá sobre o concreto da produção, e na irremediável dependência para com seu desenvolvimento objetivo. Conhecer não é, pois, inventar categorias, nem atribuir pelo mote de um método o ordenamento do objeto. É esquadrinhá-lo na marcha específica de suas categorias, desentranhando do que este é as condições de seu *sendo* o que é. Não é o princípio de intelecção suposto como universalidade *a priori* que vige, mas é a vigência do mando do ser do objeto sobre, e na, a atividade cognitiva do sujeito científico.

Esse *modo de pesquisa* se define, portanto, em oposição direta e irreconciliável com o procedimento especulativo, pelo qual o finito realmente existente é convertido em momento de uma totalidade conceitual substancializada tornada o sujeito efetivo. Modo ou maneira de exercer o conhecimento que frente à total independência da coisa abordada a toma como tal e passa a destrinchar suas determinações no curso da operação de abstração. Abstrair tem aqui o sentido preciso e predominante de *extrair* determinações de existência, o qual se entende então como momento de um processo de *análise*, de separação, de decomposição de um todo. Não por acaso, as *imagens* ou *metáforas* do químico e, depois preponderantemente, do anatomista, compõe o arsenal argumentativo marxiano, no esforço de tornar o mais acessível ao leitor de *O Capital* o caráter próprio da cientificidade que anima e se realiza como crítica da economia política. Por ser imagem, elemento por meio do qual se evoca plasticamente uma determinada coisa, esta tem de ser qualificada, determinada, delimitada. Em razão disso,

mesmo remetendo-se ao ofício do químico que analisa a matéria, Marx adverte que, por conta da natureza de sua matéria, “para a análise das formas econômicas nada podem ajudar o microscópio nem os reagentes químicos” (Marx, 1998, p. 12). Em outros termos, a metáfora vale pelo que é: um recurso imagético, não um paradigma epistêmico. A regência da coisa – no caso, as relações econômicas – demanda esse acerto discursivo que perspectiva a própria imagem em função do existente tomado para análise. Porquanto a sociabilidade não possa ser abordada como moléculas ou reações, Marx arremata asseverando que, “A força de abstração [*Abstraktionkraft*] deve substituir a ambas. No entanto, para a sociedade burguesa a forma valor dos produtos do trabalho ou a forma valor da mercadoria é a forma celular [*Zellenform*]” (Marx, *loc. cit.*). Dessa especificação mesma emerge a segunda metáfora, aquela do *anatomista* que disseca um todo articulado funcional, em busca tanto das suas diversas partes quanto da concatenação existente entre estas, que perfazem na sua organicidade – não necessariamente sistematicidade – a *coisa* em sua forma concreta de ser.

O remetimento à *anatomia* como correlato da analítica é bastante recorrente em Marx, desde seus primeiros enfrentamentos críticos com a moderna forma capitalista da sociabilidade, mas alcança sentido cada vez mais preciso no delineamento da crítica madura à cientificidade do capital. Inclusive o interesse marxiano pelos progressos e pela importância científica dos estudos anatômicos pode ser verificado pela extensa e variada correspondência dedicada a sua discussão, ainda que como momento de uma “*Naturphilosophie*”⁴. Para além do interesse geral, em parte enciclopédico, que caracterizou sempre a aproximação marxiana dos desenvolvimentos científicos de ponta de seu tempo, em relação à análise anatômica de complexos categoriais, a anatomia aparece

⁴ Cf. Missiva de Engels a Marx, datada de 14 de julho de 1854. (Marx; Engels, 1978, p. 337)

também num contexto onde o conceito adquire um matiz diferenciado com respeito, ainda que correlacionado, ao original. Essa presença importante da anatomia como descrição sintética tanto do padrão da análise quanto da forma de estruturação que a realidade social apresenta, quando faceada pela teoria alcança sentido cada vez mais preciso no delineamento da crítica madura à cientificidade do capital.

Este formato de aproximação analítica pode ser observada mesmo quando o pensamento marxiano se voltava a questões pontuais e abordagens de situações mais cotidianas do mundo da produção. *Exempli gratia* dessa característica é um artigo publicado no *New York Daily Tribune* por Marx, em 22 de abril de 1857, como correspondente do referido jornal em Londres, acerca da realidade imediata da organização do processo de produção/valorização. À análise dos problemas envolvidos no trabalho de produção do valor, os relatórios de fábrica publicados em 31 de outubro de 1856, “compõem uma valiosa contribuição para a anatomia social do Reino Unido” (“*stellen einen wertvollen Beitrag zur sozialen Anatomie des Vereinigten Königreiches dar*” – ou como originalmente redigido em inglês, “*form a valuable contribution to the social anatomy of the United Kingdom*”)⁵. No escrito em tela, Marx desdobra toda uma análise acerca não somente dos procedimentos organizacionais verificados no regime fabril inglês, mas, e principalmente, assevera a conexão essencial este aspecto restrito e o modo da sociabilidade do capital que se constituía como o mais avançado do mundo até então na Inglaterra. Além disso, indica as relações que se entabulam entre a vida repleta de conflitos e embates da sociedade civil e a sua expressão política consubstanciada nas discussões no Parlamento, patrocinados pelos milordes “radicais”. Chama a atenção como o modo de regulamentação e implementação de medidas em tese destinadas à proteção da integridade física dos trabalhadores da fábrica, terminam por redundar

⁵ *New-York Daily Tribune*, Nr. 4994 vom 22. April 1857. (Marx, 1984, p. 183)

na leniência para com a responsabilização frente aos acidentes e mortes. Marx nota de maneira ácida como, por exemplo, a introdução da figura da arbitragem de conflitos entre trabalhadores e proprietários resulta em inoperância porquanto a composição destas comissões seja definida pela *skilled in the construction of the kind of machinery*, ou seja, somente engenheiros e fabricantes de máquinas têm, em realidade, acento nelas. Segundo os relatórios dos inspetores de fábrica, na vigência da lei, ao contrário de fornecerem uma efetiva proteção aos trabalhadores, os modos de organização da temporalidade promoveram *overworking, in violation of the factory act, is on the increase*. Por esta razão, assevera Marx que:

Os relatórios dos inspetores de fábrica provam além da dúvida que as infâmias do sistema de fábrica britânica estão crescendo com o seu crescimento, que as leis promulgadas para controle da ganância cruel dos milordes são uma farsa e uma ilusão, sendo redigidos de forma ostensiva para frustrar seu próprio fim e de desarmar os encarregados de sua execução; que o antagonismo entre os milordes e os operários está se aproximando rapidamente do ponto de guerra social real. (Marx, 1984, p. 185)

O que testemunha a natureza sempiterna da capacidade de “adaptação” do capital aos limites, naturalmente dados ou historicamente engendrados, para a autovalorização do valor. Afora, desnuda igualmente a natureza predatória da relação entre capital e trabalho em sua essência, independente da moralidade que sirva de referencial para os detentores dos meios de produção e das alterações nas mediações políticas e jurídicas que possam pretender nela vir a intervir.

3. A anatomia da sociedade civil como crítica da economia política

Já no que respeita ao exame crítico da economia política em sua fase mais desenvolvida, o primeiro momento no qual aparece a

referência à *anatomia da sociedade civil* é em 1859. No *prefácio a Para Crítica da Economia Política*, nos quadros de um desenho retrospectivo dos seus esforços, Marx observa que:

O primeiro trabalho empreendido para resolver as dúvidas que me assediavam, foi uma revisão crítica da Filosofia do Direito de Hegel, um trabalho do qual apareceu uma introdução, publicada nos “Anais Franco-Alemães”, em 1844, em Paris. Minha investigação levou à conclusão de que as relações jurídicas, como as formas de Estado não devem ser entendidas por si mesmas ou radicadas no chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas sim nas condições materiais de vida, totalidade a qual Hegel resume, seguindo o exemplo do século XVIII inglês e francês, sob o nome de “sociedade civil”, no entanto há que buscar a anatomia da sociedade civil na economia política. (Marx, 1961, p. 8)

Da passagem acima é importante reter, não apenas a conexão efetivamente havida entre os estágios de elaboração do pensamento marxiano os quais, desde meados de 1843, conquanto haja diferenças e transformações no que toca a certos problemas e categorias, não devem ser entendidos em isolamento e muito menos ainda em contraposição. O processo de produção de um padrão reflexivo como o de Marx atravessou um roteiro de constituição que, embora possam observar-se temas e conceitos reconfigurados ou mesmo abandonados, guarda uma linha de continuidade no que respeita à formulação de um caráter próprio. É igualmente decisivo o fato de que, marxianamente, as formas de expressão políticas e/ou jurídicas da sociabilidade não têm em si mesmas sua razão de ser. Essas se resolvem na medida em que são remetidas à modalidade específica de sociabilidade historicamente concreta da qual se originam e na qual desempenham um papel no complexo das relações sociais. A necessidade de explicitar a estrutura anatômica da *sociedade civil* se colocou, por conseguinte pela via dos enfrentamentos que o pensamento marxiano teve de encetar com os problemas da sociabilidade capitalista, da delimitação da organização de sua produção. No entanto, se a exigência de perseguir o entendimento e a descrição da anatomia da *bürger-*

liche Gesellschaft foi impulsionada pelas circunstâncias históricas e práticas da reflexão de Marx acerca da natureza do *político* na modernidade, a tarefa científica toma claramente um caráter próprio, não obstante conexo, frente às injunções políticas. A analítica marxiana é, antes de tudo, análise categorial das formas sociais objetivas, comprometida com a explicitação da especificidade do capital como modo de produzir historicamente determinado; como *explicação de um modo de existência objetivo dos homens*, não um manual de revolução. A ciência da economia política, nas *personæ* de seus autores mais importantes e influentes, aparece como a posição de cientificidade na qual se encontra posta a série de conceitos e problemas atinentes ao capital. Por esse motivo, a Marx o entendimento rigoroso, e a crítica cuidadosa, desse patrimônio conceitual surgem como tarefa da qual não pôde furtar-se.

O esquadrihado científico pretende, pois a revelação crítica de uma dada forma de estruturação social objetiva da produção. Caráter crítico exercitado na medida em que inquiri as condições de existência efetiva de uma determinada articulação categorial. Tal empreendimento analítico se concretiza como ato de destrinchar elementos e relações essenciais, bem como aquele de expor a articulação particular, na qual aqueles momentos econômicos se encontram concatenados como modo de produção. O estudo anatômico da sociedade civil é, por conseguinte uma separação de partes constituintes, a propositura de uma explicitação em detalhes de uma determinada forma de totalidade tanto no nível de cada uma de suas componentes quanto naquele da relação recíproca assumida por todos no interior de um complexo categorial. Nesse contexto, não há como escapar da imposição teórica de expor e configurar com as máximas exatidão e correção possíveis as categorias que configuram o capital, buscando revelar todos os matizes e liames determinativos que o constituem como tal totalidade de categorias, de formas de ser. Daí a analítica necessariamente enveredar por um roteiro no qual a descrição em minúcias das

mais diversas ordens de determinação seja uma obrigação inerente. Nesse diapasão, “[a] um leigo sua análise [a da *Zellenform* do capital] parece meramente demorar-se em torno de sutilezas [*Spitzfindigkeiten*]” (Marx, 1998, p. 12). Dado o talhe analítico da cientificidade e do comprometimento desta em desvelar a totalidade de elementos e de relações necessárias entre eles, a analítica pode vir a afigurar-se como um verdadeiro exercício escolástico num emaranhado de determinações e conceitos. Tomando a aparência de um discurso que se delonga em torno de miudezas, à cata de minúcias e detalhes, que somente serviriam para saciar uma suposta voracidade por minudências. Mas, segundo Marx, “Trata-se de fato efetivamente de sutilezas, mas daquelas de que trata a anatomia micrológica [*mikrologischen Anatomie*]” (Marx, *loc. cit.*). A aparência de um puro perder-se constante em pormenores se desfaz porquanto o modo analítico de investigação se delimita como extração, descrição categorial e explicitação de relações *não visíveis* imediatamente, não dadas no extrato da prática cotidiana da própria sociabilidade. Por isso, a adjetivação *micrológica* aposta à anatomia das formas sociais de ser. Como exame da anatomia da sociabilidade, o procedimento analítico se distancia também do mero retalhamento da totalidade em partes, dispersas e para sempre desconectas, do esquartejamento empiricista que toma o imediatamente dado, e mensurável, como a *coisa* propriamente dita. A pressuposição do finito como por-si opera então com toda a sua força no interior mesmo da analítica, como um dístico que assinala e demarca o cunho da analítica das formas de ser como uma cientificidade propriamente *materialista*. O finito efetivamente existente (*aquilo que é* – processo ou ente –) não é exaurido, nem resumido, pela sua apreensão imediata ou pragmática, mas é reconhecido em sua tessitura sintética própria de complexo de categorias ou *formas*. Tem-se então uma analítica que opera no diapasão da identificação do caráter de ser e das especificidades dos níveis categoriais – determinações, relações, entes/processos etc. – onde a prioridade ontológica conferida ao

que é, pelo menos a princípio, pode resguardar a teoria de atribuir espessura de ser ao que é determinação ou atividade. Consequentemente, certas categorias remetem a processos existentes e subsistentes e outras a determinações destes processos de existência. As formas não se convertem em substância, por seu caráter determinativo não tomam o lugar da efetividade e a convertem em fenômeno, como ocorre amiúde nos procedimentos de caráter especulativo.

Dentre essas *formen*, a forma valor, a determinação preponderante na articulação que preside à figuração social da mercadoria, emerge analiticamente como aquela que cumpre, inicialmente, elucidar, assim como a de mais difícil enfrentamento:

A forma valor, cuja figura acabada [*fertig*] é a forma dinheiro, é muito simples e vazia de conteúdo [*inhaltslos*]. Apesar disso, o espírito humano procura inutilmente desde há mais de 2000 anos penetrá-la [*sie seit mehr 2000 jahre vergeblich zu ergründen*], enquanto, por outro lado, a análise chegou ao menos a aproximar-se de formas muito complicadas e plenas de conteúdo [*inhaltsvollerer*]. Por que disso? Porque o corpo configurado [*ausgebildete*] é mais fácil de estudar que a célula do corpo [*Körperzelle*]. (Marx, 1998, p. 11-12)

O esclarecimento da forma valor, da forma celular da produção capitalista – figurada imediatamente na mercadoria –, a que se reveste da maior simplicidade e de um caráter abstrato mais acentuado é o mais custoso e prenhe de meandros. Isto em razão de que somente pode *valer* como *uma* determinação das formas mais complexas ou daquelas necessariamente relacionadas a outras. O complexo é entendido como caráter do próprio existente. Não é a totalidade uma mera junção de componentes elementares, preexistentes com toda a sua gama de aspectos, mas estes últimos são o que são como momentos de um todo efetivo de relações. Consequentemente não é o valor, muito menos ainda *o conceito de valor*, o sujeito efetivo da analítica, o existente, mas apenas uma determinação do existente e como tal vige nessa função apenas nos

quadros definidos por essa totalidade. Como categoria integrante do processo de produção da vida humana, o valor somente atinge configuração plena nos quadros do capital, e em função dele. Por isso, não pode ser interrogada nem numa suposta pureza transcendental, como *valor “em geral”*, nem sobre a base de uma descrição histórica de sua construção como categoria econômica. A interpeção teórica apenas pode obter do valor a sua validade determinativa porquanto o faça na remissão para com a forma de ser dos produtos em cuja figuração assuma o papel de preponderância na expressão fenomênica da interatividade social. A mercadoria aparece por conseguinte como o ponto sintético ou a forma articulada de determinações da produção na qual o valor fornece a tonalidade predominante no concerto das determinações da mercadoria.

A relação entre a célula e suas componentes, e entre aquela e o corpo, entre momento e complexo, se fixa aqui a contrapelo da tradição predominante à época, e mesmo na atualidade. Essa posição, certamente, em muito deve às intuições conceituais hegelianas, porquanto estas últimas tenham indicado, todavia especulativamente, a precedência da totalidade de relações frente aos elementos que dela tomam parte. Entretanto, o repitamos, como um recolhimento crítico e não ao modo de uma filiação direta. Na *filosofia do Espírito*, a síntese de determinações é um produto de um princípio racional autônomo e automovente e o finito absorvido como um simples *momento* de sua integração. Na posição marxiana, a síntese é um apanágio do existente finito, e o movimento da racionalidade – esta sendo então um adjetivo, e não um substantivo – apenas uma aproximação cognitiva socialmente multideterminada. O que é atestado pela utilização do verbo *ergründen*, o qual denota o ato de escavar e adentrar num sitio dado e determinado, detentor de propriedades e relações como um conjunto de plena imanência. Ou seja, o finito concretamente existente é uma síntese ou totalidade *de suas próprias determinações*, formas que lhe são imanentes. Como efetividade, o atualmente

existente confronta a inteligência e a impõe a tarefa de examinar suas condições de existência, a articulação de suas categorias. Não se trata de um vazio ou de um monólito opaco defrontado pela volição ou pela interpretação do sujeito, mas de uma configuração de ser que tem em si, e por si mesma, enquanto permitirem as condições, seu próprio princípio. O finito tem, aqui se tratando de uma finitude de relações sociais, sua dignidade imanente, não necessita para ter seu estatuto de ser real estar remetido a uma *coisa* infinita que o ultrapasse. Conquanto seja uma emergência histórica, não é uma criação *da* história como substância, mas do itinerário efetivo de categorias que são produzidas, modificadas, transtornadas etc. no curso das mudanças pelas quais passa a interatividade humano-societária.

É importante, neste passo da discussão, destacar ainda outro aspecto da questão que a torna de especial complexidade, principalmente levando-se em consideração a exigência inegociável de estabelecer-se a determinação da cientificidade voltada à efetividade social. Outrossim, a discussão que se segue acaba por igualmente delimitar o escopo de validade da própria analogia. À diferença de um espécime morto ou mesmo em estase, uma forma de sociabilidade atualmente existente, assim como suas formas características de ser, é *uma totalidade viva* e dinâmica. Este caráter eminentemente dinâmico e mutante deve, evidentemente, ser levado em consideração pela cientificidade. A *anatomia analítica* marxiana pode, pois configurar-se igualmente uma *vivissecação*.

Nesse contexto, a virtualidade própria ao objeto, o conjunto de aspectos que continuam a diferenciar-se, não obstante a provável manutenção da articulação relacional básica (por exemplo, a forma determinada da relação *capital x trabalho*), adensa o problema enfrentado pela analítica. A cientificidade precisa erigir-se explícita e continuamente como um projeto em constante processo de constituição e revisão. Obviamente, o tracejamento dos contornos da determinação essencial da qual advém a *differentia specifica* de natureza histórica, de certa maneira, acha-se “estabelecida”. No

entanto, tal estabelecimento não pode pretender-se, ao menos no que respeita à objetividade do social, uma lei em sentido absoluto ou uma premissa da qual se deduziriam logicamente as relações e processos particulares como seus “casos”. Ao contrário, o concreto desenvolvimento da matriz social relacional efetiva é não apenas o *ponto de partida*, mas também o metro pelo qual as abstrações, e a exposição teórica da articulação categorial real, devem ser medidas e ponderadas. Outro não é, conseqüentemente, o espírito da citação completa que faz Marx das observações constantes da resenha russa acerca de *O Capital*, contida no *Posfácio à segunda edição*. Marx ao reproduzir o comentador russo Ilarión Ignátievich Kaufmann, de certo modo, avaliza suas observações e remete por meio delas ao que constitui o cerne de sua concepção da cientificidade do objeto societário. Portanto, é útil seguir a trama dos comentários transcritos por Marx e explicitar o caráter peculiar da sua analítica anatômica da articulação categorial da produção social do capital.

Dentre as diversas observações, algumas inclusive críticas (voltadas principalmente ao que o resenhista considera como *desgraçadamente dialético-alemão* do modo de exposição), Marx destaca exatamente aquelas que, para além da aparência discursiva que o aproximaria do teor do pensamento hegeliano, indica o caráter essencialmente analítico da empreitada desenvolvida e explicitada em *O Capital*. Assim, ressalta que conforme Kaufmann, a Marx interessa “encontrar a lei dos fenômenos que ele estuda; não somente a lei que os rege sob sua forma acabada e na sua ligação observável durante um período de tempo dado”. Vê-se como a analítica marxiana se afasta como exercício de anatomia da mera coleta de dados abstratos e positivamente configurados. O que a separa da tematização típica dos economistas que consideravam as categorias como formas eternas e naturais da produção. Nos economistas, “as leis gerais da economia são únicas e sempre as mesmas, [...] estas se aplicam ao presente e ao passado. É precisamente isto que Marx contesta; para ele estas leis abstratas não

existem”. As categorias como formas de determinação de existência de modos de produção concretos da vida humana possuem história e desenvolvimento dados pelo itinerário efetivo das transformações sociais da atividade dos homens. Não obstante este elemento, a ênfase na historicidade, poderia atar a cientificidade marxiana a Hegel, Marx reproduz linhas abaixo a seguinte consideração: “Não é a ideia, mas somente a forma de aparição exterior que lhe pode servir de ponto de partida”. Partindo exatamente das formas pelas quais, inicialmente, a concretude se dá, formas de aparecer do real (*Erscheinungsformen*), Marx destrincha as determinações que presidem articuladamente um dado modo histórico-social de produzir a vida humana. Modo que possui história e plenitude categorial finitas, que o delimitam como concretude particular efetivamente existente e diversa de outros tantos. O que permite a analítica marxiana aproximar, metaforicamente, a sociabilidade a uma forma de totalidade orgânica, sem no entanto reduzi-la a uma modalidade viva naturalmente dada. Desta maneira,

Uma análise mais aprofundada dos fenômenos mostrou que os organismos sociais se distinguem um dos outros, assim como uns dos outros os organismos animais e vegetais... Ainda mais, um único e mesmo fenômeno obedece a leis absolutamente diferentes, quando a estrutura total desses organismos difere, quando seus órgãos particulares variam, quando as condições nas quais estes funcionam se alteram, etc. Marx nega, por exemplo, que a lei da população seja a mesma em todo o tempo e em todo o lugar. Afirma, ao contrário, que cada época econômica tem sua própria lei da população. (Marx, 1998, p. 26)

Vê-se, por conseguinte, que não se trata de maneira nenhuma a aplicação de uma concepção de um princípio vitalista ou organicista à sociabilidade. Diferentemente, é o caso de uma analogia limitada da vida social, essencialmente dinâmica e posta em marcha pela atividade recíproca dos indivíduos, por seu comportamento recíproco, com a figura da forma material dos viventes.

Além disso, permite igualmente indicar o caráter *modal* com que as categorias vigoram como formas de existência dentro de contextos societários e históricos distintos. Determinações de uma mesma figura econômica podem continuar a vigorar, umas desaparecerem ou atenuarem seu raio de ação e outras tantas emergirem no curso das transformações da sociabilidade. O dinheiro, por exemplo, continua a desempenhar sua função social, *a valer*, como meio de pagamento e circulação, mas o faz na sua subsunção necessária a um caráter emergente apenas no mundo do capital, o de *representante universal da riqueza*. Essa cunha social é administrada à figura do dinheiro na exata medida em que a produção da vida como produção do mais-valor converte a circulação em momento essencial determinado da produção do valor, como *modus* por excelência da realização do valor/mais-valor numa forma tangível, liberto dos grilhões do valor de uso particular. Este caráter modal vale como aspecto comum dinâmico das determinações categoriais e pode também ser identificado em outras tantas categorias. Não como sujeito, mas como predicado do ser essencialmente dinâmico da vida social.

4. Da possibilidade do conhecimento objetivo da realidade social

Do volteio acima cumprido, no curso do qual se recolheram, de modo sumário, somente uns poucos resultados mais genéricos da pesquisa, resulta que a posição marxiana se caracteriza não apenas como uma exercitação materialista de cientificidade, igualmente, seja também uma propositura que reafirma o conhecimento como possibilidade. O que de imediato a põe em discórdia com certas posições “críticas” acerca da querela da exequibilidade do conhecimento objetivo. Em certo sentido, herdeiras do criticismo de extração kantiana, mas agudizando-o no sentido da quase total negação da possibilidade como tal, teorias epistêmicas propugnam como única forma procedente de relação entre categoria e coisa, o esquema do modelo abstrato como paradigma. Obviamente que a partir

da posição marxiana não se tem a afirmação do acesso absoluto e inevitável ao verdadeiro. Longe disso... A medida da validade da ciência como analítica é a aproximação, graduada tanto pelo acerto do recorte quanto pelas condições sociais e históricas nas quais se faz ciência, do concreto societário por meio da concreção das abstrações. O que indica a objetividade a um tempo como compromisso e como telos da cognição. Assim a possibilidade aparece não remetida simplesmente a uma suposta articulação prévia de faculdades e/ou formas subjetivas, mas como horizonte ponderado aberto ou fechado na contingência social objetiva do objeto e do sujeito concreto que conhece. Algo do mesmo modo distante da suposição de continuidade ou conaturalidade imediata entre o ente que conhece e o ente conhecido, ou entre a razão e o mundo. Neste sentido, o sujeito que conhece o faz como *ente socialmente determinado* e não como subjetividade ou racionalidade autopostas. Conhece na forma de si, ele mesmo antes de tudo *um objeto*. É uma interação de apropriação aproximativa que se dá sem nenhuma ilusão de esgotamento necessário do objeto, na relatividade própria dos nexos regidos pela dupla objetividade de seus termos. Relatividade condicionada antes do mais pelas formas concretas nas quais se desenrolam as tramas da cognição científica como drama que não tem uma garantia prévia da assunção ao verdadeiro. Elevação que não é uma rota para além do objeto, mas um mergulho na particularização possível da categoria, na compreensão das determinações de existência dos processos.

Assim, também na contramão da dominância quase incontestável da reflexão filosófica de Nietzsche em nossos dias, passando por Heidegger e seus herdeiros de vários tipos, a relatividade do conhecimento não é sinônimo de perspectivismo, de irracionalismo e de indeterminação. Revelar, pois, o padrão característico da tematização marxiana, *aproximação analítica e ponderada da objetividade por-si*, significa, na proporção inversa a sua aparente modestia epistêmica, também reconquistar o espaço da própria cientificidade. Não numa forma de fazer científico cujo arrimo seria a

garantia *a priori* do verdadeiro por obra e graça do espírito do método, mas de uma postura em que a ciência se exerce como subsunção teórica ao existente a ser explicado e reproduzido como *concreto de pensamentos*. No ambívio do caminho entre a fundamentação transcendental do conhecimento, típica da teoria do conhecimento, e da negação *in limine* do conhecer postulada pelas vertentes irracionistas – *soi-disant* “críticas” – o espólio teórico marxiano se revela como propositura decididamente negadora de ambos. A encruzilhada histórica não se entende então como um meio de caminho, ou um termo médio entre duas posições aparentemente antitéticas, mas como exercício que busca a retomada da viagem do concreto ao concreto. O meio aqui não supõe um compromisso ponderado com os extremos, tão ao gosto de certa prática acadêmica, mas a tomada de posição por uma via de todo diferencial. Até porque a mera aparência de antítese daquelas duas vertentes se mostra como tal porquanto, no fim das contas, se observa uma dupla característica dos dois lados: a resolução em última instância subjetivista e a interdição da teoria à esfera do efetivo. Em Marx esse par se acha, pois, anulado. Tais elementos serão mais à frente desdobrados no quadro de três observações de talhe sintético ou, como disposto em *A Ideologia Alemã, um resumo geral dos resultados*.

O primeiro ponto a destacar com referência à questão do conhecimento em Marx é que esta se resolve num registro de todo anterior, antes da sua posição mesma como problema. Ou seja, o tema da fundamentação epistemológica é, senão de todo estranho ao pensamento marxiano, um momento determinado, e não determinante, da estruturação da inteligência. Não cabe decidir da veracidade ou validade de um posicionamento epistêmico no isolamento ou na independência com relação à definição do estatuto das próprias categorias. Em segundo lugar, a cientificidade marxiana se propõe encontrar, delimitar e determinar a *differentia specifica*, o elemento ou relação que especifica a coisa concreta, o conjunto de conexões categoriais que a delimitam, e

igualmente a limitam, em cotejamento com outros complexos existentes – atual ou anteriormente. Momento crucial da exercitação científica de Marx que se põe, concomitantemente, como resultante de uma analítica e parâmetro de outras veredas teóricas. Um caso por excelência disso é o da distinção do caráter próprio à produção no mundo capitalista, a produção de um excedente em valor com referência àquele da força de trabalho, um *quantum* de *Mehrwert*. É tanto uma descoberta analítica, quanto, porquanto seja desse modo determinada, mediação conceitual por meio da qual se operam outras análises e demarcações categoriais (*trabalho produtivo/improdutivo*, p. ex.).

Por fim, o terceiro aspecto do problema a explicitar é aquele referente ao sentido mesmo que a *possibilidade do conhecimento* adquire no interior da cientificidade marxiana. A afirmação do caráter possível do conhecimento objetivo da realidade é, em grande parte das vezes, tomada como remissão a algum tipo de saber absoluto ou *ponto de vista de deus*. A posição marxiana se encontraria então imediatamente conectada àquela representada, entre outras, pela filosofia hegeliana e sua concepção da construção do conhecimento científico como rumo em direção à transparência a si do Espírito. No interior desse quadro de determinações o *objetivo* é identificado a *absoluto*. A propositura da objetividade do conhecer equivaleria então a um deslocamento para além do condicionamento que os indivíduos, e suas consciências, estão sujeitos na realidade social. O perspectivismo radical surgiria como único antídoto à especulatividade, limitando a esfera do conhecimento aos óbices e condicionamentos que interditarium o acesso à efetividade do existente como tal. O conhecer estaria por isso irremediavelmente adstringido por um horizonte intransponível dado ao conhecer, definido por duas linhas de relevo mestras. Primeiramente, a originária da posição gnosiológica clássica desde Kant, que define de modo natural os limites dentro dos quais é legítimo postular a operação cognitiva. Em segundo lugar, uma componente emergida da crítica das ideologias, a qual, numa curiosa junção

entre certa leitura unilateral da determinação social do pensamento e posições irracionistas cujo fulcro é a assertiva da impossibilidade racional de superação da tradição, acaba por propugnar o abandono da pretensão do próprio conhecimento. O resultado a que se chega é a coexistência do perspectivismo teórico com a eleição das dimensões estéticas ou, na melhor das hipóteses, pragmáticas, como divisa máxima a qual se pode aspirar. Como se pôde observar pelo exposto até aqui, nada mais estranho ao pensamento marxiano.

Em Marx o conhecer é por certo reconhecido como *possível*, mas evidentemente não da forma como esta possibilidade se dá na circunscrição metafísica do absoluto. Uma vez mais, a posição marxiana se mostra como uma dupla impugnação da tradição. Por um lado, todo conhecimento é produzido dentro de uma dada situação social, é determinado pelo conjunto das relações sociais, pela forma específica da sociabilidade de uma época particular. O que não significa necessariamente uma delimitação de caráter negativo. Basta referir aqui as considerações marxianas acerca dos desenvolvimentos da economia política como disciplina científica para que esse entendimento unilateral se veja afastado. Não obstante a *posição (Standpunkt)* do capital ainda se fez ciência, ainda que, a ciência *dentro dos limites* do capital. Das *Ad Feuerbach* às considerações críticas contidas nas *Theorien über den Mehrwert*, passando pelo *posfácio à 2ª edição de O Capital*, a reflexão marxiana veio tornando explícito o caráter histórico-social concreto da ambiência do conhecimento. Na sua construção como apreensão categorial foi desdobrando e enriquecendo essa mesma determinação no curso do avanço das investigações procedidas sobre a efetividade e a ciência do capital. Por conseguinte, a determinação social do pensamento simultaneamente nega tanto a pretensa naturalidade dos limites do conhecimento quanto os coloca em perspectiva, na medida em que os faz depender da organização histórico-social da produção da vida humana, como produto dos próprios indivíduos socialmente determinados. São, portanto con-

dicionamentos e determinações que nada têm de naturais ou de permanentes. Ao contrário, correspondem à forma, e à série de figurações concretas por esta determinada, que assume a produção social da vida, as quais são, como produtos da interatividade concreta dos homens reais, ambas mutáveis e mutantes. Nesse contexto, define Marx o *material* da sua atividade científica: “[...] a atual sociedade de modo algum é um cristal sólido, mas um organismo capaz de transformação [*umwandlungsfähiger*] e compreendido [*begriffener*] em constante processo de transformação” (Marx, 1998, p. 16). Nada pode estar mais distante conseqüentemente de uma teoria da intransparência do mundo do que isso.

Essa última referência remete a outro lado da questão, a saber, a possibilidade do conhecer se encontra também determinada pelo caráter da própria matéria. O que igualmente colabora para a objeção da identidade tradicionalmente postulada entre objetivo e absoluto. O conhecimento objetivo o é, antes de tudo, pelo seu remetimento obrigatório ao objeto como tal e à natureza particular deste. A cientificidade não procede, ou não deve proceder, a partir de um princípio incondicionado, seja este a razão ou a subjetividade transcendental, mas precisa arrancar em seu processo da própria objetividade da coisa e em respeito a ela. Nesse sentido, como observa Chasin (*apud* Vaisman, 2001, p. XXI),

[...] se admitido o princípio metódico de Marx, *saber é saber do ser*, que antes de tudo é complexo sensível – tudo que é, existe, é sempre um complexo, não uma substância ou essência pura e cristalina. E a cadeia do ser é o conjunto de graus do ser – do menos ao mais complexo. O preceito metodológico marxiano é, pois, ontológico; sabe-se o que é, como se formou, se desenvolveu e como depercerá.

Esse desdobramento pode parecer paradoxal porquanto aponte para um liame, inusual do ponto de vista da tradição, entre objetividade e relatividade do conhecimento. Tais termos não aparecem então, forçosamente, como antitéticos, mas, ao invés, até como complementares. O conhecimento se dá sempre em relatividade à

coisa, em subsunção a mesma. Evidentemente, o sentido da *relatividade* deixa de estar atado ao sujeito, como comumente se entende, para referir-se às condições mutáveis da própria matéria examinada. O princípio da relatividade indica precisamente aqui a dependência da atividade cognitiva, inclusa a instância dos procedimentos, com relação ao modo de existir do objeto e das mediações pelas quais este se constitui como síntese concreta de determinações. O que pode ser depreendido, por exemplo, das célebres observações marxianas à tentativa aristotélica de delimitar o *valor* como determinação das trocas (Cf. Marx, 1998, p. 73-74) ou daquelas atinentes ao *status* inevitavelmente débil da economia política como ciência na Alemanha à época da aparição de *O Capital* (Marx, 1998, p. 19-21).

