



CORPO SOCIAL, CORPO POLÍTICO, E IMAGEM

Sônia Campaner Miguel Ferrari
organizadora

VERSÃO IMPRESSA DISPONÍVEL
NO SITE DA EDITORA.



educ

Plano de Incentivo à Pesquisa
PIPEq
PCC-SP

CORPO SOCIAL, CORPO POLÍTICO E IMAGEM



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Reitora: Maria Amalia Pie Abib Andery

educ

Editora da PUC-SP

Direção

Thiago Pacheco Ferreira

Conselho Editorial

Maria Amalia Pie Abib Andery (*Presidente*)

Carla Teresa Martins Romar

Ivo Assad Ibri

José Agnaldo Gomes

José Rodolpho Perazzolo

Lucia Maria Machado Bógus

Maria Elizabeth Bianconcini Trindade Morato Pinto de Almeida

Rosa Maria Marques

Saddo Ag Almouloud

Thiago Pacheco Ferreira (*Diretor da Educ*)

CORPO SOCIAL, CORPO POLÍTICO E IMAGEM

SÔNIA CAMPANER MIGUEL FERRARI
organizadora

educ

Plano de Incentivo à Pesquisa
PIPEq
P.I.C.-SP

São Paulo
2023

Copyright © 2023 Sônia Campaner Miguel Ferrari. Foi feito o depósito legal.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfour/PUC-SP

Corpo social, corpo político e imagem / Sônia Campaner Miguel Ferrari, org. - São Paulo : Educ : PIPEq, 2023.

196 p. ; 23 cm

Bibliografia.

ISBN 978-85-283-0714-6

1. Corpo humano (Filosofia). 2. Corpo humano - Aspectos sociais. 3. Corpo humano - Aspectos políticos. 4. Imagem corporal. 5. Sexo - Filosofia. I. Ferrari, Sônia Campaner Miguel

CDD 128.6

306.42

320

Bibliotecária: Carmen Prates Valls - CRB 8a. 556

EDUC – Editora da PUC-SP

Direção

Thiago Pacheco Ferreira

Produção Editorial

Sônia Montone

Revisão

Valéria Diniz

Editoração Eletrônica

Waldir Alves

Gabriel Moraes

Capa

Waldir Alves

Imagem: iStock

Administração e Vendas

Ronaldo Decicino

educ

Rua Monte Alegre, 984 – Sala S16

CEP 05014-901 – São Paulo – SP

Tel./Fax: (11) 3670-8085 e 3670-8558

E-mail: educ@pucsp.br – Site: www.pucsp.br/educ

| Prefácio

Salma Tannus Muchail¹

“Corpo” é tema sempre presente e sempre problematizado na história da filosofia e, de modo geral, na história do pensamento ocidental. Quase nunca é tratado isoladamente, mas em “dupla”, relativamente ao que seria seu contraponto. Assim, a questão do “corpo” e seu contrário difundiu-se ao longo dos tempos e dos espaços sociais não somente no nível mais erudito como também no repertório do senso comum. No âmbito desta grande difusão, conceitualizações múltiplas foram elaboradas compondo diversas formulações. Entre muitas, as mais comumente reconhecidas são: matéria e espírito, objetividade e subjetividade, mundo e consciência, natureza e razão, linguagem e pensamento, físico e psíquico, exterioridade e interioridade, corpo e alma. Variações de uma só questão, os conceitos e as formulações são certamente próximos, mas são, também, principalmente distintos, não se repetem nem se igualam. Consideremos breves exemplos acerca desta temática em alguns momentos marcantes e decisivos na história do pensamento filosófico.

É possível dizer que já os pré-socráticos, a fim de compreender a “natureza” e explicar de que modo as coisas são ao mesmo tempo unas e múltiplas, determinadas e em movimento, buscavam um princípio, *arché* (água, ar, indeterminado etc.), que poderia ser identificado como uma espécie de “alma” inobservável e imaterial que dá vida às coisas observáveis e preside a ordem das leis físicas.

Mas, certamente, o momento definitivamente mais originário e substancial sobre o tema está nos *Diálogos* de Platão. A distinção entre o mundo das ideias e o mundo sensível, comanda, no homem, a divisão entre alma e

1 Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e pós-graduação em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Mestrado em Filosofia pela Université Catholique de Louvain, doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e pós-doutorado pela École Normale Supérieure de Paris.

corpo. A complexidade e a beleza com que Platão – na figura emblemática de Sócrates – propõe e resolve o problema desta separação fez do platonismo uma espécie de filosofia bipartida e incontornável a abrir os rumos da posteridade.

Não é incomum que estudiosos da história da filosofia façam um salto histórico de Platão ao século XVII. É lá, com Descartes, que a cisão platônica na concepção do estatuto ontológico do homem encontrará sua mais consolidada formulação. Razão, *Cogito*, o homem é “sujeito capaz de representar” e, pela representação, conhecer a “objetividade” do real e de si mesmo. Nos desdobramentos do racionalismo cartesiano, foi pavimentado o caminho decisivo para os rumos do pensamento ocidental.

Muitos pensadores se sucederam e, nesta sequência, encontram-se aqueles que contestam Descartes. No século XIX, Nietzsche terá sido, certamente, o mais abrasivo crítico da razão cartesiana. De estilo mais sóbrio, outro exemplo de crítica é reencontrado em Husserl com a particular noção de “intencionalidade” da consciência: “consciência intencional” – o homem jamais encontra seu modo de ser na interioridade fechada da consciência “de si”, ao contrário, “tende” em direção a outra coisa que não ele próprio, expõe-se.

Se nos situarmos a partir do século XX, alcançamos Merleau-Ponty. Não será demais identificar, neste filósofo, o marco recente mais expressivo da “recuperação” do corpo. Desde seus primeiros escritos, vemos desenvolver-se a noção de “corporeidade” e, com ela, inseparavelmente, as noções de “temporalidade”, “historicidade”, “finitude”. Cada um de nós “é” seu próprio corpo, corpo-sujeito, corpo-próprio, corpo-vivo. Algumas experiências da corporeidade são seu testemunho. A “espacialidade”, por exemplo, não é experimentada como ocupação de um lugar, mas como posição, postura, “situação” que nos torna possível a percepção do mundo e o encontro com o outro. A “sexualidade”, por sua vez, não é percebida apenas na sensibilidade de órgãos determinados, nem se cumpre somente como procriação, mas é erotização de todo o nosso modo de ser, nossos olhares, nossos gestos, imbricando-se com emoções e sentimentos e nos envolvendo por inteiro. A “linguagem”, igualmente, não é mero veículo de comunicação nem expressão exterior de pensamentos interiores, mas é, ela própria, pensante, assim como o pensamento é linguístico. A “temporalidade” que cada um experimenta não é tão somente a dos calendários ou a do tempo físico mensurável nos relógios, mas a de um tempo-próprio, tempo-sujeito, intransferível, tornando-nos seres que

historicamente se constituem a si mesmos, sofrem e fazem a história. Nos últimos escritos, Merleau-Ponty, sem negar as primeiras lições, amplia-as, por assim dizer, e seu repertório incluirá noções inusitadas tais como a de “corpo como carne” e a de “carne do mundo”.

Nos rumos do legado de Merleau-Ponty, filósofos posteriores, fundamentados em sua formação – alguns dos quais foram seus alunos – e criativos em sua própria ousadia, desdobrarão os pensamentos do mestre e os repensarão para além deles. É então que, no século XX e no atual (XXI), a história da filosofia abre espaço, por exemplo, para Deleuze, Guattari, Foucault, Veyne, Agamben, entre muitos outros do nosso tempo.

É principalmente na direção de pensadores atuais que estão centradas as reflexões reunidas neste livro. Com seus ensaios, todos sobre o tema do corpo, esta coletânea guarda certas peculiaridades. Primeiramente, sempre na direção de refletir sobre nosso presente, ainda que se mova em torno de temáticas e a partir de pensadores atuais, não desconsidera outros. Assim, alguns ensaios abordam – e com muita propriedade – filósofos modernos como Rousseau, Hobbes, Spinoza, Nietzsche e alguns mais próximos, como Heidegger e Arendt. Em segundo lugar, os ensaios oferecem aos leitores a oportunidade de tomar conhecimento de posições muito pouco difundidas de pensadores do Brasil de hoje. Em terceiro lugar, à luz do tema central, alguns ensaios se debruçam sobre assuntos específicos, expressos em um repertório de extrema atualidade: racismo, sexismo, pandemia; corpo individual e corpo da população; corpo atual e corpo virtual; corpo real e ideia de corpo; o saber médico e a filosofia; a filosofia e as artes etc.

Para contribuir com este elenco de ensaios e seus autores, bem como com os temas escolhidos e os pensadores abordados, acrescentemos uma sugestão. Michel Foucault, um dos filósofos aqui retomado em mais de um ensaio, inventa ou reinventa certas noções que, se exploradas, podem enriquecer o conteúdo da temática. Duas delas são exemplares: primeiro, a noção (ou metáfora) de “corpos dóceis” (usada principalmente no livro de 1976, *Vigiar e punir*) para descrever o regime de poder, difuso e dissimulado, sobre os corpos individuais nas sociedades disciplinares; segundo, a noção de “corpo utópico” (título de conferência radiofônica de 1966, publicada em 2009). Não há que “explicar” esta noção. Apenas, num esboço de conclusão, seja-nos permitido reproduzir algumas passagens para fazer desta sugestão uma provocação:

Meu corpo é o contrário de uma utopia [...]. Meu corpo, topia implacável.

Mas, na verdade, meu corpo [...] tem suas fontes próprias de fantástico: possui, também ele, lugares sem lugar e lugares mais profundos [...].

Corpo absolutamente visível em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo [...]. O corpo, fantasma que só aparece na miragem dos espelhos e, ainda assim, de maneira fragmentária.

[...] ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa”.

[...] corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico.

| Apresentação

Sônia Campaner Miguel Ferrari

A proposta desta coletânea é refletir sobre questões relativas às metáforas do corpo presentes em diversos escritos de filosofia política, sobre o estatuto da imagem e questões relacionadas a certas “políticas do corpo” atuais.

Compõem esta coletânea textos que foram apresentados no VII Colóquio do Grupo de Pesquisa em Ética e Filosofia Política, realizado em conjunto com o VI Simpósio de Estética da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 2020, com o tema “Corpo Social, corpo político e imagem”. Além dos trabalhos apresentados nesse evento, convidamos pesquisadores cujo tema tem afinidade com o nosso trabalho para colaborarem com artigos para este livro.