Nesse contexto, o conhecimento científico, da perspectiva marxiana, é sempre incompleto, e como tal potencialmente infinito, ou tendo sua finitude inexoravelmente definida pelo estatuto e pelo estado de coisas do próprio complexo de determinações concretamente existente. Infinitude e incompletude que delineiam o caráter do esforço de apreensão teórico-categorial do efetivo e põem o desenvolvimento do conhecer como engendramento de uma totalidade pensada como completude categorial continuamente provisória. Caráter provisório que não se apresenta como uma lacuna ou falha, mas que se afirma como aspecto necessário, porquanto se entenda o exercício teórico irremediavelmente subsumido ao concreto e também porque constitui a sua principal força. A atividade cognitiva se entende desse modo absolutamente aberta à coisa examinada e como tal igualmente disposta à revisão de seus próprios resultados e pressuposições. A abertura permanente ao existente concreto põe a virtualidade da abertura à correção e melhoria do conhecimento. A forma da cientificidade marxiana recusa a especulatividade que “simplesmente engenha *abstrações* e não análises” (Chasin, 2009, p. 228). Formatação que exige a rigorosa submissão ao encadeamento de nexos próprios a cada objeto, e por isso não sujeita o ato cognitivo a nenhuma armação concei-

tual prévia absolutamente definida. A noção mesma de método, conforme produzida e cristalizada pela tradição filosófica dos últimos quatro séculos, coroada pela especulação hegeliana que o torna ontologicamente homólogo ao finito, se acha aqui impugnada. O método absoluto se reduz deste modo à expressão de uma *incontinência da abstração*, da volatilização do movimento específico de cada entificação em abstração geral de todo movimento particular. Isolado da concretude de cada processo e tomado neste isolamento, tal proceder engendra verdadeiras abstrações *irrazoáveis*, as quais não permitem mais que a repetição *ad nauseam* das mesmas determinações abstratas aplicadas a todo e qualquer objeto. Reduzido a não mais que um jogo de linguagem, onde “o sim se torna não, o não torna-se sim, o sim torna-se simultaneamente não e sim, o não torna-se simultaneamente não e sim, os contrários se equilibram, neutralizam, paralisam” (Chasin, 2009, p. 229). A improdutividade analítica se põe então necessariamente como seu resultado inevitável, instilando a desnaturação de todo e qualquer objeto real.

5. Conclusão

Ao contrário da propositura de um método absoluto que se imponha indistintamente a quaisquer objetos, a transformação da análise em simples dedução especulativa e desdobramento de abstrações tomadas enquanto substância dos processos, segundo Chasin, dentro dos quadros da analítica marxiana,

[...] a análise efetiva e sua correlata produtividade só podem se manifestar pela escavação direta dos próprios objetos, reconhecidos como entificações historicamente engendradas e desenvolvidas por distintos movimentos contraditórios, pois “tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água existe e vive graças a um movimento qualquer”. (Chasin, 2009, p. 229-230)

Neste sentido, a cognição somente pode significar a captação deste mesmo movimento real sob a forma das categorias pensadas, as

quais nada mais são que expressões daquele. Uma vez separadas e tornadas autônomas do movimento de entificação real, têm-se que postulá-las como produtos do pensamento que engendra a si e a própria marcha da realidade. O padrão de cientificidade assim estatuído diverge substancialmente das várias posições contemporâneas, seja em suas versões positivistas, daquelas do logicismo, metodologistas ou irracionistas. Todas essas posições filosóficas, cada qual a seu modo, através de procedimentos ou proposituras que desnaturam a empreitada do conhecimento por meio do deslocamento progressivo do critério da verdade, da objetividade para a subjetividade, ou mesmo de seu virtual abandono, acabam por colocar a própria factibilidade do saber em cheque ou relativizada. O perfilado teórico marxiano aqui estudado apresenta a sustentação do clássico e autêntico ideal do conhecimento das categorias e mediações do existente. A gnosiologia, como ciência ou saber apriorísticos da possibilidade do conhecer está aqui refutada, uma vez que sendo o fundamento de natureza pré-teórica, a ser confirmado ou não como resultado do próprio ato de apropriação mental dos objetos, o conhecimento tem o peso de uma evidência. Apropriação esta que parte do reconhecimento igualmente do que Chasin denomina de terreno do *ontoprático*, no qual o ente é enfrentado como por-si, como conjunto articulado de determinações independentes e autônomas frente ao sujeito. Como resultado, tem-se, de outra parte, o reconhecimento das próprias categorias que descrevem a articulação do objeto escavado e a reproduzem, como algo mais que simples formas do pensamento.

O que de modo algum redundaria na afirmação de um tipo qualquer de realismo imediato, “ingênuo” ou não, pressupondo uma continuidade tácita entre o sujeito concreto que conhece e a coisa conhecida na forma do *objeto*. Muito ao contrário, como figurações sociais e historicamente determinadas, os termos da relação cognitiva são compreendidos em sua magnitude de formas de existência delimitadas por duas dinâmicas específicas, mas que se cruzam na concretude sintética de categorias que perfazem o ente que conhe-

ce, de um lado, e o ente/processo conhecido, de outro. Primeiramente, no caso do sujeito como um conjunto de propriedades mobilizadas na prática de conhecimento como capacidades de entendimento e apreensão ideal da realidade, as quais são desenvolvidas como tais no ato mesmo da relação efetiva. Assinale-se que a interação depende sempre das condições efetivas de aproximação dos objetos, que não se resumem a supostas faculdades *a priori* e inatamente existentes no sujeito transcendental, mas antes ao modo de um conjunto multiforme de elementos articulados entre si: ferramentas de pesquisa, determinações de ordem social, meios materiais de interpelação da efetividade. Em segundo lugar, a delimitação complexa da relação cognitiva é imposta pela tessitura particular da *coisa tornada objeto* de conhecimento. No que respeita à analítica marxiana, a natureza histórica e dinamicamente mutável da sociabilidade, do conjunto de nexos sobre os quais se arma o drama da produção social da vida humana. Entendida por Marx como *totalidade orgânica*, a forma especificamente social de existência é uma série articulada de categorias que, no nível da efetividade, definem um particular *modo* de produzir a vida humana, o capital como um todo de relações sociais. Deste modo, o *capital* é um *eidos* da produção que determina as formas da interatividade produtiva como certo *ethos* morfológicamente delineado que se estrutura *dinamicamente*, como uma *forma de vida societária de produzir e de existir* dos homens. Por conseguinte, o padrão analítico marxiano, identificado em seus próprios termos como *anatomia categorial* que pressupõe o reconhecimento da existência concreta por si daquilo a ser explicado teoricamente. Postura ativa, mas subsumida ao caráter de coisa do objeto, a admissão de que o *ser* que precisa de esclarecimento apenas existe naquilo que é. Como observa Chasin em outro texto postumamente publicado:

A ontologia marxiana não é um sistema abstrato de verdades absolutas ao feito tradicional, mas um estatuto teórico, cuja fisionomia é traçada

por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social. Se pode ou deve ser entendida como um realismo, trata-se de um *realismo crítico*. (Chasin, 2001, p. 12-13)

Criticismo que não se resolve numa descrição prévia da substância que conhece, mas que descortina no enfrentamento mesmo do conhecer o caráter que circunscreve a efetividade e o conjunto articulado de categorias que a constitui. Este defrontar-se analítico fornece na sua efetuação as pistas de configuração de um dado caminho particular e específico de deslindar o ser do objeto. O que resulta não haver como decidir *a priori* um método que garanta a apreensão das características mais essenciais da coisa, bem como o acerto da cognição. O caminhar do conhecimento é por esta razão uma aproximação continuada de talhe aberto às reconstruções, retomadas e revisões críticas do próprio conhecimento anteriormente alcançado. O estabelecimento de limites e possibilidades do conhecimento depende da consecução do ato, das condições operacionais e sociais da atividade científica, assim como da forma histórica, mais ou menos madura, do próprio objeto. Por conseguinte, nada mais distante de “realismo imediato” que a delimitação da reflexão marxiana como uma analítica anatômica das formas de ser.

Referências

ALVES, A. J. L. *A cientificidade na obra marxiana de maturidade: uma teoria das Daseinsformen*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

CHASIN, J. Rota e perspectiva de um projeto marxista. *Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001. p. 5-78.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Marx/Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz, 1961.

MARX, K.; ENGELS, F. *Briefwechsel zwischen Marx und Engels: Januar 1856 bis Dezember 1859*. Marx/Engels Werke, Band 29. Berlin: Dietz, 1978.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Marx/Engels Werke, Band 42. Berlin: Dietz, 1983.

MARX, K. *Die Lage der Fabrikarbeiter*. Marx/Engels Werke, Band 12. Berlin: Dietz, 1984.

MARX, K. *Das Kapital: erster Buch*. Marx/Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz, 1998.

VAISMAN, E. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. *Ensaio Ad Hominem 1*, Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001. p. I-XIX.

Artigo recebido em 10/03/2015, aprovado em 2/06/2015

**TRABALHO, INTERSUBJETIVIDADE
E SÍNTESE DA SOCIEDADE:
UMA CRÍTICA AO CONCEITO DE TRABALHO NA
TEORIA HABERMASIANA DA DÉCADA DE 1960**

Vinicius dos Santos Xavier

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos
Bolsista CNPq

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 233-278

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O objetivo do presente artigo é abordar criticamente uma das bases fundamentais da teoria de juventude de Jürgen Habermas: o conceito de trabalho. Habermas retoma a categoria trabalho presente nos textos de Marx, concebendo-a de modo a reduzir sua esfera de ação à subsistência genérica da humanidade. Para tanto, é importante evidenciar, em primeiro lugar, como Habermas compreende tal categoria e, conseqüentemente, como interpreta a constituição da sociedade na teoria marxiana. Em seguida, trata-se de voltar aos textos de Marx, mormente os *Grundrisse* e outros textos de maturidade, visando evidenciar a dialética do trabalho social de cunho especificamente capitalista. Por último, a maneira como Habermas compreende e critica Marx é fundamental para a concepção de sua teoria no que tange à esfera pública, à formação privada através da intersubjetividade e à emancipação. Neste sentido, a teoria habermasiana firma a práxis transformadora fora do âmbito da perspectiva da totalidade engendrada pela dialética trabalho-capital, tal como estaria presente nos textos de Marx. Isto tem conseqüências profundas em relação ao alcance da proposta emancipatória de Habermas. Intenta-se, então, confrontar a leitura habermasiana com aquelas de cunho dialético-materialista e apontar as deficiências teóricas em torno do descolamento da práxis para o domínio da interação.

Palavras-chave: Habermas; Marx; Trabalho; Ação instrumental; Práxis.

Abstract: The purpose of this paper is to approach, in a critical manner, one of the fundamental basis of young Jürgen Habermas' theory: the concept of labor. Habermas retakes the labor category present in Marx's works, conceiving it as a way of reducing its reach to the generic subsistence of humanity. In order to achieve that, it is important, at first, to highlight how Habermas understands such category and, therefore, how he interprets the constitution of society in the marxian theory. After that, it is about going back to Marx's texts, especially the *Grundrisse* and other maturity works, aiming to evidence the dialectic of social labor of specifically capitalist nature. At last, the way Habermas comprehends and criticizes Marx is essential to the conception of his theory regarding the public sphere, the private formation through intersubjectivity and the emancipation. In that sense, the habermasian theory founds the transformative praxis outside the totality's perspective which is generated by

the dialectic of labor and capital, as it would be in Marx's works. This has profound consequences regarding the reach of Habermas' emancipatory proposition. It is intended, thus, to confront the habermasian interpretation with those of dialectical materialism perspective and to point out the theoretical deficiencies concerning the detachment of the praxis to the interaction domain.

Keywords: Habermas; Marx; Labor; Instrumental action; Praxis.

Introdução:**um ponto problemático na teoria do jovem Habermas**

Os anos que compõem a década de 1960 foram frutíferos para Jürgen Habermas. Ainda que antes, na segunda metade da década de 1950, tivesse publicado alguns artigos (Habermas, 1987; 2015; cf. Honneth, 1999; Pinzani, 2009) que levantavam temas que seriam aprofundados na década seguinte, foi somente com a publicação de sua tese de habilitação – *Mudança estrutural da esfera pública* (Habermas, 2014) –, em 1962, que sua teoria firmaria suas bases. Naquela década, a teoria de Jürgen Habermas ganharia sua primeira fundamentação profunda e lançaria mão de conceitos e categorias que depois, mesmo alguns sendo reformulados, seriam sua base principal¹. Foi ali que fez sua incursão inicial nos meandros da Teoria Crítica visando a reformular. A leitura que fez acerca da Teoria Crítica, especialmente sobre Adorno e Horkheimer, foi que, entre outras coisas, ela estaria assentada em equívocos que levariam a aporias: contradições insolúveis de que a

¹ Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 1983), livro surgido em 1976, Habermas modifica qualitativamente sua teoria. No entanto, no que tange ao objeto do presente artigo, especialmente à categoria trabalho (ou trabalho social), a conduta habermasiana, pelo menos em seu núcleo fundamental, permaneceu unilateral: apesar da forma como compreendeu o trabalho ainda diferir da categoria marxiana, ele equacionou (ou continuou, conforme sua conduta teórica da década anterior) o trabalho como subsistência da espécie e trabalho no sentido especificamente capitalista, formador da totalidade social. Neste sentido, pode-se dizer que não compreendeu a maneira como Marx tratou tal categoria, como a colocou, dialeticamente, no centro da formação, tanto subjetiva quanto objetiva, da sociedade e da sociabilidade, diferenciando, assim, transformação da natureza e formação da sociedade. Isto é, o entendimento habermasiano tratou o trabalho indefinido historicamente, perpassando a história sem ter grande influência na articulação da sociabilidade e, além do mais, não sendo o articulador fundamental da subjetividade. Ainda que o tratamento que Habermas deu ao trabalho neste livro tenha ganhado reformulações, em vistas dos textos da década de 1960, não há diferenças qualitativas quanto à imbricação entre trabalho, de um lado, e subjetividade e sociabilidade, de outro. Seu entendimento permaneceu, levando em conta nossa argumentação, unilateral.

orientação teórica dos expoentes da Escola de Frankfurt nas décadas anteriores, mormente na *Dialética do Esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1985), não conseguiria se desvencilhar. Concomitantemente, Habermas fez uma releitura dos textos de Marx visando, entretanto, a apontar suas deficiências teóricas e propor uma nova alternativa emancipatória.

Estas duas fontes teóricas, que foram aquelas com as quais Habermas travou sua maior batalha, necessitavam, segundo seu entendimento, ser criticadas e superadas para que, por meio disso, pudesse formular e sustentar sua própria alternativa teórica fundada nos desenvolvimentos da formação social através da esfera pública e da formação subjetiva mediada pelo reconhecimento intersubjetivo. Tal alternativa se deu quando Habermas propôs uma possível superação das teorias fundadas na perspectiva da crítica da razão instrumental e do trabalho social. Estas teorias visavam à emancipação por meio da suprassunção da totalização imanente projetada na sociedade pela reificação dos meios que constituiriam as relações sociais totais pelo âmbito do trabalho social alienado. O grande objetivo habermasiano era de, além de apontar aporias na teoria de Adorno e Horkheimer e deficiências na teoria de Marx, sustentar seu próprio ponto de vista quanto à formação da sociedade capitalista e um viés emancipatório que prescindiria de apoio na razão instrumental e no trabalho social. Todavia, não se tratava somente de fundamentar seu viés teórico; também era necessário superar, ou ao menos corrigir os equívocos, da Teoria Crítica da Sociedade.

Por um lado, a *Dialética do Esclarecimento*, segundo Habermas, estaria fundada em um equívoco que a faria cair em contradição: a razão instrumental totalizada pelos teóricos faria com que a crítica padecesse ao não conseguir se desvencilhar da própria razão instrumental. Por outro, este problema já estaria presente, embora de forma diferente, nos escritos de Marx. A teoria marxiana conceberia a construção da totalidade social – consequentemente de todas as relações – a partir do âmbito instrumental de sobrevi-

vência da espécie; isto é, o trabalho, relação entre Homem e natureza, conforme o entendimento de Habermas, teria sido totalizado ao ponto de as relações éticas e sociais, que para ele estariam fundadas nas relações entre sujeitos, terem sido reduzidas ao mesmo domínio de sobrevivência técnica da espécie humana. Isto seria o grande equívoco de Marx: reduzir a interação entre sujeitos, que para Habermas prescindiria das relações instrumentais de trabalho, ao campo da atividade de transformação da natureza.

Nos textos que Habermas publicou na década de 1960 toda a problemática de fundamentação de sua teoria estava envolta em tais críticas tanto à Marx quanto aos frankfurtianos da primeira geração. Ali Habermas sustentou, pela primeira vez, a formação cultural e a possibilidade de emancipação na intersubjetividade e no diálogo como proposta teórica alternativa. Esta fundamentação teórica da emancipação em outros pilares que não o trabalho social, tampouco por meio da crítica da totalização pelo capital, somente foi possível pois Habermas compreendeu o trabalho de forma peculiar. Sua leitura que limitava o trabalho e a economia à esfera privada, à subsistência genérica e teleológica dos Homens², tenderia a considerar o domínio do trabalho social desprovido de capacidade de fomentar as relações sociais, em quaisquer âmbitos que fossem. Assim, se por um lado a teoria habermasiana foi possibilitada por seu recurso à interação como meio formativo dos Homens – e ele sustentou isto de modo especial em “Trabalho e interação” (Habermas, 2009)³, ensaio no qual reformulou a teoria

² Homem, com “H” maiúsculo, será utilizado para designar o ser genérico, a humanidade, diferenciando, assim, de homem, com “h” minúsculo, que diz respeito ao indivíduo de gênero masculino. Optamos por isso para deixar evidente os termos evitando confusões e, também, por conta que a língua portuguesa recomenda e indica a diferenciação entre uma e outra palavra.

³ Cabe ressaltar que “Trabalho e interação”, ensaio de 1967, é essencial para a teoria habermasiana de juventude na medida em que foi ali que se sustentou, pela primeira e talvez única vez, a formação dos indivíduos na esfera privada; indivíduos que, por sua vez, participariam da esfera pública. A esfera pública

do jovem Hegel (1991, 1984) concebendo na luta por reconhecimento um ponto privilegiado para sua teoria formativa e normativa –, por outro, igualmente importante seria o âmbito no qual circunscreveu o trabalho, como o concebeu e como retirou da Teoria Crítica toda a possibilidade de pensar as contradições sociais e a emancipação pela via da crítica da razão instrumental como crítica da ideologia. O problema da emancipação no jovem Habermas se constituiu nesse imbróglio. Somente foi possível, para Habermas, assegurar que a emancipação não ocorreria pela via do trabalho através de uma crítica àquela concepção de trabalho de molde marxiano.

Embora não seja o foco do artigo, é importante aqui, ainda a guisa de introdução, falar brevemente sobre como Habermas concebeu o conceito trabalho e como desenvolveu a formação da intersubjetividade na esfera privada de relação entre indivíduos no ensaio “Trabalho e interação” (Habermas, 2009). Neste ensaio Habermas sustentou algo que, até então, não havia fundamentado: a formação subjetiva na esfera privada de convivência entre indivíduos. Para tanto, ele recorreu aos textos de Hegel pré-*Fenomenologia do Espírito*. Fundamentando sua argumentação na filosofia do espírito de 1804-1806, do período de Iena, Habermas compreenderia, por um lado, haver outra sistemática naqueles textos, diferentes da *Fenomenologia* e dos textos posteriores de Hegel. Por outro, tal sistemática daria vazão a três modelos dialéticos distintos. Estes modelos, segundo o ensaio habermasiano, firmariam relações entre si, ainda que nenhum deles constituísse primazia sobre os demais. Habermas então veria três tipos diferentes de movimento dialético, três dialéticas distintas: da linguagem, do trabalho e da interação intersubjetiva. A linguagem constituiria mediação, de modos diferenciados, tanto ao trabalho quanto à interação. Ela estaria presente como meio termo concreto tanto na

habermasiana, como bem conhecido, é o cerne de toda teoria de Habermas, tendo sido amplamente fundamentada em sua tese de habilitação de 1962.

relação dos Homens com a natureza, como quanto entre indivíduos. No que tange ao trabalho e à interação, Habermas argumentou que eles se implicariam, mas possuiriam objetivos e finalidades distintas. Ao trabalho ficaria destinada a subsistência material da espécie humana. Seria por meio dele que a humanidade, independente da época e da fase histórica, submeteria a natureza a si, isto é, transformaria a natureza visando satisfazer necessidades materiais. O trabalho, então, não dependeria da forma de constituição da sociedade, tal como, por outro lado, não influenciaria nem determinaria imanentemente quaisquer relações sócio-humanas. Ele perpassaria toda a história da humanidade com o único desígnio de satisfação de necessidades, tendo seu curso linearmente evolutivo, crescendo qualitativamente através do incremento e do desenvolvimento técnico-científico. As relações ético-sociais, a formação da subjetividade e da sociabilidade estariam a cargo da interação intersubjetiva simbolicamente mediada, ou seja, que possuiria como seu meio-termo a linguagem: os indivíduos se formariam sujeitos por meio do embate com outros indivíduos, numa dialética do reconhecimento mútuo. No entanto, tal reconhecimento se daria através de luta, de contradições entre esses indivíduos que deveriam não somente se reconhecer, mas exigirem o reconhecimento mediante tais relações conflituosas. A eticidade e a formação das relações sociais necessariamente surgiriam dessas relações entre indivíduos na esfera privada de existência, antes mesmo de atingir a esfera pública.

Ainda que em *Mudança estrutural da esfera pública*, especialmente nos capítulos finais (Habermas, 2014, p. 327-510), Habermas tivesse sustentado a necessidade de constituição de uma esfera pública normativa, diferente daquela clássica assentada no domínio da vida burguesa dos séculos XVIII e XIX (*Ibidem*, p. 93-183), o tipo teórico de indivíduo existente no ensaio “Trabalho e interação” era aquele de cunho burguês que na própria teoria habermasiana – além de historicamente – já havia sido superado. Concomitantemente, o tipo de esfera pública pressuposta neste

ensaio também seria aquele clássico-burguês. Isto é importante na medida em que os indivíduos, que estariam aptos a participar da esfera pública burguesa, trariam em si, provindo do domínio privado da família e das relações que se constituiriam entre indivíduos na luta por reconhecimento subjetivo, educação e formação cultural baseadas na posse e na propriedade privada. Não obstante, Habermas sustentou que a subjetividade seria formada tão-somente na luta por reconhecimento recíproco, a partir de certo tipo-ideal que excluiria, por sua vez, as relações complexas engendradas pela relação de posse e de propriedade privada. Neste último caso, o trabalho e seus produtos não interviriam na forma como o reconhecimento se daria. Habermas não levou a dialética da totalidade em consideração vendo tais desdobramentos, *grosso modo*, como parte natural do processo de reconhecimento e não incidindo negativamente sobre este de modo a transformar qualitativamente seu curso.

A questão, ali, era que o trabalho e a interação garantiriam o desenvolvimento completo da espécie sem, no entanto, implicarem-se de modo a subsumirem um ao outro, ou mesmo incidirem negativamente na formação e nos desdobramentos do outro âmbito. Todavia, na filosofia do espírito de Iena de Hegel, ao contrário do que compreendeu Habermas, haveria, de fato, três modos de aparição do espírito. Contudo, não existiriam três modelos dialéticos distintos. Seria necessário, por um lado, considerar a dialética do conceito: a luta por reconhecimento não seria uma sempre-igual forma de interação entre indivíduos, sendo, a cada estágio de desenvolvimento da história (da sociedade moderna, frise-se) e do espírito, suprassumida em uma nova forma de relacionamento entre sujeitos. A forma imediata que Habermas elegeu como central, aquela na qual os indivíduos se relacionariam diretamente sem outras mediações que não fossem eles mesmos, era a forma conceitual mais primitiva, imediata, aparecendo inclusive na parte “o conceito de espírito” que Hegel desenvolveu conceitualmente fora de qualquer determinação sócio-histórica concreta (He-

gel, 1984, p. 157 *et seq.*). Tal imediatidade seria superada ao entrar no complexo da sociedade civil-burguesa (ainda que Hegel não tenha utilizado este termo no período de Iena). Ali as relações entrariam num complexo social que levaria em consideração imanente as relações de contrato sobre as posses e propriedades, o direito civil ou direito abstrato, a mediação do Estado de direito (ou, como diz Hegel na *Filosofia do Direito*: “estado do entendimento”, que ainda não seria o Estado como realização da eticidade), a negatividade da diferença de classes sociais, o trabalho e a alienação propriamente ditos. Não levar isso tudo em conta tentando manter a autonomia da luta por reconhecimento faria incorrer em perder de vista inclusive a autonomia: esta se modificaria necessariamente conforme a complexificação das relações sociais. Não ter em conta que a autonomia, assim como também os indivíduos e a forma como se relacionariam, estava diretamente ligada às modificações sociais, poderia resultar em afirmar autonomia onde somente existiria um resíduo dela, autonomia reificada. Em suma, na filosofia hegeliana de Iena, o modo como cada momento apareceria e como se efetivaria na realidade concreta não deveria ser lido à parte do movimento dialético do espírito e da efetivação e suprassunção do conceito, ou, dito de outro modo, não existiriam três movimentos dialéticos distintos, mas três modos de exposição da aparição da dialética do espírito.

Por outro lado, a forma como o conceito de trabalho foi desenvolvido na filosofia de Iena não seria desprovido de movimento dialético-histórico, isto é, não evoluiria de modo linear no desenvolvimento da espécie, tampouco a dialética do trabalho, mesmo em Hegel, poderia ser lida como simples contraposição entre Homem e natureza. O trabalho seria, em primeiro lugar, aquela relação com a natureza que visaria satisfazer necessidades humanas. Todavia, dentro da sociedade burguesa ele não seria somente isso: a relação com a natureza não era primordial. Importa como o trabalho em toda sua complexidade – na produção de posses e propriedades, na intervenção ativa nas configurações sociais etc. –

incidiria imanentemente na configuração dos indivíduos e de suas formações e, também, na construção da sociedade e da eticidade. Hegel viu muito bem que as relações que se davam na sociedade burguesa necessitavam, para se efetivarem tal como esta mesma sociedade havia posto em seu conceito, superar aquelas mesmas relações burguesas existentes. Não seria só no desenvolvimento lógico do espírito que o Estado seria a suprassunção de uma sociedade fragmentada por si própria: a superação daquele estado de coisas era também necessidade histórica. A formação ética e social que aglutinaria em si tanto trabalho quanto interação em um mesmo movimento dialético – aquele da totalidade das relações –, não deveria ser compreendida somente através da vontade autônoma de indivíduos, prescindindo das relações complexas do domínio do trabalho, isto é, não deveria abrir mão da perspectiva da totalidade, ainda que pudesse prescindir da ideia de espírito.

Isto não quer dizer que a constituição da sociedade possa ser reduzida ao trabalho. O que este artigo pretende defender é que não seria o trabalho no sentido de transformação da natureza que constituiria a formação social, numa totalização imediata como num salto de um campo ao outro – da natureza e satisfação de necessidades humanas naturais à sociabilidade – sem conectivos lógicos e históricos que explicassem essa passagem. O que importa, aqui, é a *forma-trabalho* ou, dito de outro modo, a maneira como o trabalho social impõe, por dentro, seu modo próprio a todas as esferas da sociedade, tanto objetivas quanto subjetivas. O trabalho social capitalista, em sua forma plenamente fetichizada de desdobramento na sociedade, só poderia se totalizar – isto é, subsumir os desenvolvimentos da sociedade para si – quando aquela síntese que deveria partir dos indivíduos, as relações sociais – que, em Habermas, engendrar-se-ia por meio da interação simbolicamente mediada ou pela ação comunicativa –, passasse a emanar do capital, do trabalho abstrato capitalista. Consequentemente, caso se volte à teoria habermasiana, pensar as relações em torno da eticidade e da sociabilidade desprovidas de determinação

imaneente pelo movimento do trabalho tornado fetiche, seria, neste sentido, envolver-se em problemas de primeira ordem. Ainda que Habermas tivesse entendido haver dominação vinda da esfera do trabalho, da técnica e da ciência, esta dominação seria extrínseca, interferência de uma esfera na outra pela ampliação de poder daquela, sem que ambas se fundissem ou mesmo tivessem um movimento de constituição comum.

Nesse sentido, a concepção acerca do que seria o trabalho, no ensaio de Habermas, é precária, pois, além de ter feito uma leitura peculiar e problemática do jovem Hegel, ele não levou em consideração a mudança histórica do período. No século XX, ou mesmo depois de Marx, compreender o trabalho como simples transformação da natureza, sem levar em consideração toda a relação social que o processo de produção pelo trabalho social alienado engendra, poderia levar a equívocos teóricos e práticos profundos que incidiriam, inclusive, na fundamentação teórica no que tange à emancipação. Ainda, a maneira como o jovem Habermas criticou Marx estava envolta em problemas na medida em que desconsiderou a dupla acepção existente na teoria marxiana: conceito, por um lado, e categoria social capitalista, por outro, tal como Marx mesmo deixou evidente em mais de um momento de seu desenvolvimento teórico. Entrementes, a fim de sustentar sua via teórica que situou a emancipação na relação entre indivíduos na esfera pública, Habermas fez uma leitura muito peculiar – e problemática – do que viria a ser trabalho tanto na sociedade capitalista, quanto nos escritos marxianos. De tal modo, não seria possível tentar atualizar Hegel trazendo-o do século XIX ao XX sem verificar as mudanças históricas e teóricas e, também, sem levar em conta o próprio Hegel: a dialética do conceito e sua suprassunção histórica imaneente. Além disso, não seria possível trazer os conceitos hegelianos sem considerar toda a dialética de produção de capital, consequentemente de engendramento imaneente de alienação e reificação dos indivíduos que reconheceriam suas subjetividades pela interação entre si.

Sinteticamente, a crítica que fez Habermas seria àquilo que compreendeu por trabalho naqueles textos de juventude: há um problema quanto à leitura que fez desta categoria e, portanto, de Marx. Assim sendo, o objetivo deste artigo se dá em fundamentar uma perspectiva de leitura sobre os textos habermasianos da década de 1960 e apontar em direção à necessidade de repensar Marx para além do estereótipo criado tanto pelo marxismo tradicional quanto por Habermas. O recorte que se propõe aqui se faz em torno de um dos pilares da teoria habermasiana; pilar, este, que foi fundamental para sua construção teórica e, posteriormente, à mudança de paradigma operada por ele entre as décadas de 1970 e 1980⁴. Para tanto, o recurso a dois textos habermasianos daquele período satisfará a presente interpretação: o ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (Habermas, 2009a); e a primeira parte de *Conhecimento e Interesse* (Habermas, 2014a), especialmente capítulos 2 e 3 – ambos os textos de 1968. Nestes textos se faz clara a perspectiva habermasiana acerca do que viria a ser trabalho. Não obstante, também se intenta deixar evidente que a maneira como Habermas leu Marx, além de provida de problemas, sobreviria no intuito de fundamentar e ratificar a centralidade da esfera pública e da formação subjetiva na esfera privada como síntese social. Isto diria respeito à forma como as relações sociais se constituiriam e se desdobrariam e à emancipação.

Nestes termos, pormenorizar ambas as leituras sobre o trabalho, aquela de Habermas e a de Marx, é de suma importância para uma crítica não superficial à emancipação de molde habermasiano.

⁴ Quanto a este ponto, seriam interessantes os textos *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 1983), e *Teoria do agir comunicativo*, 2 v. (Habermas, 2012; 2012a), especialmente o primeiro volume. Ainda que Habermas tenha modificado qualitativamente sua teoria, principalmente a partir de meados da década de 1970, é inegável a continuidade acerca da concepção de trabalho, ou melhor, a continuidade da dualidade que formaria o mundo humano: de um lado o trabalho e de outro a interação simbolicamente mediada. Assim, a argumentação proposta neste artigo não fica prejudicada, tampouco unilateral, visto o recorte que propusemos.

1. Redução do trabalho à ação instrumental

Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, Habermas seccionou, inequivocamente, o que entenderia por ação comunicativa – interação – e ação racional teleológica ou ação instrumental. De um lado, a ação comunicativa seria composta pela interação simbolicamente mediada, orientando-se normativamente. De outro, o trabalho – ou, diz Habermas, ação racional teleológica –, seria ação instrumental ou escolha racional, ou ainda uma combinação de ambas. A ação instrumental seria orientada por regras técnicas. A escolha racional seria estratégica, dependendo de uma valoração das possíveis alternativas de comportamento técnico (Habermas, 2009a, p. 57). A ação comunicativa se daria somente entre sujeitos humanos agentes, na formação cultural no âmbito privado e em sua execução social na esfera pública. Ela seria o campo privilegiado no qual “*as estruturas da personalidade*” (*Ibidem*, p. 58), guiadas por normas, se efetivariam: intersubjetividade do acordo no e por meio do reconhecimento das normas. Quanto ao trabalho, havia uma dupla atitude que, no fundo, seria a mesma: a “dualidade” colocada era puramente formal; seriam, em suma, duas formas idênticas. O que importa, aqui, é que o trabalho foi compreendido somente em relação à natureza, uma atitude perante ela que tenderia à sua máxima dominação e instrumentalização ou, de outro modo, ação estratégica na qual a finalidade dependeria da relação com outros sujeitos, e que, mesmo assim, não se confundiria com a interação. Neste sentido, a ação instrumental não se diferenciaria, nos distintos períodos históricos, quanto ao seu conteúdo e sua otimização diante de uma sempre-igual necessidade de dominação técnica da natureza.

Habermas conceberia o trabalho como ação teleológica⁵. O trabalho, segundo a concepção habermasiana, perpassaria toda a

⁵ Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a, p. 57), Habermas diz o seguinte: “Por ‘trabalho’ ou *ação racional teleológica* entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas.” A ação instrumental orientar-se-ia através de regras técnicas, isto é, regras de domi-

história humana sempre idêntico a si mesmo, na qual sua “evolução” seria um acrescentar quantitativo em vistas de uma dominação cada vez mais otimizada da natureza. Compreendido nesses termos, a esfera de dominação da natureza chegaria à Modernidade como se tivesse chegado ao seu apogeu: não haveria melhor meio de se fazer expressar essas dominação e manipulação da natureza, observando o bem-estar da humanidade⁶. Destarte, ciência e técnica modernas não seriam projetos particulares, de uma classe social ou mesmo a negação de outros modelos quaisquer. Para além disso comporiam, para Habermas, o nível mais avançado de ambas, porquanto que qualquer projeto paralelo de dominação da natureza seria, no âmbito lógico, absurdo, e no domínio teleológico, contraditório. Elas não poderiam ser entendidas como “projeto”, já que, assim sendo,

nação e transformação da natureza que se apoiariam no “saber empírico”. Seria racional em relação a um fim, sendo tal finalidade a transformação da natureza para satisfazer necessidades humanas. Não seria, portanto, meio termo. Por sua vez, o comportamento da escolha racional seria orientado estrategicamente, baseando-se em um saber analítico. Tal saber analítico estaria posto sobre sistema de valores e máximas gerais, dependendo, assim, do âmbito moral – intersubjetivo, comunicacional e ético. Assim, enquanto a ação racional teleológica visaria somente a natureza e sua efetiva dominação, já que não haveria alternativas a uma dominação diferenciada da natureza, a ação estratégica dependeria de uma “avaliação correta de possíveis alternativas de comportamento”, ou seja, dependeria da forma como os Homens se relacionam entre si.

⁶ Em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” (2009a, p. 51-53), Habermas fez uma crítica à Marcuse que foi neste mesmo sentido. Não poderia haver projeto de outra técnica, como se os Homens pudessem criar outras formas de relacionamento com a natureza. Ainda, um projeto deveria, segundo a visão habermasiana, ser historicamente superável: não haveria projeto histórico no âmbito da técnica e da ciência, e isto indica que ambas foram concebidas como transhistóricas, perpassando toda a história humana em conjunto, e evolutivas quase linearmente. Para o âmbito de um tratamento “humanizado” da natureza, Habermas diria que não demandaria outra técnica, mas sim de outra forma de relacionamento humano; em suma, dependeria da esfera da comunicação e da intersubjetividade. Dependeria, assim, de uma constituição normativa de uma esfera pública emancipada que garantiria o desenvolvimento humanamente controlado do domínio da subsistência natural.

teria que se conduzir a um projeto “do gênero humano no seu conjunto, e não a um projeto historicamente superável” (Habermas, 2009a, p. 51): no domínio da técnica e da ciência não seria possível uma alternativa. De tal modo, o nível de evolução atingido pelas realizações da técnica seria irrenunciável, não podendo ser substituído: “não se vê como poderíamos renunciar à técnica, isto é, à nossa técnica, substituindo-a por uma qualitativamente distinta, enquanto houvermos de manter a nossa vida por meio do trabalho social e com a ajuda dos meios que substituem o trabalho” (*Ibidem*, p. 52).

A espécie humana dependeria do trabalho, sobretudo, para sua existência como subsistência em relação à natureza. Não haveria como propor outro “projeto” de dominação da natureza já que só existiria uma via por meio da qual isto poderia ocorrer. A questão é, aqui, que Habermas não concebeu a modernidade como contingente, mas a entendeu como necessária. E, por conseguinte, o trabalho entendido estritamente em relação à natureza não poderia ser superado. Ele não compreendeu que, na sociedade capitalista, o trabalho receberia outro desígnio além daquele relacionado à natureza: fomentaria um modo específico de sociabilidade.

Entrementes, o trabalho, além de transhistoricamente linear, possuiria apenas uma única acepção: a relação com a natureza. A partir dessa concepção, Habermas supôs ter desbancado toda a teoria que tinha em Marx sua confluência, e o próprio Marx: não seria mais necessário, no entendimento habermasiano, fundar qualquer teoria crítica sob a perspectiva de engendramento da totalidade pelo trabalho social. Por um lado, nem se poderia pensar em outra técnica e outra ciência, tampouco, por outro, pensar um projeto alternativo para a humanidade. Para Habermas, por meio do trabalho e da interação a totalidade do gênero humano, abarcando toda a história, teria assegurada tanto a subsistência material quanto a formação da sociabilidade – as relações éticas e humanas em geral. O trabalho somente diria respeito ao aspecto

material da existência social não incidindo na formação subjetiva e objetiva da sociabilidade.

Mesmo que para Habermas as forças produtivas tivessem sido o motor da evolução de um dos aspectos das sociedades e da história, elas não representariam um potencial de libertação humana e social. Isso, aliado a sua recorrência a Hegel, justificá-lo-ia para que pudesse reinterpretar o materialismo histórico sob a luz do par conceitual trabalho-interação, distinguindo-os e os colocando em domínios distintos. Esta concepção de trabalho como ação instrumental, por um lado, e interação como práxis humana ligada à linguagem e à comunicação que provida a formação social, por outro, revelar-se-ia, segundo Habermas, “mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie” (Habermas, 2009a, p. 83).

A partir de tal interpretação, Habermas veria a junção de ciência e técnica como primeira força produtiva. No entanto, diferente de Marx, não seriam ciência e a técnica subsumidas ao automovimento do capital que possuiriam a capacidade de incrementar a produção de valor. Pelo contrário, ao não atentar para o único gerador de valor para o capital, o trabalho vivo, argumentou que haveria uma substituição passiva deste pela técnica e pela ciência, ou seja, uma substituição que acabaria, de vez, com a dependência humana com relação ao metabolismo com a natureza, trazendo consequências positivas para a humanidade. A partir dessa leitura que diferiria de Marx, Habermas retirou um diagnóstico: o problema da sociedade moderna seria o crescimento fora de controle daquele âmbito da ação instrumental, por meio do qual o domínio da técnica invadiria o mundo da vida – mais tarde Habermas chamará isto de *colonização* –, impondo sua lógica à esfera da interação e, assim, retiraria desta sua autonomia. O problema, portanto, apesar de aparecer ligado ao domínio que compreende a razão instrumental, não seria intrínseco a ela e não poderia ser resolvido por meio dela. Desta maneira, diria ele:

[...] a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância. (Habermas, 2009a, p. 72-73)

Em complemento a isso, em *Conhecimento e Interesse* há uma passagem na qual Habermas se referiu aos *Grundrisse* de Marx, dizendo, entre outras coisas, que a ideia de a ciência e a técnica serem forças produtivas do capital, no que tange aos desenvolvimentos do capitalismo e suas mudanças estruturais no período em que Habermas se situava, da década de 1960, seria apócrifa: isto é, não valeriam mais para o tipo modificado de capitalismo existente em meados do século XX. Conforme Habermas:

O ato de autoprodução da espécie humana é consumado assim que o sujeito social se emancipa do trabalho necessário, passando a se colocar como que *ao lado* de uma produção cientificizada. Nesse caso, tornam-se obsoletos também o tempo de trabalho e o *quantum* de trabalho despendido como medida para o valor dos bens produzidos; o anátema do materialismo, que a escassez dos meios disponíveis e a coerção para o trabalho lançam sobre o processo de hominização, será quebrado. O sujeito social penetrou, como Eu, a natureza objetivada no trabalho, o Não Eu, apropriando-se dela tanto quanto é imaginável sob as condições da produção, da ação do “Eu absoluto”. Nesse quadro dado [...] cabe uma passagem apócrifa dos *Grundrisse*, a qual não se repetirá nas investigações paralelas do *Capital* (Habermas, 2014a, p. 91-92)

Habermas se remeteria ali à famosa passagem dos *Grundrisse* na qual Marx argumentou que na mesma medida em que o trabalho morto – isto é, o trabalho passado, das máquinas –, crescesse quantitativa e qualitativamente, inversamente a necessidade da massa de tempo de trabalho direto (trabalho do trabalhador individual, trabalho vivo) empregada na produção decresceria proporcional-

mente, ou seja, o trabalho direito perderia seu status de protagonista da produção social conforme a grande indústria se desenvolvesse – indústria, esta, que se caracterizaria pela primazia da tecnologia na produção, independente do que fosse produzido. Isto é, a contradição entre capital e trabalho seria levada, com a grande indústria e o incremento tecnológico na produção de capital, às últimas consequências: as condições objetivas para a superação da sociedade capitalista já estariam dadas, retendo aquilo que ela teria de positivo – a liberação do trabalhador por conta de que, a partir dali, as máquinas poderiam fazer o trabalho que antes somente os indivíduos concretos fariam. A contradição entre capital e trabalho já haveria criado as condições para a superação da situação vigente através de uma contradição imanente ao capital: sua negação viria de si mesmo, não de um elemento externo que teria por finalidade regulamentar e, quiçá, transformar a produção da sociedade capitalista. Assim, reiterando, Marx diria que o trabalhador poderia supracumir a situação de exploração na medida em que as condições para que isso ocorresse já estavam objetivamente dadas. O trabalho humano direto se tornaria supérfluo levando-se em conta a grandeza do incremento técnico-científico na produção de capital. Contudo, no que tangeria ao essencial, trabalho direito que valoriza o capital e torna a produção de fato voltada à reprodução de capital, o trabalho humano ainda seria necessário. Máquinas não criam valor. Elas apenas repassam o valor nelas acumulado. O que produziria valor, segundo a visão de Marx, seria a expropriação do tempo de trabalho vivo direto. Na medida, então, que o trabalho objetivado – ciência e técnica, em suma, tecnologia na produção – crescesse qualitativa e quantitativamente e tendesse a substituir o trabalho vivo, a contradição fundamental do capital viria à superfície: o trabalho humano não poderia ser totalmente dispensado ao mesmo tempo em que já havia sido quase plenamente substituído no que diz respeito ao essencial da produção e da produtividade. Isto indica que a exploração do trabalho vivo passaria a outro nível: a exploração do tra-

balho supérfluo; não, como compreendeu Habermas, que o trabalho direito pudesse ser quase plenamente descartado. Diria Marx nos *Grundrisse*:

O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. (Marx, 2011, p. 587-589)

Algumas considerações podem ser retiradas daqui, à revelia da teoria habermasiana: 1) a tensão entre capital e trabalho vivo é necessária para a existência do capital, isto é, a exploração do tempo de trabalho direto é condição *sine qua non* para que o capital permaneça e se desenvolva; 2) Habermas não atentou ao fato de que Marx estava tratando de uma categoria diferente daquela que ele elegeu como a categoria “trabalho social” – o trabalho, em Marx, é trabalho abstrato, objetivado, suprassunção do trabalho direto autônomo que seria de propriedade do trabalhador. E por ser superação e conservação do trabalho vivo direto, do trabalhador individual, o trabalho do indivíduo concreto deve permanecer na base do processo produtivo como condição de geração de valor; 3) Marx estava fazendo uma referência explícita à possibilidade de superação do tipo de produção capitalista por meio do crescimento da grande indústria. No entanto, ciência e técnica são subsumidas ao capital e não seriam, por sua vez, capacidades humanas colocadas como incremento do capital que poderiam substituir o trabalho vivo. Pelo contrário, são capacidades do próprio capital para colocar o trabalho vivo em um novo patamar de exploração: a exploração do trabalho vivo supérfluo. E este trabalho deve ser mantido, pois somente a exploração de seu tempo é fonte de valor, sendo que máquinas não produzem valor, somente repassam o valor cristalizado nelas. Por fim, a ciência como primeira força produtiva não quer dizer, como

queria Habermas, que ela seja a primeira força produtiva humana, a forma mais elevada de garantir a subsistência genérica. Ao contrário, ela se torna a primeira força produtiva do capital, incrementando e mantendo a possibilidade de exploração do tempo de trabalho vivo alheio.

Não obstante, Habermas não fez essa leitura, mantendo sua conduta teórica perante a teoria marxiana sem alterações consideráveis. Em *Conhecimento e Interesse*, para além do ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, há uma ideia mais estrita do que viria a ser trabalho e, por conseguinte, a leitura que fez sobre esta categoria em Marx fica mais evidente. Ali, a proposta habermasiana se daria em “pensar o trabalho social como síntese entre o homem e a natureza” (Habermas, 2014a, p. 65), sendo que o “sistema do trabalho social é, sempre, o resultado do trabalho das gerações passadas” (*Ibidem*, p. 78). Assim, poder-se-ia concluir junto a ele: “A síntese na compreensão materialista é um estado de ação referido à esfera da história universal” (*Ibidem*, p. 81).

Importa deixar evidente que Habermas concebeu o trabalho como metabolismo entre Homem e natureza que assumiria a forma de trabalho social na história da espécie como um todo. Esse processo de metabolismo dependeria “da constituição física desse ser natural e de algumas constantes de seu entorno natural” (Habermas, 2014a, p. 60). Com isso, tenderia a pensar a equalização não somente entre trabalho e técnica, mas também, em Marx, trabalho e teoria do conhecimento andariam de mãos dadas, possuiriam o mesmo estatuto, sendo por meio do processo de trabalho social que o conhecimento como um todo poderia ser pensado: a via da teoria do conhecimento seria aquela mesma que teria o relacionamento Homem-natureza como centro:

Mas, uma vez que é somente na mediação com a natureza subjetiva do homem por meio de processos do trabalho social que a natureza circundante se constitui *para nós como natureza objetiva*, o trabalho não é apenas uma categoria antropológicamente fundamental, é ao mesmo tempo uma categoria ligada à teoria do conhecimento. O sistema das

atividades objetivas cria as condições factuais da reprodução possível da vida social e, *ao mesmo tempo*, as condições transcendentais da objetividade possível dos objetos da experiência. Se nós concebemos o homem sob a categoria de um animal fabricante de instrumentos, visamos, com isso, um esquema de ação e de concepção de mundo de uma só vez. O trabalho é, na qualidade de processo natural, mais do que um mero processo natural, ele regula o metabolismo e constitui um mundo. (Habermas, 2014a, p. 60-61)

De tal modo, conforme o pensamento habermasiano, existiriam “regras transcendentais” que acompanhariam toda a espécie humana. Estas regras formariam a consciência do Homem, seu modo de conhecimento do mundo social. Isto indica que o conhecimento seria fruto do processo de trabalho, ou melhor, dependeria da condição natural-eterna do Homem de se relacionar com a natureza. “A investigação materialista da história visa as categorias da sociedade que determinam em igual medida os processos reais da vida e as condições transcendentais da constituição de mundos da vida.” (Habermas, 2014a, p. 64)

Habermas diria que o trabalho, em Marx, era uma categoria tanto epistemológica quanto categoria da existência material da humanidade. O sujeito, na teoria marxiana conforme a interpretação de Habermas, construiria sua identidade através da relação com o objeto, não com outro sujeito. O trabalho, nesse entendimento, teria o valor de síntese. Mas não uma síntese capitalista através do trabalho abstrato: antes, uma síntese de toda a história e de toda a capacidade do Homem de constituir seu mundo, em todos os âmbitos, naturais e sociais. Para Habermas, entretanto, Marx teria fracassado em seu intento de desenvolver uma crítica radical do conhecimento. A base disto estaria na fundamentação marxiana, e do materialismo histórico, acerca do papel totalizante outorgado ao trabalho. O trabalho seria aquela mediação imprescindível, já que eterna e natural, entre natureza objetiva (externa) e natureza subjetiva (do próprio ser humano). Seria, desse modo, “*mecanismo* de desenvolvimento na história da espécie” (Haber-

mas, 2014a, p. 62). Ao trabalho, portanto, seria dada toda a capacidade de engendrar o mundo humano em todos seus desígnios, sendo que, por meio dele, “a organização da experiência e a objetividade do conhecimento se tornam possíveis sob o ponto de vista da disponibilidade técnica da natureza” (*Ibidem*, p. 73). Em suma, a subjetividade dependeria da relação com a natureza externa, não com outras subjetividades – o que, para Habermas, seria difícil de sustentar. Neste sentido, enfatizaria:

[...] se a síntese se efetua no *medium* não do pensamento, mas do trabalho, como Marx supõe, então o substrato no qual ela encontra sua sedimentação é o sistema do trabalho social e não um contexto de símbolos. O ponto de apoio para uma reconstrução das operações sintéticas não é a lógica, mas antes a economia. Não é a associação de símbolos conforme a regras, mas sim os processos da vida social, a produção material e a apropriação dos produtos, o que fornece então a matéria na qual a reflexão pode se apoiar para que se tome consciência das operações sintéticas subjacentes. A síntese já não aparece mais a título de atividade do pensamento, mas como produção material. O modelo para o processo de reprodução orgânico da sociedade é dado antes pelas produções da natureza do que pelas do espírito. É por isso que, em Marx, a *crítica da economia política* entra no lugar que era ocupado, no idealismo, pela *crítica da lógica formal*. (Habermas, 2014a, p. 65-66)

A síntese mediante o trabalho social seria, na visão habermasiana, a construção da sociedade humana e da sociabilidade em qualquer período histórico, transpassando toda a história da espécie. Constituição de toda a sociabilidade mediante a relação metabólica com a natureza. Toda a história estaria posta sob o signo de relações econômicas simples, e a crítica marxiana veria o trabalho como carecendo, logicamente, de retirar a alienação imposta extrinsecamente para que o Homem pudesse se apropriar, de vez, não somente de seu processo de vida, mas da vida do processo histórico como um todo. Este processo histórico aglutinaria, em si, tanto a satisfação material mediante a relação com a natureza, quanto a interação simbolicamente mediada, a relação entre sujeitos, construção da sociabilidade e da eticidade por excelência.

Assim sendo, o problema em Marx se daria no fato de colocar também a eticidade sob o signo de metabolismo com a natureza, o que para Habermas seria um equívoco que comprometeria toda a teoria marxiana. Todavia, o que Habermas entendeu por trabalho, apoiando-se em sua leitura de Marx, era apenas uma das dimensões do que, para o próprio Marx, viria a ser o trabalho. E sendo apenas uma das dimensões, Habermas elegeu a mais simplista, aquela que o próprio Marx afirmou não ter consistência, que seria “abstração do pensamento”, conceito. Habermas diria o que segue:

Marx denomina “trabalho” uma “condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, uma necessidade natural e eterna, para mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana.” No plano antropológico, a natureza se divide na *natureza subjetiva* do homem e na *natureza objetiva* de seu entorno, mediando-se ao mesmo tempo pelo processo de reprodução do trabalho social (Habermas, 2014a, p. 60)

Nesta passagem, Habermas se amparou em *O Capital* (Marx, 2013, p. 120). Contudo, ali, Marx argumentava acerca do valor de uso produzido por um trabalho qualquer, pela relação natural-eterna que produziria necessidades intrinsecamente humanas. Habermas, na sequência, remeter-se-ia a outra passagem de Marx, na qual, entretanto, se esqueceu de verificar que ele estava se referindo a uma das dimensões do trabalho, de maneira didática e que não formaria o trabalho social, tampouco a totalidade. Este modo de trabalho, que Marx conceituou, seria supressumido pelo trabalho abstrato no capitalismo – e somente no capitalismo. Importa ressaltar que o trabalho abstrato não seria uma soma de trabalhos individuais diretos, mas necessidade social abstraída da capacidade de controle pelos Homens. Em Marx, o trabalho abstrato é supressunção do trabalho criador de valores de uso, de necessidades instintivas. Assim, diria Marx na passagem citada por Habermas (ainda que Habermas tenha citado e atentado apenas a uma parte dessa passagem):

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeças e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. (Marx, 2013, p. 255)

Marx estava ali se referindo, portanto, ao processo imanente ao Homem como ser genérico, trabalho independente de qualquer forma social determinada. Caso tivesse ficado nesse plano, apenas nessa determinação de trabalho, totalizando-a, Habermas teria razão. Mas esta é apenas a primeira e mais simples determinação, longe de qualquer novidade histórica ou teórica. Em Marx, diferente do que entendeu Habermas, há uma categoria trabalho, especificamente capitalista, esta sim capaz de síntese social. Em contrapartida ao que diz Habermas, deve-se atentar quanto ao fato que o “[t]rabalho social remete a uma dupla referência: ao processo produtivo e à posição e reprodução neste processo das relações sociais que o condicionam” (Maar, 1997, p. 60). O trabalho social se refere tanto à dominação da natureza como, principalmente, ao pôr das relações sociais como síntese sua: a maneira como os Homens se relacionam com a natureza, no capitalismo, depende da forma como o capital coloca e determina as relações sociais, e não o contrário.

Partindo daquela primeira determinação genérica de trabalho, e somente dela, Habermas tenderia a insistir que “Marx [...] apreende a natureza não sob a categoria de um outro sujeito, ao contrário, apreende o sujeito sob a categoria de uma outra natureza” (Haber-

mas, 2014a, p. 67). Para ele, Marx contaria com algo como uma “natureza em si” que teria primazia sobre o mundo humano. Assim, os sujeitos humanos seriam seres naturais. Por conseguinte, tanto trabalho social quanto relação humana seriam partes de um processo de metabolismo natural. (*Ibidem*, p. 69).

O trabalho seria então relação eterna e inalterável entre Homem e natureza. Por isso, e isto era claro inclusive para Marx, não poderia ser determinação da totalidade social, também não poderia ser determinante da vida dos indivíduos em sociedade. Não sem razão, levando em conta sua própria interpretação unilateral, Habermas insistiria: “As condições da ação instrumental surgiram de maneira contingente na evolução natural da espécie humana; mas, ao mesmo tempo, elas vinculam necessária e transcendentemente nosso conhecimento da natureza ao interesse pela disposição técnica possível sobre os processos naturais.” (Habermas, 2014a, p. 72) E essa vinculação não passaria de um equívoco de todo materialismo histórico. Destarte, mesmo a ruptura com a alienação careceria de sentido. Habermas entendeu, e seria um caminho lógico vista sua compreensão, que uma apropriação das forças essenciais alienadas não resolveria o problema da sociabilidade e, mais ainda, da reflexão e do conhecimento. Segundo ele: “Marx concebe a reflexão segundo o modelo da produção. Visto que ele parte tacitamente dessa premissa, não fica sem consequência que não distinguir o *status* lógico das ciências naturais daquele da crítica.” (*Ibidem*, p. 85)

Uma síntese mediante aquilo que Habermas entendeu por trabalho social seria reducionista, não proporcionando uma base adequada para uma crítica radical do conhecimento; reduziria toda a capacidade reflexiva e de interação entre os indivíduos à interação com a natureza. Em última instância, reduziria o conhecimento social, a teoria social, ao nível das ciências naturais, chegando Habermas a colocar Marx sob o signo do positivismo. Habermas só pôde reduzir a teoria crítica marxiana ao marco da teoria tradicional por meio dessa interpretação acerca do trabalho e, além

disso, somente pôde sustentar a categoria interação através da separação do ato autogerador da espécie, no que tange à subsistência, da relação que engendraria a cultura e a sociabilidade.

Portanto, Habermas supôs ter desbancado a teoria que possuía o trabalho social como núcleo da totalidade social capitalista por ser uma redução de todas as dimensões humanas a um único domínio que, por sua vez, não teria a capacidade de engendrar todas aquelas dimensões. Diria ele:

A razão disso eu vejo, em consideração imanente, na *redução do ato de autoprodução da espécie humana* ao trabalho. A teoria marxiana da sociedade incorpora em sua abordagem, ao lado das forças produtivas em que se sedimenta a ação instrumental, também o quadro institucional, as relações de produção; ela não subtrai da práxis o contexto da interação simbolicamente mediada e o papel da tradição cultural, a partir das quais unicamente se podem conceber a dominação e a ideologia. Mas no sistema de referências filosóficas não se insere esse aspecto da práxis. É justamente nessa dimensão, que não recobre as medições da ação instrumental, que se move, porém, a experiência fenomenológica – nela entram em cena as figuras da consciência fenomênica que Marx denomina de ideologias; nela se dissolvem as reificações sob o poder silencioso de uma reflexão à qual Marx restitui o nome kantiano de crítica.

Assim, surge na obra de Marx uma desproporção peculiar entre a práxis da pesquisa e a autocompreensão filosófica restrita dessa pesquisa. Em suas análises de conteúdo, Marx concebe a história da espécie ao mesmo tempo sob categorias da atividade material e da superação crítica das ideologias, da ação instrumental e da práxis revolucionária, do trabalho e da reflexão; mas Marx interpreta o que ele faz de acordo com a concepção mais limitada de uma autoconstituição da espécie que se realiza somente mediante o trabalho. O conceito materialista de síntese não é apreendido de maneira suficientemente ampla para explicitar a perspectiva sob a qual Marx vai ao encontro da intenção de uma crítica do conhecimento radicalizada em um sentido bem-compreendido. Tal conceito chega a impedir o próprio Marx de compreender seu modo de proceder sob esse ponto de vista. (Habermas, 2014a, p. 83)

Em suma, Habermas veria na teoria marxiana uma “práxis social que engloba trabalho e interação” (Habermas, 2014a, p. 97). Isto seria um equívoco. Estes âmbitos deveriam ficar separados. O

trabalho, portanto, somente poderia satisfazer a dimensão de subsistência genérica e material-concreta. Mesmo sua possível totalização seria, na verdade, uma invasão do marco da tradição cultural, não sendo imanente ao processo cultural. De tal modo, existiriam duas sínteses possíveis na teoria do jovem Habermas: 1) aquela síntese mediante o trabalho, na qual a realidade seria interpretada do ponto de vista técnico; e, 2) síntese pela interação simbolicamente mediada, concebida pelo prisma da prática linguística comunicativa, mediada pela interação entre indivíduos.

A reconstrução da história passaria pela crítica à noção de síntese através do trabalho em Marx – ou o *Marx de Habermas* – e mediante seu complemento social: a síntese por meio da interação. Isso indica que sua crítica à concepção de trabalho em Marx, à síntese social mediante o metabolismo com a natureza, estava, no entanto, fundamentada em uma concepção do trabalho como trabalho concreto, somente. Ele não concebeu, porém, o caráter dual do trabalho na teoria marxiana; melhor dizendo, não concebeu a suprassunção do trabalho direto pelo trabalho abstrato gerador de valor e capital. Em Marx, pelo contrário, não seriam as categorias econômicas que poriam as categorias da vida, ou mesmo as colonizariam; antes, eram as categorias da vida social que colocavam as categorias econômicas. Por isso, “[é] impossível compreender essa relação entre indivíduo e gênero – e, portanto, a relação que engendra tanto o indivíduo quanto a sociedade – sem recorrer ao princípio metodológico que toma a totalidade como elemento articulador do conhecer” (Ranieri, 2011, p. 135). Não existe, sob a égide do capitalismo, componente abstrato da existência humana que prescindia do trabalho social; isto é, somente mediante a perspectiva da totalidade, que possui o trabalho social abstrato como fundamento nuclear, que se poderiam pensar as relações sociais alienadas nesta sociedade. Assim seria possível transitar do “trabalho num enfoque positivo empírico”, trabalho concreto, aquele sobre o qual Habermas se amparou, “ao trabalho social no plano referencial da práxis” (Maar, 1997, p. 63).

2. O problema do desmembramento entre sociabilidade e trabalho

O trabalho social não é tão simples como Habermas o concebeu. Na teoria marxiana, a novidade do capitalismo na história não estava em meramente elevar a troca de mercadoria ao âmbito do universal: tratava-se, para além disso, da *produção* de mercadoria – de valor e capital – como determinante e universal. Neste sentido, Marx

[...] demonstra que a produção na sociedade capitalista *não pode* ser entendida simplesmente em termos transhistóricos, isto é, em termos da interação dos seres humanos com a natureza, porque a forma e o objeto do processo de trabalho estão conformados pelo trabalho abstrato, ou seja, pelo processo de criação de mais-valor. A análise de Marx do trabalho e da produção no capitalismo [...] não pode ser interpretada adequadamente se estes são entendidos naqueles termos transhistóricos que, precisamente, ele demonstrou inadequados para a sociedade capitalista. (Postone, 1993, p. 230-231)

O trabalho, tal como compreendido por Marx, não seria unicamente metabolismo com a natureza. A dimensão de apropriação das relações sociais em forma de síntese do trabalho social se daria pela via da totalização operada pelo trabalho abstrato, pelo próprio capital que possuiria em si essa capacidade e a recolocaria na sociedade a partir de suas determinações. A inversão propiciada pelo capitalismo, inversão fetichista, seria imanente ao objeto. Em outras palavras, seria um problema estrutural do capital enquanto todo social que reflete sobre os Homens e impõe novas formas de dominação social. Neste caso, dominação não meramente centrada no plano das classes sociais, mas um tipo de dominação abstrata posta em movimento por um sujeito abstrato: o capital. Assim, “o fetichismo não constitui uma característica da consciência, mas é um atributo objetivo da formação social capitalista e sua forma nuclear, a estrutura da forma mercadoria, que, ao se apresentar, esconde sua essência social” (Maar, 1997, p. 73). Ainda neste mesmo sentido, Marx fixaria negativamente a formação objetiva da

sociedade capitalista: a objetividade não seria uma sequência linear do desenvolvimento da espécie, tampouco o trabalho seria aquela relação inerentemente humana com a natureza. Tratar-se-ia de uma objetividade fetichista, aparência objetiva decorrente da forma-mercadoria imposta, imanentemente, pela produção de capital à totalidade da sociedade. Em suma, diria respeito à produção da sociedade pelo capital, muito além de uma produção estritamente material e econômica (*Ibidem*, p. 72). Não se trata, também, de uma apreensão subjetiva abarcar, mesmo que como pretensão, qualquer autonomia efetiva concebida como desligada da esfera do trabalho social capitalista: o sujeito deve ser compreendido também como objeto na medida em que é produto efetivo de relações reais e, no capitalismo, relações totais reificadas pela forma-mercadoria como configuração por excelência de manifestação do capital em todas as instâncias da vida (Cf. Adorno, 1995).

Nesta perspectiva, o trabalho possui um duplo caráter: trabalho concreto e trabalho abstrato. Este último é o determinante na formação social vigente. Ele impõe uma nova forma de mediação social que subtrai a capacidade dos Homens de decidir acerca das mediações (Cf. Negt; Kluge, 1999). Quando Marx disse que a mercadoria estabelecia uma nova forma de relação entre as coisas, portanto, não estava se referindo simplesmente ao domínio econômico, da produção material concreta. Também não estava se referindo somente aos objetos prontos que se moveriam por si sós. A teoria crítica marxiana não era uma tentativa de compreensão e superação da circulação social; antes, ela visou a produção em seu nível mais radical. Isso fica mais claro caso se aluda ao fato que a sociedade é, por meio da Indústria Cultural, produzida pela imagem fetichista, isto é, pela forma-mercadoria além do âmbito do trabalho concreto e da produção material, já que “a indústria cultural reorganiza a sociedade estruturalmente desorganizada” (Maar, 1997, p. 69): ela produz uma sociabilidade e a impõe a partir de seu automovimento.

Na obra habermasiana de juventude, pelo contrário, o trabalho foi considerado apenas no seu aspecto concreto e de modo trans-histórico. Isto fez Habermas cair em uma incompreensão quanto àquilo que Marx analisou sob o signo de trabalho social. Uma interpretação mais profunda das categorias centrais de Marx, principalmente da teoria de maturidade, poderia fazer cair por terra toda a tentativa habermasiana de reconstrução teórica e, também, a manutenção das categorias interação e esfera pública, além de colocar grandes obstáculos à sustentação de sua via emancipatória que se situava fora da esfera do trabalho social. Habermas hipostasiou transhistoricamente o trabalho alienado como se ele se reduzisse à relação com a natureza e sobrepôs essa sua interpretação designando-o como “trabalho por excelência”. A leitura que fez de Marx parece condicionada por sua própria teoria. À revelia da leitura habermasiana,

Na crítica da economia política, Marx trata de fundamentar e explicar o curso dialético do desenvolvimento capitalista em termos da natureza de suas formas sociais subjacentes; Habermas, entretanto, recorre a uma concepção fundamentalmente evolucionista, à ideia de um desenvolvimento linear e transhistórico da produção (e da interação) que não fundamenta socialmente. (Postone, 1993, p. 234)

A abstração habermasiana, tomando o trabalho como idêntico em todas as etapas da evolução humana, foi equivocada. Seria necessário considerar o trabalho inserido intrinsecamente em uma época histórica específica e todas suas relações particulares: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade.” (Marx, 2011, p. 43) E, sendo assim, o trabalho propriamente dito só se efetivaria ao ser inscrito num modo de produção determinado. Os *Grundrisse* de Marx evidenciaram que o trabalho, totalmente abstraído de condições históricas, impossibilitava a apreensão daquilo que haveria de característico em cada época singular:

para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido. (*Ibidem*, p. 44)

O trabalho, portanto, seria “produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas” (*Ibidem*, p. 58).

O que tornaria geral o trabalho não seria apenas essa capacidade de mediar a si próprio, mas, também, o fato de ser o denominador comum de todos os tipos específicos e diferentes de trabalho, além de ser o mediador de todos os tipos específicos e diferentes de relações sociais. “É antes *a função social do trabalho que o torna geral*” (Postone, 1993, p. 151). Somente nas circunstâncias em que a riqueza consiste no tempo dispensado de atividade produtiva, de força de trabalho, é que ela passa, por seu turno, a regular as relações sociais. Tão somente assim que no capitalismo o trabalho social pode constituir efetivamente a sociedade (*Ibidem*, p. 157).

O capital é, enquanto trabalho objetivado que domina o processo de produção, portanto, o grande demiurgo da sociedade burguesa. Em um texto intitulado *Produtividade do Capital, Trabalho Produtivo e Improdutivo*, Marx disse que o capital, “de um lado, transforma o modo de produção; do outro, essa forma transmutada do modo de produção e estágio particular do desenvolvimento das forças produtivas materiais são o fundamento e condição – o pressuposto da própria formação do capital” (Marx, 1987, s/página). É o capital, na produção de valor por meio do emprego de trabalho vivo, que institui e determina o movimento geral da sociedade: a produção de trabalho objetivado que se efetiva em dominação abstrata nesta formação social. Neste domínio, a teoria do valor-trabalho de Marx não era uma teoria das propriedades imanentes ao trabalho em geral, mas sim “uma análise da especificidade histórica do valor como uma forma de riqueza e do trabalho que [...] a constitui” (Postone, 1993, p. 26).