Congregamos, nesta publicação, duas áreas de pesquisa em Filosofia em que se encontram não só as condições a partir das quais é possível derivar, da percepção da realidade, uma ação política que possa nos retirar desse meio envolvente como também avaliar de que modo se dá essa relação.

É sabido que vivemos, hoje, em um sistema de grande profusão de imagens. O exercício a que nos propomos traz uma dificuldade radical: em primeiro lugar, porque ele é feito dentro desse próprio sistema; em segundo, porque a questão que se levanta é a de que não há evidências que sugiram a presença de condição de traduzibilidade de imagens dentro de um sistema particular de signos linguísticos. Ainda, o material da percepção já é interpretação de uma perspectiva dominante que organiza e dirige os sentidos e reúne a gama de materiais para expressão. Refletir sobre o modo como tais imagens e mensagens chegam aos receptores, como elas podem ser compreendidas e traduzidas e como se pode entrar nessa relação para buscar outras formas de interpretação possível, eis a dificuldade intrínseca a esse regime.

Sabemos que nossa percepção e interpretação do campo semântico e de imagens que chegam até nós ocorre em dado momento histórico e o que a determina não é uma estrutura profunda, uma base econômica ou um

modo de ver o mundo, mas, segundo Jonathan Crary, é o funcionamento de uma assembleia coletiva de partes díspares em uma única superfície social, nela existem combinações de forças mais ou menos poderosas que moldam a capacidade do observador.

Pensar o significado de corpo social e corpo político nesse contexto e suas relações é o tema desta publicação. Os autores aqui apresentados falam de seu lugar de percepção e exercício político, sejam eles artistas e pesquisadores e pertencentes a diferentes etnias e raças.

A proposta da coletânea está inserida nas linhas de pesquisa do grupo de pesquisa em Ética e Filosofia Política e de seus subgrupos, como o Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER), o grupo de pesquisa em Estética e Filosofia da Arte, o grupo de estudos Imagem, Imaginação e Imagem de Si e o Laboratório de Estudos Interdisciplinares Hannah Arendt (Leiha).



| Sumário

1. Para um multiculturalismo democrático: aspectos da cosmopercepção iorubá no Candomblé Ketu	13
Alice Lino Lecci	
2. Corpos em busca de materialidade: uma questão filosófica	27
Chiara Ancona Lopez	
3. Todos = Um / Um = Todos: intimidação, ilusão e isolamento	43
Dulce Mara Critelli	
4. Michel Foucault e a análise genealógica como uma história política dos corpos	61
Fernanda Gomes da Silva	
5. The contemporary destruction of the societal body and its dialogical healing	79
Jacques Poulain	
6. Transexualidade e experiência estética: memórias e significado	93
João Bosco de Camargo Millen	
7. Os princípios da educação da cena do saltimbanco do <i>Emílio ou da educação</i> de Rousseau	103
Maria de Fátima Simões Francisco	
8. Por um corpo não fascista	117
Peter Pál Pelbart	
9. A medicina das epidemias	129
Rosele Maria Branco	
10. Metáforas do corpo na política	141
Sônia Campaner Miguel Ferrari	

11. A imagem da mulher como doença?	
Uma leitura histórico-filosófica da histeria.....	157
Viviane Bagiotto Botton	
12. Entre vozes, porta-vozes e gritos	169
Yolanda Gloria Gamboa Muñoz	
Sobre os autores	193

1 | Para um multiculturalismo democrático: aspectos da cosmopercepção iorubá no Candomblé Ketu

Alice Lino Lecci

Introdução

A questão na qual nos debruçamos neste capítulo diz respeito à compreensão do Candomblé Ketu como uma instituição que faz a guarda e a difusão de determinados valores, saberes e práticas originárias dos povos iorubás em solo brasileiro. Propomos uma análise de caráter introdutório em torno de certos mitos dos/as *Òrìsà*, denominados *itàn*, e sobre os *odú*, que são os poemas revelados por meio da consulta ao oráculo de Ifá, a serem interpretados pelo *Babalaô*, na tradição originária iorubá, ou pela *ìyálòrìsà* ou *bàbàlòrìsà*, como se dá comumente no Candomblé no Brasil.

Podemos observar que há alterações nos ritos praticados outrora no continente africano e aqui no Brasil, ao se considerar as condições desumanas às quais os/as africanos/as foram submetidos/as enquanto escravizados/as, acrescidas ao contato com os habitantes originários da floresta: os/as indígenas, em suas perspectivas múltiplas relacionadas com o sagrado e a natureza, além das variações ligadas às localidades na realização dos ritos. Contudo, ao nos debruçarmos sobre os *itàn* e os *odú*, tem-se o pensamento milenar iorubá transplantado para o Brasil nos termos do Candomblé de Ketu.

Para esta análise, realizaram-se entrevistas com a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun e com o *Bàbàlòrìsà* Fábio Ty Òṣòṣì do *Ilê Eró Opará Ofá Odé*

*Asé Jaynã*¹ (MT), cujos saberes e práticas discutem a temática em questão. Discorremos, também, sobre o acesso feminino ao conhecimento de Ifá e à revelação oracular, sob a concepção da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. Trata-se, portanto, da pretensão de estabelecer um diálogo entre a *Ìyálòrìsà* Márcia e Oyèwùmí com o intuito de caracterizar a cosmopercepção iorubá em suas práticas percebidas entre Brasil e Nigéria.

O acesso da mulher junto à literatura de Ifá e seus desdobramentos no Candomblé de Ketu

A *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun descende, por parte de mãe, dos povos originários da floresta. Segundo seu próprio relato, ela herdou da mãe indígena seu “dom”: sua “mediunidade aberta” – manifesta, primeiramente, nos atos de benzimentos, do curandeirismo e como parteira. Ela se recorda, desde os seis anos de idade, de presenciar rezas e benzeções da mãe, que eram feitas em voz alta. Assim, no convívio, aprendeu tais práticas. Após o falecimento de sua mãe, passou a ser procurada por aqueles/as que esperavam ser assistidos/as por suas curas e benzimentos, assumindo o lugar de sua mãe ao benzer e ensinar remédios, de modo que a casa sempre estaria cheia.



Figura 1: *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun e *Bàbálòrìsà* Fábio Ty Òṣòṣi em agosto de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*
Fonte: Autora, 2019 (reprodução autorizada).

1 Trata-se de uma casa de Candomblé, localizada no município de Rondonópolis – MT.

Atualmente, a *Ìyálòrìsà* Márcia e seu filho carnal, o *Bàbálòrìsà* Fábio Ty *Òṣòṣì*, são sacerdotes no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã* (MT), sendo que a Deusa africana *Òṣun* lhe foi revelada pelo jogo de Ifá² do *Bàbálòrìsà* Maciel Pedro, iniciado de Omolu, quem a formaria nos termos da humildade e da disciplina. A respeito do seu *Ilê*, *Ìyálòrìsà* Márcia afirma:

[...] meus ancestrais se encantaram em mim e eu me tornei a dona dessa casa. Daí hoje, a gente toca essa casa. Como se diz assim: uma casa de muita alegria. Às vezes, têm as pendências, mas tem muita alegria. Está sempre cheia. Quando a gente pensa que está acabando, está começando tudo de novo. [...]. Quando eu entro [...], eu me sinto outra pessoa, com muita fé, muita energia. Eu acordo de manhã, a primeira coisa que eu faço, quando eu saio no meu quintal é tomar a benção de Ogun, do Iroko, dos meus ari axé, do fundamento. Eu não vou até eles todos os dias, mas quando eu acordo a primeira coisa que eu falo é conversar com meus guardiões, que são minhas entidades, meus exus e os demais santos do quintal. Eu tomo a benção deles todos, porque eles fazem parte dessa casa, parte da minha vida. (Entrevista em set. 2019)

Quando questionada sobre a definição do Candomblé, a *Ìyálòrìsà* Márcia afirma ser a humildade, isto é, se a pessoa estiver disposta a aprender. A disposição para o aprendizado nesses termos apareceria em práticas como deitar-se no chão, com o intuito de reverenciar os *Òrìsà* e mesmo a *Ìyálòrìsà* e o *Bàbálòrìsà* ou no fato de terem que comer com a mão e não poderem tomar banho de chuveiro, por exemplo. Segundo a concepção da *Ìyálòrìsà* Márcia,

*[...] é como se eles estivessem em uma escola. Eu continuo pregando humildade, porque é igual estava falando, se eles não tiverem humildade eles não vão ter história. Eu estou aqui hoje é porque eu tenho uma história, se eles não tiverem, vão contar o quê? Um dia quando eles se tornarem um *Bàbálòrìsà* ou talvez tenham a prioridade de cuidar de um *ìyàwo*, cuidar dele no *hunko*, o que ele vai contar para o *ìyàwo*? Que moral ele vai ter, se nem tem humildade? (Entrevista em set. 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)*

2 Sobre o jogo de Ifá trataremos com mais vagar adiante.



Figura 2: Àjòdún de Ìyálòrìsà Márcia Ty Ọ̀ṣun e Bàbálòrìsà Fábìo Ty Ọ̀ṣọ̀ṣì, em 27/10/2018, no Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã.
Fonte: Autora, 2018.

Ela também trouxe, como afirma, muitos bebês ao mundo. No tocante à sua mediunidade, a Ìyálòrìsà Márcia reflete:

[...] será que esse dom de vê, de morto vir falar comigo às vezes, será que foi porque eu participei do Allan Kardec ou será que é porque a minha força maior? Porque eu nunca busquei isso. Eu nunca quis saber, eu simplesmente usufruí, mas não quis saber o porquê. Eu sempre prefiro pensar assim, que foi um dom que Deus e meus Orixás me deram. Porque se morre uma pessoa próxima, eles vêm falar. Como no caso, faleceu o rapaz aqui, bem lá cima, ali, e esse menino eu conheci desde criança, brincou com meus filhos [...]. Cheguei lá, olhei, não conheci. Não tinha ninguém ali perto que conhecesse. Ele estava deformado. Aí, eu vim pra casa. E eu tenho um negócio que me dá, tipo não sei se eu durmo ou se é um transe que eu entro, alguma coisa. Eu cheguei em casa ruim. Aí, eu joguei um colchão no chão e deitei. Aí, ele chegou até a mim e disse assim: Marchia, ele falava desse jeito, sou eu que estou lá Marchia, sou eu que estou lá.

Meu irmão faleceu, morando nessa casa aqui, muitas vezes ele apareceu perante a mim. E o que ele me dizia, no outro dia realmente acontecia. Então, isso foi um dom, um dom que eu carrego, que eu tenho. Eu tenho pressentimentos. Nossa, se eu falar assim: olha não faça isso! Oh gente vai acontecer isso... Pode ter certeza! Eu tenho muitos pressentimentos! Então, eu acho sim, eu aprendi com a minha mãe, mas eu também herdei um pouco dela.

Essas pessoas que morreram, todos eles chegaram até a mim. Todos! As pessoas que eu gosto muito, que, às vezes, eu acho que eles confiam as coisas deles pra mim. Aí, eu guardo aquela lembrança boa deles: as coisas que eles falavam. Eles aparecem sim. Eu os vejo visíveis assim e foram muitos. Já apareceu dentro da minha casa uma senhorinha, que morreu, que eu tive que falar pra ela assim, chega pra lá que eu quero passar. Porque ela ficou entre a minha estante, naquele tempo eu tinha uma estante, e a porta, onde eu tinha que passar. E ela era gorda. Tive de falar pra ela: chega pra lá que eu quero passar. (Entrevista, em set. 2019, no Ilê Erô Opará Ofã Odé Asé Jaynã)

Os dizeres da *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun apresentam a possibilidade do vaticínio, cuja percepção antevê os acontecimentos propriamente ditos – que são simplesmente pressentidos ou podem lhe ser comunicados pelos finados que foram próximos dela. Assim, ela está apta a dispor em alerta seus filhos e filhas carnis e espirituais sobre infortúnios vindouros. Além da mediunidade, há de se considerar a realização das práticas rituais requeridas na vivência junto ao Candomblé de Ketu para o desenvolvimento da predição. Trata-se, por exemplo, dos preceitos a serem executados, do culto e dos cuidados dispensados aos *Òrìsà* nas preces, nos cânticos, nas danças coreografadas, na feitura e na ingestão de determinados alimentos. Ademais, faz-se necessário o estudo árduo para a compreensão e a memorização dos *itàn* e *odú*, que possibilitam, por fim, o exercício da profecia.

Em “Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá”, Oyèwùmí (2016) define o Ifá como uma instituição social de saberes e ensinamentos, tradicionalmente passados de geração em geração, na organização social iorubá mediante o vaticínio. Esse sistema de conhecimento apresenta-se por meio de narrativas sagradas de outrora com o propósito de jogar luz ao presente e delinear caminhos para o futuro. Trata-se, portanto, de um repositório de saberes de caráter divino e histórico acerca de acontecimentos e condutas que serve como orientação para o consulente. Para acessar esse conhecimento, realiza-se uma consulta ao/à *Babalaô*, que, ao manipular o “[...] colar divinatório (*opelé*) ou 16 cocos de dendê, ritualmente consagrados (*ikin*)” (Oyèwùmí, 2016, p. 6), revela um capítulo específico, o *Odú*, entre os 256 existentes, sendo que os versos dispostos em cada capítulo são

indeterminados. O *Odú* apresentado mostra-se como o mais adequado para iluminar a situação na qual o consulente está inserido naquele momento de sua vida. Nessa prática, vale notar a participação ativa do consulente:

[...] a divinação é um processo interativo no qual o/a cliente não só traz seu *orí* (agência) para a consulta, mas também é esperado que use sua experiência e seu conhecimento para decifrar qual *odú* é aplicável à sua situação, com o oficiante recitando várias narrativas. (Ibid., p. 32)

De acordo com Oyěwùmí (2016), para que o/a *Babalaô* obtenha a memorização e a interpretação adequada do *corpus* de *Odú*, além da imprescindível devoção aos *Òrisà*, é necessário um rigoroso treinamento que perdura ao longo de toda a sua vida. Isso denota disposição nos termos da “disciplina, dedicação e realização” a ser reverenciada pela própria sociedade quando procura o/a *Babalaô* buscando o conhecimento de si e/ou jogar luz a uma situação aparentemente desfavorável para a pessoa. O/A *Babalaô* se distingue, portanto, pela intelectualidade, e não pelo sexo, pois se dedica com afinco ao aprendizado do *corpus* de Ifá, o que se afasta da impressão eurocêntrica dessa prática como associada a uma atividade masculina, intuitiva e mágica.

Em seus argumentos, Oyěwùmí (2016a) sustenta o quão equivocadas são as assertivas de antropólogos estadunidenses e europeus nas suas pretensões de instituir o gênero masculino como predominantemente apto à divinação do Ifá, ao mesmo tempo em que reduzem essa prática a poderes mágicos e adivinhações intuitivas destituídos de conhecimento, disciplina e dos estudos requeridos para tal.

Delegar aos homens a competência no jogo de Ifá, segundo Oyěwùmí, estaria associado à perspectiva misógina do mundo ocidental, cuja religião cristã considera, numa hierarquia rígida, somente os homens como intermediários entre o Deus cristão e a humanidade, na figura do padre (ibid.). Nesse sentido, há que se considerar a difusão do islamismo e seus valores patriarcais em meio à cultura iorubá.

Conforme indica a autora nigeriana, para o povo iorubá, de outro modo, é a senioridade que assegura algum privilégio social, baseando-se, portanto, na sabedoria adquirida a partir da experiência particular de cada um, mediante as relações sociais ao longo do tempo. Entretanto, há exceções a serem consideradas, como no nascimento de gêmeos, em que o primeiro a

nascer é compreendido como o mais novo, e no casamento patrilocal, visto que a noiva, independente da sua idade de nascimento, é tida como a mais nova se comparada aos outros membros da família à qual pertencerá (ibid.).

Assim, Oyěwùmí (2016) conclui que o indivíduo pode ser considerado o mais novo ou o mais velho, conforme o contexto no qual está inserido, o que assegura relações sociais mais espontâneas e igualitárias. Se hoje há indício sobre a hierarquização de gênero nas sociedades iorubá de modo a privilegiar os homens, isso ocorre devido às mudanças recentes nessa organização social, motivadas pelas influências do Ocidente.

Ocorre algo semelhante no tocante à hierarquia e aos privilégios no Candomblé, na medida em que aquele/a que desfruta de algum prestígio não é, necessariamente, o mais velho em idade, mas o que possui mais tempo na casa desde a sua iniciação. Além disso, o Candomblé não faz distinção ligada ao sexo das pessoas, no que se refere a privilégio, pois todos/as são considerados/as aptos a desenvolverem a própria espiritualidade com os seus *Òrìsà*.

Sobre a designação de *Bàbálòrìsà*, destaca-se que o termo *Bàbá* – a mesma raiz do nome *babalaô* – não denota pai ou pessoa do sexo masculino, como geralmente utiliza-se na cultura ocidental, e sim “maestria, competência ou liderança.” (ibid., p. 15). Nota-se, também, que o termo *Ìyá* – raiz etimológica de *Ìyálòrìsà* – comumente traduzido como mãe, não se restringe ao sexo feminino, mas se refere ao parente da mãe, seja homem ou mulher. Trata-se, assim, da representação da matrilinearidade na cultura iorubá. “É também verdade que *Bàbá* e *Ìyá* podem implicar domínio, prioridade e privilégio, e são marcadores de senioridade.” (ibid., p. 16).

Na cultura iorubá, *Ìyá* é tida como a procriadora ou, em outros termos, a “fundadora da sociedade humana”. Desse modo, a unidade primordial deste povo refere-se à *Ìyá* e à sua prole. Nessa perspectiva, concebe-se que cada ser humano nasce de sua *Ìyá*, assim, “[...] ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*” (Oyěwùmí, 2016, p. 3). Há uma conexão a ser observada entre a *Ìyá* e sua prole: “[...] a díade *Ìyá*-prole é percebida como antecedente da aparência terrena da criança e, portanto, antecede o casamento e todas as outras relações familiares” (ibid., p. 5). Dito isso, na ocasião do nascimento, são concebidas duas entidades: o bebê e uma *Ìyá*, à qual se atribui, além da possibilidade do nascimento, também uma co-criação, por ser uma entidade que estará presente durante a criação da criança. Conforme Oyěwùmí,

[...] o papel da *Ìyá* é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua progenitura tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de *Ìyá* com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terreno, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. (Ibid., p. 8)

Como se pode observar, a relação entre *Ìyá* e sua prole dá-se no âmbito do sagrado, em que esta entidade representa, de forma arquetípica, o ser humano, que dá origem a toda a humanidade. “Foi *Olódùmarè* (O Ser Supremo) que deu às “*awon Ìyá*” (plural de *Ìyá*) poder e autoridade sobre toda sua prole – a humanidade” (ibid., p. 11). cabe a *Ìyá*, portanto, a nutrição, a preservação, o bem-estar dos seres humanos a partir da vigilância incessante dirigida a eles. “Lembre-se de que uma alma pré-terrena, no momento de fazer o seu destino, escolhe a *Ìyá* que faz parte e tornaria possível a realização desse destino” (ibid., p. 12).

Os saberes e práticas iorubá entre os *itàn* e os *odú* no Candomblé de Ketu

No *itàn* referente à criação da terra firme, conforme descrito por Prandi (2001), *Òrìsà Nlá* atendeu a um pedido de *Olórum*, quem lhe passou uma concha marinha cheia de terra a ser espalhada no, até então, pântano. *Òrìsà Nlá* também recebeu de *Olórum* uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos, que seriam utilizadas para espalhar a terra sobre toda a superfície aquosa.

O camaleão³ Agemo, então, veio inspecionar se a terra estava de fato suficientemente firme para a morada dos seres humanos, o que se constatou em uma segunda viagem. O lugar sagrado onde se iniciou a criação da terra foi

3 De acordo com Beniste (2006), o camaleão é um animal sagrado na cultura iorubá, considerado o mensageiro entre *Olódùmarè* e *Òrìsà Nlá*. A função de constatar se a terra já estava firme lhe teria sido atribuída devido às suas habilidades de se camuflar, além da sua capacidade de movimentar os olhos em diversas direções, de modo independente.

denominado *Ifê*, cujo significado é “ampla morada”.⁴ *Òrìsà Nlá* completaria a sua obra na plantação de árvores e alimentos, além de dispor riquezas à humanidade. A chuva viria em seguida, sendo que tudo ocorreria em quatro dias.