Assim sendo, desmembrar, como fez Habermas, a sociabilidade e o trabalho, colocando-os em âmbitos distintos bem demarcados, somente foi possível através de sua leitura acerca do que viria a ser trabalho. Além do mais, estaria ligado ao fato de compreender a sociedade moderna dependente da vontade dos Homens em sua autonomia, isto é, que aos indivíduos seria delegada toda a capacidade de reorganizar a sociedade sem, entretanto, modificar o tipo de produção social, tanto produção da subjetividade quanto da objetividade. Produção, esta, que lhes escaparia. Compreender que o domínio do trabalho social não está isolado em uma esfera na qual não teria a capacidade de condicionar, tampouco determinar, as relações subjetivas e sociais, e, ao mesmo tempo, postular que aos sujeitos estariam dadas todas as condições de reorganizar a sociedade, a partir de capacidades deles mesmos, foi o que levou Habermas e firmar sua teoria no domínio da comunicação entre sujeitos. Importa deixar claro que perder de vista a dialética unitária da totalidade social – ainda que, fenomenicamente, apareça em várias figuras que no plano da aparência efetiva estariam desconectadas e teriam constituições e movimentos autônomos – seria perder de vista a produção das contradições e, concomitantemente, tentar as resolver a partir de uma superfície reificada. Neste sentido, descolar o trabalho e a interação, colocando-os em domínios sociais distintos nos quais não incidiriam negativamente um no outro, constitui problemática profunda na teoria habermasiana que, ainda assim, seria levada adiante por ele sem uma reformulação dessas questões fundamentais a toda Teoria Crítica.

3. O lugar da práxis: entre a teoria habermasiana e a crítica dialética

A partir desta leitura que coloca Habermas frente a um Marx que ele não compreendeu ou relegou conscientemente – já que, como se viu acima, considerar a dialética do trabalho social como especificamente capitalista e, por isso, estruturalmente diferente daquele metabolismo primário e ineliminável com a natureza, faria

a teoria habermasiana, pelo menos a de juventude, cair em uma contradição insolúvel quanto a suas bases fundantes –, duas consequências podem ser retiradas. Em primeiro lugar, a comunicação, a interação intersubjetiva, é um momento dentro das determinações sociais específicas; não, como queria Habermas, algo desvinculado da totalidade social e que procuraria restabelecer sua autonomia por intermédio da reconstrução da autonomia da esfera pública. A interação e a esfera pública, a emancipação conseqüentemente, deveriam ser pensadas de modo dialético, a partir da perspectiva da totalidade, visando superar a realidade efetiva que engendra aporias para si própria e, não como compreendeu Habermas, que a teoria criaria aporias para e por si mesma⁷. Neste sentido,

A dialética do trabalho social abrange tanto a relação do homem com a natureza quanto a dimensão em que os seres humanos firmam vínculos comunicativos. Nestes termos, não é nenhum disparate supor a possibilidade do desenvolvimento de uma nova totalidade, inclusive de uma *esfera pública* que não se fundamente na posse privada dos meios de produção e em critérios meramente formais. (Campato, 2008, p. 17)

Em segundo lugar, conseqüentemente, seria preciso repensar a práxis, colocá-la dialeticamente no movimento da sociedade, fixando negativamente a atividade humana em relação ao capital. Talvez assim seja possível pensar a emancipação em bases firmes, para além da integração habermasiana que, não obstante, não revela por onde se poderia pensar a suprassunção da produção reificada da realidade de forma imanente.

⁷ Quanto a isto, cf. a última parte do primeiro volume da *Teoria do Agir Comunicativo* (Habermas, 2012) e o capítulo quinto do *Discurso Filosófico da Modernidade* (Habermas, 2000). Em ambos o pensador critica Horkheimer e, especialmente, Adorno quanto ao fechamento das possibilidades da crítica por conta da aporia criada pela Teoria Crítica de ambos. Também seriam interessantes os contrapontos dialéticos à teoria habermasiana. Cf. Campato, 2002; 2008; Maar, 2000; 2008; 2012; Negt, 1984; Negt; Kluge, 1988; 1993.

Por conseguinte, isto sugere, por um lado, que ao colocar a práxis sob a égide da comunicação Habermas perdeu de vista a dimensão da totalidade; e, por outro, assentou-a em um âmbito reificado que era o da interação subsumida, primeiro, pela indústria cultural, segundo, pela formalidade da *deformação* burguesa fundada na propriedade privada e, por isso, ideológica. Caso se tome “Notas Marginais Sobre Teoria e Práxis”, de Theodor W. Adorno, isso fica mais explícito: “A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, mas sim pretendeu produzir as condições desta: isto colidiu com as condições então existentes.” (Adorno, 1995a, p. 206) O deslocamento adorniano é o mesmo que tange à passagem do trabalho como metabolismo ao trabalho social capitalista, à produção da totalidade e não apenas das relações estritas da produção material. De tal modo, pode-se conceber, sucintamente, a ideia habermasiana como firmada na heterogeneidade e irredutibilidade entre trabalho e interação evitando a fusão de *techné* e *práxis* (Mccarthy, 2002, p. 57). Isto indica a profundidade da problemática da leitura de Habermas estabelecida sobre sua interpretação peculiar acerca da categoria trabalho e seu seccionamento do mundo sócio-humano em dois âmbitos distintos. Rompendo tal distinção, sua fundamentação teórica careceria de lógica, flutuando sem referências práticas no movimento da sociedade capitalista.

Assim sendo, a concepção habermasiana é limitadora inclusive do que viria a ser práxis no âmbito da totalidade social. Enquanto não se conceber a totalidade social produzida dialeticamente por uma *coisa* – o automovimento do capital –, será impossível perceber a coisificação da atividade prática que se coloca na sociedade ilusoriamente como transformadora. Assim,

O que, desde então, vale como o problema da práxis, e hoje novamente se agrava na questão da relação entre teoria e práxis, coincide com a perda de experiência causada pela racionalidade do sempre-igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é dani-

ficada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada. (Adorno, 1995a, p. 203)

Não se dar conta dessa problemática, que é o problema por excelência da sociedade burguesa, é sucumbir à sua aparência objetiva, hipostasiar as mediações e reificar a atividade transformadora.

A síntese social mediante a interação, na qual a práxis humana se efetivaria, é problemática por perder de vista sua dependência na sociedade capitalista. A interação seria uma forma variável de socialização do capital. Ela seria a experiência podada em sua raiz, experiência reificada da semiformação imposta pelo trabalho social alienado. Em última instância, uma falsa formação, tanto na esfera privada quanto na pública:

Não há uma formação, mas uma *deformação*, uma formação substitutiva no plano de um processo de trabalho no âmbito da sociedade capitalista tardo-avançada. Ou seja: não há uma ausência de formação, mas uma presença de “falsa” formação, pela qual se reafirma a falsidade da situação nos termos do trabalho. (Maar, 1997, p. 70)

O capital possui o poder de ocultar a falsidade dessa socialização justamente por conseguir permanecer, no plano da aparência, como trabalho na dimensão concreta, não deixando que o trabalho abstrato seja percebido. Pois, “[o]cultar a qualidade social do trabalho evitaria aparentemente a questão da alienação do trabalho vigente, a desumanização correspondente ao trabalho nas condições dadas” (Maar, 1997, p. 65). Assim, se “a teoria – para a qual está em jogo a totalidade [...] – ficar amarrada ao seu efeito útil aqui e agora, acontecer-lhe-á o mesmo, apesar da crença de que ela escapa à imanência do sistema” (Adorno, 1995a, p. 202).

A totalidade deve ser levada em consideração. Adorno insistiu na inserção da práxis dentro do movimento da totalidade. Ainda que seja uma totalidade falsa, é necessário ter em conta o núcleo de objeto que o sujeito possui. Sujeito que, na teoria habermasiana, seria aquele que se formaria no contato com seus outros, e

sobre o qual a dialética da totalidade social capitalista não incidiria. Importa considerar que, no entanto, o sujeito é também mediado; mediado pelo trabalho abstrato, pela totalidade que a ele se sobrepõe:

A primazia do objeto deve ser respeitada pela práxis [...]. Práxis corretamente compreendida – na medida em que o sujeito é, por sua vez, algo mediado – é aquilo que o objeto quer: ela resulta da indigência dele. Mas não por adaptação por parte do sujeito, adaptação que meramente reforçaria a objetividade heterônoma. A indigência do objeto é mediada pelo conjunto do sistema social; daí que só seja criticamente determinável pela teoria. Práxis sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar e, segundo seu conceito, a práxis deveria realizá-lo. Falsa práxis não é práxis. [...]

Mas, enquanto ela fecha espasmodicamente os olhos diante da totalidade desse mundo, comportando-se como se as coisas dependessem imediatamente dos homens, subordina-se à tendência objetiva da desumanização em curso também nas suas práticas. (Adorno, 1995a, p. 213-214)

Portanto, em Marx e na crítica dialética, a práxis não estava referida ao plano do metabolismo com a natureza. Ela era a apreensão prática da contradição do trabalho social como práxis social emancipatória. Na teoria marxiana, não se tratava de a práxis construir o mundo; o que estava em jogo era a experiência da formação mediante as contradições e, imanentemente, a via que visava as destruir, superá-las através da própria atividade⁸. Por seu turno, a mediação feita pelo trabalho abstrato não nega a práxis social. Ela a realoca em outro patamar de existência, no qual só neste a práxis pode ser efetivada. A referência à práxis é intrínseca a toda Teoria Crítica da Sociedade, tanto a marxiana quanto à de Frankfurt. Sem ela, a teoria apareceria em sua figura tradicional, sem inserção social e desprovida de realidade – tal como já havia

⁸ Oskar Negt e Alexander Kluge vão por esse mesmo caminho de pensar a práxis e a experiência como frutos das contradições. Cf. Negt; Kluge, 1988; 1993.

afirmado Horkheimer na década de 1930 (Horkheimer, 1975, 1993, 2003, 2012).

Adorno, por sua vez, radicalizaria cada vez mais sua teoria tendo a perspectiva do primado do objeto no horizonte teórico e prático. Por isso não deixou o enfoque radical da Teoria Crítica, sobre a totalidade capitalista, sucumbir à aparência ideológica.

O que há de falso no primado da práxis, hoje exercido, manifesta-se na primazia da tática sobre qualquer outra coisa. Os meios independizaram-se até o extremo. Enquanto servem irrefletidamente aos fins, alienaram-se destes. Assim, reclama-se discussão por toda a parte, certamente por um impulso antiautoritário, em primeiro lugar. Mas a tática, assim como a esfera pública – uma categoria, aliás, perfeitamente burguesa –, aniquilou completamente a discussão. O que poderia resultar das discussões, acordos que apresentam uma objetividade superior porque intenções e argumentos se ajudam e se interpenetram mutuamente, não interessa àqueles que, de maneira automática, mesmo em situações inteiramente inadequadas, exigem discussão. As facções que dominam cada um dos lados já prepararam de antemão os resultados que procuram obter. A discussão serve à manipulação. Cada argumento é recortado sob medida para uma intenção, sem que se leve em conta a sua solidez. Mal se escuta o que diz a outra parte; quando muito, para poder replicar com formulas estereotipadas. Ninguém quer fazer experiências, se é que ainda se é capaz de estar aberto a elas. O adversário da discussão torna-se função do respectivo plano: coisificado pela consciência coisificada “*malgré lui-même*”. Pretende-se, mediante as técnicas da discussão e a força da solidariedade, ou torná-lo útil para alguma coisa, ou desacreditá-lo diante de seus adeptos; ou, então, os contendores simplesmente discutem na vitrina em busca de uma publicidade da qual são prisioneiros: a pseudo-atividade somente consegue manter-se viva pela incessante propaganda. Se o contendor não cede, é desqualificado e acusado de carecer exatamente daquelas aptidões que seriam pré-requisito de qualquer discussão. Mas o conceito desta é deformado com tão singular habilidade que, segundo isso, o outro teria a obrigação de deixar-se vencer; isso rebaixa a discussão à farsa. Essas técnicas são presididas por um princípio autoritário: o que discorda teria que aceitar a opinião do grupo. Pessoas inabordáveis projetam sua própria inabordabilidade naqueles que não querem deixar-se aterrorizar. Com tudo isto, o ativismo submete-se à mesma tendência que acredita ou pretende combater: o instrumentalismo burguês, que fetichiza os meios porque a reflexão sobre os fins se

torna intolerável para o tipo de práxis que lhe é próprio. (Adorno, 1995a, p. 216-217)

Assim sendo, enquanto a práxis, tal como também o trabalho social, for concebida como pertencente a uma esfera – esfera esta particular e reificada da totalidade social capitalista, ainda que pense a si própria como entidade autônoma perante o processo –, ela sempre sucumbirá, sendo ela mesma uma ilusão subjetiva penetrada por uma ilusão objetiva. Portanto, pensar a comunicação entre sujeitos, a interação intersubjetiva mediada pela linguagem, como portadora da capacidade de suprassumir qualquer tipo de dominação sem, no entanto, inserir a própria interação na dialética da totalidade, faz a emancipação carecer de ancoragem efetiva na realidade capitalista.

Referências

ADORNO, T.-W. Sobre sujeito e objeto. In: ADORNO, T.-W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 181-201.

ADORNO, T.-W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: ADORNO, T.-W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995a. p. 202-229.

ADORNO, T.-W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

CAMPATO, R. F. *A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2002.

CAMPATO, R. F. *Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge*. Tese (Doutorado em Filosofia)

– Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. Um perfil filosófico-político: entrevista com Juergen Habermas. Trad. Wolfgang Leo Maar. *Novos Estudos Cebrap*. v. 18, set. 1987, p. 77-102.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. Trabalho e Interação. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009. p. 11-43.

HABERMAS, J. Técnica e Ciência como “ideologia”. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009a. p. 45-92.

HABERMAS, J. Progresso técnico e mundo social da vida. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009b. p. 93-106.

HABERMAS, J. Política científicada e opinião pública. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009c. p. 107-128.

HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2009d. p. 129-147.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: M. Fontes, 2012.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: M. Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria e Práxis: estudos de filosofia social*. Trad. e Apres. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2014.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2014a.

HABERMAS, J. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Ed. José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Econômica, 1984.

HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: 70, 1991.

HONNETH, A. Work and Instrumental Action. *New German Critique. Critical Theory and Modernity*, n. 26, Spring-Summer 1982, p. 31-54.

HONNETH, A. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*. Trad. Barbara Freitag. Rio de Janeiro, n. 138, jul.-set., 1999, p. 9-32.

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Orgs.). *Teoria social hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: UNESP, 1999a. p. 503-552.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Os Pensadores* (Coleção). Trad. Edgar Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 125-162.

HORKHEIMER, M. The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research. In: HUNTER, G. F.; KRAMER, M. S.; TORPEY, J. (Ed.). *Between Philosophy and Social Science: selected early writings*. Cambridge; London: MIT, 1993.

HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HORKHEIMER, M. *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. 2. ed.. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan. 2. ed. Barcelona; Mexico: Grijalbo, 1970.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. Rev. Karina Jannini. São Paulo: M. Fontes, 2003.

MAAR, W. L. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T.-W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 11-28.

MAAR, W. L. A centralidade do trabalho social e seus encantos. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo, 1997. p. 60-90.

MAAR, W. L. Habermas e a Questão do Trabalho Social. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n. 48, 1999, p. 33-61.

MAAR, W. L. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e Interação” na evolução emancipatória da humanidade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 23, n. 1, 2000, p. 69-95.

MAAR, W. L. Materialismo e Primado do Objeto em Adorno. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 133-154.

MAAR, W. L. Habermas, Esfera Pública e Publicidade. In: BACEGA, M. A. (Org.). *Comunicação e Culturas do Consumo*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 53-64.

MAAR, W. L. Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 03, n. 02, 2012, p. 200-217.

MARX, K. Produtividade do capital, trabalho produtivo e improdutivo. 1987. Disponível em:
< <http://marxists.org/portugues/marx/1863/mes/prodcapital.htm> >
Acesso em: 26 maio 2015.

MARX, K. Maquinaria e trabalho vivo: os efeitos da mecanização sobre o trabalhador. Trad. Jesus Ranieri. 2008. Disponível em:
<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm>
>. Acesso em: 26 maio 2015.

MARX, K. *Grundrisse: foundations of the Critique of Political Economy*. Trad. Pref. Martin Nicolaus. Londres: Penguin, 1993.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Apres. Anot. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. Teses Sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

MARX, K. *Para a crítica da economia política: Manuscrito de 1861-1863 – Cadernos I a V*. Trad. Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider (colab. Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

McCARTHY, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4. ed. 1. reimpr. Madrid: Tecnos, 2002.

MELO, R.. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

NEGT, O. Formas de decadência da esfera pública burguesa e o problema de uma esfera pública proletária. In: NEG, O. *Dialética e História: crise e renovação do marxismo*. Trad. Ernildo Stein. Porto Alegre: Movimento, 1984. p. 31-40.

NEGT, O.; KLUGE, A. A ideologia de blocos: esfera pública da classe trabalhadora como sociedade dentro da sociedade. In: MARCONDES FILHO, C. (Org.). *A linguagem da sedução: a conquista das consciências pela fantasia*. 2. ed.. Trad. Ciro Marcondes Filho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1988. p. 129-146.

NEGT, O; KLUGE, A. *Public sphere and experience: toward an analysis the bourgeois and proletarian public sphere*. Trad. Peter Labanyi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

NEGT, O; KLUGE, A. O trabalhador total, criado pelo capital com força de realidade, mas que é falso. In: NEG, O; KLUGE, A. *O que há de político na política? Relações de medida em política. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento*. Trad. João Azenha Júnior (colab. Karola Zimmer). São Paulo: UNESP, 1999. p. 103-134.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NOBRE, M. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas: Papirus, 2013. p. 9-20.

OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. California: Stanford University Press, 1994.

PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POSTONE, M. Necessity, labor and time: a reinterpretation of the Marxian critique of capitalism. *Social Research*. v. 45, n. 4, winter 1978, p. 739-788.

POSTONE, M. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

POSTONE, M. Repensando a Marx (en un mundo post-marxista). In: LÓPEZ, J. G. et al. (Coord.). *Lo que el trabajo esconde: Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*. Trad. Jorge García López et al. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005. p. 249-283.

POSTONE, M. Crítica, Estado e economia. In: RUSH, F. (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2008. p. 203-233.

RANIERI, J. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed.. Campinas: Papirus, 2013, p. 161-182.

ROMERO, D. *Marx e a técnica: um estudo dos manuscritos de 1861-1863*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel.

Trad. do francês por Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Artigo recebido em 26/05/2015, aprovado em 3/07/2015

A TENSÃO ENTRE CAPITALISMO E DEMOCRACIA EM HABERMAS: DO PÓS-GUERRA AOS DIAS DE HOJE

Leonardo da Hora Pereira

Doutorando em Filosofia
Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 279-309

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN:1983-2109



Resumo: O objetivo desse artigo é o de compreender a *evolução* do diagnóstico do capitalismo tardio ao longo da trajetória intelectual de Habermas. O nosso interesse é o de investigar se há *mudanças* significativas no modo pelo qual Habermas concebe a relação entre capitalismo tardio e democracia efetiva. Como hipótese geral, defenderemos a ideia de que há ao menos uma grande ruptura no modelo crítico habermasiano, entre o fim dos anos 70 e início dos anos 80. Tal ruptura pode ser resumida, *grosso modo*, pela ideia segundo a qual, pelo menos até *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, obra de 1973, capitalismo e democracia efetiva não eram vistos como compatíveis. Por outro lado, a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, ambos passam a poder conviver, apesar das tensões e mediante um novo equilíbrio de poderes. Finalmente, iremos ver como Habermas concebe esta tensão entre capitalismo e democracia hoje, a partir de seu debate recente com o sociólogo alemão Wolfgang Streeck, notadamente tendo em vista a crise da União Europeia.

Palavras-chave: Habermas; Capitalismo; Democracia; Teoria Crítica.

Abstract: The aim of this article is to understand the evolution of the diagnosis of late capitalism along the intellectual history of Habermas. Our interest is to investigate if there are significant changes in the way Habermas conceives the relationship between late capitalism and effective democracy. As a hypothesis, I will defend the idea that there is at least a major disruption in Habermas's critical model, between the late 70s and early 80s. Such disruption can be summarized roughly by the idea that, at least until *Legitimation Crisis* (1973), capitalism and effective democracy were not seen as compatible. On the other hand, since *The Theory of Communicative Action*, published in 1981, both can now live, despite the tensions and through a new balance of power. Finally, we will see how Habermas conceives this tension between capitalism and democracy today, through his recent debate with the German sociologist Wolfgang Streeck, especially in view of the EU crisis.

Keywords: Habermas; Capitalism; Democracy; Critical Theory.

Introdução

Nos tempos atuais vivenciamos uma “coincidência” histórica bastante oportuna naquilo que diz respeito à trajetória intelectual de Habermas. Pois nos últimos anos, à luz da crise econômica e política europeia, ele retornou à discussão de uma temática que o persegue desde o seu primeiro livro, publicado no já longínquo ano de 1961, *Student und Politik* (O Estudante e a Política). Falamos aqui da tensão que se estabelece entre o capitalismo e a democracia no quadro das sociedades modernas avançadas. Dada a atualidade deste tema, acreditamos que o momento é muito apropriado para uma introdução ao pensamento do autor que eleja essa temática como fio condutor. Evidentemente, não teremos como tratar em detalhe de cada obra importante de Habermas. Entretanto, nos parece que o mais importante em filosofia é saber deslindar com precisão o problema ou os principais problemas a partir dos quais cada filósofo constitui sua experiência ou seu pensamento.

No entanto, ainda que tenhamos falado antes de coincidência, acreditamos que no fundo esta temática, que agora retorna ao centro das preocupações do filósofo alemão, é uma temática estrutural no seu pensamento, que volta e meia vem à tona, ainda que isso nem sempre seja ressaltado pelos comentadores.

Aliás, é digno de nota que essa temática mais diretamente vinculada a aspectos econômicos e sociais costuma ser negligenciada em favor de temas como esfera pública, democracia deliberativa, racionalidade comunicativa ou ética do discurso, os quais são obviamente importantes dentro do modelo habermasiano, mas que precisam ser compreendidos tendo em conta o seu contexto econômico-social adequado. Isto é, quando se trata da reiteração dos marcos distintivos de sua experiência intelectual, é importante entender por que tais temas, antes quase que completamente ausentes do escopo da Teoria Crítica, assumem um papel central. E para isso seja talvez produtivo retomar o diagnóstico habermasiano do capitalismo tardio.

É interessante que a ideia de que o tema da democracia é praticamente onipresente na obra de Jürgen Habermas não parece suscitar muita resistência. De fato, as suas análises acerca da noção de esfera pública, assim como seus trabalhos em torno de uma ética do discurso e de uma democracia deliberativa já se tornaram clássicos no campo da ética e filosofia política contemporânea. No entanto, as pesquisas sobre este tema maior do pensamento do filósofo alemão costumam girar em torno de elementos de natureza mais *normativa*. É assim que diversas análises sobre a possibilidade de uma esfera pública autônoma, sobre o caráter procedimental que os processos democráticos de formação da vontade política deveriam assumir, sobre uma teoria discursiva do direito, sobre a discussão em torno do princípio de universalização ou sobre as relações entre pragmática formal e racionalidade comunicativa ganham relevância. No entanto, se adotarmos apenas essa perspectiva de análise em relação ao pensamento habermasiano, tudo se passa como se os seus esforços teóricos não tivessem nada a dizer acerca das dinâmicas *efetivas* e *atuais* que marcam nossas sociedades contemporâneas. Com efeito, se, ao longo de sua trajetória intelectual, Habermas só tivesse se preocupado com questões puramente teóricas e abstratas, ou até mesmo com uma ética e com uma teoria normativa que ignorasse as condicionantes estruturais de sua aplicação, ele não poderia ser considerado como o maior representante vivo de uma corrente de pensamento conhecida como teoria crítica da sociedade¹. Se quisermos fazer jus à sua experiência intelectual, bem como à corrente da qual ele provém, não podemos deixar de considerar aspectos de seu pensamento que não se reduzem ao âmbito normativo ou puramente filosófico. Não se pode esquecer que Habermas é também um importante teórico das sociedades capitalistas avançadas.

¹ Para uma definição desta tradição teórica, ver Nobre (2004).

Sendo assim, não iremos analisar *diretamente* a teoria habermasiana da democracia, o que nos obriga a excluir considerações detalhadas acerca de sua concepção de esfera pública ou de sua visão referente ao procedimento de deliberação. Concentrar-nos-emos, antes, em seus estudos acerca das crises e patologias engendradas pelo capitalismo tardio, bem como nos potenciais de resistência e protesto que daí surgem e apontam para uma abertura democrática no contexto dos processos de formação da vontade política. Ao invés de tratar da teoria da democracia, tal empreendimento poderia ser visto como uma análise da *teoria habermasiana da democratização*. Em todo caso, a questão do *diagnóstico do capitalismo tardio* assume aqui importância central, uma vez que a compreensão dos componentes estruturais e das dinâmicas da fase capitalista atual é fundamental para entender quais tipos de obstáculos e de potenciais de emancipação esse tipo de organização social oferece.

Por isso, uma das principais tarefas desse artigo é a de compreender a *evolução* do diagnóstico do capitalismo tardio ao longo da trajetória intelectual de Habermas. O nosso interesse é o de investigar se há *mudanças* significativas no modo pelo qual Habermas concebe a relação entre capitalismo tardio e democracia efetiva. Consequentemente, a estratégia hermenêutica adotada aqui será a de um estudo, até certo ponto, *cronológico*, ainda que não exaustivo. Isso significa que selecionaremos algumas obras de referência, nas quais Habermas desenvolve mais ou menos detidamente um diagnóstico do capitalismo tardio, o que já inclui a reflexão sobre a relação que nos interessa aqui. Com isso, evitaremos considerar o pensamento de Habermas “em bloco”, como se se tratasse de algo único e coerente, cujo princípio de inteligibilidade seria fornecido pela sua “última grande obra”, a partir da qual tudo seria *retrospectivamente* iluminado e esclarecido. Pelo contrário, são justamente as eventuais rupturas e guinadas que mais nos interessam.

Como hipótese geral, defenderemos a ideia de que há ao menos uma grande ruptura no modelo crítico habermasiano, entre o fim dos anos 70 e início dos anos 80. Tal ruptura pode ser resumida, *grosso modo*, pela ideia segundo a qual, pelo menos até *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, obra de 1973, capitalismo e democracia efetiva não eram vistos como compatíveis. Por outro lado, a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, ambos passam a poder conviver, apesar das tensões e mediante um novo equilíbrio de poderes. No entanto, se há pontos de mudança e até mesmo de ruptura entre estes dois diagnósticos, deve-se ressaltar que também há linhas de continuidade, as quais serão indicadas ao longo do texto. Finalmente, iremos ver como Habermas concebe esta tensão entre capitalismo e democracia hoje, a partir de seu debate recente com o sociólogo alemão Wolfgang Streeck, notadamente tendo em vista a crise da União Europeia. Para concluir, faremos algumas considerações críticas acerca da posição tardia de Habermas e discutiremos algumas alternativas para a Teoria Crítica no começo deste século.

Capitalismo contra democracia: a fase pré-Teoria da Ação Comunicativa

Durante o período que aqui chamamos de fase pré-Teoria da ação comunicativa, temos uma tentativa clara de articular prognósticos acerca da democratização da formação da vontade política com uma *crítica do capitalismo*. É interessante notar como há em Habermas um realinhamento da problemática do capitalismo em relação à posição marxista, na medida em que esta última é tradicionalmente mais centrada na crítica da exploração do trabalho e nas crises econômicas. Para entender esse realinhamento, é preciso primeiro entender em que sentido o capitalismo mudou no século XX. Isto é, quais os tipos de transformação que marcam a passagem para o capitalismo tardio ou organizado do período pós-guerra. Segundo Habermas, a expressão “capitalismo organizado” (*organisierte Kapitalismus*) ou “regulado pelo Estado” (*staatlich*

gerogelster) diz respeito a duas classes de fenômenos: de um lado, ao processo de concentração das empresas (à aparição das corporações, das sociedades nacionais e multinacionais) e à organização dos mercados de trabalho, de capitais e de bens; de outro lado, o fato de que o Estado intervencionista se imiscui nas lacunas funcionais do mercado (Cf. Habermas, 1973, p. 53).

No campo econômico, desenvolve-se um setor privado que é determinado pelas estratégias do mercado de oligopólio – é o setor monopolista. Neste, o que é mais evidente é sua capacidade de expandir continuamente as forças produtivas por meio da racionalização dos salários, dos preços, dos lucros, do consumo e da inovação técnica (Cf. Keane, 1984, p. 80). Isso traz uma importante consequência. Enquanto as análises de Marx sobre a queda tendencial da taxa de lucro pressupunham um capitalismo concorrencial e anárquico, a produção monopolista tende a complicar essa equação, pois ela traz uma reorganização e segmentação parcial da antiga sociedade civil. Por exemplo, a determinação dos preços da mão-de-obra passam a ser negociados junto à burocracia, por oligopólios e pelos sindicatos, e não mais determinados por mecanismos mercadológicos cegos; o que abre a possibilidade para um compromisso de classe. A respeito do setor público, tem-se grandes empresas cuja maneira de tomar decisões é largamente independente do mercado.

No âmbito estatal, temos novos elementos responsáveis pelo questionamento dos prognósticos de crise da análise marxista. O aparelho de Estado passa a satisfazer duas ordens de imperativos do sistema econômico. De um lado, ele regula o ciclo econômico em seu conjunto graças à *planificação* global. De outro lado, ele melhora as condições de exploração do capital acumulado (Cf. Habermas, 1973, p. 83). As principais medidas globais da política monetária e fiscal destinadas a regular os ciclos econômicos são as seguintes: a alocação de crédito, as garantias de preço, as subvenções, os empréstimos públicos aprovados em função da política conjuntural e a política de emprego.

Se a planificação global se limita a corrigir as disfunções do mercado, o Estado substitui este último quando ele cria ou melhora certas condições de exploração do capital acumulado. Assim, entre outras coisas, ele reforça a competitividade nacional organizando blocos econômicos supranacionais, desenvolve o consumo público improdutivo, conduz o capital em direção a setores privados negligenciados pelo mercado, melhora a infra-estrutura material (as comunicações e os transportes, o sistema escolar, a saúde, os centros de lazer, a planificação urbana, as moradias etc.), aumenta a força produtiva do trabalho humano (programas de escolarização) e enfim atenua as consequências materiais e sociais derivadas da apropriação privada (ajuda aos desempregados, seguridade social, campanhas ecológicas). Tais atividades são reações às tendências de crise dos antigos mecanismos de mercado e funcionam, portanto, como estratégias de gestão da crise, através das quais o Estado responde a eventuais bloqueios no processo de acumulação (Cf. Keane, 1984, p.85).

O Estado do capitalismo tardio se move, portanto, entre as lacunas funcionais do mercado, intervém no processo de acumulação e compensa as consequências politicamente insuportáveis deste último, terminando por afetar o princípio social de organização que repousa sobre a institucionalização de um mercado de trabalho não organizado. O resultado é que Estado e sociedade não podem mais ser vistos a partir da metáfora da base/superestrutura, pois as relações capitalistas da produção mercantil foram repolitizadas (Cf. Habermas, 1973, p. 83).

Este último processo gera um fenômeno muito importante, crucial para a compreensão da teoria habermasiana da crise, qual seja, a necessidade crescente de legitimação do sistema político. Isso porque as fraquezas funcionais do mercado e suas consequências revelam as disfunções deste mecanismo de regulação e, por causa da intervenção estatal, estas fraquezas fazem também a ideologia burguesa da troca justa entrar em colapso. Por isso, a repolitização das relações de produção cria uma necessidade extra

de legitimação. Se o Estado não se contenta mais em garantir as condições gerais da produção e toma iniciativas intervindo neste processo, ele deve ser legitimado da mesma forma que acontecia com o Estado pré-capitalista. Mas não é mais possível apelar para as reservas de tradição já desgastadas ao longo da expansão do capitalismo. Ademais, os valores universalistas da ideologia burguesa tornaram universais os direitos cívicos, sobretudo o direito de participar das eleições. Desta forma, a legitimidade deve ser assegurada com base no sufrágio universal no quadro de uma democracia formal. Mas se a participação dos cidadãos nos processos políticos de formação da vontade (democracia efetiva) deveria trazer à consciência a contradição entre a produção *administrativamente socializada* e a apropriação *privada* da mais-valia, o subsistema administrativo deve ser suficientemente autônomo em relação à formação da vontade legitimadora a fim de isentar essa contradição da tematização pública.

Chega-se então ao paradoxo típico do capitalismo tardio que se torna o alvo “prático” da nova Teoria Crítica:

A transformação estrutural da esfera pública burguesa gera, para as instituições e procedimentos da democracia formal, condições de aplicação nas quais os cidadãos assumem – no interior de uma sociedade *nela mesma política* – o estatuto de cidadãos passivos com o direito de negar suas aclamações. (Habermas, 1973, p. 55)

Isto é, apesar da repolitização da sociedade e do desabrochar de valores universais em uma democracia (formal), os cidadãos permanecem passivos e aceitam a distribuição desigual dos bens produzidos socialmente. Assim, a decisão autônoma e privada que diz respeito aos investimentos estatais encontra o seu complemento necessário na despolitização e no privatismo cívico dos cidadãos. Ou seja, a atenuação da efetiva participação política das massas *não é fortuita*; a despolitização é um imperativo desta configuração social, já que as prioridades das políticas estatais concernentes à apropriação privada da produção socializada de-

vem ser retiradas da discussão pública genuína (Cf. Keane, 1984, p. 89). Sobre este ponto, um sociólogo próximo a Habermas, Claus Offe, sublinha que o problema estrutural do Estado do capitalismo tardio reside no fato de que a lealdade das massas se torna um problema permanente, na medida em que este Estado deve, ao mesmo tempo, pôr em prática o seu caráter de classe e obscurecer este viés. Sob a pressão deste problema estrutural, as elites políticas acabam por desencorajar uma vida pública autônoma (Cf. Offe, 1975, p. 127). É doravante a esta situação, e não mais prioritariamente ao processo de exploração e de pauperização do proletariado, que a Teoria Crítica deve conceber uma solução.

A conclusão de Habermas é a de que, no caso de uma opinião pública estruturalmente despolitizada, o processo de legitimação se reduz a necessidades residuais. Sobretudo, temos a orientação do interesse dos cidadãos pelo consumo, por lazeres e pela carreira. Como consequência, os cidadãos desenvolvem a expectativa de obter compensações apropriadas (dinheiro, tempo livre e segurança)². Um programa de substitutivos é então elaborado pelo Estado social.