Há uma variante a ser considerada no *itàn* da criação da terra que envolveria outros *Òrìsà* em sua feitura: *Odùdúwà*, o filho mais novo de *Olórum* e *Olocum*, a dona dos oceanos; *Òrúnmilà*, entidade relacionada às consultas divinatórias, também conhecida como *Ifá* e *Èsù* – este definido pelo *Bàbálòrìsà* Fábio Ty *Òṣòṣì* como:

[...] o guardião de todas as casas de Candomblé, responsável por comunicar aos *Òrìsà* o que está acontecendo [...] na terra e levando pro céu. [...] É aquele *Òrìsà* que busca caminhos pro filho. [...] É como se fosse o mensageiro do Candomblé”. (Entrevista em ago. de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)

Para Beniste (2006), em outra versão do referido *itàn*, a divindade *Odùdúwà* criou o *àiyé* em detrimento às pretensões de *Òrìsà Nlá*, que não atendeu à profecia de *Òrúnmilà* acerca das oferendas a serem dispostas à *Èsù*. A insolência de *Òrìsà Nlá* recebeu a devida punição por parte de *Èsù*, de modo que passou a ter muita sede no caminho, o que o levou a beber em demorado o *emu*, bebida retirada de uma palmeira, a ponto de embriagar-se e adormecer na estrada. Ao presenciar tal cena, *Odùdúwà* tomou para si os elementos da criação e foi se encontrar com *Olódùmaré* a fim de notificá-lo sobre o ocorrido. O Ser Supremo ordenou, então, que *Odùdúwà* assumisse a missão de criar a terra, e ele assim o fez antes que *Òrìsà Nlá* acordasse.

Quando *Òrìsà Nlá* despertou e tomou ciência do que havia ocorrido, ele recorreu à *Olódùmaré*, que o proibiu de beber o vinho da palma novamente e o agraciou com outra dádiva: criar a humanidade. Nos dizeres do *Bàbálòrìsà* Fábio Ty *Òṣòṣì*, essa divindade é tida, portanto, como:

[...] o pai de todos, considerado o *Òrìsà* mais velho, o *Òrìsà* responsável por [...] moldar o ser humano pra que *Olórum* soprasse vida. O responsável pela criação dos homens. Ele que nos moldou e moldou as mulheres através do barro, que foi Nanã que ofereceu. (Entrevista em ago. de 2019, no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*)

4 É, também, o nome de uma cidade na Nigéria, localizada ao nordeste de Ibadan, que compreende aspectos relevantes da cultura iorubá.

De acordo com Beniste (2006), os *itàn* referentes à criação da terra, nas suas duas vertentes, merecem nossa consideração para que compreendamos o caráter mitológico e histórico dessas narrativas sagradas. Nesse sentido, nota-se que, na cultura iorubá, *Odùdúwà* é considerado o fundador da cidade de *Ifè*, depois de ter confrontado *Obàtálá*, outro antropônimo para *Òrìsà Nlá*, e tomado o seu reinado.

Observa-se, então, que a disputa entre essas divindades não se dá somente no âmbito da criação da terra, mas também participa da “história política de *Ifè*”, haja vista que *Odùdúwà* teria sido o nome atribuído a um dos filhos do Rei *Lámúrúdù*, cujas habilidades de liderança e altivez tornaram exitosa a fundação da cidade. Neste caso, o *itàn* acaba por representar aspectos dos sistemas sociopolítico e religioso desse povo.

Comumente, para se ter acesso aos *itàn*, os iniciados no Candomblé de Ketu recorrem à profecia do jogo de *Ifá*, visto que, para cada caminho (*ese*) revelado na disposição dos 16 búzios jogados pela *Ìyálòrìsà* ou pelo *Bàbálòrìsà*, há “[...] uma história, *itàn*, que será analisada, por analogia, como forma de orientação ao consultante, e que determinará o tipo de *Ebo*” – ou seja, a oferenda ou o sacrifício “[...] a ser realizado, se for o caso” (ibid., p. 111). As façanhas, intempéries e formas com as quais as divindades africanas lidam configuram arquétipos que jogam luz à experiência do consultante, delineando caminhos futuros palpáveis.

Na contemporaneidade, também pode-se ter acesso aos *itàn* mediante vasta literatura produzida por antropólogos/as e por iniciados no Candomblé. No entanto, para estes os ensinamentos obedecem, majoritariamente, à oralidade, na medida em que o aprendizado se dá no convívio durante os diversos afazeres requeridos para os rituais. A preservação do conhecimento em torno dos *itàn* e os procedimentos rituais – a serem seguidos de forma rigorosa pelos iniciados no Candomblé – sustentam-se, por conseguinte, na tradição oral passada de geração em geração.

No tocante ao oráculo de *Ifá* e à origem do Candomblé, segundo o *itàn* de *Èsù*, em um período longínquo, as divindades africanas deixaram de ser assistidas por seus filhos e filhas por meio das oferendas, o que ocasionou um desentendimento entre os deuses e deusas, que se colocaram em guerra (Prandi, 2001). Por outro lado, sem o devido amparo dos *Òrìsà*, o infelício caiu sobre a terra e sobre a humanidade. *Èsù*, então, tomou para si a

incumbência de aplacar o distanciamento entre o *òrun* e o *àiyé*, ou entre os homens e os Deuses. Para tanto, Orungã lhe aconselhou a compreender os significados dos 16 caroços de dendê, que seriam os símbolos para os 16 *odú*, recolhidos em 16 lugares diferentes:

[...] cada *odú* conhece um segredo diferente. Um fala do nascimento, outro da morte, um fala dos negócios, outro da fartura, um fala das guerras, outro das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala da família, outro da amizade, um fala do destino, outro da sorte. Cada *odú* conhece um segredo diferente. Desde então, quando alguém tem um problema, é o *odú*, que indica o sacrifício apropriado. (Ibid., p. 444)

Os *odú* foram repassados, então, para *Òrúnmilà*, quem ensinaria aos seus filhos o jogo de Ifá, ou seja: interpretar os desígnios de *Olódùmaré* e os acontecimentos vindouros na terra quando jogassem os 16 cocos de dendê (*ikin*). No caso do Candomblé de Ketu, conforme Agenor (2003), a *Ìyálòrìsà* ou o *Bàbàlòrìsà* utiliza a disposição dos 16 búzios para revelar o vaticínio entre os numerosos caminhos (*ese*) que os *odú* apresentam – sendo que, comumente, é *Èsù* quem fala.

O *Òrìsà Èsù* é compreendido por Santos J. e Santos D. (2014, p. 26) como um “[...] princípio vital e dinâmico” existente em todos os seres vivos, o que o relaciona à formação, ao desenvolvimento, à mobilização, ao crescimento, à transformação e, por fim, à comunicação. Nessa perspectiva, assegura-se a existência de um *Èsù* próprio e de *Olórum* em cada corpo humano.

Sobre as habilidades divinatórias, também se considera que, conforme o *itàn* de *Ọ̀ṣun*, relatado por Prandi (2001), essa Deusa está apta a desvelar as profecias, dadas as habilidades concedidas por *Obàtálá* a partir de um acordo entre ela e *Èsù*. Além do mais, destaca-se que o vaticínio restabelece a conexão entre o *òrun* e o *àiyé*, sendo que os *odú* revelados:

[...] representam a ciência, filosofia e religião de um povo. Explicam o Ser Humano, a razão, e origem de todas as coisas, a Vida e Morte, determinam a Ética e a Moral a serem seguidas; explicam os *Òrìsà* e seus fundamentos. (Beniste, 2006, p. 114)

Os caminhos apresentados pelos *odú* também trazem consigo os *ebo*, as oferendas aos Orixás, que inscrevem o Candomblé de Ketu em sua relação com a cura. Para a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Ọ̀ṣun, “[...] o *ebo* é preparado

para limpar o filho” a partir da reverência aos Òrìsà, “[...] para cada ebo tem uma cantiga diferente” (entrevista, em set. 2019, no Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã). Assim, seria restabelecida uma relação harmoniosa entre o ser humano e as divindades africanas, na qual um assiste o outro.

Segundo Agenor Rocha (2003, p. 15), por mais que se possa ter acesso anteriormente às numerosas receitas existentes de oferendas, estas nunca estarão completas, pois “[...] cabe ao olhador complementar a receita, juntando alguma pequena coisa adicional que possa ser necessária em função da ocasião, da gravidade do problema, das condições da pessoa para quem se joga e assim por diante”. Nesse sentido, de acordo com a Ìyálòrìsà Márcia:

[...] para cada coisa temos uma sugestão de *ebo*: tem para a saúde, de vícios ou até para quando alguém da família morre e aí aquela pessoa tem de se limpar. Vem e tira um *ebo*. Temos os *borí*, a gente faz e recolhe, se chama o *borí* de saúde. Temos comidas que se servem para Omolu. Temos muitas coisas que fazemos no Candomblé para saúde. (Entrevista, em set. 2019, no Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã)

Conforme exposto, os odú revelados por meio da predição do oráculo de Ifá compreendem a ciência, a filosofia e a religião do povo iorubá. Nos caminhos desvelados pelos odú, expõe-se, por exemplo, a gênese dos seres humanos, do *òrun*, do *àiyé*, dos *Òrìsà*, das suas façanhas, conquistas e imperfeições. Tais histórias mitológicas e históricas conformam os valores éticos e morais a serem seguidos pelo povo iorubá e pelos iniciados no Candomblé no Brasil.

Distintamente da perspectiva ocidental que se estende até o século XIX, a anatomia dos corpos não designa privilégios em meio à cultura iorubá. Assim, a valoração das mulheres no Candomblé de Ketu busca assegurar-lhes dignidade, autonomia, liberdade, a humanidade da qual se pretendeu destituí-las desde o sistema escravocrata.

A compreensão da literatura de Ifá como um sistema de conhecimento iorubá que forma os/as iniciados no Candomblé nos termos da ética e do cuidado com o outro, mediante generosidade, solidariedade e justiça, determina a forma de organização social e política desse grupo. A busca por essas relações harmoniosas em sociedade designa a racionalidade e a humanidade desse povo em detrimento dos estereótipos negativos ocidentais que pretenderam representá-lo no âmbito da irracionalidade.