Apesar das semelhanças, podemos identificar diferenças importantes entre as obras pertencentes a este período. No caso do artigo programático de 1968, “Técnica e Ciência como Ideologia”, o que aparece no primeiro plano é uma teoria da evolução social e da racionalização. Aqui, Habermas introduz um expediente de crítica da razão que será retomado e aprofundado mais adiante, na

² O privatismo dos cidadãos corresponde ao interesse em prestações do sistema administrativo nos domínios da regulação e da seguridade social, com uma participação no processo de legitimação limitada às ocasiões previstas de modo institucional (sufrágio universal, por exemplo), o que significa uma opinião pública despolitizada. De outro lado, a atitude privada na vida familiar e profissional se identifica com uma vida orientada para a família (lazer e consumo) e para a carreira profissional (concorrência pelo status social), o que corresponde às estruturas de um sistema de emprego e de educação regulado pela concorrência entre os desempenhos individuais. Cf. Habermas, 1973, p. 106.

sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). É assim que em 1968, no quadro mais amplo de sua teoria da evolução social, que está baseada na distinção entre trabalho e interação, Habermas introduz a ideia de uma *dupla racionalização* (Cf. Habermas, 1968, p. 98).

Por outro lado, em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*), Habermas retoma, com algumas ressalvas, o expediente marxista de uma *teoria das crises* do capitalismo (Cf. Benhabib, 1986, p. 229), isto é, a vinculação entre crítica e crise é reatualizada. Assim, sem abandonar a teoria da evolução social e a teoria da modernidade e da racionalização, o que aparece em primeiro plano é a ideia de que o capitalismo é passível de encontrar limites *internos* à sua expansão. Em outras palavras, em 1973, Habermas vincula a sua *crítica* à elaboração de teoremas de *crises* por meio de um modelo descritivo do capitalismo tardio, atualizando, em certo sentido, o procedimento marxista desenvolvido em *O Capital* (Cf. McCarthy, 1981, p. 358). Desta forma, Habermas se pergunta sobre as tendências às crises *imanentes* ao capitalismo tardio. Isto é o que talvez marque a singularidade da obra de 1973 em relação ao que foi feito antes e ao que virá depois na produção de Habermas.

Tais crises, entendidas num sentido mais amplo que aquele de Marx, não se limitam mais à dimensão econômica. Na verdade, como o próprio título da obra indica, as crises mais importantes se localizariam no âmbito sócio-cultural, crises de legitimação e de motivação.

A contradição fundamental do capitalismo, a saber, o fato de uma produção social voltada para interesses não universalizáveis, é deslocada para a administração. Agora, o que é preciso justificar é a cobrança fiscal diferente segundo as camadas sociais e o emprego particularista dos magros recursos que uma política de afastamento das crises utiliza e esgota. Disso resulta a necessidade funcional de tornar o tanto quanto possível o sistema administrativo independente do sistema de legitimação. Isso explica a neces-

sidade de manter o *privatismo dos cidadãos* enquanto um recurso de motivação fundamental da ação capitalista.

A questão é que as tradições culturais têm suas próprias condições de reprodução. Estas só continuam vivas na medida em que se desenvolvem de forma espontânea ou pseudonatural, garantindo a continuidade de uma história por intermédio da qual os indivíduos e os grupos podem se identificar com eles mesmos e entre eles. Ora, segundo Habermas “a expansão da atividade estatal tem por consequência indireta um aumento desmedido da necessidade de legitimação”, uma vez que “evidências culturais que eram até aqui condições marginais de aplicação do sistema político entram no domínio da planificação da administração” (Habermas, 1973, p. 101). Desde então são tematizadas e questionadas tradições que eram isentas dos programas públicos e das discussões de ordem prática. A planificação da educação, a planificação urbana, aquela do sistema de saúde e da família exigem uma justificação universal (já que o Estado representa – em tese – todos os cidadãos) para esferas caracterizadas precisamente por seu poder de auto-justificação. Isto gera a tomada de consciência do caráter *contingente* não apenas dos conteúdos da tradição, mas também das técnicas de transmissão, isto é, de socialização³. Assim, em todos os planos, a planificação administrativa implica *involuntariamente* uma perturbação e uma publicidade que enfraquecem o potencial de justificação de tradições que perderam seu caráter espontâneo⁴. De acordo com a grande aposta do nosso autor,

³ Enquanto que a administração escolar de antes só tinha que decodificar um Cânon que se tinha firmado de forma espontânea, a planificação do currículo, por exemplo, repousa sobre a premissa de que os modelos de tradição poderiam ser diferentes. Cf. Habermas, 1973, p. 102.

⁴ Ou, como atesta Thomas McCarthy: “A atividade expandida do Estado produz um aumento na necessidade de legitimação, por justificação da intervenção do governo em novas áreas da vida. Ao mesmo tempo, o próprio processo de submeter setores da vida social ao planejamento administrativo produz o *efeito colateral não intencional* de minar legitimações tradicionais [...]. E esse

[...] uma vez que foi destruído seu caráter indiscutível, as pretensões de validade só podem ser estabilizadas por discussões. A desestabilização das evidências culturais favorece, portanto, a politização de domínios da vida cotidiana que podiam até aqui ser confiados à vida privada. *Mas isto comporta um perigo para o privatismo dos cidadãos, assegurado de maneira informal pelas estruturas da opinião pública.* (Habermas, 1973, p. 102)

Ele identifica nos esforços de participação e na aparição de modelos diferentes, em particular nos domínios culturais como a escola e a universidade, a imprensa, a Igreja, o teatro, a editoras etc., os signos desta evolução.

Já os argumentos a favor de uma crise de motivação dizem respeito a mudanças no próprio sistema sócio-cultural, que acabam por ameaçar a complementaridade que existe entre os requerimentos do aparato estatal e as expectativas de legitimação e necessidades dos membros da sociedade (Cf. McCarthy, 1981, p. 371). Como vimos, a motivação mais importante para a manutenção dos sistemas de ação social do capitalismo tardio consiste em uma atitude privada na vida pública dos cidadãos e na vida profissional e familiar. A tese de Habermas é que estes modelos de motivação são sistematicamente destruídos em razão de uma dinâmica interna às sociedades do capitalismo tardio. Para isso, ele deve mostrar, de uma parte, o esgotamento das tradições que sustentam tais atitudes e, de outra parte, que o capitalismo não pode mobilizar novos recursos de motivação a fim de substituir funcionalmente os primeiros.

A fim de demonstrar sua tese, Habermas tenta provar de início que estas duas fontes culturais, as reservas de tradição pré-burguesas e as burguesas, estão esgotadas. As imagens de mundo tradicionalistas foram enfraquecidas continuamente no curso da evolução do capitalismo, já que elas eram inconciliáveis, sobretu-

desenvolvimento coloca em risco o privatismo civil, essencial para a esfera pública despolitizada” (McCarthy, 1981, p. 369-370).

do, com a extensão dos domínios onde predomina a ação racional com respeito a fins.

Mas mesmo os elementos das ideologias burguesas que favorecem as orientações privatistas perdem o seu lugar em razão das transformações sociais. A *ideologia da performance* é posta em questão pelo descompasso entre a formação escolar e o sucesso profissional. O *individualismo possessivo* desmorona pelo aumento da parte dos bens de uso coletivos (os transportes, os lazeres, a saúde, a educação, etc.) entre os bens de consumo. Enfim, a *orientação para valores de troca* é minada em consequência do enfraquecimento da socialização do mercado (Cf. Habermas, 1973, p. 117).

De acordo com o diagnóstico habermasiano, a erosão das reservas de tradição pré-capitalistas e capitalistas engendra estruturas normativas “residuais” que não são adequadas à reprodução do privatismo na vida cívica e na vida profissional-familiar. Temos aqui um exemplo claro daquilo que Habermas estabeleceu como um possível efeito da interação entre a evolução sistêmica e a evolução do âmbito sócio-cultural: na medida em que a lógica de desenvolvimento deste último é independente da primeira, temos que a transformação do subsistema sócio-cultural induzida justamente pelo desenvolvimento sistêmico - notadamente a atividade estatal, que passa a contribuir decisivamente com o desenvolvimento das forças produtivas – o torna disfuncional em relação aos imperativos da economia e da administração, ameaçando assim a coerência de conjunto do sistema social do capitalismo tardio. Há, portanto, uma espécie de conflito entre os valores propostos pelo sistema sócio-cultural e os valores reclamados para a manutenção dos sistemas político e econômico *estruturados em classes*. Entre os elementos tornados dominantes na tradição cultural, é necessário mencionar o *cientificismo* na dimensão cognitiva ou teórica, a *arte pós-aurática* na dimensão estética e, sobretudo, a *moral universalista* na dimensão prático-moral.

Até aqui, o fato de termos uma produção socializada fundada numa apropriação privilegiada foi visto não só como uma mera

injustiça, mas como a contradição fundamental responsável por bloquear qualquer tentativa de repolitização da esfera pública. Vale lembrar que o privatismo dos cidadãos ou a despolitização das massas é justificado com o fato da repolitização das relações de produção, o que gera a necessidade do Estado intervencionista, que via de regra intervém em favor dos interesses capitalistas privados, legitimar a sua ação e manter a sua autonomia em face dos cidadãos (que, nessa perspectiva, devem permanecer passivos e se tornar meros clientes do Estado de Bem-Estar Social). Assim, até 73, o diagnóstico habermasiano aponta para um modelo de *incompatibilidade entre democracia efetiva e capitalismo*, o que poderia talvez ser representado por uma transfiguração (e não eliminação) do conflito “capital x trabalho” no conflito “capital x democracia”. Entre 1961 e 1973, *a despolitização das massas é vinculada ao núcleo fundamental do capitalismo tardio, e não aos seus desvios ou excessos*. Por isso, os potenciais processos de democratização aparecem, ao mesmo tempo, como movimentos disfuncionais em relação ao funcionamento estrutural da forma capitalista de organização social. Assim, a crítica não é contra eventuais “excessos” desse sistema, mas contra o seu núcleo estrutural e sua contradição fundamental.

Se, em 1968, sua crítica do capitalismo ainda era *externa* ao seu desenvolvimento social, em 1973 tal crítica é vinculada à própria dinâmica de expansão do capitalismo regulado estatalmente e sua tendência de crise (crítica interna). É nesta obra que Habermas desenvolve de modo mais sistemático uma teoria do capitalismo tardio (com uma apropriação extensa e produtiva das ciências humanas), assim como uma teoria das suas crises, visando captar tanto a dimensão sistêmica quanto a dimensão social ou vivida. O que vemos então é um aprofundamento progressivo na análise interna da dinâmica capitalista, o que mais tarde será abandonado por Habermas.

Por outro lado, a principal dificuldade desta fase habermasiana é a de esclarecer de modo mais detalhado a via política de supera-

ção do capitalismo a partir de uma articulação consistente entre teoria e prática, na qual movimentos sociais organizados apareçam como destinatários da teoria crítica. Por enquanto, o interesse maior por uma comunicação livre de dominação assume uma forma por demais “anônima”, e não se vê bem como a repolitização da esfera pública seria efetivamente catalizada.

Capitalismo e democracia nos anos 80: o período da TAC

A interpretação proposta aqui sugere que nesta fase ocorre uma inflexão na posição habermasiana acerca da relação entre democracia efetiva e capitalismo. Se até *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Problemas de legitimação no capitalismo tardio)* estes dois princípios de organização social apareciam como, em última análise, incompatíveis (apesar das conquistas formais da democracia liberal), na medida em que a despolitização das massas era vista como uma necessidade estrutural do sistema político-econômico, a partir dos anos 80 – notadamente na sua obra máxima, *Teoria da ação comunicativa* (1981) – Habermas passa a enfatizar os excessos do sistema como a principal causa da falta de processos democráticos de formação da vontade política. A diferença pode parecer por vezes sutil, porém ela é fundamental. O capitalismo e a administração burocrática articulada a ele ainda são vistos como os vetores da despolitização, porém o problema deixa de se localizar no núcleo de tais instituições. A contradição fundamental expressa pela apropriação privada da produção socializada, assim como a burocratização do aparelho estatal que lhe é correspondente no capitalismo tardio, deixa de ser o obstáculo fundamental para uma teoria da democratização (capital x democracia). A economia capitalista e o poder estatal burocratizado ganham seu “espaço legítimo” dentro das sociedades complexas e funcionalmente diferenciadas. O problema maior passa a ser o “avanço ilegítimo” destes dois mecanismos sobre domínios de ação reservados ao mundo da

vida. Uma questão colocada por Michael Löwy permite evidenciar tais transformações no pensamento habermasiano:

Quais conclusões políticas se pode tirar desta crítica? Trata-se simplesmente de proteger o mundo da vida – a esfera da interação simbólica humana – das invasões da racionalidade instrumental ou é preciso que as questões econômicas, elas mesmas, sejam submetidas ao controle do mundo vivido, enquanto objeto de um livre debate público e de decisões democráticas? Esta questão – de fato, o núcleo racional do socialismo, como planejamento democrático – *recebe uma resposta positiva* no trabalho mais “radical” de Habermas, *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1973), que esboça uma crítica muito pertinente dos limites da democracia no capitalismo [...]. Entretanto, encontramos uma abordagem bastante diferente dessas questões no seu *opus major* mais sistemático, *A teoria da ação comunicativa* [...]. Modesto, Habermas só pretende proceder a uma “reconstrução” do materialismo histórico marxiano e do diagnóstico weberiano da modernidade, mas de fato ele formula uma nova teoria, extraindo bastante de Durkeim, Parsons e Luhmann. Isto leva a uma diminuição considerável do radicalismo da primeira Teoria Crítica, e a um tipo de reconciliação com as normas da modernidade “realmente existente”. (Löwy, 1999, p. 81)

Isto é, Habermas deixa de defender uma posição próxima do “núcleo racional do socialismo democrático”⁵, para assumir uma postura mais defensiva e “conformada”. Em relação a esse ponto, Löwy prossegue mostrando que

⁵ Löwy cita ainda uma importante passagem da obra de 1973, na qual Habermas explicita que o debate democrático livre de dominação deveria levar à consciência os problemas e contradições da apropriação privada da mais-valia no contexto de uma produção socializada, de modo que o sistema administrativo do capitalismo tardio seria *incompatível* com uma democracia efetiva: “A participação dos cidadãos nos processos políticos de formação da vontade, quer dizer a democracia concreta, deveria levar à consciência a contradição entre a produção, administrativamente socializada, e, como sempre, a apropriação e utilização da mais-valia que permanecem assuntos privados. Para subtrair esta contradição à tematização, o sistema administrativo deve ser autônomo o suficiente em relação à formação da vontade legitimante.” (Habermas, 1973, p. 55)

[...] entretanto, *contrariamente às teses esboçadas em Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas parece agora considerar a burocratização e a economia mercantil como formas necessárias da modernização [...]. Para Habermas [a partir de 1981], a economia de mercado capitalista e a burocracia são portanto formas “normais” da modernidade: só se pode falar de “patologia” quando a racionalidade instrumental transgride as fronteiras dos sistemas e penetra na esfera da reprodução simbólica, isto é, quando o dinheiro e o poder entram nos domínios que implicam a compreensão mútua, ou, em outras palavras, quando os imperativos dos subsistemas autônomos “colonizam” o mundo vivido da comunicação. (Löwy, 1999, p. 82)

Assim, o modelo normativo deixa de apontar para uma superação do modo capitalista de produção e de organização social e propõe doravante uma “nova divisão de poderes” (Cf. Habermas, 2002, p. 505), em que os dois mecanismos sistêmicos conviveriam, de modo balanceado e mediante o estabelecimento de “traçados de fronteira”, com o mecanismo “solidariedade” de coordenação social.

Talvez o que dificulte a compreensão dessa inflexão no percurso intelectual habermasiano seja o fato de que ele continua a trabalhar com praticamente todos os temas de antes. A diferença na construção do argumento é não raramente de ênfase. Ele continua a falar de “modernidade”, “capitalismo tardio”, de “crises”, de contradição, de críticas a alguns aspectos do capitalismo, de “ética comunicativa”, de “esfera pública” e até mesmo de “socialismo”. No entanto, muitos destes termos são resignificados, assim como uns passam ao primeiro plano e outros ocupam doravante uma posição secundária. Em todo caso, a nosso ver, a *ruptura* em termos de relação entre capitalismo e democracia é inegável.

Podem-se destacar pelo menos dois fatores explicativos para essa mudança de posição. O primeiro seria a aceitação mais efetiva de argumentos de matriz weberiana ou da teoria dos sistemas, segundo os quais os âmbitos sistêmicos funcionalmente diferenciados da economia capitalista e da administração burocrática possuem valor funcional intrínseco ou genuíno (isto é, independentes

da estrutura de classes), e trazem vantagens do ponto de vista da eficácia na consecução da reprodução material da sociedade (Cf. Habermas, 2002, p. 95). Assim, qualquer tentativa de “desdiferenciar” tais domínios de ação e intervir diretamente no seu funcionamento interno corresponderia a um retrocesso do ponto de vista da evolução social. Até porque, à luz das experiências fornecidas pelo “socialismo realmente existente”, Habermas dá razão a Weber em relação ao seu prognóstico, segundo o qual “a abolição do capitalismo privado não significaria de modo algum uma destruição da redoma de aço do trabalho industrial moderno” (Habermas, 2002, p. 101).

O segundo fator seria a percepção de que a dinâmica atual dos chamados “novos movimentos sociais” não é mais orientada em função da velha política redistributiva, mas sim por uma busca de maior “autonomia das formas de vida”. Assim, os protestos anti-capitalistas perdem força e dão lugar a mobilizações tão variadas (como a luta por identidades nacionais, anti-racismo, feminismo, direito dos homossexuais, etc.) que não podem ser reduzidas a um único sentido de emancipação (Cf. Melo, 2009). Nesse contexto, a repolitização da esfera pública não poderia ser pensada exclusivamente, e nem mesmo prioritariamente, em função das lutas anti-capitalistas.

A complexidade, de um lado, e a pluralidade, de outro, são características marcantes das sociedades ocidentais avançadas, e a Teoria Crítica deve estar à altura do seu tempo. Nesse caso, a teoria da democratização precisa se rearticular em função dos atuais focos de potenciais emancipatórios e repensar a sua relação com o capitalismo tardio. Por isso, excluindo a fase que vai até 1973, concordamos com Tomberg ao indicar que a pretensa solução “reformista” e ao mesmo tempo radicalmente democrática de Habermas decorre de sua decisão tomada perante um dilema político fundamental que se reflete na solução conceitual (dualista) de sua teoria:

Se não deve ser possível que o sistema capitalista, por falta de crescimento, entre em uma crise em que ele tem de se partir, se com isso a emancipação do mundo da vida pressupõe a existência continuada do sistema capitalista e este só for possível segundo um crescimento constante, então a conclusão necessária seria aquela colonização por meio da qual a emancipação do mundo da vida seria anulada. A conservação de um mundo da vida autônomo e o capitalismo tardio colonizador se contradizem mutuamente e exigem uma decisão, da qual Habermas não se esquiva. *Contudo, ele tem de se decidir tanto por um quanto pelo outro. Ele aceitou o caráter definitivo do capitalismo, que entretanto tem de ser concebido somente como capitalismo tardio, como compromisso do Estado social, e ainda se mantém em um mundo da vida que deve fornecer o espaço para as intenções de uma democracia radical e do socialismo.* (Tomberg, 2003, p. 335)

Do ponto de vista da estratégia teórica, vimos que o expediente utilizado por Habermas em “Técnica e Ciência como Ideologia” é o da crítica da razão e da racionalização, ao passo que, em *Problemas de Legitimação*, o que aparece em primeiro plano é uma teoria das crises internas do capitalismo. Na TAC, Habermas retoma e desenvolve o primeiro expediente. Na verdade, desde a primeira geração da teoria crítica, o modelo crítico

[...] se dá nos termos de uma *crítica da razão*. A explicação disso se encontra em Max Weber e em Georg Lukács: a modernização capitalista pode ser vista, segundo esses autores, como um processo de racionalização crescente, isto é, um processo pelo qual a sociedade se estrutura e se reproduz segundo critérios tidos por racionais. É por isso que *a crítica filosófica da razão coincide com uma crítica social da realidade moderna.* (Repa, 2012)

Nesse contexto, aparece a ideia de uma crítica da razão instrumental. No entanto, para Habermas, a crítica da razão instrumental só ganha sentido pleno se acompanhada de uma ampliação do conceito de racionalidade. Só é possível criticar o predomínio da racionalidade instrumental se o critério da crítica é um conceito de razão que vai além da relação meios e fins. Contudo, essa ampliação do conceito de racionalidade conduz à uma ampliação do

conceito de racionalização, que não deve se limitar a um processo de reificação, como em Lukács e na primeira geração da teoria crítica. É assim que, na sua *Teoria da Ação Comunicativa*, vemos se desenvolver um modelo complexo e não-seletivo de racionalização a partir de uma crítica imanente ao pensamento weberiano (Cf. Habermas, 1981, p. 321-6). Uma teoria da modernidade, e não tanto das crises do capitalismo, é o que passa ao primeiro plano. É aqui também que a teoria dual da sociedade recebe sua formulação definitiva com o par conceitual mundo da vida e sistema.

A atualidade da tensão capitalismo e democracia na era neoliberal: Habermas x Streeck

Mais recentemente, a partir da crise de 2008 e sobretudo a partir da crise das dívidas soberanas que ocorreu na Europa em 2011, o debate acerca da tensão entre capitalismo e democracia ganhou muito em atualidade. Aquele capitalismo tardio ou organizado do qual falávamos anteriormente não mais existe. E, como não poderia deixar de ser diferente, Habermas voltou a discutir o tema. A ocasião para tal se deu no momento da publicação de um importante livro – *Gekaufte Zeit (Tempo comprado)* – sobre a crise do capitalismo democrático, do sociólogo alemão Wolfgang Streeck.

Veremos que Habermas mantém a posição estabelecida a partir dos anos 80, mas não sem modificações. Agora suas reflexões normativas acerca dos regimes democráticos se move da esfera nacional para a esfera transnacional, notadamente para o âmbito da União Europeia (Cf. Habermas, 2011), a fim de acompanhar a própria transnacionalização do capital financeiro.

Tendo em vista que Habermas parece subscrever quase que integralmente o diagnóstico de Streeck (2013a), vale a pena recuperar aqui os traços fundamentais deste último. A primeira constatação, reconhecida pelo próprio Habermas, é o envelhecimento do seu diagnóstico da década 70, segundo o qual o capitalismo estaria mais próximo de uma crise de legitimação do que uma crise econômica. O que temos hoje é justamente o oposto,

uma grave crise econômica sem uma real mobilização de forças progressistas alternativas. No entanto, o modelo de *Problemas de Legitimação* não deixa de guardar uma certa atualidade, na medida em que a análise das crises do capitalismo e como estas são importantes para a questão da democracia voltam ao centro do palco.

Para compreender a atual crise econômica, Streeck começa sua descrição do percurso da crise com um esboço do Estado social construído na Europa do pós-guerra até o início dos anos 70. Com a crise desse modelo e com a diminuição do crescimento econômico, seguem-se as fases de implementação das reformas neoliberais: estas, sem considerar as consequências sociais, melhoraram de fato as condições de realização do capital.

As reformas afrouxaram as regras de regulamentação corporativa e desregularam os mercados de uma maneira geral, isto é, não só o do trabalho, mas também o de bens e serviços, mas sobretudo o mercado de capitais. Streeck descreve essa mudança, que começou com Ronald Reagan e Margaret Thatcher, como um golpe libertador para os donos do capital e seus gerentes contra o Estado democrático, que, de acordo com os princípios da justiça social, tinha reduzido as margens de lucro das empresas, ainda que concomitantemente, do ponto de vista dos investidores, tenha estrangulado o crescimento econômico.

Na medida em que faz crescer a desigualdade social, essa inflexão neoliberal leva a uma transformação no Estado social do pós-guerra (Cf. Streeck, 2013a, p. 144 *et seq.*). A mudança decisiva é a seguinte: O Estado governado por seus cidadãos e, ao mesmo tempo cobrador de impostos, isto é, um Estado democrático financiado por eles mesmos, torna-se um Estado democrático devedor logo que a sua sobrevivência depende não apenas das contribuições de seus cidadãos, mas, em grande parte também dos credores. Hoje em dia, pode-se apreciar o espetáculo perverso da limitação progressiva da capacidade de atuação política dos Estados por causa dos “mercados”.

Nas circunstâncias particulares da União Europeia, a política de consolidação orçamental impõe a todos os países-membros as mesmas regras, independentemente das diferenças no desenvolvimento das suas economias e, com a intenção de implementar essas regras, concentra os direitos de intervenção e de controle no nível europeu.

Ora, sem o simultâneo fortalecimento do Parlamento Europeu, esta concentração de competências no Conselho e na Comissão reforça a dissociação entre a opinião pública e os parlamentos nacionais, e o concerto de governos obedientes ao mercado, que permanecem assim distantes da realidade e se estabelecem de maneira tecnocrática.

Temos então um recrudescimento da tensão entre capitalismo e democracia via financeirização das contas públicas e das políticas estatais, agora fortemente financiadas pelo crédito do capital financeiro. Capital este que se encontra fortemente globalizado, se libertando em grande medida da regulação dos Estados-nação.

Na sua resenha do livro de Streeck (Cf. Habermas, 2013), Habermas nota que em relação a esta política de crise, existem – ao menos em teoria – duas alternativas: ou a liquidação defensiva do euro, ou a ampliação ofensiva da comunidade monetária na direção de uma democracia supranacional.

E aqui reside a grande discordância entre ambos os autores. Enquanto Streeck opta pela primeira opção, Habermas opta pela segunda. Segundo Habermas, Streeck toma uma via nostálgica, de uma pretensa restauração da vitalidade dos Estados-nação. Segundo ele, desconstruir o euro significaria retroceder à época do entrincheiramento nacional-estatal dos anos 60 e 70 a fim de defender e reparar da melhor maneira possível os possíveis restos destas instituições políticas com cuja ajuda talvez se lograria modificar e substituir a justiça do mercado pela justiça social.

Acontece que, como vimos, Habermas sempre foi um crítico deste Estado social, que em vez de cidadãos, acabou por produzir clientes. Além disso, atualmente, é preciso não se esquecer de que

os Estados da comunidade europeia estão enfrentando uma tarefa particularmente árdua: pôr mercados irreversivelmente globalizados ao alcance de uma influência política indireta, mas canalizada. Além disso, os Estados que não se associam para formas unidades supranacionais, e só dispõem do recurso dos tratados internacionais, fracassam ante o objetivo de reintegrar novamente este setor financeiro às necessidades da economia real e de reduzi-lo a uma dimensão funcional conveniente.

Habermas tenta sustentar sua opção pelo aprofundamento da democracia europeia transnacional assinalando que o que diferenciaria uma União Europeia de acordo com a democracia – circunscrita por razões compreensíveis em princípio apenas aos membros da União monetária – de um federalismo executivo, em conformidade com o mercado, são principalmente duas inovações. Em primeiro lugar, um planejamento comum do quadro político, transferências financeiras correspondentes e garantias mútuas dos Estados-Membros. Em segundo lugar, mudanças no Tratado de Lisboa, necessárias para a legitimação democrática das competências correspondentes, ou seja uma participação paritária do Parlamento e do Conselho na legislação e a responsabilidade uniforme da Comissão no que respeita a ambas as instituições. Assim, a conformação da vontade política já não dependeria unicamente dos compromissos sólidos de representantes de interesses nacionais que bloqueiam uns aos outros, mas, igualmente, de decisões por uma maioria de deputados eleitos de acordo com preferências de partido. Só no Parlamento Europeu, estruturado em blocos, pode ser operada uma generalização dos interesses que desarticule as fronteiras nacionais. Apenas em procedimentos parlamentares pode solidificar-se uma perspectiva nossa, conjunta.

Posteriormente, Streeck prolongou o debate respondendo à resenha de Habermas (Cf. Streeck, 2013b). *Grosso modo*, ele reafirma sua posição negando a pecha de nostálgica. Na verdade, não se trata de defender o Estado nacional enquanto tal, mas de compreender que a União Europeia significou e continuará signi-

ficando antes de tudo uma união monetária cujo efeito maior é o de criar uma arquitetura institucional bastante eficaz na imposição dos ditames do capital financeiro sobre os governos nacionais. Para tanto, ele cita os casos da Grécia e da Itália, que teve que instituir no auge da sua crise um governo formado essencialmente por tecnocratas de alma neoliberal. Ele classifica então a posição de Habermas como basicamente utópica, pois ignora uma série de fatos que contradizem sua opção. Acresce que a ideia de uma democracia nos moldes de um super-Estado europeu, supondo que ela fosse possível, seria incapaz de “limitar o poder do capital transnacional”: tal como os EUA, esta democracia ainda estaria aquém do alcance e da velocidade do processo de “globalização do capital”. Apenas um super-Estado global teria a mesma escala de um super-mercado mundial. No entanto, se por um momento pensamos na possibilidade de um tal estado, logo percebemos o quão distante ainda estamos dessa possibilidade. Por isso, segundo Streeck, seria melhor acabar com a UE e em seu lugar estabelecer um sistema de taxas de câmbio fixas, mas ajustáveis, nos moldes do antigo sistema de Bretton Woods.

Apontamentos para uma conclusão: tensão irremediável e a persistência da utopia

Sem querer entrar no debate acerca de qual seria a melhor estratégia política para a Europa, acreditamos que há uma questão que lhe precede. O que é interessante é que Habermas não parece tirar as consequências do fracasso do seu diagnóstico anterior. O que Streeck tenta expressar na sua tréplica a Habermas é, talvez, que a tensão entre capitalismo e democracia seja irremediável, de sorte que não se pode sustentar sem mais um modelo normativo calcado numa espécie de equilíbrio entre estes dois princípios sociais, ou então algum tipo de redução da economia capitalista à sua “dimensão funcional apropriada”. Por isso sua posição normativa fixada desde os anos 80 parece ser insustentável ou essencialmente utópica, como afirma Streeck. É preciso vislumbrar uma

democracia para além do capitalismo, sem cair nas velhas receitas marxistas ortodoxas. Se quisermos estar à altura de nosso tempo e enfrentar esta questão, é preciso teorizar o capitalismo de modo mais aprofundado e vislumbrar alternativas políticas. No caso de Habermas, a crise atual do capitalismo não serviu de motivação suficiente para que ele revisasse sua mudança de posição a partir dos anos 80.

O que é interessante é que a contribuição habermasiana ao campo da Teoria Crítica se notabilizou por sua capacidade de reconstruir as bases normativas deste último. A primeira geração da chamada “Escola de Frankfurt” era muitas vezes julgada como pessimista e sua posição era tida como aporética por nos conduzir a uma situação de desespero. Habermas teria sido aquele pensador que tirou esta tradição de um beco sem saída ao conceber uma solução positiva para os dilemas da modernidade, cujo efeito colateral foi o de abandonar a crítica radical do capitalismo devido ao seu caráter excessivamente utópico em proveito de uma posição mais “realista” ou “ancorada no real”. Mas a questão que se coloca hoje para a Teoria Crítica é a de saber até que ponto a modéstia e o realismo suprimem efetivamente a utopia. Por exemplo: seria realista imaginar um capitalismo mundializado regulado por um Estado democrático igualmente mundializado? Ou ainda: seria realista imaginar que uma democracia radical seria compatível a longo prazo com as dinâmicas capitalistas? Obviamente seria ótimo ter o capitalismo, com sua eficácia na dimensão da reprodução material da sociedade e tão somente expandir e aprofundar a democracia. Mas não seria esta posição justamente utópica? Pois se pensarmos seriamente nesta possibilidade, veremos que uma reforma tão profunda no regime político, monetário ou redistributivo afetaria fortemente o ritmo de acumulação do capital, e portanto a economia capitalista no seu conjunto. Por vezes, ser modesto ou “realista” pode constituir a maior das utopias.

Portanto, pensamos que neste caso o melhor é assumir explicitamente uma dimensão utópica na crítica social, desde que

esta seja compatível com as perspectivas de emancipação de movimentos sociais. Além disso, basta lembrar com Seyla Benhabib que a Teoria Crítica é feita de crítica, norma e utopia (Cf. Benhabib, 1986). A utopia é, portanto, constitutiva de um pensamento que visa pensar além da realidade atual. No entanto, vimos que há uma diversidade de utopias, e que certas utopias são mal-disfarçadas de realismo. Pois bem, acreditamos que a Teoria Crítica, à luz dos acontecimentos do século XX, precisa voltar a cultivar uma utopia de modo explícito, no sentido de que é preciso pensar de modo mais radical e vislumbrar uma transformação mais profunda da sociedade. Sem descuidar obviamente de um diagnóstico refinado da sociedade e de uma análise das alternativas políticas disponíveis. No entanto, se nem colocarmos essa questão, que só é posta com uma utopia explícita, se nos fecharmos de antemão numa posição pretensamente realista e “modesta”, nunca seremos capazes de enxergar eventuais potenciais inscritos desde já na nossa realidade. Curiosamente, reencontramos aqui o velho lema iluminista do *Sapere aude* (ousa saber), iluminismo cujo maior defensor contemporâneo é Jürgen Habermas.

Mas qual seria concretamente a alternativa a Habermas? Não temos condições de desenvolver plenamente este ponto aqui. Não obstante, em virtude da fase atual do capitalismo – marcada pelo neoliberalismo, pela globalização financeira e pelo ataque às democracias ocidentais –, temos um contexto que nos faz, talvez, revisitare a posição habermasiana original e explorar mais amplamente a tensão entre capitalismo e democracia radical. De fato, seu diagnóstico de época acabou sendo desmentido, mas também não é por acaso que tanto Wolfgang Streeck quanto Nancy Fraser – dois pensadores que tentam explorar esta tensão hoje – o fazem a partir de uma discussão desta fase do pensamento de Habermas. O que quer dizer que, mesmo se os detalhes de seu diagnóstico são questionados, seu gesto fundamental é reatualizado, de sorte que uma obra como *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* ganhou muito em atualidade. Trata-se de uma atualidade da

crítica radical do capitalismo e da necessidade de se compreender suas crises de um ponto de vista multidimensional.

Com efeito, a experiência do “jovem Habermas” demonstra que retomar a crítica do capitalismo não significa necessariamente cair numa espécie de economicismo, no paradigma produtivista, no paradigma da classe universal ou no paradigma revolucionário da “ditadura do proletariado”. Contra essa acusação, é preciso ter em mente que para além dos ataques do capital ao trabalho (que mesmo hoje são muito importantes), há o conflito capital x democracia. Isto é, se há de fato hoje diferentes possibilidades para vidas emancipadas, é preciso reconhecer que o capitalismo contemporâneo se apresenta como um obstáculo central que não apenas explora e prejudica *materialmente* os trabalhadores e os desempregados, mas também cria obstáculos não negligenciáveis às possibilidades concretas de institucionalização das condições de exercício do “diálogo emancipado”.