A existência de inúmeros terreiros de Candomblé de Ketu hoje no Brasil assegura o cuidado, a solidariedade, os preceitos éticos e o conhecimento de si dispensado à população brasileira nos termos da cultura iorubá. A formação recebida no Candomblé opera nos termos de uma educação antirracista, pois, no terreiro, reúnem-se brasileiros/as, independente do pertencimento étnico-racial de cada um, a celebrar, a afirmar a vida e a ancestralidade africana.

Referências

- BENISTE, José (2006). *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 5 ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́ (2016). “Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá”. In: OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Tradução de Aline Matos da Rocha. New York, Palgrave. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_divinizando_o_conhecimento_-_a_quest%C3%A3o_do_homem_em_if%C3%A1.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́ (2016). “Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas”. In: *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Tradução de wanderson flor do nascimento. Nova Iorque, Palgrave Macmillan, pp. 57-92. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2022.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. 27 ed. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROCHA, Agenor Miranda (2003). *Caminhos de Odu*. 4 ed. Rio de Janeiro, Pallas.
- SANTOS, Juliana Elbein e SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (2014). *Èsù*. Salvador, Corrupio.

Entrevistas

- Entrevista com a *Ìyálòrìsà* Márcia Ty Òṣun, em setembro de 2019, concedida no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*.
- Entrevista com o *Bàbálòrìsà* Fábio Ty Òṣòṣì, em agosto de 2019, concedida no *Ilê Erô Opará Ofá Odé Asé Jaynã*.

2 | Corpos em busca de materialidade: uma questão filosófica

Chiara Ancona Lopez

“Quando estiver perdido, olha a teu redor. Duvida de tudo, apaga tudo. Uma única certeza te pertence: você está aí. Você está porque aí está o teu corpo, e você é o teu corpo. O teu corpo é o espaço que você atravessou, mas também o tempo que te tornou aquilo que você é. O tempo, você o traz escrito no corpo: as cicatrizes são palavras e as palavras são cicatrizes.”

(Paul Auster, *Diário de Inverno*, 2012)

A Francesco, irmão de *corpoalma*.

Fraturas expostas

Na *Iliada* e na *Odisseia*, o corpo protagoniza cada verso das epopeias homéricas que, graças ao canto viajante dos *aedos*, percorrem a Grécia arcaica (Homero, 2020, 2013). Não se encontra nelas qualquer separação entre o eu e o corpo dos personagens. Força, movimento, beleza, potência, vigor traduzem tudo que caracteriza aqueles indivíduos: valores, fisiologia, moral, tudo é corporeidade. As percepções e as emoções se exprimem nas contrações dos seus músculos, na mímica da face, nas veias salientes em que o sangue flui à flor da pele. O sentimento vibra nos gestos, na eloquência e na vitalidade dos membros, que dançam encadeando histórias de homens e deuses. São textos corpóreos, rítmicos, gestuais.

Embora não pareça, essas narrativas estão na origem da filosofia e de toda a cultura ocidental. Confrontadas hoje à civilização que construímos, é difícil estabelecer qualquer relação. A unicidade e o protagonismo dos

corpos, naquele mundo arcaico, faz parecer ainda mais distantes e fragmentados o si e os corpos de mulheres e homens modernos e contemporâneos. Frações que, aos poucos, vão se dissolvendo nos próprios sistemas civilizatórios que criaram para ordenar a vida. O indivíduo-corpo é absorvido como massa homogênea por essas estruturas. O corpo social fatia, classifica, rotula cada porção, enquanto o corpo político determina o destino e o modo de viver dessas classes de corpos individuais dentro do sistema. Criaturas da racionalidade humana, conjuntamente, sociedade e Estado, têm o poder de esmagar e moldar essas massas de corpos de acordo com os interesses do próprio poder. Obscurecidas as reações dos corpos-indivíduos, hoje não mais se podem identificar seus músculos enrijecidos, os corações em disparada e as veias salientes sob a pele.

Toda a obra de Franz Kafka retrata essa epopeia de estranhamento do indivíduo moderno, que vai sendo engolido continuamente por esses corpos-máquina que engendrou, que não mais o reconhecem como indivíduo, mas que dele se nutrem. São esses os versos inquietantes que falam de nós, habitantes do contemporâneo, do nosso progresso, daquilo que somos e não somos. Kafkianas são todas as histórias que contam a nossa epopeia civilizatória, na qual estamos todos sujeitos a despertar, numa manhã qualquer, transformados em insetos.

Mesmo antes que qualquer metamorfose nos acometa, basta fixar o espelho e quase não distinguiremos mais o corpo que somos daqueles corpos que projetamos, do social ao político, passando pelos outros que ligam o conjunto. Refletidas, vemos máscaras por trás das quais parece não haver materialidade alguma, apenas uma teia intrincada de representações. Uma trama de abstrações que configuram estruturas e corpos ideais: o corpo-indivíduo, aquele que gostaríamos de ser e, ao redor dele, o corpo social e o corpo político, interpolados por corpos que a esse conjunto deveriam servir – leis, economia, ciência, burocracia e assim por diante. Depois, perdemos o controle sobre cada um deles e sobre o todo, entramos em conflito e a estrutura inteira parece ruir. As imagens projetadas nessa espiral de corpos ideais, que deveriam funcionar tão bem quanto as máquinas que produzimos, em geral, não coincidem com a realidade mas chocam-se com ela. O dogmatismo das

formulações abstratas não sobrevive à facticidade do acontecer da existência no mundo. E, às vezes, os efeitos dessa engenharia dissociada da vida podem ser assustadores.

Refletir sobre a inconsistência dessa construção lógico-racional, baseada em idealizações que não se sustentam a longo prazo, é um desafio filosófico do qual o contemporâneo não tem como escapar. Alguns pensadores o têm feito, porém, a velocidade com que avança a ocorrência de novas fraturas entre todos os corpos da e na sua natureza, a cultura e as estruturas da civilização é tão grande que demanda a multiplicação de pensadores dispostos a debater esse avanço. Urge incentivá-los e procurar saídas que indiquem como e por onde recomeçar essa história. Caminhos novos, no sentido de construir corpos sociais e políticos menos ideais e mais vinculados à materialidade dos corpos individuais aos quais devem servir. Uma possível direção seria: por que não recomeçar pela terra, pela natureza e seu funcionamento orgânico? Por que não pensar o corpo a partir dele mesmo, como corporeidade fisiológica integrada à *physis*, parte de uma natureza palpável, que podemos sentir de muitas maneiras, mesmo de olhos fechados?

Os riscos são grandes e iminentes; há muito em jogo: a vida. Para contribuir com essa reflexão, num debate que precisa se desdobrar em muitas outras frentes e nas mais diversas vozes, nossa proposta é apresentar alguns deslocamentos de perspectiva sobre a questão. Procuraremos oferecer ângulos de leitura e de expressão sobre o tema, problematizado a partir de focos filosóficos e literários trazidos de autores que pensaram criticamente a racionalidade ocidental frente aos resultados produzidos na vida. De um lado, o pensamento arcaico, na expressão da sapiência grega, em particular das filosofias de Heráclito de Éfeso e Empédocles de Agrigento; o pensamento moderno, em particular da filosofia de Immanuel Kant; o pensamento contemporâneo, em particular das filosofias de Friedrich Nietzsche e Giorgio Colli. Do outro lado, a voz da literatura, em particular na tragédia grega, e na novela do século XIX, em que se observa a forma que adquire a reflexão sobre o corpo em sua expressão na obra de arte. Emerge, dessas narrativas, do enredo e das situações paradigmáticas ali colocadas, a relação dos indivíduos com as estruturas institucionais abstratas que regem, ordenam e julgam a materialidade da vida daqueles corpos a elas submetidos.

O corpo, tarde demais

Numa famosa novela publicada em 1886, *A morte de Ivan Ilyich*, Lev Tolstói narra a vida e as reflexões de um homem comum, juiz de direito de 45 anos, chefe de uma família burguesa como tantas outras na Rússia do século XIX, diante da aproximação inexorável da sua morte. A história tem início no tribunal de São Petersburgo, com um grupo de magistrados que, num intervalo do trabalho, depara-se com o anúncio fúnebre do juiz Ivan Ilych. Ao saber que o colega falecera, reagem perguntando-se sobre quem seria promovido na carreira para ocupar o cargo que ficara vago. Enquanto isso, na casa da família, a viúva interroga insistentemente um amigo do falecido a propósito de quais seriam os passos a dar para obter a pensão do Estado. Seguem-se as reflexões de Ivan no período em que viveu a sua inexplicável doença. Não apenas o último, mas talvez o único período em que o homem Ivan tomou consciência de seu corpo, questionou-se sobre sua vida, a forma como a conduziu, as prioridades que escolheu, o papel que desempenhou na família e no trabalho como juiz. Aos poucos, dá-se conta que levou uma vida artificial, dominada por interesses e valores burgueses convencionais. Percebe ter atuado nas relações pessoais com a mesma racionalidade lógica com que operou a neutralidade teórica do *corpus* jurídico ao julgar e decidir sobre o destino de indivíduos que, como ele, tinham corpo e, talvez, um contexto de dor e sofrimento. Coisas que nunca lhe haviam ocorrido. Enquanto isso, a doença avança, e a medicina não consegue diagnosticar o mal que o acomete. Na isenção emotiva do médico que o acompanha como – apenas – mais um paciente, sem demonstrar qualquer empatia pelo sofrimento que vai dominando seu corpo, identifica seu próprio comportamento como juiz. Estudara lógica e, tanto na vida social quanto no tribunal, operava apenas com ela na tomada de decisões. Cada caso devia ser julgado com essa fria distância, não importando as condições do indivíduo, sua vivência fora dos autos. A atuação do magistrado era silogística: aplicava as leis, segundo as regras abstratas da lógica processual; o elemento humano era apenas mais um dado do processo. A doença e a dor insuportável levam Ivan a indagar seu corpo, à procura de conhecê-lo, entender o funcionamento de cada órgão, a sua natureza fisiológica, que nunca o preocupara e que, agora, sem saber nem como nem por que,

colocava-o diante do fim. Esgotada a última potência vital, o corpo de Ivan Ilyich se interrompe, para de funcionar. A vida, enfim, resolve-se no enigma da morte.