Se essa perspectiva estiver correta, um desafio que se coloca hoje para a Teoria Crítica é então o de retomar uma perspectiva de crítica do capitalismo, sem contudo esquecer os ganhos normativos trazidos pela pluralização dos “sentidos da emancipação” e recair numa espécie de “essencialismo da luta de classes”. Uma das grandes dificuldades que o Habermas de *Problemas de Legitimação do capitalismo tardio* enfrentou foi o de articular essa perspectiva teórica com a prática efetiva dos movimentos sociais. Em relação a este ponto, a dificuldade permanece até hoje (Cf. Fraser, 2013, p. 121). No entanto, movimentos sociais (Indignados, ZAD, Occupy) e mesmo partidos (Syryza, Podemos) extremamente recentes ou nem tão recentes assim (MST), bem como a possível “radicalização” por parte de movimentos já bem estabelecidos como o feminista – tal como aponta Nancy Fraser (2009) – suscitam ao menos a questão de saber se tal possibilidade de articulação entre teoria e prática dentro de uma perspectiva crítica em relação ao capitalismo, especialmente à sua vertente neoliberal, não poderia ad-

quirir uma plausibilidade maior nos próximos anos. Esta é evidentemente uma questão em aberto.

Em todo caso, do ponto de vista teórico, parece que se vislumbram ao menos duas grandes tarefas. De um lado, seria preciso renovar não só um diagnóstico do capitalismo contemporâneo, mas uma teoria das suas crises. Aqui, a intuição central de Habermas em 1973, segundo a qual existem na verdade diversos tipos possíveis de crise pode ser bastante útil (Cf. Fraser, 2014). Por outro lado, mostra-se necessário investigar mais detidamente e concretamente as dinâmicas efetivas dos principais movimentos sociais contemporâneos, inclusive os mais recentes. A articulação entre a dimensão sistêmica da crise e a dimensão social dos conflitos, objetivo perseguido tanto por Marx quanto por Habermas, permanece como um grande desafio teórico.

Referências

BENHABIB, S. *Critique, norm and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

FRASER, N. Feminism, capitalism and the cunning of history. *New Left Review*. London, n. 56, mar.-abr. 2009, p. 97-117.

FRASER, N. A triple movement? *New Left Review*. London, n. 81, maio-jun. 2013, p. 119-132.

FRASER, N. Behind Marx's hidden abode. *New Left Review*. London, n. 86, mar.-abr. 2014, p. 55-72.

HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, J. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Primeiro tomo. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: M. Fontes, 2002.

HABERMAS, J. *Zur Verfassung Europas: Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HABERMAS, J. Demokratie oder Kapitalismus? In: BLÄTTER für deutsche und internationale Politik (Ed.). Berlin: Blätter Verlagsgesellschaft, 2013. p. 75-86.

KEANE, J. *Public life and late capitalism: toward a socialist theory of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LÖWY, M. Habermas e Weber. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 9, 1999, p. 79-87.

MCCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT, 1981.

OFFE, C. The theory of the capitalist state and the problem of policy formation. In: LINDBERG, L. N.; ALFORD, R; CROUCH, C.; OFFE, C. (Ed.). *Stress and Contradiction in Modern Capitalism*. Massachusetts: Lexington Books, 1975.

MELO, R. S. *Sentidos da emancipação: para além da antinomia revolução versus reforma*. São Paulo, 2009. Tese de doutorado – Filosofia, Universidade de São Paulo.

NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

REPA, L. Habermas clássico sai no Brasil. *Revista Cult*. n. 170, 2012.

STREECK, W. *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp, 2013a.

STREECK, W. Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus? Eine Replik auf Jürgen Habermas. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, set. 2013(b), p. 75-92.

TOMBERG, F. *Habermas und der Marxismus: Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.

Artigo recebido em 6/7/2015, aprovado em 13/08/2015

Resenhas

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**PLATÓN. *BANQUETE*.
TRAD. EZEQUIEL LUDUEÑA.
BUENOS AIRES: COLIHUE, 2015.**

Dax Moraes

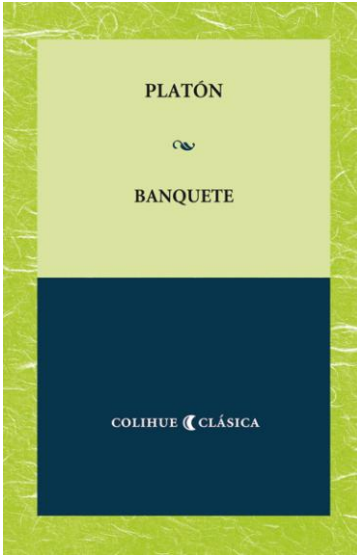
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 313-320

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





Nunca é demais uma nova tradução de textos clássicos, especialmente quando se trata de uma tradução direta do grego publicada em edição bilíngue. Mas não é apenas isso o que nos oferece Ezequiel Ludueña, especialista na tradição platônica (e neoplatônica), professor da Universidad de Buenos Aires, vinculado ao CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). De fato, se não cometo injustiça com alguma outra edição, há pelo menos duas integrais bilíngues grego-português disponíveis no Brasil: a tradução de Carlos Alberto Nunes, revista

e reeditada pela Editora da Universidade Federal do Pará, e a de Donaldo Schüler para a L&PM – ambas dotadas de suficiente mérito e qualidade. Deve constar que isso é uma exceção em um país cujo meio editorial não tem por hábito semelhante investimento. De todo modo, a tradução em espanhol não deixa de ser uma fonte adicional para estudantes que tenham maior facilidade com essa língua moderna “irmã” do português do que com outras de parentesco mais distante. Ainda assim, como disse, não é tudo o que Ludueña nos oferece nesse volume que acaba de ser publicado, uma tradução que, diga-se de passagem, também é dotada de originalidade.

A tradução propriamente dita, com grego ao lado reproduzido principalmente a partir da edição da Oxford (Burnet, 1901), além de bastante anotada, é precedida por uma Introdução que, com suas 115 páginas, escritas em 2010, é um verdadeiro livro dentro do livro. Seu teor não é o de uma simples introdução ao texto de Platão, tampouco é um estudo técnico para especialistas e sem interesse para um público mais amplo, tendo sido deixadas para as

notas de rodapé as observações mais. Em vez disso, atinge a justa-medida. Trata-se de uma discussão rica e acessível para todos os que se iniciam no estudo desse que é um dos mais célebres e prolíficos diálogos de Platão, o qual, como um bom texto filosófico, jamais perde sua atualidade e interesse para a vida. Cumprindo tal propósito, a Introdução pode ser dividida em três momentos: 1) uma apresentação histórica e cultural que situa não apenas a cena dramática e a composição do diálogo como o próprio sentido de Eros/*eros* na antiga cultura grega; 2) uma análise do discurso que permite ao leitor ter maior clareza quanto às nuances – por vezes, muito sutis – das falas de cada personagem e suas “teses centrais”, cabendo destacar a precisão e o caráter não dogmático com que Ludueña a empreende, sempre recorrendo a ampla e diversificada bibliografia, diferente do que encontramos em outras edições; 3) considerações acessórias que concernem não apenas ao estilo, mas também a detalhes valiosos a que se deve atentar na leitura do diálogo, com destaque para os elementos dionisíacos ali encontráveis.

Refiro-me ao “caráter não dogmático” das análises por se tratar de uma exposição sensível à resistência a que a doutrina platônica está sujeita no contexto da cultura contemporânea. Em outros termos, o empenho de Ludueña não se reduz ao esforço acadêmico de fazer aceitar ou meramente explicar uma doutrina. Ciente das dificuldades usuais perante uma proposta ascética como a expressa no discurso de Sócrates/Diotima, por exemplo, Ludueña como que procura “preparar o espírito” do leitor para que tenha uma melhor experiência de leitura. Para tanto, dá voz a críticas severas, reconhecendo seu lugar, apontando com lucidez e rigor suas limitações e, ao mesmo tempo, defendendo com equilíbrio e rigor seu próprio posicionamento. Sua atitude perante o texto traduzido e para a qual convida o leitor é por ele mesmo resumida na sentença: “seja qual for a leitura que se adote, o *Banquete* acabará sendo sempre muito mais rico do que qualquer intenção de restringi-lo a uma interpretação determinada. Pois é antes uma

obra de arte do que uma obra filosófica” (p. CXVII). Trata-se, dissera ele pouco antes, de “revisar a forma como ‘construimos’ nosso Platão”.

Um ponto alto no tratamento dessa plurivocidade da obra artístico-filosófica de Platão é o espaço dedicado ao discurso que outrora se chegou a menosprezar: o de Alcibíades. Tal menosprezo se deve a que Alcibíades discorre apaixonadamente, e isso quer dizer, nesse caso, sem pretensões de sabedoria. A sabedoria presente em sua fala não é a sua própria, mas a de Sócrates, visível em um elogio que se pretende, por vezes, caluniador, uma vez que reclama um amor que Sócrates seria incapaz de oferecer. De fato, um discurso muito distinto dos anteriores, mas não tanto quanto possa parecer. Ludueña só não dedica mais páginas à fala de Alcibíades do que as dedicadas à de Sócrates/Diotima – não apenas porque esta seja a mais importante ou a única voz de Platão, mas por sua densidade e dificuldade. A fala de Alcibíades não é um mero epílogo ou *post-scriptum*, tampouco uma perturbação dionisíaca de todo alheia ao torneio que aparentemente havia se encerrado com Sócrates. Ludueña nos mostra que há mais do que isso, inclusive que, por trás da impetuosa exposição de Sócrates pelo amante rechaçado e ferido em seu orgulho, há também uma apologia desse mesmo Sócrates, outra voz de Platão que, por Alcibíades, nos mostra o quão Sócrates é semelhante ao Eros descrito por Diotima. Isso, por si só, dá muito que pensar.

Dentre as questões a serem enfrentadas quando diante do diálogo de Platão, é precisamente na análise do discurso de Alcibíades que Ludueña traz à discussão a polêmica levantada por Martha Nussbaum, notória crítica de Platão no que concerne, especialmente, ao amor e à política. Nesse sentido, Nussbaum valoriza o discurso de Alcibíades, pois este seria o porta-voz de um *eros* humano contrário ao desdém pela paixão ordinária que se deprenderia do discurso reportado por Sócrates. Se há um radicalismo de Nussbaum em suas reiteradas investidas contra

Platão, até porque não é correto lermos nele uma recusa de toda sensibilidade, mas antes uma indicação de seus limites, a controvérsia não perde sua relevância, até porque oportuniza o esclarecimento do discurso. Afinal, não era por meio de seus opositores que Sócrates dava voz ao seu próprio pensamento? Uma autêntica filosofia é o contrário de um teimoso fechar os ouvidos para aquilo que se lhe contrapõe. O problema reside, todavia, em permitir que os pressupostos inerentes à cultura contemporânea nos desviem o olhar daquilo que Platão tem em vista e quer nos dar a ver. Ludueña, com correção, nos explica que a proposta de Sócrates/Diotima não consiste em que se abandone a pluralidade das belezas em nome de *outra* beleza superior, como pretende a crítica mais corriqueira; pelo contrário, trata-se de revelar a origem de toda e qualquer beleza a fim de que seja contemplada em si, sem interferências, ou seja, *imediatamente*. Nisso consistiria a ascese. Em suas palavras, “o ponto está em reconhecer essas manifestações [da Beleza] como tais, não em renunciar a elas” (p. XCVIII). Desse modo, Nussbaum como que erraria seu alvo, opondo-se a uma doutrina que não é aquela que supõe estar criticando. Ao invés de um adepto de mortificações, Sócrates é moderado o bastante para não precisar recusar prazeres, inclusive o da bebida. O esforço pela moderação é, por fim, mais meritoso do que ser dotado de um caráter naturalmente virtuoso, pois a virtude provém do exercício, da *práxis*, não da natureza.

Apesar disso, uma crítica semelhante é levantada por Gregory Vlastos e não recebe refutação de modo tão simples. Ela é referida por Ludueña antes que se conclua a análise do discurso de Sócrates/Diotima e tem como ponto de partida precisamente aquilo que se desenvolverá com maior vigor no neoplatonismo, com Plotino, Santo Agostinho e seus sucessores: que tal amor “não pode admitir como objeto último a pessoa humana”. O conhecido menosprezo das formas corpóreas por Plotino, minimizado por Santo Agostinho, embora este mantenha que apenas de Deus é lícito fruir, que o homem e demais entes têm apenas valor de uso

para aquele fim último que é Deus, parece constituir um dos mais sérios entraves para que se aceda a uma filosofia platônica do amor. No entanto, o estatuto dessa tese em Platão é certamente problemático, pois implica a possibilidade de nele encontrarmos resposta para a pergunta: é possível amar em um mortal o que nele é imperecível e indivisível sem, com isso, amar menos o indivíduo que ele é *por inteiro*? Na *República* (474 c) também se toca no assunto, mas não procurarei responder essa pergunta aqui, tampouco o tenta Ludueña – é uma questão alheia aos nossos propósitos mais imediatos. Contudo, isso que, para Vlastos, consiste na “principal falha na teoria de Platão”, embora seja considerada por Ludueña uma crítica justa, recebe dele uma resposta igualmente justa, decisiva e cuja menção se faz particularmente relevante: “Platão falhou em apresentar uma filosofia do ‘amor’ adequada. Porém, como observa Halperin, conseguiu ‘criar uma teoria erótica que pudesse dar conta da metafísica do desejo’. O que Platão denominou *éros* não é o que chamamos ‘amor’” (p. LXXXVI). De fato, Platão é o mestre inaugurador das “ontologias do desejo”, como prefiro chamar, mas uma *filosofia do amor* em sentido estrito ainda tardaria a emergir.

Complementando a obra, encontramos um valioso apêndice de 70 páginas sobre a “Influência e recepção do *Banquete* no Ocidente”, a que se segue, após breve introdução, um diálogo (talvez) platônico intitulado “Amantes”.

Além de o estudo final que constitui o primeiro apêndice apontar indícios de possíveis reflexos do diálogo na filosofia de Aristóteles, logo encontramos uma breve exposição do tratado de Plotino sobre o amor nas *Enéadas*. Seguindo as fontes antigas e medievais, desde as patrísticas grega e latina, bem como obras do neoplatonismo pagão, Ludueña narra e discute o secular processo de assimilação e difusão do *Banquete* no Ocidente e no Oriente. Como figuras centrais dessa história, temos filósofos como Proclo, Plotino, o pseudo-Dionísio e, finalmente, Ficino, que, já no período renascentista, traduz o diálogo e publica, com seu grupo, um

extenso comentário na forma, também, de um simpósio. Até então, nos diz o autor, o *Banquete* era frequentemente reconhecível por fontes indiretas. O trabalho de Ficino, bem como o de Leão Hebreu, mostra-se decisivo para a disseminação da erótica platônica na Europa. Sua influência não se reduz ao contexto do Renascimento italiano, mas lança raízes no mundo ibérico, na Inglaterra e na França. Daí somos transportados à inspiração suscitada pelo *Banquete* em poetas românticos como Friedrich Hölderlin e Percy B. Shelley, com referências adicionais relativas às marcas deixadas pela figura de Sócrates, ainda viva, especialmente em Kierkegaard e Nietzsche, detendo-se no século XIX esse belo, fluente e cuidadoso estudo.

Para terminar, algumas palavras sobre “Amantes”. Esse diálogo, narrado por Sócrates, sem identificação de interlocutor, conta sobre seu encontro com dois jovens que disputam entre si por um adolescente que, no início do relato, se encontra em meio a discussões filosóficas com outro adolescente. Os rivais são um ginasta e um “intelectual”, ironicamente referido por Sócrates como “sábio”. Não se trata, porém, explicitamente, de um sofista ou simpatizante dos sofistas, mas de alguém que se julga porta-voz de uma apologia do conhecimento teórico contra aqueles que se dedicam a atividades manuais ou se empenham no cultivo do próprio corpo. Trata-se de uma oposição que terá longa história na cultura ocidental e permanece atual, de maneira que o diálogo é de grande interesse para se refletir sobre de que cabe se ocupar o filósofo e em que medida. Naturalmente, o ginasta é menos simpático ao interrogatório socrático e lhe dispensa clara antipatia. No entanto, sua contribuição é decisiva, ao passo que a arrogância do outro logo se torna motivo dos esforços de Sócrates em revelar-lhe a ignorância. Desse modo, o título do diálogo não significa que se trate aí do amor, mas nomeia a rivalidade entre as artes (*technai*) e a erudição (*polymathia*) – daí o título alternativo *Anterastai*.

O texto oferece a oportunidade de se refletir sobre a ideia de que a Filosofia consistiria em um saber teórico-genérico sobre todas as coisas e saberes por oposição ao saber empírico-especializado. O menosprezo por esse último é aí relativizado e, a certa altura, o que se busca é aquilo em que consiste o objeto próprio do filósofo, assumindo-se a conhecida relação que em Platão têm o bom e o útil, amplamente defendida, por exemplo, na *República*. Para se responder a isso – e se responde, pois, embora breve, não se trata de um diálogo aporético –, Sócrates propõe que a Filosofia se ocupa da justiça, cujo saber é ao mesmo tempo próprio ao filósofo, porém útil a todos os campos da ação humana. A justiça é entendida como *sophrosyne*, uma espécie de autoconhecimento sobre o próprio lugar na sociedade, não, como entenderão os modernos, a aquisição de uma “autoconsciência”. Sendo assim, a disputa pela autenticidade ou não do diálogo como escrito de Platão, suficientemente contextualizada por Ludueña em sua introdução, se torna secundária ao lado da evidente relevância da questão discutida, ou seja, o significado do filosofar e seu verdadeiro alcance.

Resenha recebida em 27/07/2015, aprovada em 9/08/2015

**BAUCHWITZ, O. F.; FERNANDES, E.;
BEZERRA, C. (ORG.).**
SEMINÁRIOS DO SERIDÓ: SOLIDÃO E LIBERDADE.
NATAL: EDUFRN, 2015. 404 P.

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Universidade de São Paulo

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 321-330

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





Se não me falha a memória, acredito que tenha sido em Niterói, Rio de Janeiro, mais precisamente na Universidade Federal Fluminense, que a ideia dos Seminários do Seridó surgiu pela primeira vez. Naquela ocasião, reuniram-se os membros da Sociedade Internacional e da Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos para um encontro regular. A data, salvo engano, era algo como maio de 2011. Estavam presentes diversos pesquisadores renomados, respeitados professores, estudantes engajados, além de queridos amigos de longa data.

Contava-se ainda com um tempero especial, a saber: a conferência que seria proferida por Marco Lucchesi – que havia recentemente assumido a 15ª Cadeira da Academia Brasileira de Letras. Todas as ocasiões nas quais Lucchesi participava dos encontros das sociedades de neoplatonismo se configuravam como momentos especiais, fosse pela divulgação de seus trabalhos mais recentes, que aguçavam a curiosidade dos ouvintes, fosse pelo vasto arsenal literário e poético que ele trazia consigo, promovendo um deleite coletivo.

Ao lado de Lucchesi, na mesma mesa, encontrava-se Faustino Teixeira, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Foi nesse instante que ficamos sabendo que, ao lado de seus colegas de universidade, ele tinha por hábito organizar encontros periódicos nos Seminários da Floresta, em Minas Gerais. Nesse ínterim, Oscar Federico Bauchwitz comentou, chistosamente, que seria interessante realizar os “Seminários do Sertão”, ou ainda, os “Seminários do Seridó”!

Sem embargo, a ideia dos Seminários do Seridó nasceu como um chiste, todavia um chiste muito sério. Alguém poderia achar que o fato de os Seminários terem sido concebidos dessa forma diminui a coisa. Muito pelo contrário! É no chiste que encontramos aquilo que de mais valioso se manifesta no inconsciente. É uma das expressões mais sinceras do Real. Ao traçar o paralelo entre o ambiente das matas de Minas Gerais e a geografia seridoense do sertão potiguar, ele conjurava a relação do ser humano com a sua terra e de que maneira a experiência meditativa era convocada a se desvelar na reciprocidade desse relacionamento.

Não tardou para que a ideia dos Seminários do Seridó fosse posta em marcha. Já no ano seguinte, em 2012, Oscar Federico Bauchwitz, ao lado de Edrisi Fernandes e Cícero Cunha Bezerra, promoveu o encontro na cidade de Acari, Rio Grande do Norte, sob o tema: Solidão e Liberdade!

As duas palavras-chave que orientavam as exposições não eram de pouca monta. Remetiam a uma profunda introspecção de tópicos refinados e de extrema complexidade. Esta complexidade não era dificuldade, mas intimidade. Algo da ordem de uma busca pelo que se desdobra no mais íntimo da humanidade do humano. Algo que dificilmente pode ser tocado por conceitos abstratos e que se revela, antes, na singularidade de um evento especial. Era o ambiente do açude de Acari que permitia o vislumbre deste evento.

Para aqueles que não estão familiarizados com a paisagem seridoense, o livro oferece, logo de início, uma descrição que permite experienciar o horizonte em questão, mediante o “Memorial: solidão e liberdade no Seridó”, escrito por Edrisi Fernandes para apresentar a obra. Ele comenta uma inquietante ambiguidade presente na relação dos seridoenses com sua terra: “eles vivenciam como se fosse liberdade sua dependência em relação a essa região de grandes contrastes climáticos, paisagísticos e cromáticos, com um desprendimento alegre como aquele do acari na água ou do avoete no céu” (p. 9). O desprendimento ao qual se refere Edrisi Fernandes é fruto de uma reflexão introspectiva em torno à solidão, elucidada

apenas quando suas referências vêm à tona. Ele convoca para um mesmo diálogo Thomas Wolfe e Plotino, observando a posição do plotiniana na qual o desprendimento é entendido como caminho para alcançar o Uno/Bem, contrastando-a com a colocação de Wolfe, onde a solidão emerge como resignação e direção para atingir o conhecimento da criação divina.

É curioso que Edrisi Fernandes destaque justamente o que há de mais imanente nas palavras de Wolfe, para ligar esse elemento ao mais alto grau especulativo da doutrina de Plotino. Ele enfatiza, a partir de Wolfe, que “a solidão é a cura mais certa para a vaidade”. Nesse sentido, prossegue afirmando que “A solidão não é apenas a experiência daquilo que nos falta; é sobretudo a experiência de quem somos”, acrescentando ainda que “ao buscar entender melhor as relações entre Solidão e Liberdade, libertamo-nos de outros afazeres (e quiçá tenhamos dado um pouco de trégua às nossas vaidades) para nos encontramos em Acari” (p. 13). Em outros termos, Edrisi atenta para a tarefa de se despojar daquilo que no sujeito é pura egoidade, rumo ao evento que o permite se apropriar de sua liberdade.

O livro reúne, além do memorial, 23 trabalhos de professores e pesquisadores envolvidos com o tema dos Seminários. O primeiro destes trabalhos é de Alan Marinho Lopes Henrique e aparece sob o título “Eckhart e Heidegger: do ser separado à serenidade”. Trata-se de uma discussão que já há algum tempo vem sendo levantada pelos estudiosos de Martin Heidegger, intrigados com as influências de Mestre Eckhart em seu pensamento. Por se tratar de um tópico polêmico e sujeito a controvérsias, o autor congrega algumas referências basilares para motivar a discussão, dentre as quais os trabalhos de Philippe Capelle, John Caputo, Vincenzo Vitiello, Amador Vega e Kurt Flasch.

A obra segue com um trabalho de Amanda Viana Sousa, intitulado “O instante solitário e a liberdade originária em Mestre Eckhart”. Ela se empenha na árdua tarefa de abordar a questão da temporalidade na doutrina de Eckhart. Ao pontuar as diferenças

entre o “tempo da criatura” e o “tempo do Criador”, Amanda proporciona ao leitor um roteiro de estudos pertinente, bem pensado e atenciosamente executado em coerência com o problema ontológico e meontológico que embasa o pensamento de Eckhart.

Ao prosseguir na leitura do livro, o leitor irá se deparar com o interessante ensaio de Angela Almeida: “Riobaldo: homens imaginários”. A autora se engaja em uma exposição do lugar da fotografia na estética filosófica contemporânea, destacando suas possibilidades de alcançar problemáticas fundamentais para o pensamento. Ela aproveita o ensaio fotográfico por ela mesma realizado, na cidade de Lages, sertão do Rio Grande do Norte, para situar o leitor a partir de uma série de registros que compreendem três gerações de uma família de vaqueiros da região. Ao fim do artigo, o leitor pode conferir dois exemplos de fotografias do ensaio original de Angela Almeida.

Em seguida, aparece o trabalho de Caesar Malta Sobreira: “Antropologia da solidão: o eterno retorno do Uno em Maimônides, Eckhart e Al-Hallaj”. O artigo é enriquecido com detalhes sobre distintos fundamentos da cultura ocidental, no judaísmo, no islamismo e no cristianismo. Não é necessário chamar atenção para o fato de que as alterações entre as religiões demandam uma intervenção urgente. Nesse sentido, se alguém possui por objetivo elucidar os percalços do conflito agravado nos últimos tempos, certamente irá se beneficiar com este trabalho.

O artigo seguinte, intitulado “O Uno plotiniano: liberdade e autorrealização”, é de autoria de Cícero Cunha Bezerra, um dos organizadores do evento e do volume dos Seminários. Sua contribuição para o livro vem se somar aos esforços empreendidos em grande parte de seus escritos, isto é, elucidar aspectos primordiais do neoplatonismo, alavancando uma meditação em torno à necessidade de retorno ao fundamento.

O trabalho de Edrisi Fernandes (também organizador do evento e do livro), aparece, na sequência, sob o título “O perfume do nada: o apofaticismo neoplatônico na poesia de Miguel Cirilo”. Ele

busca as referências de Miguel Cirilo para aclarar alguns aspectos pontuais de sua poesia, acrescentando supostas influências e paralelos pertinentes para impulsionar uma introdução ao apofaticismo manifesto em sua obra poética.

O próximo trabalho, “A solidão: a esfera impalpável da liberdade transcriativa” é assinado por Francisco Ivan. Como um estudioso do Barroco, o autor aproveita o espaço que lhe é destinado para suturar o sentimento abissal que toma conta da “noite obscura dos sentidos do universo”. O resultado é um passeio entre forma e conteúdo, que vai de Roland Barthes a James Joyce, promovendo um percurso que interpela o leitor como uma epifania na travessia pelo deserto.

Na sequência, o trabalho de Ilza Matias de Sousa oferece um encontro especial com um poeta pantaneiro. Sob o título “Solidão e liberdade e dimensão filosófica em Manoel de Barros”, Ilza trafega pelos desenhos de palavras da poesia barrosiana. Seu ponto de partida conversa com Barthes, Foucault, Deleuze e Badiou, convergindo para a exaltação da singularidade enquanto imprevisibilidade, jogo e criação.

O texto seguinte é de Íris Fátima da Silva, intitulado “Solidão abismal e liberdade: a maturidade especulativa de Luigi Pareyson”. O filósofo abordado no artigo é ainda pouco conhecido no Brasil, o que torna o trabalho uma contribuição sincera para quem se interessa pelos temas desenvolvidos por Pareyson.

Um pouco mais adiante, surge “O problema de identificação entre o Uno de Plotino com o Deus judaico-cristão”, composto por Janduí Evangelista de Oliveira e por Marcos Roberto Nunes da Costa. Os autores levantam uma questão complicada para muitos estudiosos da filosofia da religião. As teses discutidas são lúcidas e bem estruturadas, tornando o texto um convite à renovação desse diálogo.

Na sequência, encontra-se o artigo “Soledad, deseo y libertad em Simplicio”, apresentado por José María Zamora Calvo. Trata-se de um artigo impecável, estrategicamente erudito e com um enfo-

que cuidadoso de um autor essencial do pensamento antigo. A experiência de Zamora nos estudos de filosofia antiga é revelada na maneira propedêutica pela qual ele apresenta o que há de mais importante a ser destacado, no que tange aos três conceitos enfatizados no trabalho.

A seguir, José Teixeira Neto apresenta o texto “Do fato de amares não decorre que sejas amado: pensar a liberdade a partir do *De visione dei* de Nicolau de Cusa”. Rico em notas de rodapé e considerações técnicas, o trabalho acrescenta alguns pontos importantes no tema que por ele vem sendo estudado desde suas pesquisas doutorais, sobre o mesmo filósofo.

A interessante contribuição trazida por Leonel Ribeiro dos Santos, sob o título “Cuidado da alma e poética da solidão: considerações sobre o platonismo de Petrarca”, aparece na sequência do livro. Poucos são os estudantes de filosofia que se ocupam de Petrarca, uma das mais decisivas influências para a constituição do pensamento moderno e um autor que merece ser lido com maior cuidado. O trabalho de Leonel proporciona uma ótima introdução ao poeta renascentista.

As páginas seguintes são preenchidas por um trabalho de minha autoria, intitulado “Solidão e liberdade: unidade, natureza e transcendência”. Ali, o leitor encontrará algumas observações a respeito da literatura norte-americana, dentro do movimento conhecido como Transcendentalismo, com especial atenção para as obras e Emerson e Dickinson.

“Alma e liberdade em Plotino” é o título do próximo texto, de autoria de Marcello Henrique Medeiros de Paiva. Ele traz de maneira clara e distinta quais são os elementos importantes a serem pensados no que diz respeito ao problema da liberdade em Plotino.

“O problema da moral no sistema ontológico cosmológico natural necessário plotiniano”, de Marcos Roberto Nunes da Costa, ocupa a continuação da obra. O artigo contempla uma visão panorâmica da doutrina de Plotino, com o objetivo de conectar temas

de filosofia prática ao movimento especulativo operado nas *Enéadas*.

Logo em seguida, o artigo “Determinismo, liberdade e astrologia nos estoicos”, de Marcus Reis Pinheiro, ingressa em uma discussão polêmica acerca das elucubrações estoicas a respeito dos astros. As consequências do direcionamento estoico sobre o problema da liberdade e do determinismo, que tardaria séculos para ganhar o formato de antinomias abstrusas das teorias do conhecimento, são atenciosamente apresentadas pelo autor em sua conexão com a astrologia antiga.

O próximo trabalho, de autoria de Maria Emilia Monteiro Porto, intitula-se “Relatos de solidões, políticas de liberdades: jesuítas nas missões das Capitanias do norte”. Trata-se de uma reflexão em torno à narrativa de um momento histórico particular, capturado pela autora em descrições quase pictóricas. Evidencia-se a forte imanência dos relatos trazidos pela autora, que permitem sentir nas entranhas a tensão entre solidão e liberdade.

“Singularidade e liberdade espiritual”, de Noeli Dutra Rossatto, é o próximo texto. O autor caminha pela filosofia medieval, com especial atenção para o papel de Joaquim de Fiori na compreensão da trindade, pontuando uma leitura hermenêutica que permite traçar diversas possibilidades de recepção contemporânea do tema.

“Solidão, liberdade, concretude” é o título do capítulo assinado por Oscar Federico Bauchwitz, idealizador e organizador do evento e da obra. Na abertura de um diálogo entre Mestre Eckhart, Martin Heidegger e o artista basco Eduardo Chillida, Bauchwitz oferece ao leitor o fruto de uma meditação acerca dos espaços que se abrem entre o mundo e a terra, em uma composição profundamente especulativa.

“Movimientos helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana en el diálogo *De lugo globi* de Nicolás de Cusa” é o título do trabalho apresentado, na sequência, por Paula Pico Estrada. Aqueles que se interessam pelo cusano, certamente irão encontrar

uma habilidade ímpar no manejo com a noção de liberdade a partir do problema do movimento.

Raúl Gutiérrez é o próximo a contribuir com um artigo, bastante denso, todavia fluente e agradável de se ler. Seu tema, “Unidad y multiplicidade en las grandes religiones”, traça uma linha transversal, que parte do princípio do Uno em Plotino e atravessa o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, o hinduísmo e o budismo, buscando encontrar o conflito primordial do uno e do múltiplo em suas estruturas basilares.

O último texto que o leitor encontrará será o de Verônica Cibele do Nascimento, intitulado “A questão do pensar em Mestre Eckhart e Heidegger”. O texto de Verônica conserva algo da pureza de uma filosofia primeira, isto é, apresenta seu problema desde aquilo que vige de mais originário no questionamento filosófico. Sua preocupação parece ser a de evidenciar que, a despeito dos temas e contendas particulares que orbitam as obras de ambos os autores, aquilo que de mais fundamental se encontra em ambos é um pertencimento entre o pensar e o “fundamento último da realidade”.

Por fim, gostaria de tecer algumas breves considerações sobre o volume aqui resenhado. Em primeiro lugar, talvez fosse muito mais interesse comentar cada um dos textos separadamente, em seus contextos isolados. Essa tarefa é, todavia, impossível de ser realizada em um espaço como este, além de contraproducente para os propósitos de uma resenha. Portanto, meu esforço de relatar brevemente o conteúdo de cada um dos artigos se vê necessariamente frustrado diante do turbilhão de questionamentos e reflexões que foram levantados no decorrer das leituras. Um mal necessário para que seja possível contemplar a envergadura da obra. Em segundo lugar, embora os tópicos divirjam, as perspectivas variem e os autores impliquem suas interpretações pessoais em cada um dos trabalhos, há inquestionavelmente um denominador comum a ser observado. Contudo, não se trata de um mero eixo temático, como se “solidão e liberdade” fossem um assunto qualquer ou uma disciplina institucionalizada. Antes, trata-se de um modo de medi-

tar acerca das perguntas fundamentais herdadas da tradição, conforme uma orientação específica: aquela na qual a introspecção solitária salvaguarda a liberdade do pensamento.

Resenha recebida em 20/08/2015, aprovada em 21/09/2015

Traduções

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

MARSILIO FICINO

**COMENTÁRIO AO *BANQUETE DE PLATÃO*:
DISCURSO VII – ALCIBÍADES.**

Monalisa Carrilho de Macedo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 333-360

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Principal representante do neoplatonismo do Renascimento, coube a Marsílio Ficino (1433-1499) traduzir para o latim e comentar os diálogos de Platão. Entre todos, foi seu *Comentário ao Banquete de Platão* (1469), também conhecido como *De Amore*, que teve maior fortuna em traduções e número de edições.