Corpo, senhor da razão

O contemporâneo, certamente, deve a Arthur Schopenhauer o retorno do corpo à cena principal. O pensador recupera o *Leib, Körper* como tema inescapável para a filosofia que o sucede. Nietzsche, num primeiro momento, discípulo entusiasmado do filósofo da *vontade de viver* e, num segundo momento, crítico intolerante do mestre (ainda assim, sempre um discípulo), acompanha-o e, sobre o corpo, pensou e escreveu muito. Os *Fragmentos póstumos*, em especial entre os anos 1884 e 1888, são fonte riquíssima em intuições e reflexões a respeito. Na contraparte, está a racionalidade lógica, dogmática, calculante, que se pretende acima do corpo, superior a ele, que procura se impor a ele singular e coletivamente. Nos *Fragmentos...*, o filósofo caminhante lembra que “[...] fundamental é mover o corpo”, fazer dele nosso fio condutor, pois “[...] o fenômeno do corpo é fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível.” (Nietzsche, 1885, FP 5[56]; tradução nossa). Colocar o corpo como fundamento e como articulador na relação do ser humano com a realidade, a vida e o mundo não significa excluir, eliminar o formalismo da consciência, até porque isso não é possível, já que a razão é órgão do corpo e a ele serve. O próprio Nietzsche, nos *Discursos de Zarathustra*, é categórico ao afirmar, particularmente em “Dos desprezadores do corpo”, que “[...] o corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” (Nietzsche, 1889, p. 34; tradução nossa). O corpo, portanto, é que é superior à consciência, à razão. O corpo julga e é o nosso “melhor conselheiro” (Nietzsche, 1884, FP 25[485]). Finalmente, “[...] a credibilidade do corpo é a única base segundo a qual podemos avaliar o *valor do pensamento*” (Nietzsche, 1884, FP 39[18]). Mas a reflexão sobre o desprezo ao corpo na sua materialidade fisiológica, em nome de uma razão abstrata e tirânica que a ele quer impor suas próprias normas, é antiga. Os pré-socráticos, com extraordinárias intuições, já presentiam a dimensão que o problema haveria de assumir na vida das pessoas.

O próprio Nietzsche, antes mesmo do encontro com a obra inspiradora de Schopenhauer, já o encontrara no pensamento dos filósofos trágicos e na representação da tragédia grega.

O corpo trágico, em nome da lei

O direito ao sepultamento de um corpo é o eixo de uma das mais discutidas tragédias de Sófocles, no século V a.C. A trama gira em torno desse núcleo motivador do embate entre Antígona e seu tio Creonte que assumiu o trono de Tebas após a morte dos dois sobrinhos. Polinice e Etéocles, irmãos da heroína, mataram um ao outro durante os combates pelo trono tebano. Creonte assume e decreta que Etéocles será enterrado com honras e que o corpo de Polinice, agora considerado inimigo da cidade, será abandonado fora dos muros de Tebas para ser devorado pelos animais. Antígona reivindica o direito de sepultar o corpo do irmão, apoiada nas leis dos deuses (*ἄγραπτα νόμιμα*), que nenhum decreto humano (*νόμος*) tem poder de anular:

É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça que coabita com os deuses infernais estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. (Sófocles, 2003, vv. 450-457)

Começa a disputa entre as leis divinas sobre o que é justo para os humanos, defendidas por Antígona, e as leis decretadas pelos homens que ocupam o poder, defendidas pelo rei Creonte. Um conflito entre o “justo” e o poder da “justiça” que antecipa, em 2.500 anos, o problema da legitimidade do direito positivo. No V a.C., sobrepondo seu decreto, que é lei humana, às leis do divino, a proibição de Creonte é a expressão de uma vontade tirânica, baseada na ideia de lei soberana, como *νόμος δεσπότης* (*nomos despotes*).

Numa sociedade como a da Grécia antiga, em que a política é exclusividade dos homens livres, a dissidência de Antígona é carregada de significados. Não diz respeito apenas à insubmissão ao *nomos* do rei, mas desafia as convenções sociais que impunham às mulheres a obediência à vontade do homem. Creonte considera intolerável a oposição de Antígona não só porque contraria a sua ordem, mas porque uma mulher ousa fazê-lo. Aquilo que

poderia ser à época considerado *hybris* na ação de Antígona, fundamentalmente, não o é, pois ela não pretende minar as leis nas quais se baseia a *polis*, mas apenas proteger seus afetos, reivindicando o direito divino de sepulturar seus familiares; enquanto a personagem Creonte encarna a figura típica do governante despótico e ignorante, incapaz de prever as consequências de seus atos e, sobretudo, incapaz de conter sua ira.

A razão, no retrovisor

As primeiras perguntas “científicas” foram formuladas na antiguidade pelos sábios gregos, quando a ciência ainda não havia sido inventada. Hoje em dia, falamos delas desde um horizonte científico, porque estamos historicamente imersos em ciência. Se essa é uma lente que não podemos evitar, ao mesmo tempo, precisamos lembrar que nela carregamos uma série de pré-conceitos. Caso contrário, incorreremos no equívoco de fazê-los passar por “ingênuos” frente à ciência. Assim, por um momento, para que se possa ver o conjunto é necessário retirar a lente, à procura de algum distanciamento na perspectiva. Ao situarmos, com premeditado anacronismo, a ciência lá, e não aqui, nosso olhar se deslocará do condicionamento técnico-científico contemporâneo com o qual costumamos fazer avaliações da antiguidade. No seu livro *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*, o filólogo alemão Walter Otto põe em relevo essa distorção frequente no discurso sobre o papel do divino no conhecimento antigo: “O divino [...] não é o ‘totalmente outro’, no qual se refugiam aqueles para os quais a realidade do mundo é desprovida do divino. Ao contrário, ele é precisamente o que nos rodeia [...]”. (Otto, 2021, prefácio; tradução nossa). De fato, admiramos a insuperável sabedoria dos antigos e, paradoxalmente, tratamos a teofania que está na base de seu pensamento filosófico como sinal de atraso, mera “superstição” extrínseca ao conhecimento do qual falamos. Para Otto, não se trata nem disso, nem de invenções, elucubrações ou representações. Na sabedoria grega, os deuses plasmam a experiência do ser a partir de “revelações ontológicas” dadas na contemplação espiritual da *physis*. Contrapondo-se às teorias que as consideram superstições primitivas, Otto afirma: “[...] [o divino] Está presente em todos os lugares. Cada coisa, cada fenômeno o exprime, naquela hora grandiosa em que eles [os sábios] falaram de si” (Otto, 2021, prefácio;

tradução nossa). Noutra contexto e com finalidade diversa, a ideia de que tudo aquilo que é, é em Deus, nada podendo existir ou ser concebido sem Deus, proposição que encontramos na *Ética de Spinoza* (2021) é, analogamente, manifestação de um saber espiritual – místico, diria Giorgio Colli –, que hoje consideramos ‘ingênuo’, ainda que por Spinoza enunciado de outra maneira, com a mais precisa racionalidade geométrica. Ainda assim, é um saber tão espiritual quanto o dos gregos. Convém esclarecer, com a ajuda de Colli, o significado do pensamento místico de que estamos falando:

[...] Na origem, o termo ‘místico’ se refere a ‘mistérico, segredo, iniciação’, fenômeno que pressupõe desigualdade [entre os que dele participam ou não] e indica um momento culminante no embate entre Estado e Cultura. Na Grécia, a religião se identifica com cultura: o “mistério” corresponde à invenção de uma arma terrível contra o Estado. Um grupo de homens constitui uma sociedade autônoma, desligada e superior à comunidade política. Sua lei é secreta, divina, vetada ao acesso do Estado. Precisamente aí, no fato da lei ‘divina’, está o terror que esse tipo de comunidade suscita ao Estado, pois, o deus é a objetivação da qualidade antiutilitarista e cultural do homem. Representa a potência da Cultura: o segredo é uma arma inatacável pelo Estado. Desse núcleo se desenvolve a filosofia, a ciência, a poesia, a tragédia. Não há aí, de forma alguma, antítese entre misticismo e racionalismo. Basta lembrar o surgimento da matemática com os Pitagóricos. (Colli, 19/7/1957, [89] p. 102; tradução nossa)

Na Grécia arcaica, num momento político e social de transformação e num contexto ávido de conhecimento que contribuísse para a boa condução da vida na *pólis*, as primeiras perguntas dos sábios sobre a *physis* são um ponto de virada, decerto o maior, na história da racionalidade ocidental. Observam a *physis* e as ambiguidades da existência desde uma perspectiva cósmica. Perguntam-se sobre a natureza que nela se esconde e extraem dessa reflexão as primeiras respostas “científicas”. Chegam, com essa especulação, a princípios universais e formulam teorias racionais, enunciadas com extraordinário poder de síntese. Trata-se de um conhecimento ligado à vida, à *physis*, que assume sua origem mistérica e dessa perspectiva deriva as doutrinas racionais a propósito da existência. Da perspectiva de Giorgio Colli, podemos dizer que esses filósofos viviam a experiência mística do conhecimento, na qual sujeito e objeto se fundem no processo de apreensão. Ou, nos termos

de Walter Otto, diríamos que esses filósofos viviam a experiência do divino, pois aqueles deuses tinham e ainda têm algo a nos dizer. Já os primeiros versos do poema de Parmênides, no qual se assenta todo racionalismo posterior, oferecem pistas do quanto a experiência mística, vivenciada nas celebrações e rituais oferecidos a Dioniso, nas procissões e ritos eleusinos, entrelaçava-se àquelas expressões de conhecimento racional. No plano político, esse saber se dirigia a formar o homem, fortalecendo sua capacidade físico-intelectiva para compreender e para se relacionar bem com a existência. Dirigia-se, também, aos governantes, que careciam de aconselhamento para solucionar os crescentes problemas enfrentados pela *pólis* grega. A melhor tradução desse papel político da sapiência, talvez, seja Empédocles, filósofo do século V a.C. que, além da beleza e da profundidade transmitida em suas doutrinas, tinha talentos curativos que os gregos consideravam sobrenaturais, habilidades científicas e de engenharia. Sua extraordinária oratória era famosa e as pessoas vinham de longe para escutá-lo. O historiador e poeta Diógenes Laércio escreveu, no século III a.C., a obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, no qual nos conta, no volume VIII 57, que, de acordo com Aristóteles, foi Empédocles quem introduziu a retórica. Com sua personalidade extravagante e paradoxal – misto de filósofo, médico, adivinho, político, xamã e engenheiro – atraía sempre grande número de discípulos e admiradores. Exerceu influência na formação de filósofos e sofistas de prestígio, como Górgias. Em suas teorias física e moral, há ressonâncias dos predecessores, em especial de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Uma série de características da sua vida e da sua peculiar personalidade permitiu a Empédocles conceber doutrinas muito originais, que reuniram algumas das concepções mais importantes dos antigos sábios daquele período, numa visão que antecipava o cerne de teorias científicas desenvolvidas mais de dois mil anos depois.

Esse sábio *sui generis*, que tão profundamente impressionou e inspirou Hölderlin e Nietzsche, tinha ascendência aristocrática e democrática e, entre outros feitos, foi fundamental para a derrubada da tirania em Agrigento. Apesar da inspiração e da influência que exerceu, ele não se encontra entre os sábios lembrados com frequência, mas, periodicamente, o interesse por suas ideias ressurgem. Novas descobertas materiais também contribuem para essa volta à discussão sobre as suas teses e sobre os antigos de modo geral. Referimo-nos a um acontecimento recente: em 1990, o filólogo belga

Alain Martin dedicou-se ao estudo de um papiro conservado na Biblioteca da Universidade de Estrasburgo, proveniente do Egito e datado do século I a.C., aproximadamente. Traduziu-o em conjunto com o também filólogo alemão Oliver Primavesi, o que presenteou a filosofia do século XXI com 49 novos hexâmetros dos poemas de Empédocles, já excluídos desse total os versos que coincidiam com aqueles já conhecidos.

As perguntas dos filósofos pré-socráticos sobre a *physis* eram perguntas sobre a vida, na sua materialidade. O que estava em jogo não era “um” saber, um poder, um paraíso transcendente, um “final feliz”, ou a dominação pura e simples da natureza. Nem se pretendia, com essa busca, alcançar algo útil à prática comezinha do cotidiano. Por meio do conhecimento, os homens procuravam possibilidades de sentido para se relacionar com a vida, com a *pólis* e o mundo. Uma experiência de conhecimento desse gênero não é mais concebível na visão técnico-científica da razão contemporânea. São modos diversos de observar a realidade, mas a origem é a mesma, ainda que muitas vezes esquecida. Por isso mesmo, é urgente recuperar a memória da origem: se temos que recomeçar, se precisamos seguir um caminho diferente, é aquele o ponto de partida.

De lá para cá, as coisas mudaram bastante. A filosofia foi se desdobrando em áreas de saber distintas, e a ciência foi das primeiras a se emancipar. Multiplicou-se em especializações até chegar ao que é hoje: expressão maior de uma razão que se vangloria a cada dia de novos feitos. Frente a essa trajetória robusta, parece pouco pensar que a ciência tenha surgido a partir daquelas primeiras perguntas e respostas sobre a *physis*. Não foi pouco. Lembrar essa origem comum entre os saberes permite problematizar com alguma lucidez certas distorções que, com frequência, colocam-nos em disputa ou sobrepõem um ao outro, de acordo com conveniências externas à experiência de conhecimento. Disputas que afetam diretamente os corpos daquela massa de indivíduos, que delas não podem participar e que sofrem todas as suas consequências negativas, qualquer que seja o lado “vencedor”.

A maneira como a razão lógica se desenvolveu numa determinada direção revela-se, também, na forma com a qual a experiência de saber se decompõe sucessivamente em especialidades circunscritas a parcelas cada vez mais estreitas da existência. O conhecimento se destaca da *physis*, cujo contato permitia aos sábios apreender porções abrangentes da realidade, e se além

a experiências de laboratório sempre mais específicas. Aderindo à ideia de *epistème* como único saber verdadeiro, ampliou-se enormemente o conhecimento técnico-científico a que se voltou a razão. Enquanto isso, a ideia do saber para viver foi transferida da esfera do conhecimento para a da crença ou do aconselhamento terapêutico. Mas o rumo que isso toma, algumas vezes pode ser perverso, nos dois casos. Além do que, uma vez fracionadas, a ciência tanto quanto a filosofia da qual surgiu ficam cada vez mais expostas a usos e abusos de um poder externo que se apresenta sob muitas faces – econômica, política, religiosa etc.

Nesse percurso, a razão vai deixando de ser considerada em si mesma, examinada em sua natureza, como o fora dos pré-socráticos até Aristóteles. Nos estudos preparatórios para uma filosofia da expressão, Giorgio Colli vê um desvio importante: a inadequação que há na relação corpo-pensamento e existência-mundo é o que efetivamente está na base do conhecimento humano. “Expressar significa colocar (dizer) como objeto <típica e máxima expressão (do sujeito) é o ser>. Colocar como objeto significa conhecer” (Colli, 30/6/1964, pp.185-187; tradução nossa). Na história da filosofia, porém, predominará uma objetividade lógica cada vez mais autônoma e particularizada que, abstraindo-se dessa relação de dor e estranhamento dos corpos, pretende se impor e estabelecer “a cura” e “a verdade”. A razão esquece, assim, sua função de origem na relação de inadequação, que consistia em articular a necessidade de expressão dada no *contato* (ibid., p. 185)¹, a partir do qual a trama do conhecimento começa a se desenhar. O Iluminismo vai acelerar o grau de especialização dos saberes e a ascensão da razão a instância máxima de “verdade”, como já fizera bem antes o cristianismo, atribuindo-a a Deus. A adesão à análise particularizada de problemas particulares promovida no Iluminismo deixa escapar o último elo da corrente, que ainda atribuía ao olhar universal da filosofia dirigida à vida a condição de matriz do conhecimento. Aos poucos, a técnica se sobrepõe ao modo de viver,

1 Sobre a categoria colliana do *contato*: “Chamo *contato* aquilo que é expresso <do qual uma expressão primitiva é expressão>, porque nele não há sujeito que determine nem objeto que seja determinado – mas a memória testemunha o nexa entre o sujeito que representa e o sujeito que era antes, como também entre o objeto representado e aquilo que era antes (que agora é expresso e é pensado como causa de expressão). Assim, chamo *contato* aquilo em que o sujeito e o objeto não se distinguem.”

como objetivo único do conhecimento. A ciência, instigada pela pormenorização iluminista, intensifica a atomização do real para dissecá-lo em frações, e a filosofia assiste, passiva, ao açodado esgarçar do seu antigo tecido.

Embora inserido já no final desse período iluminista, incomodado, Kant intervém com suas três *Críticas*² e procura restabelecer certa ordem nos fios soltos pelo caminho. Segundo Colli, Kant “[...] sentiu o desconforto e tentou restabelecer a supremacia da filosofia”, mas, pretendendo “[...] inovar demais, truncou alguns liames com a ciência, renunciando à universalidade” (Colli, 21/7/1957, p. 107; tradução nossa) e acabou atingindo meio alvo apenas: meio sucesso e meio insucesso. Ainda assim, era significativa a oportunidade que reabria Kant naquele momento, procurando reabilitar a filosofia. Porém, com um acerto pela metade, o fato é que “[...] depois dele não foi mais possível recuperar a ciência” (ibid.) e, pior, alguns conceitos que Kant deixou incertos – a ambivalência da “coisa em si”, por exemplo, facilitaram usos impróprios pela retórica posterior, que sobre eles teceu fluidos emaranhados discursivos, sem rigor lógico: “À parte Schopenhauer e Nietzsche, não se elevou nenhuma voz universal” (ibid.). Se àquela altura a natureza radical do problema da razão se dissipara nos excessos do depois, Kant foi capaz de, frente ao Iluminismo – do qual ele não se excluía –, recolocar a razão sob exame crítico. Explicou seus limites e possibilidades e, com ou sem distorções, exerceu papel decisivo no pensamento moderno, com parâmetros que repercutem até hoje. Contra as correntes iluminista e logo depois romântica, Schopenhauer era um declarado admirador da filosofia kantiana e dialogava continuamente com ela, acolhendo alguns princípios, discordando e criticando outros. Essas noções também atravessam Colli, com referências formais, e Nietzsche, no mínimo por reflexo indireto, via Schopenhauer e Lange.³

A filosofia de Colli se concentra, especialmente, nessa problematização da razão. Busca, porém, o horizonte de origem da expressão lógico-racional, anterior à superestrutura expressivo-representativa que, aos poucos, encobriu

2 Referência às três *Críticas* do filósofo Immanuel Kant: *Crítica da razão pura* (1781, revista em 1787); *Crítica da razão prática* (1788); *Crítica do juízo* (1790).

3 Referência ao filósofo, historiador e sociólogo alemão Friedrich Albert Lange, um dos fundadores da Escola neokantiana de Marburgo e autor de *História do materialismo*, obra que Nietzsche conheceu ainda jovem e que o inspirou significativamente.

a natureza do *lógos* filosófico com uma teia discursiva complexa, elevando ao extremo a abstração racional e afastando a filosofia da vida dos corpos. No pensamento de Heráclito, por exemplo, a expressão do *lógos* ainda carregava a experiência viva do conhecimento. Quando lemos uma sentença como “Aquilo que se concatena, em verdade, é o princípio e o fim do círculo” (Heráclito, 2010, apud Colli, 2013, 14), toda a experiência existencial humana ganha expressão. E ao dizer “O sentir é aquilo em que se concatenam todas as coisas” (ibid., 14 [A14]), o sábio aprofunda ainda mais a vida que há nesse conhecimento. Se tomamos um filósofo diverso como Parmênides, o impacto não será diferente: “[...] pois o mesmo é pensar e também ser”, ou “Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões / precisavam patentemente ser, atravessando tudo através de tudo” (Parmênides, 2006, [B3], [B1] v. 31-32).

Embora a sapiência grega operasse com uma racionalidade lógica muito sofisticada, a sua sutileza consistia em se manter enraizada na experiência da existência, no enigma da vida que contém em si a morte, num ciclo existencial de recorrentes contrastes entre dias e noites, calor e frio, sono e vigília, fome e saciedade, começos e fins. Colli quer compreender como se deu a estruturação lógico-racional na filosofia ocidental que a distanciou dessa raiz corpórea e viva, mas quer fazê-lo desde a sua origem primária, ou seja, desde antes do evento da sabedoria grega. Racionalidade cujo rastro ainda visível atravessa extremos como a perspectiva universal dos pré-socráticos ao pensar a radicalidade trágica da existência e a sua antítese, na perspectiva técnica, enciclopédica, definida pelos iluministas como esclarecida e não tutelada.