O próprio Ficino apresenta, de forma saborosa, sua obra:

Platão, pai dos filósofos, morreu aos 81 anos, no dia 7 de novembro, dia do aniversário de seu nascimento, depois de ter participado de um banquete. Esse banquete, que lembrava, ao mesmo tempo, seu nascimento e sua morte, era renovado a cada ano pelos primeiros discípulos de Platão, até a época de Plotino e de Porfírio. Mas quando Porfírio morreu, essas comemorações solenes foram esquecidas por mil e duzentos anos. Finalmente agora, em nosso tempo, o famoso Lourenço de Médici, querendo renovar esse costume, designou como anfitrião Francesco Bandini que, para celebrar esse 7 de novembro, recebeu magnificamente, em Careggi, nove convivas platônicos: Antonio Agli, pároco de Fiesole, o médico Ficino, o poeta Christoforo Landino, o orador Bernardo Nuzzi, Tomaso Benci, nosso amigo Giovanni Cavalcanti, que seus convidados apelidaram de "herói" por causa de suas virtudes e de sua distinção, e os dois Marsupini, Cristoforo e Carolo, que eram filhos de Carolo, o poeta. Enfim, Bandino exigiu que eu fosse o nono, para que Marsílio Ficino completasse o número das Musas.

Quando o jantar terminou, Bernardo Nuzzi tomou o livro de Platão chamado *O Banquete* ou *Do Amor*, e leu todos os discursos pronunciados nesse banquete. Assim que terminou, pediu aos outros convivas que cada um interpretasse um dos discursos. (*De Amore*, Discurso I, Prólogo)

Ainda não há tradução em língua portuguesa do *De Amore*. Oferecemos aqui uma tradução¹ do sétimo discurso, referente ao discurso de Alcibíades do *Banquete*.

¹ Tradução feita a partir da edição estabelecida por Raymond Marcel (Paris: Belles Lettres, 1978).

Capítulo I: conclusão e opinião de Guido Cavalcanti

Em último lugar, Cristoforo Marsupino, que era o homem mais culto e que devia fazer o papel de Alcibíades, voltando-se para mim disse: “Realmente, Marsilio, eu felicito muito a família de teu amigo Giovanni Cavalcanti por ter-te dado, entre tantos cavalheiros ilustres por suas doutrinas e seus feitos, o filósofo Guido Cavalcanti que tão bem mereceu sua pátria e que, em seu século, mostrou-se superior a todos os outros pelo vigor de sua dialética. Depois de ter praticado este amor socrático tanto em sua vida quanto em seus versos, ele resumiu em algumas palavras tudo o que você disse.”

Fedro, com efeito, tratou da origem do Amor surgindo das entranhas do caos. Pausânias o dividiu em duas espécies, a saber, a celeste e a vulgar. Erixímaco nos revelou seu alcance mostrando-nos que em tudo o encontramos em sua dupla forma. Aristófanês expôs as consequências da presença de um deus tão grande em todos os seres demonstrando que, graças a ele, os homens que se encontram divididos em dois se reconstituem. Depois dele, Ágaton nos disse o quanto são grandes sua virtude e potência já que somente ele torna os homens felizes. E, enfim, Sócrates, instruído por Diotima, nos explicou brevemente o que ele é, qual é sua natureza, sua origem, quantas partes possui, qual é sua finalidade e seu valor. Ora, tudo isso o filósofo Guido Cavalcanti inseriu em seus versos com muita arte.² Como um espelho atingido em certo ângulo por um raio de sol ilumina por sua vez, e pelo reflexo dessa luz incendeia a lâ colocada perto dele, assim, diz Guido, a parte da alma que ele chama de obscura fantasia e memória, como um espelho, é atingida pela imagem da beleza que toma o lugar do sol, como se fosse um raio penetrando pelos olhos. O choque é tal que esta imagem lhe permite engendrar outra que é, por assim dizer, o reflexo da primeira e que ele ama. Ele acrescenta que esse primeiro amor, acendido no apetite sensitivo, é engendrado pela forma do

² Guido Cavalcanti, *Canzone*, “Donna mi prega”.

corpo que aparece diante dos olhos, mas ressalta que essa forma não se imprime na fantasia da mesma maneira que na matéria corpórea, mas sem matéria e, no entanto, de tal maneira que ela é de todo modo a imagem de um homem num tempo e lugar determinados. Ele diz também que imediatamente brilha na inteligência uma espécie dessa imagem que parece não ser mais semelhante a um homem qualquer, como na fantasia, mas que é ao mesmo tempo a razão universal e a definição do gênero humano inteiro. Assim, como da imagem que a fantasia tomou emprestado ao corpo nasce no apetite sensitivo que está a serviço do corpo um amor voltado para os sentidos, assim também, esta espécie da inteligência e desta razão universal, que está muito distante do corpo, nasce na vontade um outro amor que é totalmente alheio ao comércio do corpo. Ele coloca um no prazer [*voluptate*], o outro na contemplação. Ele diz que o primeiro desenvolve-se sobre a forma particular de um corpo, enquanto o outro tem por objeto a beleza universal de todo o gênero humano. Ele diz também que no homem esses dois amores opõem-se, um o puxando para a vida voluptuosa e bestial, o outro o elevando para a vida angélica e contemplativa. Ele diz que este último não provoca nenhuma perturbação e encontra-se em muito poucas pessoas, enquanto o outro, que a maioria dos homens possui, é vítima de múltiplas paixões. Eis porque ele define o primeiro em poucas palavras e mostra-se mais prolixo para nos descrever as paixões do outro. Mas, já que ele explicou tão claramente o que vocês mesmos acabaram de expor, não achei necessário repetir aqui. Que lhes baste saber que na criação do Amor, esse filósofo fez intervir a ausência de forma do caos, como já foi exposto, dizendo que a imaginação [*phantasia*] obscura foi iluminada e que foi da mistura dessa escuridão com essa luz que nasceu o Amor. Além disso, quem não veria em suas palavras esse duplo amor celeste e vulgar? Bem mais, ele coloca sua primeira origem na beleza das coisas divinas e a segunda na beleza dos corpos, porque, para ele, o *Sol* é a luz de Deus e o *raio* a forma dos corpos. Ele termina dizendo que o fim

do amor corresponde a seu princípio, já que a excitação do amor leva uns à forma do corpo, e outros à beleza de Deus.

Capítulo II: Sócrates foi um amante verdadeiro e a imagem fiel de Eros

Mas já se falou o bastante do Amor. Venhamos a Alcibíades e Sócrates. Depois que os convivas celebraram suficientemente o deus dos amantes, restava-lhes elogiar os legítimos servidores desse deus. Todos concordam que Sócrates soube amar melhor do que ninguém. Embora ele tenha lutado, publicamente, durante toda a vida, e sem nenhuma espécie de hipocrisia nos campos de Eros, nunca ninguém pode acusá-lo de ter amado de modo desonesto. A austeridade de sua vida, como seu hábito de criticar os vícios de outrem, o tornaram hostil, como quem diz a verdade, a muitos grandes personagens, em particular, Anitos, Melitos, Lícon, que eram os cidadãos mais poderosos da República, e aos oradores Trasímaco, Pólos e Cálias. Ele encontrou até no poeta cômico Aristófanes um censor muito cruel. No entanto, nem esses cidadãos, formulando as acusações que levaram Sócrates diante dos juízes, falaram de amores desonestos, nem esses oradores que eram seus inimigos lhe criticaram nada parecido com isso, nem tampouco Aristófanes, que, todavia, em suas Bacanais reúne contra Sócrates outras calúnias ridículas e absurdas. Ora, vocês acham que se ele tivesse se maculado com uma mancha tão abominável e se não estivesse isento de qualquer suspeita, ele teria sido poupado da língua envenenada de tais detratores?

Vocês não perceberam, excelentes amigos, no que foi dito acima, que quando Platão faz o retrato do Amor é o retrato de Sócrates que está pintando? E que é de acordo com o personagem de Sócrates que ele nos traça a figura desse deus, como se o amor verdadeiro e Sócrates fossem totalmente semelhantes? É por isso que, entre todos, ele é o amante verdadeiro e legítimo. Vejamos, lembrem-se do retrato do Amor. Vocês verão nele a imagem de Sócrates. Vejam Sócrates e verão um *homem magro, seco e pálido*,

quer dizer, o homem de natureza melancólica e desleixado que representa a tradição. Magro por privação, mal arrumado por negligência. Por outro lado, ele está *nu*, quer dizer, com um simples e velho manto.³ *Andando de pés descalços*. Fedro, em Platão, testemunha que Sócrates andava sempre descalço.⁴ *Humilde e voando baixo*, porque, diz Fédon, o olhar de Sócrates estava sempre voltado para o chão.⁵ Ele frequentava por sinal lugares pobres, seja o sapateiro Simão, ou o ateliê dos escultores.⁶ Ele usava termos populares e grosseiros, o que lhe é criticado por Cálicles no *Górgias*.⁷ Por outro lado ele era tão afável que, recebendo injúrias e às vezes até golpes, ele não expressava, ao que se diz, a menor emoção. *Sem domicílio*. Um dia em que lhe perguntavam de onde ele era, respondeu: do mundo, porque onde estiver o bem, ali é minha pátria.⁸ Mas ele não possuía nem casa, nem cama confortável, nem móveis caros. *Dormindo no chão sob as estrelas, nos batentes das portas*. Palavras que em nosso caro Sócrates significam com os braços e o coração abertos para todos, e também o fato de que ele se deleitava daquilo que alegra os olhos e os ouvidos, que são as portas da alma, e também que ele andava com o passo firme e seguro. Se fosse preciso ele se deitava em qualquer lugar, coberto com seu manto.⁹ *Sempre pobre*. Ninguém ignora que Sócrates era filho de um escultor e de uma parteira. Que até sua velhice ele ganhou a vida esculpindo a pedra com as próprias mãos, e que ele nunca teve de garantir sua própria subsistência nem a de seus filhos.¹⁰ Ele confessava sempre até a pobreza de seu espírito,

³ Platão, *Banquete*, 220b. V. tb. Diógenes Laércio.

⁴ *Id.*, *Fedro*, 229a.

⁵ *Id.*, *Fédon*, 117b.

⁶ *Id.*, *Apologia de Sócrates*, 22c-d; Xenofonte, *Memoráveis*, III, 10.

⁷ *Id.*, *Górgias*, 491a.

⁸ V. Cícero, *Tusculanos* V, 37, 108.

⁹ Platão, *Apologia*, 23b-38b; XENOFONTE, *Memor.* I. 2,1; *Econom.* II, 3.

¹⁰ *Id.*, *Apologia*, 21d; *República*, V.

interrogando todo mundo e proclamando que não sabia nada.¹¹ *Viril*. Espírito inquebrantável, firme em suas convicções. Foi assim que afastou com firmeza Arquelau da Macedônia, Scopas de Cránon e Eurilóquio de Larissa, recusando o dinheiro que lhe enviaram e não querendo ir até onde eles estavam¹². *Audacioso e ardente*. Como foi grande sua coragem na guerra, Alcibíades nos conta longamente no *Banquete*, ele a quem, ao que se conta, Sócrates, tendo vencido em Potideia, cedeu espontaneamente a vitória.¹³ *Violento*. De acordo com a justa observação do fisiognomista Zópiro, ele era muito apaixonado.¹⁴ Muitas vezes, enquanto falava, fazia grandes gestos, agitava as mãos e puxava os cabelos.¹⁵ *Eloquente*. Quando conversava, os argumentos pró ou contra se apresentavam a ele com um valor quase igual e, embora usasse palavras grosseiras, como dizia Alcibíades no *Banquete*, ele tocava o espírito de seus auditores muito melhor do que Péricles, Temístocles e todos os outros oradores.¹⁶ *Ele procurava todos os que eram belos e bons*. Alcibíades diz que Sócrates o perseguia sempre.¹⁷ Foi assim que, seduzido pelo amor daqueles que lhe pareciam dotados de um jeito distinto, Sócrates, com seu método, os levava para o estudo da filosofia.¹⁸ *Caçador ardiloso e sempre atento*. Falou-se bastante acima, e Platão testemunha no *Protágoras*¹⁹, que Sócrates tinha o hábito de caçar a beleza divina partindo da forma do corpo. *Engenhoso inventor*. Como testemunham os Diálogos de Platão, de muitas maneiras ele refutava os Sofistas, encorajava os jovens e instruía as pessoas modestas.²⁰ *Amigo da Prudência*. Sua prudência

¹¹ *Id.*, *Apologia*, 31b-c.

¹² Cf. Diógenes Laércio.

¹³ Platão, *Banquete*, 220d-221c.

¹⁴ Cf. Cícero, *Tusculanos*, IV, 37, 80.

¹⁵ Diógenes Laércio.

¹⁶ Platão, *Banquete*, 215e.

¹⁷ *Id.*, *ibid.*, 213c.

¹⁸ *Id.*, *ibid.*, 222b.

¹⁹ *Id.*, *Protágoras*, 89c.

²⁰ Cf. Platão, *Górgias*, *Mênon*, etc.

era tão grande e ele se mostrava tão perspicaz em suas predições que quem quer que agisse contra seu conselho estava perdido. É o que conta Platão no *Teages*.²¹ *Passando sua vida inteira a filosofar*. Em sua célebre defesa, ele declarou orgulhosamente a seus juízes: “Se vocês só me livrarem da morte sob a condição de que eu não faça mais filosofia, prefiro morrer a deixar de filosofar.”²² *Sedutor, feiticeiro, mago, sofista*. Alcibíades diz que ficava mais encantado com as palavras de Sócrates do que com as melodias de excelentes músicos como Mársias e Olimpo.²³ Seus acusadores, assim como seus amigos, testemunham que ele possuía um Daimon familiar.²⁴ O cômico Aristófanes chamou também Sócrates de sofista e seus acusadores também, porque ele tinha tanto talento para persuadir quanto para dissuadir.²⁵ *Ficando no meio entre a sabedoria e a ignorância*. Ainda que todos os homens sejam ignorantes, dizia Sócrates, eu difiro dos outros porque tenho consciência de minha ignorância, enquanto os outros ignoram totalmente a sua.²⁶ Assim ele ficava a igual distância entre a sabedoria e a ignorância já que, ignorando as coisas em si, não deixava de reconhecer sua própria ignorância.

É por todas essas razões que Alcibíades estimou que, depois do discurso do Amor, ele devia pronunciar o elogio de Sócrates, sendo-lhe totalmente fiel e como o mais autêntico dos amantes, para que se compreenda que esse elogio é também o de todos aqueles que amam dessa maneira. O elogio de Sócrates vocês ouviram aqui e é claramente exposto em Platão pela boca de Alcibíades; quanto à maneira como Sócrates amava, todos os que lembrarem da doutrina de Diotima sabem.

²¹ *Id.*, *Teages*, 128d-129a.

²² *Id.*, *Apologia*, 29d.

²³ *Id.*, *Banquete*, 215b-c.

²⁴ *Id.*, *Hípias maior*, 304a; *Apologia*, 31d, 40a-b; *Fedro* 242b-c; *Eutidemo*, 272c; etc.

²⁵ Aristófanes, *As Nuvens*, 144 et seq.

²⁶ Platão, *Apologia*, 21d.

Capítulo III: do Amor bestial que é uma espécie de loucura

Mas alguém talvez pergunte: qual é a vantagem desse amor socrático para o gênero humano? Por que ele é digno de tantos elogios? Em que o amor contrário é nocivo? Eu vou lhes dizer, retomando a questão do início.

Nosso Platão, no *Fedro* (265a), define o furor como uma alienação mental e ensina que há duas espécies de alienação. Em sua opinião, uma tem por causa as doenças humanas, e a outra vem de Deus e ele chama a primeira de loucura e a segunda de furor divino. Sob o impacto da loucura, o homem cai abaixo da espécie humana e de homem se transforma, de certo modo, em animal. Há duas espécies de loucura: uma vem de um vício do cérebro, outra de um vício do coração. Muitas vezes, com efeito, o cérebro é invadido por um excesso ora de bile superaquecida, ora de sangue superaquecido, ou às vezes de bile negra, o que faz que os homens se tornem loucos. Assim, mesmo sem provocação, aqueles que são atormentados por essa bile aquecida, deixam-se levar por violentas raivas, dão gritos estridentes e se jogam sobre aqueles que encontram e batem em si mesmos e nos outros. Aqueles que sofrem de um sangue superaquecido dão gargalhadas excessivas ou se vangloriam sem medida, prometem maravilhas, dão pulos de alegria cantando e dão gritos. Enfim, aqueles que são acometidos pelo humor negro estão sempre desesperados. Eles se forjam sonhos que os apavoram no presente ou que os fazem temer o futuro. Ora, essas três espécies de loucura provêm de uma falha do cérebro. Com efeito, quando esses humores ficam retidos no coração, engendram não a loucura, mas angústia e inquietação. É somente quando eles sobem para a cabeça que enlouquecem, e é por isso que se diz que essa loucura provém de um vício do cérebro. Mas nós achamos que a loucura que acomete aqueles que amam perdidamente vem, falando propriamente, de uma doença do coração. É, portanto, um erro dar a todas essas loucuras o nome sagrado de amor. No entanto, para não parecer ter razão contra a

opinião da maioria, nós também, durante esse debate, chamaremos de amor todas essas doenças.

Capítulo IV: o Amor vulgar é uma espécie de feitiço

E agora escutem bem e prestem toda atenção ao que vou dizer. Durante a juventude o sangue é leve [*subtilis*], claro [*clarus*], quente [*calidus*] e doce [*dulcis*]. Com a idade, as partes mais leves do sangue tendo sido eliminadas, ele se torna mais espesso, é por isso que fica também mais escuro, porque o que é fino e leve é puro e transparente, e inversamente. Mas por que é quente e doce? Porque a vida e o princípio da vida, quer dizer, a geração, é calor e água e a primeira procriação dos seres vivos é quente e úmida. Esta natureza permanece assim durante a infância e a adolescência, mas nas idades seguintes ela adquire fatalmente as qualidades contrárias, quer dizer, a secura e a frieza. Eis porque o sangue durante a adolescência é leve, claro, quente e doce. O caráter doce nasce, com efeito, da mistura do quente e do úmido. Mas para que lembrar tudo isso? Para que vocês entendam que nessa idade os espíritos [*spiritus*] são leves e claros, quentes e tenros. Como esses espíritos são tirados do sangue mais puro pelo calor do coração, eles são sempre, em nós, da mesma natureza que o sangue. Ora, como esse vapor dos espíritos é tirado do sangue, assim ele lança raios de mesma natureza que ele próprio através dos olhos, que são como janelas de vidro. Do mesmo modo, como o sol que é o coração do mundo espalha sua luz seguindo seu curso e por esta janela comunica suas virtudes às regiões inferiores, do mesmo modo o coração de nosso corpo, agitando o sangue que o envolve numa espécie de movimento perpétuo, espalha por todo o corpo os espíritos que tira dele, e por esses espíritos transmite faíscas de luz por todos os membros e, sobretudo, através dos olhos. O espírito, com efeito, sendo muito leve, se lança para as partes mais elevadas do corpo e sua luz jorra mais abundantemente pelos olhos, porque eles próprios são muito transparentes, e, de todas as partes do corpo, eles são os brilhantes.

Que haja nos olhos e no cérebro uma certa luz, por mais fraca que seja, muitos seres vivos que veem claro na noite nos dão uma prova: seus olhos brilham no escuro. Mais ainda, se comprimirmos o canto do olho de certa maneira, teremos a impressão de ver, dentro do olho, um círculo luminoso. Conta-se também que o divino Augusto²⁷ tinha os olhos tão claros e brilhantes que quando olhava alguém fixamente, a pessoa era obrigada a baixar os olhos como se tivesse olhado para o sol. Conta-se também que Tibério²⁸ tinha os olhos enormes e que, fenômeno surpreendente, ele via a luz à noite e no escuro. Mas isso não durava muito tempo e se produzia assim que acordava, depois do que seus olhos ficavam vermelhos. Por outro lado, que o raio de luz emitido pelos olhos leva consigo o vapor do espírito e que esse vapor envolve o sangue, nós temos também uma prova no fato de que os olhos remelentos e vermelhos comunicam pela emissão de seus raios sua própria doença àqueles que os encararem. O que mostra bem tanto que esse raio alcança aquele que o olha quanto que, com esse raio, sai uma espécie de vapor de sangue corrompido cujo contágio afeta o olho do observador. Aristóteles²⁹ escreveu que, na época de suas regras, as mulheres mancham muitas vezes seu espelho com gotas de sangue. Eu penso que a razão desse fenômeno é que o espírito, que é um vapor do sangue, é sem dúvida um sangue tão leve que escapa à visão, mas que, tornando-se mais espesso na superfície de um espelho, torna-se claramente perceptível. Se ele cai numa matéria mais ou menos densa, como um tecido ou um pedaço de madeira, não podemos vê-lo, porque em vez de ficar na superfície dessa matéria ele a penetra. Se, ao contrário, ele cai numa matéria densa embora rugosa como as pedras, tijolos ou outras matérias do mesmo gênero, ele se quebra e se dispersa por causa da desigualdade da superfície desse corpo. Mas o espelho, por sua dureza, para o espírito na superfície; por seu polimento e suavidade, o con-

²⁷ Suetônio, *Vida dos Césares*. Augusto, cap. 79.

²⁸ *Id.*, *ibid.* Tibério, cap. 68.

²⁹ Aristóteles, *De somniis*, II, 459[b-460a].

serva sem quebrá-lo; por seu brilho, favorece e aumenta sua irradiação; por sua frieza, condensa em finas gotículas seu vapor muito leve. Por uma razão quase idêntica, cada vez que, com a boca aberta, nós soprados fortemente num vidro, sua superfície se cobre de um leve orvalho de saliva. É que o hálito que sai da saliva, sendo fixado nessa matéria, volta a ser saliva. Nessas condições, por que se surpreender que um olho aberto e fixado em alguém lance traços de seus raios nos olhos da pessoa que está próxima e que, com esses traços, que são os veículos dos espíritos, ele dirija em sua direção o vapor sanguíneo que chamamos espírito? Daí, o traço envenenado atravessa os olhos e, como vem do coração daquele que atinge, ele busca o peito de quem quer atingir, como se fosse sua morada. Ali, ele fere o coração, quebra-se em seu cimo que é mais duro e volta a ser sangue. Mas esse sangue alheio envenena o de um homem ferido, porque não é de mesma natureza que ele. Ora, um sangue envenenado está doente. Daí um duplo feitiço. O olhar de um velho que cheira mal ou de uma mulher menstruada fascina uma criança, e uma criança fascina um velho. Mas, porque o humor do velho é frio e lento, ele mal atinge o cume do coração da criança e, sendo incapaz de se comunicar, só comove muito pouco desse coração, a menos que sua pouca idade o torne mais doce. Nesse caso a fascinação é leve. No entanto, aquela que é provocada pelo olhar de uma criança ferindo o coração de um velho é muito grave. É desta, meus bons amigos, que se lamenta o platônico Apuleio³⁰: “Toda causa e origem de minha dor presente”, diz ele, “e ao mesmo tempo meu verdadeiro remédio e única salvação, é certamente você, porque seus olhos por meus olhos penetraram até o fundo de meu coração, e acenderam no fundo de mim mesmo um fogo ardente. Tenha então piedade de sua vítima”.

Imaginem, por favor, Fedro de Mirrinonte e Lísias, o famoso orador tebano, que se apaixonou por ele. Lísias fica boquiaberto

³⁰ Apuleio, *Metamorphoseon*, X, 3.

diante do rosto de Fedro, Fedro lança nos olhos de Lísias faíscas de seus olhos e, ao mesmo tempo que essas faíscas, transmite-lhe também seus espíritos. O raio de Fedro une-se facilmente ao de Lísias e o espírito de um se une ao espírito do outro. Este vapor do espírito, nascido no coração de Fedro, atinge logo o coração de Lísias, cuja dureza, tornando-a mais densa, a faz voltar a seu primeiro estado, quer dizer, ao sangue de Fedro; de maneira que o sangue de Fedro, o que é extraordinário, encontra-se a partir de então no coração de Lísias. É por isso que imediatamente um e outro se põem a exclamar: Lísias a Fedro: “Oh, Fedro, você, meu coração e minhas entranhas” e Fedro a Lísias: “Oh, Lísias, você, meu espírito e meu sangue”. Fedro segue Lísias, porque seu coração reclama seu sangue e Lísias segue Fedro porque seu sangue reclama seu próprio domicílio e exige seu lugar. No entanto, Lísias persegue Fedro com mais paixão porque o coração vive mais facilmente privado de um pouco de sangue do que o sangue de seu próprio coração. O rio tem mais necessidade da fonte do que a fonte do rio. Então, como o ferro que recebeu a qualidade da pedra magnética é atraído para esta pedra mas não a atrai, assim Lísias segue Fedro mais do que Fedro segue Lísias.

Capítulo V: com que facilidade o Amor nos prende em sua rede

Mas alguém poderia dizer: será possível que um raio tão fino, um espírito tão leve, uma tão pequena quantidade do sangue de Fedro possa corromper tão rápido, tão violentamente e tão perigosamente Lísias todinho? Isso não surpreenderá, no entanto, se vocês considerarem as outras doenças que nascem por contágio, como a coceira, a sarna, a lepra, a pleurisia, a tísica, a disenteria, a oftalmia e a peste. O contágio do amor se opera facilmente e torna-se a peste mais grave de todas. Esse vapor espiritual e esse sangue que é projetado pelo adolescente no velho tem, como já dissemos, quatro qualidades. Ele é claro, leve, quente e doce. Porque é claro, concorda perfeitamente com a clareza dos olhos e dos espíri-

tos que estão no velho, ele os adula e atrai, o que faz que o devam avidamente. Porque é leve, ele voa rapidamente para o coração e daí se espalha muito facilmente em todo o corpo pelas veias e artérias. Porque é quente, ele age mais violentamente, mexe e corrompe mais fortemente o sangue do velho o transformando em sua própria natureza, o que Lucrecio traduziu assim: “É assim que Vênus destila em nosso coração a primeira gota de sua docilidade à qual sucede uma preocupação glacial”³¹. Além disso, porque é dócil [*doux*], alisa de certa forma as entranhas e as alimenta e seduz. O que faz que todo o sangue de um homem, assim que mudou por causa de um sangue juvenil, deseja o corpo desse jovem para morar em suas veias e para que um sangue novo penetre em suas veias igualmente novas e jovens. Segue-se daí que esse doente é tocado ao mesmo tempo pelo prazer e pela dor. Pelo prazer, por causa da clareza e da doçura desse vapor e desse sangue, onde um atrai e o outro seduz; pela dor, por causa de sua leveza e calor, a primeira divide e rompe as entranhas [de desejo], o segundo tira do homem o que lhe pertence e o transforma na natureza de outro, mudança que não lhe permite repousar em si mesmo, mas o impele, a todo momento, para aquele que o corrompeu. É o que Lucrecio insinua:

O corpo visa o objeto que feriu de amor sua alma, porque, em geral, todos esbarram em sua ferida e o sangue jorra na direção do golpe que nos feriu e o próprio inimigo, se estiver ao alcance, cobre-se com o jato vermelho.³²

Nesses versos, Lucrecio quer dizer que o sangue do homem, que foi ferido por um raio dos olhos, cai sobre aquele que o fere como o sangue de um homem atingido pela espada jorra sobre aquele que o ataca. Se vocês perguntarem a razão desse milagre, por assim dizer, eu vou lhes dizer. Heitor fere Pátroclo e o mata. Pátro-

³¹ Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 1059-1060.

³² *Id.*, *ibid.*, 1047-1051.

clo dirige-lhe um olhar e logo lhe ocorre se vingar. Imediatamente, a bile inflama-se para a vingança, inflama o sangue que se concentra imediatamente na ferida, tanto para ajudar essa parte do corpo quanto para se vingar. Os espíritos também correm para o mesmo lugar e, porque são leves, voam em direção a Heitor, emigram nele e, graças a seu calor, podem ficar ali um certo tempo, por exemplo, sete horas. Ao mesmo tempo, se Heitor, aproximando-se do cadáver, olha a ferida, ela lhe lança um jato de sangue, porque o sangue pode, de certo modo, jorrar para seu inimigo, primeiro porque seu calor ainda não desapareceu completamente e sua agitação interior não terminou e também porque pouco tempo antes ele estava irritado contra ele, e enfim, porque o sangue reclama seus espíritos e os próprios espíritos atraem seu sangue. É do mesmo modo que Lucrécio indica que o sangue de um homem ferido pelo amor precipita-se sobre aquele que o feriu e nós concordamos plenamente com ele.

Capítulo VI: sobre um estranho efeito do Amor vulgar

Será que devo ou não falar, castíssimos amigos, sobre o que estou pensando? Sim, falarei, já que o assunto exige, ainda que isso pareça absurdo. Mas quem poderia falar de coisas vergonhosas sem chamar as coisas pelo seu nome? A perturbação que leva um velho a se assemelhar a um jovem é tão grande que ele tenta fazer passar todo o seu corpo naquele do jovem e o do jovem no seu para que, ou o sangue novo encontre artérias novas ou que as artérias novas encontrem um sangue mais novo. É o que os leva a cometer entre si atos bem vergonhosos. Eles pensam, com efeito, que porque o esperma sai de seu corpo, todo o corpo pode se transferir e ser recebido unicamente por este esperma projetado ou recebido. O filósofo epicurista Lucrécio, que foi o mais infeliz dos amantes, sentiu isso na própria pele:

*Sic igitur Veneris qui telis accipit ictus
Sive puer membris mulieribus hunc iaculatur,
Seu mulier, toto iactans e corpore amorem,*

*Unde feritur, eo tendit gestitque coire
Et iacere humorem in corpus de corpore ductum,*³³

.....
*Adfigunt avidae corpora, iunguntque salivas
Oris, et inspirant pressantis dentibus ora:
Nequidquam; quoniam nil inde abradere possunt
Nec penetrare et abire in corpus corpore toto.
Nam facere interdum velle et certare videntur;
Usque adeo cupide (in) Veneris compagibus hærent,
Membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt.*³⁴

São essas as palavras do epicurista Lucrécio.³⁵

Que os amantes desejam receber neles o amado inteiro, Artemísia, mulher de Mausolo, rei da Caria, já provou, porque conta-se que ela amou seu marido além de um sentimento [*affectionis*] humano, reduzindo a pó o corpo do rei defunto para fazer, com um pouco d'água, uma bebida.³⁶

Capítulo VII: de que o Amor vulgar é um distúrbio do sangue

Que esta paixão [*passionem*] esteja no sangue, nós temos a prova no fato de que um ardor é sem intermitência. Ora, os Físicos dizem que uma tal febre contínua vem do sangue. Ela fica durante seis horas no muco nasal, um dia na bile e dois dias na atrabile. É,

³³ “Assim também sucede com aquele que recebeu uma ferida dos dardos de Vênus, quer lhos tenha lançado um moço de membros feminis, quer as mulheres cujo corpo, todo ele, lança amor” (Trad. Agostinho da Silva in “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 92.). [N. da T.]

³⁴ “Avidamente prendem o corpo, misturam a saliva das bocas e lhes inspiram o bafo, oprimindo os lábios com os dentes; e tudo inútil, porque nada podem roubar a esse corpo e nele não podem, com todo o corpo, penetrar e aniquilar-se. Realmente é isto o que parecem tentar fazer num esforço violento: a tal ponto se enleiam, desejosos, nos laços de Vênus, quando os membros desfalecem abalados pela força da paixão” (*ibid.*, p. 93.). [N. da T.]

³⁵ Versos 1046-1950/1102-1108. [N. do E.]

³⁶ Aulus-Gelius, *Noites Áticas*, X, 18.

portanto, bem a propósito que nós colocamos a febre de amor no sangue, quero dizer, no sangue melancólico, como nós aprendemos no discurso de Sócrates, porque desse sangue nasce sempre uma ideia fixa.

Capítulo VIII: de como o amante se torna igual ao amado

Que nenhum de vocês se surpreenda, portanto, se ouvir dizer que o amante concebeu em seu corpo uma imagem ou figura daquele que ama. Muitas vezes as mulheres grávidas que desejam muito tomar vinho pensam intensamente nesse vinho e este pensamento violento coloca em movimento os espíritos interiores e pinta neles a imagem da coisa pensada. Estes colocam igualmente o sangue em movimento e imprimem a imagem do vinho na matéria muito tenra do feto. Ora, um amante deseja mais ardentemente seu prazer do que as mulheres grávidas desejam vinho. Em consequência ele pensa com mais força e firmeza. Então por que se surpreender se os traços da pessoa amada se fixaram no coração do amado a ponto de ficarem imprimidos nos espíritos pelo próprio pensamento e logo reproduzidos pelos espíritos no sangue? Isso especialmente quando o sangue muito fluido de Fedro já corre nas veias de Lísias, de tal maneira que a imagem de Fedro possa facilmente se refletir em seu próprio sangue. Mas, porque todos os membros do corpo, cada dia, alternadamente, murcham e tornam a florir absorvendo o orvalho do alimento, dia por dia o corpo de todo homem que aos poucos se desseca, pouco a pouco se refaz. Ora, todos os membros se refazem pelo sangue que provém dos riachos das veias. Então, como você vai se surpreender se o sangue que traz em si uma certa semelhança evidente a reproduz também nos membros ao ponto que finalmente Lísias parece igual a Fedro, pela tez ou pelos traços, em seus desejos ou em seus gestos?

Capítulo IX: sobre que pessoas, em particular, nos seduzem

Alguém perguntará, talvez, por quem em particular e como os amantes caem na armadilha, e como se libertam. Seguramente as mulheres seduzem facilmente os homens e mais facilmente aquelas que possuem uma índole masculina. Os homens seduzem mais facilmente os homens que lhes são semelhantes do que as mulheres e quanto mais tiverem um sangue ou espíritos mais brilhantes, quentes e leves, o que, em amor, condiciona a sedução. Entre os homens, aqueles que fascinam mais rapidamente os homens ou as mulheres são os que têm um temperamento sobretudo sanguíneo e algo colérico e que têm olhos grandes, glaucos e brilhantes, sobretudo se vivem castos e não fenecera a serenidade de seu rosto pela união carnal que esgota o suco límpido dos humores. Como nós dissemos acima, tudo isso é indispensável para lançar como se deve as flechas que ferem o coração. Além disso, são rapidamente seduzidos aqueles que nasceram quando Vênus estava em Leão ou quando a Lua olhava vivamente Vênus e os que são dotados do mesmo temperamento. Os fleumáticos, em quem domina a pituíta, não são nunca seduzidos; os melancólicos, que têm excesso de atrabile, deixam-se raramente fisgar, mas, uma vez presos, não se libertam nunca mais.

Quando um sanguíneo se liga a outro sanguíneo, o jugo é leve e o laço agradável, porque um temperamento idêntico cria um amor recíproco. A doçura do sangue dá ainda ao amante esperança e confiança. Quando um colérico se liga a um outro colérico, a submissão torna-se mais intolerável. É verdade que a similitude de temperamento cria neles alguma reciprocidade de bem-querer, mas o humor ígneo da bile provoca neles frequentes brigas. Quando, em compensação, é um sanguíneo que ama um colérico ou inversamente, a mistura de um humor suave com um humor amargo engendra uma alternância de cólera e de graça, de volúpia e de dor. Quando um sanguíneo se liga com um melancólico, o laço é perpétuo e não é infeliz, porque a doçura do sangue tempera o

amargor da melancolia. Mas quando, ao contrário, o melancólico cai na armadilha do colérico, é a mais perniciosa peste. O humor muito vivo da pessoa mais jovem penetra nas entranhas do mais velho. Então uma leve chama corrói as moelas e o amante infeliz incendeia. O humor colérico desencadeia raiva e brigas, o melancólico tristeza e reclamações sem fim. Muitas vezes seu amor acaba como o de Fílis, Dido ou de Lucrecia.³⁷ Enfim, o adolescente fleumático ou melancólico, por causa da densidade de seu sangue e de seus espíritos, não seduz ninguém.

Capítulo X: sobre como os amantes se fascinam

Acho que já falei o bastante sobre como os amantes se fascinam. Deixem-me só acrescentar que os mortais são fascinados sobretudo quando se olham frequentemente “olho no olho”, unem suas próprias luzes e, infelizes, bebem juntos um longo amor. Seguramente, como diz Museu³⁸, toda causa e origem desse mal está no olho. É por isso que alguém que possui olhos brilhantes, mesmo que seus outros membros sejam menos bem feitos, força aqueles que o olham a perder a cabeça. Aquele que está numa posição contrária convida mais a um bem-querer moderado do que a um amor ardente. Além dos olhos, a harmonia dos outros membros não parecer nesse gênero de doença o poder de uma causa, mas a de um impulso ocasional. Uma tal composição, com efeito, convida aquele que olha de longe a chegar mais perto, depois o força a refletir longamente, mas é só o olhar que atinge quando para nele. Quanto ao amor moderado que participa da divindade e do qual já se falou tanto neste Banquete, não é somente o olho que está em causa, mas a harmonia e a graça de todas as partes que colaboram também para que o amor nasça.

³⁷ Ovídio, *Remédios*, 591 et seq.; *Heróides* II; Virgílio, *Eneida* I e IV; São Jerônimo, *Crônica de Eusébio*.

³⁸ *Hero e Leandro*, 94.

Capítulo XI: sobre a maneira de se livrar do amor

Até aqui expusemos como e por quem nós somos seduzidos. Resta falar brevemente sobre como nós podemos nos liberar. Há duas espécies de libertação: uma natural, outra que depende de aplicação. É natural aquilo que acontece no fim de um tempo determinado. Esta libertação não concerne somente a esta doença mas se aplica a todas. Já que a coceira na pele dura enquanto houver nas veias um depósito de sangue corrompido ou enquanto corrói nos membros a acidez da pituíta, assim que o sangue é purgado e a pituíta acalmada, a coceira cessa e as horríveis manchas da pele desaparecem. No entanto a preocupação consciente [*diligentia*] com seu desaparecimento é vantajosa. Uma supressão repentina ou a fricção são muito perigosas. Assim é com a inquietude dos amantes. Ela também persevera necessariamente tanto tempo quanto durar esta infecção do sangue, provocada nas entranhas pela fascinação, porque enquanto dura, arrasa o coração com grande dor, mantém a ferida nas veias, queima os membros com suas chamas invisíveis, passando do coração para as veias e das veias para os membros. Quando esta infecção finalmente acaba, a inquietude desses amantes [*amantium*], ou melhor, desses dementes [*amentium*], acaba. Isso exige para todos um longo espaço de tempo e um tempo maior ainda para os melancólicos, sobretudo, se se deixaram fascinar sob a influência de Saturno. Além disso, esse tempo é ainda mais doloroso se se deixaram apaixonar quando Saturno estava retrógrado ou conjunto a Marte, ou oposto ao sol. Também sofrem muito e por muito tempo aqueles cujo nascimento coincidiu com a passagem de Vênus na casa de Saturno ou quando Vênus olhava intensamente Saturno e a Lua. Devemos acrescentar a esta purificação natural a prática de uma arte consumada. Que se tome cuidado, antes de tudo, para não cortar ou puxar pela raiz aquilo que não estiver maduro para não correr o risco de rasgar o que podemos descoser sem perigo. É preciso moderar os hábitos e, sobretudo, evitar que nossos olhos encontrem aqueles da pessoa amada. Se houver na alma ou no corpo do

amado algo nocivo, é preciso desviar a alma com todo o cuidado. A alma tem que se ocupar com inúmeras coisas, diversas e sérias. É preciso às vezes reduzir a quantidade de sangue. É preciso tomar vinho claro, às vezes até se embriagar, para que o sangue velho seja evacuado e dê lugar a um sangue novo e a novos espíritos. É importante dedicar-se a exercícios físicos até transpirar, porque pelo suor os poros da pele se abrem e [o corpo] se limpa. Além disso, tudo o que os médicos sugerem para sustentar o coração e alimentar o cérebro é utilíssimo. Lucrécio aconselha também praticar a união carnal:

*Sed fugitare decet simulacra, et pabula amoris
Absterrere sibi, atque alio convertere mentem;
Et iacere humorem coniectum in corpora quæque,
Nec retinere, semel conversum unius amore.*³⁹

Capítulo XII: sobre de quanto o amor vulgar é nocivo

Mas, com medo de ficar louco por falar tanto de loucura, vou concluir. Esta inquietação ansiosa de que sofrem, dia e noite, os amantes vulgares, é uma espécie de loucura [*insania*]. Enquanto dura o amor eles são primeiro atingidos pelo fogo da bile, depois pela ardência da atrabile eles se perdem em fúria e fogo e, por assim dizer, cegados, eles ignoram onde se precipitam. Lísias de Tebas e Sócrates mostraram no *Fedro*⁴⁰ de Platão o quanto este amor adulterado é pernicioso. É um fato que por este furor o homem é devolvido à natureza bestial.

³⁹ “Mas convém fugir a essas imagens, afastar de si os alimentos do amor, pensar em outras coisas e lançar num corpo qualquer o líquido coligido: não devemos retê-lo, convertê-lo a um único amor” (ed. cit., p. 92). [N. da T.] Versos 1057-1060. [N. do E.]

⁴⁰ Platão, *Fedro*, 231a, 234e, 238d, 241d.

Capítulo XIII: de quanto o Amor divino é útil e de suas quatro espécies

Pelo furor divino, no entanto, o homem se erige acima de sua própria natureza e transita em Deus. Este delírio divino é, com efeito, uma iluminação da alma racional, graças à qual Deus traz, das regiões inferiores para as superiores, a alma que havia caído. A queda da alma do Uno, princípio do universo, para os corpos, se realiza por quatro graus: inteligência, razão, opinião e natureza. Porque do mesmo modo que em toda ordem das coisas, existem seis graus onde o primeiro é o Uno e o último o corpo e cujos intermediários são os que acabei de citar, é preciso necessariamente que tudo o que cai do primeiro para o último passe pelos quatro intermediários. O próprio Uno é o termo e a medida de tudo e se acha isento de confusão e de multiplicidade. A Inteligência angélica é uma multiplicidade de ideias, mas imóvel e eterna. A razão da alma é uma multiplicidade de definições e raciocínios, móvel mas desordenada. A opinião é uma multiplicidade de imagens, móvel e desordenada, mas todavia ligada a uma substância e a um lugar, já que a própria alma na qual a opinião reside é uma substância que não ocupa lugar nenhum. É a mesma coisa para a natureza, quer dizer, a faculdade de nutrir que vem da alma e do temperamento natural; ela está espalhada nas diferentes partes do corpo. O corpo, no entanto, é uma multiplicidade indeterminada de partes e de acidentes submetida ao movimento e dividida na sua substância em pontos e em momentos.

Nossa alma olha todos esses graus. Através dele ela sobe e por eles também desce. Com efeito, enquanto é produzida pelo próprio Uno, princípio do universo, ela adquire uma certa unidade que liga toda sua essência ao mesmo tempo que suas faculdades e suas operações e tudo o que está na alma deriva e tende para essa unidade como os raios de um círculo existem pelo e para o centro. Ela não une somente as partes da alma entre si e a alma inteira, mas a alma inteira ao Uno em si que é causa do Universo. Enquanto resplandece com um raio da inteligência divina, esta alma contempla,

num ato imóvel, as ideias de todas as coisas, por sua inteligência. Enquanto olha para si, concebe as razões universais das coisas e passa pelo raciocínio dos princípios até as conclusões. Enquanto olha os corpos, ela reflete graças à opinião, sobre as formas e as imagens particulares das coisas móveis que recebeu dos sentidos. Enquanto atinge a matéria, ela se serve da natureza como de um instrumento, graças ao qual ela une, move e forma a matéria. É de tudo isso que derivam as gerações, os crescimentos e seus contrários. Vocês veem então bem que a alma cai do Uno, que está acima da eternidade, na eterna multiplicidade, da eternidade no tempo, e do tempo no lugar e na matéria. Ela cai, digo, quando renuncia à sua pureza nativa abraçando por tempo demais o corpo.

Capítulo XIV: sobre por que graus os furores divinos elevam a alma

Já que a alma desce por assim dizer por quatro graus, é preciso que suba também por quatro graus. Ora, o delírio divino é aquilo que nos eleva até as coisas superiores, como indica sua definição. Há, portanto, quatro espécies de furores divinos. O primeiro é o furor poético, o segundo o furor místico, o terceiro o furor profético e o quarto o furor amoroso. Ora, a poesia depende das Musas, o mistério de Dioniso, a profecia de Apolo e o Amor de Vênus. Evidentemente, para voltar à Unidade, a alma tem que se tornar também una. Ora, ela tornou-se múltipla porque caiu no corpo, se dispersou em diferentes operações e se interessa pela multiplicidade infinita das coisas corpóreas. Daí suas partes superiores estarem quase adormecidas e as inferiores dominarem sobre as outras. Umhas partes ficam tomadas de torpor, outras se perturbam até que a alma inteira fique cheia de discórdia e dissonância. Ela precisa então, primeiramente, do furor poético que, através de sons musicais, desperta o que dorme e com uma harmoniosa doçura acalma o que está perturbado e, enfim, pelo acorde de diversos elementos, elimina a discórdia dissonante e estabelece o equilíbrio de suas diferentes partes. Mas isso não basta, porque a multiplicidade ain-

da permanece na alma. Então acrescentamos o mistério próprio a Dioniso que, por purificações, sacrifícios e todo o culto divino, orienta a atenção de todas as suas partes para a inteligência que permite honrar a deus. Aí, já que cada uma das faculdades da alma volta para a única inteligência, a alma que era um composto de muitos, torna-se um todo que é uno. Mas ela ainda precisa de um terceiro furor que leve a inteligência à própria Unidade que é o cume da alma. É Apolo que faz isso pela profecia, porque quando a alma se eleva acima da inteligência para a Unidade, ela prediz o futuro. Enfim, quando a alma tornou-se una, repito, una, o que é da natureza e até da essência da alma, só lhe resta voltar imediatamente para o Uno que está acima da essência, quer dizer, Deus. É a Vênus celeste quem cumpre esta tarefa através do Amor, quer dizer, pelo desejo da Beleza divina e a sede do Bem.

Assim, o primeiro furor tempera os desacordos e as dissonâncias. O segundo coloca as partes equilibradas na unidade de um todo. O terceiro coloca o todo acima das partes e o quarto o leva à Unidade que está acima da essência e do todo. Platão, no *Fedro*⁴¹ chama a inteligência dada às coisas divinas, na alma humana, o cocheiro. A unidade da alma, a cabeça do cocheiro. A razão e a opinião que discute as coisas naturais, o bom cavalo; a imaginação confusa e o apetite dos sentidos, o mau cavalo. Ele chama a natureza da alma inteira de carruagem, porque o movimento da alma, por assim dizer, circular, começa nela e volta a ela, refletindo sobre sua natureza. Ali onde a consideração de si própria vem da alma, ela volta à alma. Ele atribui à alma duas asas graças às quais ela vai ao sublime e nós pensamos que uma [asa] é essa busca constante da inteligência pela verdade, a outra, o desejo do bem por quem arde nossa vontade. Essas partes da alma perdem sua ordem, quando, por causa da perturbação do corpo, elas se confundem. Assim, o primeiro furor distingue o *bom cavalo*, quer dizer, a razão e a opinião, do *mau cavalo* que é a fantasia confusa e o

⁴¹ 246b.

apetite dos sentidos. O segundo submete o mau cavalo ao bom e o bom ao dono da carruagem, quer dizer, à inteligência. O terceiro dirige o cocheiro até sua cabeça, quer dizer, sua unidade, que é o cimo da Inteligência e enfim o quarto vira a cabeça do cocheiro para o mestre de todas as coisas. Ali o cocheiro está feliz e diante da *manjedoura* [*presepe*], quer dizer, diante da beleza divina, *parando seus cavalos*, quer dizer, preparando todas as partes da alma que lhe são submetidas, e *lhes convida a comer ambrosia*, e, além disso, *a beber o néctar*, dons que representam a visão da beleza e a alegria que decorre disso. Tais são os efeitos dos quatro furores de que fala Platão de modo geral no *Fedro* (249 *et seq.*), tratando em particular do furor poético no *Íon* e do furor amoroso no *Banquete*. Orfeu falou de todos esses delírios, como testemunham seus livros. Enfim, nós sabemos que Safo, Anacreonte e Sócrates estiveram, sobretudo, em contato com o furor amoroso.

Capítulo XV: de como o Amor é o mais eminente de todos os furores

De todos esses furores, o mais poderoso e eminente é o furor amoroso. O mais poderoso, digo, porque todos os outros precisam necessariamente dele. Nós não podemos obter, com efeito, nem o furor poético, nem o místico, nem o profético, sem uma aplicação séria, fervorosa piedade e sem o culto à divindade. Ora, o estudo, a piedade, o culto, são outra coisa que o Amor? Todos, por conseguinte, dependem do poder do Amor. Ele é também o mais eminente porque os outros se referem a ele como seu fim. Ora, é ele quem nos une mais estreitamente a Deus. Há também o mesmo número de paixões adulteradas que parecem ser falsificações desses quatro furores. O poético é falsificado por esta música vulgar que só atinge os ouvidos. O místico pela vã superstição popular. O profético pelas falsas conjecturas da prudência humana e o do amor pela violência da paixão, porque o verdadeiro amor não é nada mais que um esforço feito pela visão da beleza física para voar

até a divina beleza, enquanto a falsificação do Amor é uma queda da visão para o tato.

Capítulo XVI: de como é útil o verdadeiro Amor

Vocês perguntam: qual é a vantagem do amor socrático? Primeiro para o próprio Sócrates, ele lhe permitiu primeiro encontrar asas para voltar à sua pátria. Em seguida, ele é muito útil para que a cidade viva de modo honesto e feliz. A cidade, evidentemente, não é feita de pedras, mas de homens. Ora, os homens, desde a mais tenra idade, como árvores ainda muito jovens, devem ser cuidados e guiados para poderem dar os melhores frutos. Adolescentes, eles respeitam os princípios de seus professores, enquanto não tiverem sido corrompidos pelos maus hábitos do vulgar. Seguramente eles seguiriam como superior a regra de vida da qual foram, por assim dizer, embebidos em casa, se não foram desviados pelos usos e costumes dos homens desonestos e, sobretudo, por aqueles que os envaidecem. Que fará então um Sócrates? Será que ele permitirá que essa juventude que é o fermento da República vindoura seja corrompida pelo contágio de pessoas viciosas? Onde estaria seu amor pela Pátria? Sócrates irá então ajudar sua pátria e libertará seus filhos, que são também seus irmãos, dessa infelicidade. Ele fará, talvez, leis para desviar os homens lascivos da companhia dos jovens, mas nem todos podemos ser Sólon e Licurgo. Poucas pessoas possuem a autoridade suficiente para criar leis e aqueles que obedecem às leis estabelecidas são ainda menos numerosos. O que fará então um Sócrates? Apelará para a força e baterá nos velhos para afastá-los dos jovens? Mas somente Hércules, dizem, combateu monstros. Para os outros um combate desses é muito perigoso. Talvez então ele escolhesse advertir, corrigir e punir os criminosos. Mas que nada! Um espírito pervertido não liga para as advertências, e o que é mais grave, ele bate no censor. É por isso que, quando Sócrates tentou este método, foi agredido com chutes de um e socos de outro. Sobra então só uma solução para a juven-

tude: a companhia de Sócrates. Aí ele, o mais sábio dos gregos, levado pela caridade, mistura-se em todo lugar aos jovens.

Assim, o verdadeiro amante, como um pastor, protege seu rebanho da voracidade e da peste dos falsos amantes, quer dizer, dos lobos. Mas porque, facilmente, aqueles que se assemelham se juntam, ele se torna semelhante aos jovens pela pureza de sua vida, pela simplicidade de sua linguagem, por seus jogos, suas brincadeiras e suas palhaçadas. De velho ele se faz criança para acostumar desde cedo os jovens aos discursos dos velhos. A juventude é movida pelo prazer e é através dele que a juventude é controlada. Ordinariamente ela foge dos mestres austeros demais e eis porque este pedagogo prudente, este guia fiel da infância, deixava de lado seus afazeres domésticos para cuidar dos jovens cidadãos e acostumava-os às suas leis com doçura e mansidão. Quando tinham assim caído na armadilha, ele os advertia mais seriamente até chegar a uma censura mais severa. Por exemplo, o jovem Fédon se prostituía numa casa pública. Sócrates o tirou desta calamidade e fez dele um filósofo. Ele forçou Platão, na época dedicado à poesia, a queimar suas tragédias e a se dedicar a estudos mais importantes. Ele levou Xenofonte de um luxo vulgar à sobriedade dos sábios. De pobres que eram, ele fez Ésquino e Aristipo ficarem ricos, do orador Fedro ele fez um filósofo, e de Alcibíades, que era ignorante, um sábio. Ele soube fazer de Cármides um homem austero e casto, de Teages⁴² um cidadão justo e forte na *República*. Ele levou Eutidemo e Mênon das sutilezas dos Sofistas à verdadeira sabedoria⁴³. O que fez que a companhia de Sócrates fosse mais útil que agradável e que os jovens, como disse Alcibíades, amavam mais Sócrates do que ele os amava.

⁴² Platão, *República*, VI, 496b-c. [N. do E.]

⁴³ Diógenes Laércio, II, 5; Xenofonte, *Memor.*, *passim*.

Capítulo XVII: de como é preciso dar graças ao Espírito Santo que através dessa discussão nos esclareceu e inflamou

Agora então, excelentes convivas, parece que depois de seus discursos e do meu nós tenhamos conseguido descobrir de uma maneira satisfatória o que é o Amor, o que é um verdadeiro amante e em que ele pode ser útil. Mas é preciso reconhecer que a causa e o dono dessa feliz descoberta é, sem dúvida nenhuma, esse próprio Amor que foi encontrado. Foi, por assim dizer, apaixonados pelo desejo de encontrar o Amor que nós o buscamos e encontramos, de maneira que é a ele mesmo que é preciso agradecer tanto por nos ter feito buscar como encontrar. Como a magnificência desse deus é admirável! Como a bondade desse Amor é incomparável! Os outros deuses mal se mostram e mesmo assim só depois de termos procurado muito tempo. O Amor, por sua vez, vem até na frente daqueles que o buscam. É por isso que os homens reconhecem que lhe devem muito mais que aos outros deuses. Ora, há quem ouse maldizer o poder divino que pune nossos crimes. Alguns odeiam sua Sabedoria que observa todas as nossas infâmias, mas nós não podemos não amar o divino Amor que nos dispensa tantos bens. Honremos então este Amor que nos é tão propício, no mesmo espírito que nós veneramos sua sabedoria e admiramos o seu poder, a fim de que, conduzidos pelo Amor, Deus nos seja propício, por assim dizer, inteiramente, e que o amando inteiro com um amor ardente, nós possamos também gozar dele todo num amor eterno.

No ano de 1469, mês de julho, em Florença.

Tradução recebida em 31/08/2015, aprovada em 6/10/2015

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK

AMOR (*LIEBE*)
VERBETE DO *ABÉCÉDAIRE DE MARTIN HEIDEGGER*.
BEAULIEU, ALAIN. (DIR.).
MONS: SILS MARIA; VRIN, 2008. p. 14-17

Marcia Sá Cavalcante Schuback
Södertörns Högskola (Suécia)

Dax Moraes
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 361-368

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Apresentação do editor

O amor não é, certamente, um dos temas maiores nos estudos heideggerianos. Mais do que isso: deve-se admitir que, à exceção de alguma tentativa isolada, chega a passar despercebido. O próprio Heidegger parece bastante econômico em seu tratamento, mesmo na famosa correspondência com Hannah Arendt, se considerada como um todo. Um olhar menos atento poderia concluir que não se trata de um conceito fundamental ou digno de ser pensado, quiçá um mero sentimento. Mas como concluir isso se o amor nomeia a própria atitude do filósofo face à *sophia* – ou melhor: talvez, o amor como *Stimmung* que abre o mundo para, nessa abertura, ser propriamente *pensado* em sua *verdade*. Nas palavras de Marcia Schuback, Filosofia diz “a precedência da sabedoria da amizade relativamente à amizade pela sabedoria”¹. Não é à toa que Heidegger tenha sido criticado por seus contemporâneos em virtude de seu silêncio sobre o amor. Mas seria tal “silêncio” uma omissão? Não apenas é contestável que se trate de omissão. Esse “silêncio” deve ser compreendido de modo próprio. Como disse Heidegger em seus encontros com Boss, a compreensão correta de ser revela Amor (*Liebe*) inseparável de *Sorge* (Cuidado, ou Cura) e a pretensão ou exigência de se complementar *Sorge* com *Liebe* implica que se os considere impropriamente como meros fenômenos ônticos, não como ontologicamente constitutivos do *Dasein*.

Percorrendo-se a obra de Heidegger com atenção, são diversas as ocasiões em que o amor aparece ligado a questões tão cruciais como as da essência do pensar e da essência da liberdade. Aliás, não se tratam de “dois temas”, mas um único, pois, como já diziam Platão (*Sofista*, 253 c) e Aristóteles (*Metafísica*, 982 b 25-28), a atividade do filósofo é a mais livre. Isso se verifica em escritos anteriores e posteriores à “virada”. Na “Carta sobre o humanismo”,

¹ Schuback, M. S. C. Vida privativa ou vida lacunar? Uma possível resposta de Heidegger à fenomenologia de Renaud Barbaras. *Cadernos spinozanos: estudos sobre o século XVI*. São Paulo, n. 27, jul.-dez. 2012, p. 72.

por exemplo, temos a oportunidade de compreender a amplitude que o tema pode adquirir quando se pensa o amor fora do domínio da vontade, como deixar-ser *em* e *para* seu ser o que se ama. Isto já se lê em uma carta a Arendt de 22 de junho de 1925. Deixar-ser o amor, o amor que deixa-ser o “tu”, é a superação mesma das relações cotidianas entre *sujeitos* ou entre um *sujeito* e *seu objeto*; trata-se de uma compreensão mais profunda e mais originária da constituição ontológica de ser-no-mundo como *Sorge*, do *Dasein* como ente relacional que, já sempre sendo-com e sendo-para, é seu próprio mundo. O amor constitui o “entre” característico de nosso modo de ser; é um relacionar-se originário irreduzível a qualidades ônticas, compreensão que se delineava no *eros* platônico, mas que viria a se perder ao longo da história da Metafísica.

Em verdade, a reunião dessas difusas marcas no caminho de Heidegger ao pensamento do amor não pode ser realizada aqui. Nesse sentido, o verbete redigido por Marcia Schuback não deve ser julgado pela sua brevidade em extensão, mas pelo alcance de seu aceno, incorporando decisivamente *Liebe* (Amor) no vocabulário heideggeriano e indicando-nos as primeiras “marcas” para a consecução de nossas próprias jornadas. Para tanto, nos aponta inicialmente o histórico do problema através das críticas de Jaspers e Binswanger, percorrendo desde o ponto de partida de Heidegger, que remete às conversas com Scheler, ainda no período de composição de *Ser e tempo*, até preleções da década de 1950. Nesse trajeto, passa pela tematização do amor como paixão (*Leiden-schaft*) – exposta por Heidegger em termos muito similares àqueles pelos quais antes se referia às tonalidades afetivas, ou humores (*Stimmungen*), no curso sobre *Os conceitos fundamentais da Metafísica* – no curso sobre Nietzsche intitulado *A vontade de poder como arte*. Esse curso parece decisivo para a interpretação de Agamben segundo a qual o amor seria, em Heidegger, “paixão da faticidade”, de que a autora também nos oferece um breve resumo. Para além disso, pode-se reconhecer algumas linhas de sua própria interpretação segundo a qual o *Dasein*, ser-no-mundo como cura

(ou cuidado, *Sorge*), é amor. Tal interpretação ganha forma completa em “Heideggerian love”, publicado posteriormente na compilação *Phenomenology of Eros*², disponível no repositório da Södertörns Högskola (Suécia) (<http://sh.diva-portal.org/smash/get/diva2:524042/FULLTEXT01.pdf>), universidade em que Marcia Schuback leciona desde 1999. Aí reencontramos a brilhante interpretação – aqui apenas esboçada – do amor heideggeriano como *favor*, uma acepção praticamente perdida para nós do grego *charis*, reduzido a interpretações superficiais da “caridade”.

Em suma, trata-se de um breve verbete capaz de abrir novos horizontes para a compreensão do pensamento de Heidegger e suas possibilidades ainda em aberto.

² Bornemark, J; Schuback, M. S. C. (Ed.). *Phenomenology of eros*. Huddinge: Södertörns Högskola, 2012.

Amor (*Liebe*)

As palavras de Heidegger sobre o amor não são numerosas. Numerosas, por sua vez, são censuras feitas a Heidegger por essa falta de menção ao amor.³ Binswanger criticou a ausência da dimensão fundamental do amor na compreensão do ser-no-mundo como “cura” (*Sorge*).⁴ Heidegger responde explicitamente a essa crítica: “Mas ‘cura’, compreendida corretamente, isto é, no sentido da ontologia fundamental, nunca pode ser diferenciada do ‘amor’, sendo o nome da constituição ekstático-temporal da presença [*Dasein*], a saber, como compreensão de ser”. (GA 89, p. 237)⁵

A indistinção entre cura *assim* compreendido e o amor está relacionada à crítica do conceito husserliano de intencionalidade elaborada por Heidegger e Scheler. Sob a inspiração de Santo Agostinho e de Pascal, o amor e o ódio, para Scheler, são uma abertura relacional do mundo mais originária do que o ato cognitivo. Para Heidegger, as noções schelerianas de amor e ódio não chegam, todavia, a elucidar a natureza da “relação” entre “sujeito” e “objeto”. Compreendido como “cura” ou estrutura de transcendência, só ser-no-mundo é que pode revelar a natureza dessa relação. A existência humana é presença [*Dasein*], ou seja, vida relacional, um “entre”, uma constituição ekstático-temporal ou compreensão de ser, um modo de ser que é uma ligação com a abertura de ser que tem de ser. Se o amor não se deixa diferenciar de “cura” é porque o amor exprime a estrutura ekstática, verbal e acontecimental da ligação com o [ter-]de-ser que constitui a presença [*Dasein*].

³ V. p. ex.: K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München, Piper, 1978, p. 34.

⁴ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ausgewählte Werke, v. 2, Heidelberg, Asanger, 1993.

⁵ N. do E. bras.: Cf. Heidegger: *Seminários de Zollikon: protocolos - diálogos - cartas*. Ed. Medard Boss. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado, rev. Maria de Fátima de Almeida Prado e Renato Kirchner. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2009. p. 227. V. tb. p. 154-155.

O amor é presença [*Dasein*] e a presença-amor [*Dasein-amour*] jamais se acha em um sujeito ou em um objeto. Atravessada pelo amor, a presença [*Dasein*] é projeto [ou esboço, *Entwurf*], compreendido como um lançando-se, como trajeto rumo a possibilidades que ela já sempre é ou antecipa. Enquanto em Scheler o ser pessoal só se revela no amor⁶, para Heidegger, o amor deve se dissociar de toda visão personalista. Para ele, o amor não é nem intencional (Husserl), nem pessoal (Scheler), nem mesmo convivial (Binswanger). Que é, então, esse amor nu e cru? Será que esse amor, negando a subjetividade, seja como intencionalidade, seja como personalidade, seja como convivialidade, nega também toda alteridade?

A compreensão da presença [*Dasein*] como poder-ser (cura, transcendência) torna-se uma chave de interpretação para o pensamento heideggeriano do amor. Giorgio Agamben definiu o amor em Heidegger como “paixão da faticidade”, como um “poder de não poder” (*potentia passiva*) e como uma experiência do abandono ao inapropriável.⁷ Heidegger consagra uma reflexão sobre o amor em seus cursos sobre Nietzsche (GA 6.1, p. 59 *et seq.*)⁸. Como o ódio (*Zorn*), o amor é uma paixão (*Leidenschaft*), não um afeto (*Affekt*) ou um sentimento (*Gefühl*). A paixão do amor é “a expansão clarividente no ente”, “integradora” (*sammelnde*) que se abre fora de si para o ente e, portanto, um êxtase. As “paixões” são a doação ôntica daquilo que, no âmbito ontológico, Heidegger denominou “disposições afetivas” (*Stimmungen*). O homem não se encontra (*sich findet*) no mundo como outros entes intramundanos. O homem dá-se a si mesmo como mundo,

⁶ M. Scheler, “Liebe und Erkenntnis”, em *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Berna, Francke Verlag, 1963. V. tb. o capítulo “Liebe und Person”, em *Wesen und Formen der Sympathie*, Berna, Francke Verlag, 1974.

⁷ G. Agamben e V. Piazza, *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

⁸ N. do E. bras.: Cf. Heidegger: *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Vol. I. p. 45.

ele é dis-posto [*be-fintlich*] a poder se dis-por (*ist gestimmt*). Ele não é uma determinação (*Bestimmung*), mas uma dis-posição de afinidade/afinação [accordance] (*Stimmung*). As disposições afetivas fundamentais, como a angústia (GA 2), o tédio (GA 29/30), a alegria (GA 8), a esperança (GA 2), a melancolia (GA 29/30) e a admiração (GA 45), são potências transformadoras, pois são as *Stimmungen* que deixam irromper na vida fática do homem o mundo como totalidade verbal, a existência humana como presença [*Dasein*], o traço de união entre o homem-presença [*homme-Dasein*] e o mundo.

As *Stimmungen* são o limiar da transformação, o poder tornar-se outro do homem. Segundo Heidegger, a tradição metafísica teve dificuldade para compreender o que quer dizer “possibilidade” (*Möglichkeit*). Embora possibilidade exprima, metafisicamente, poder ou potencialidade para conservar, para perseverar, para se tornar seu ser, o possível, *das Mögliche*, é, para Heidegger, uma “possibilitação” [mise en possibilité] (*Ermöglichung*) das possibilidades, o favor doador do possível. Na “Carta sobre o humanismo”, esse sentido do possível e da possibilidade é definido como “amor” (GA 9, p. 313-314)⁹. Para Heidegger, o amor é fundamentalmente transformador e integrador. É transformador ao integrar simultaneamente poder e não poder.

A ligação fundamental entre *Stimmung* e possibilidade transformadora também mostra a relação essencial entre homem e natureza.¹⁰ Em suas preleções consagradas a Heráclito¹¹, Heidegger acena

⁹ N. do E. bras.: Cf. Heidegger: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, rev. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 329.

¹⁰ Sobre a relação entre *Stimmung* e natureza, v. L. Spitzer, *Classical and Christian ideas of world harmony: prolegomena to an interpretation of the word “Stimmung”*, Baltimore, John Hopkins Press, 1964, p. 5; H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1973, p. 93; J.-P. Charcosset, “Y: notes sur la *Stimmung*”, em *Exercices de la patience*, Paris, Obsidiane, 1982; O. F. Bollnow, *Les tonalités affectives*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953. V. tb. o texto de juventude de Nietzsche, escrito em abril de 1864, intitulado *Über die Stimmung*.

em direção a um pensamento do amor como um pensamento da *physis*, da “natureza”, como fundamento da possibilidade doadora de transformação. O homem não está aqui ou ali, mas consiste em uma proximidade ôntico-ontológica, em um “entre dia e noite”. No seio da natureza, o homem é dissemelhante a tudo o que está no mundo e semelhante ao fundo obscuro do ser. Heidegger chama “corporeidade” (*Leiblichkeit*) essa dupla relação de semelhança e dissemelhança, que Fink explica como o “modo de compreensão de *eros*”¹². Esse “modo de compreensão de *eros*”, essa “corporeidade”, é a autoexposição do relacional para além das oposições e das sínteses dialéticas. Vê-se aí uma grande proximidade com o Eros platônico. Poder-se-ia dizer que, para Heidegger (e para Fink), Eros compreende de maneira não-dual, integrando dois princípios de compreensão: conhecer o semelhante pelo semelhante e o dissemelhante pelo dissemelhante. O amor descobre no mesmo e no outro o não-outro. Seguindo o fio das conexões estabelecidas entre presença [*Dasein*] no homem, possibilidade, *physis* e amor, pode-se dizer que o amor heideggeriano não fala de natureza do homem, mas evidencia o favor doador e transformador da natureza no homem. Seguindo as direções assim esboçadas, pode-se tentar compreender a apropriação interpretativa realizada por Heidegger do verso de Hölderlin extraído de *Sócrates e Alcibíades*: “Quem pensou o mais profundo ama o mais vivo”¹³.

Tradução recebida em 22/07/2015, aprovada em 25/07/2015

¹¹ GA 15 e 55.

¹² M. Heidegger e E. Fink, *Héraclite*, Paris, Gallimard, 1973, p. 200.

¹³ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1992, p. 32 (GA 8, 9). [N. do E. bras.: Cf. Heidegger: O que quer dizer pensar?, em *Ensaio e conferências*, 4. ed., Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, EDUSF, 2007, p. 119. GA 7]