A razão dividida

Todas as críticas à racionalidade filosófica dominante são possíveis e discutíveis, mas há um prodígio intrínseco à filosofia que se mantém vivo e há que preservar: a incerteza, o *próblema* que a faz procurar respostas ao insaciável desejo de conhecer. Prodígio que se manifesta no campo aberto do *agon*, no embate entre indivíduos dispostos ao questionamento, à discussão. Lá onde “a” verdade se impõe, não há filosofia. E, embora um dia a razão tenha selecionado as perspectivas a priorizar na filosofia para desenvolvê-las

numa forma específica de conhecimento, voltado ao progresso científico-tecnológico, enquanto existirem espaço e predisposição à incerteza e ao debate, o confronto estará aberto a outros modos de pensar. Em sintonia com o que dizia Colli a propósito do esquecimento da experiência de Sócrates e Platão, obscurecida pela passagem seletiva da filosofia a uma direção determinada e a uma forma literária, Hannah Arendt faz uma reflexão nessa direção:

Se tivesse havido uma tradição socrática no pensamento ocidental, se, nas palavras de Whitehead, a história da filosofia fosse uma coleção de notas de pé de página, não para Platão, mas para Sócrates (o que, sem dúvida, teria sido impossível), não encontraríamos nela nenhuma resposta para nossa pergunta, mas sem dúvida muitas variantes da própria pergunta. Sócrates mesmo, consciente de que estava lidando com invisíveis em sua investigação, usou uma metáfora para explicar a atividade de pensar – a metáfora do vento: “Os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam”.(1) Encontramos a mesma metáfora em Sófocles que (na *Antígona*) relaciona “o pensamento rápido como o vento” dentre as coisas dúbias, “assombrosas” (*deina*) com que os homens são abençoados ou amaldiçoados.(2). Em nossos dias, Heidegger às vezes fala do “tufão do pensamento” e usa explicitamente a metáfora no único lugar de sua obra em que fala diretamente de Sócrates:

“Durante toda vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio da correnteza, desta ventania [do pensamento], e nela manter-se. Eis por que ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis por que ele não escreveu nada. Pois quem sai do pensamento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas [...]. Todos os pensadores posteriores a Sócrates, apesar de sua grandeza, são como estes refugiados. O pensamento tornou-se literatura.”(3)

Em uma nota explicativa posterior ele acrescenta que ser o pensador “mais puro” não significa ser o maior. (Arendt, 2008, p. 52)⁴

Depois de Nietzsche, questionar os rumos que tomou a racionalidade e a condenação dos corpos no campo do conhecimento tornou-se inevitável. Antes que pudesse ir além da crítica, a saúde frágil o venceu, mas o

4 Notas da Autora: (1) Xenofonte, *Memorabilia* IV iii.14, (2) *Antigone* 353, (3) Heidegger, *Was Heisst Denken?*

desmascaramento a que ele submeteu a razão não permite mais evitar o problema. Não para impor uma direção à outra, até porque isso o Platão maduro já escolheu, enquanto ainda era possível fazê-lo. Nem seria o caso, evidentemente, de “jogar fora a água da bacia com a criança dentro”! – mas para interrogar as certezas acumuladas e colocá-las em *krísis*, submetendo-as ao estado de incerteza a partir das mesmas crises que, nelas apoiadas, desencadearam-se. Na filosofia italiana de meados do século XX, era esse o ponto que interessava a Giorgio Colli retomar. Segundo ele, Nietzsche destruíra apenas para que fosse possível construir e era preciso fazer algo em sua direção, procurando abrir novas vias. Uma delas, a da epistemologia, Colli encetou, decifrando a estruturação do conhecimento lógico-racional na teia da linguagem, território de expressão do *logos*. O trecho de Hannah Arendt mostra que, em seus próprios campos de estudo, outros filósofos – na França, na Alemanha e ela nos Estados Unidos – pensavam o problema naquele mesmo período. Na Itália Pós-Segunda Guerra, na qual a cultura fora utilizada como “moeda de troca” na divisão de poder do Estado, servindo de barganha entre forças políticas, a postura de Colli destoava e incomodava muito. Atualmente, há por lá outro Giorgio – o Agamben – que, entre outras questões às quais dedica a sua reflexão filosófica, ocupa-se do tema e, muitas vezes, é um pensador que incomoda a sociedade, o poder do Estado e as forças políticas instituídas.

Se hoje o problema da razão ainda é simplesmente o tema da filosofia, foi Kant quem mudou os paradigmas e o patamar da discussão na modernidade. E se, de um lado, deu margem para que certas correntes do neokantismo deformassem algumas de suas ideias, do outro, abriu caminho para pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Colli e outros. O próprio Nietzsche, em meio às muitas críticas, reconhecia: “O que há de mais notável mesmo em Kant é que ele escapou da sedução leibniziana e reteve o melhor do século passado, o sensualismo.” (Nietzsche, 1885, FP 34 116]; tradução nossa). Essa sentença, de certa forma, indica o “fio condutor” que une os filósofos relacionados aqui e, com eles, a proposta de um dos pontos a partir do qual se poderia recomeçar a pensar e a agir em favor da vida: o corpo, na sua singular materialidade humana.

Referências

- ARENDDT, Hanna (2008). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- AUSTER, Paul (2012). *Diário de inverno*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo, Companhia das Letras.
- COLLI, Giorgio (2008). *Scritti su Nietzsche*. 5 ed. Milano, Adelphi.
- COLLI, Giorgio (2010a). *Filosofi sovrumani*. 2 ed. Milano, Adelphi.
- COLLI, Giorgio (2010b). *La sapienza greca III Eraclito*. 4 ed. Milano, Adelphi.
- COLLI, Giorgio (2012). *La Ragione Errabonda. Quaderni Postumi*. Curadoria: Enrico Colli, 2 ed. Milano, Adelphi.
- COLLI, Giorgio (2013). *A sabedoria grega III Heráclito*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo, Editora Paulus.
- HOMERO (2013). *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34.
- HOMERO (2020). *Ilíada*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34.
- MARZANO, Michela (2010). *La filosofia del corpo*. Genova, Il Melangolo.
- NIETZSCHE, Friedrich (1975). *Frammenti Postumi* (v. 1884-1885, 1885-1887, 1888-1889). Tradução de Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Chiara Colli Staude e Sossio Giammetta. *Opere di Friedrich Nietzsche*, texto crítico estabelecido por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano, Adelphi.
- NIETZSCHE, Friedrich (1989). *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. *Opere di Friedrich Nietzsche*, texto crítico estabelecido por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Tradução de Mazzino Montinari. Milano, Adelphi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Al di là del bene e del male: Preludio di una filosofia dell'avvenire*. *Opere di Friedrich Nietzsche*, texto crítico estabelecido por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Tradução de Ferruccio Masini. Milano, Adelphi.
- OTTO, Walter (2021). *Teofania. Lo spirito della religione greca antica*. Curadoria e tradução de Giampiero Moretti. Milano, Adelphi.
- PARMÊNIDES (2006). *Da natureza*. Tradução de Fernando Santoro. Rio de Janeiro, Laboratório Ousia, UFRJ.
- SANTORO, Fernando (2009). *O Poema de Parmênides*. Tradução de Fernando Santoro. Laboratório OUSIA – Estudos em filosofia clássica da UFRJ. Rio de Janeiro, Azougue.
- SÓFOCLES (2003). *Antígona*. 6 ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SPINOZA, Baruch (2021). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação de Marilena Chauí. São Paulo, Edusp.
- TOLSTÓI, Lev (2009). *A morte de Ivan Ilyich*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo, Editora 34.

3 | Todos = Um / Um = Todos: intimidação, ilusão e isolamento¹

Dulce Mara Critelli

Tomando por referência a história de nossas experiências, costumamos identificar um corpo ou comunidade política como uma associação de pessoas que, sendo diferentes umas das outras e tendo que conviver umas com as outras, estabelecem para si próprias e para as gerações vindouras um acordo sobre como viverão conjuntamente.

Grosso modo, tais acordos são expressos, sobretudo, na forma de leis e de costumes. Quando se trata de comunidades políticas, esses acordos são, normalmente, expressos na forma de leis, protegidos e registrados em instrumentos como Constituições. Tratando-se de outros tipos de comunidades, a exemplo das comunidades religiosas, tais registros podem estar contidos na Bíblia, na Torá, no Alcorão ou em meios similares. Os mesmos acordos são expressos, também, na forma de costumes e se vitalizam nos nossos hábitos, nos nossos pré-juízos e preconceitos, nas nossas crenças, nos valores, nos princípios e nas verdades que constituem nossa visão de mundo e, como tais, orientam – tanto subliminar quanto diretamente – nossos atos, desejos, projetos, juízos e comportamentos, nossas opiniões e decisões. Não há leis sem costumes, nem costumes se tornam vigentes na estrutura política de um povo e na sua vida diária, sem leis. Eles se amalgamam constituindo o que

1 As reflexões aqui apresentadas se desenvolveram com as e a partir das obras de Hannah Arendt, especialmente: *Origens do totalitarismo*, *A condição humana*, *A vida do espírito*, *Sobre a revolução*. Há poucas citações formais, porque muitas das ideias não estão especificamente numa página das obras da pensadora, mas desenroladas ao todo da obra. A bibliografia final traz uma relação das obras aqui mencionadas.

conhecemos como senso comum. Os corpos políticos, portanto e em última instância, orientam-se e se realizam por meio do senso comum que lhes é constitutivo e vigente.

É característico do senso comum, ou do senso “em comum” de um povo, atravessar e amoldar os corpos políticos e se formar, lentamente, no leito do tempo, na caminhada das gerações e conservar-se mediante suas tradições, na forma de memória histórica e como a doação de múltiplas heranças, as quais jamais são aceitas sem embate. Do mesmo modo que são acolhidas e preservadas, as tradições podem igualmente ser questionadas, rejeitadas, modificadas e, assim, lançadas para o futuro. Em outras palavras, são recebidas e transmitidas sempre como uma questão em litígio. Se não houvesse tal litígio, não haveria razão para a incessante rememoração e renovação dos acordos firmados no correr do tempo e nem se desenvolveria a história de um povo. A realização e a revisão incessantes desses acordos constituem, especificamente, o fazer da política.

Sendo constituídos por uma pluralidade de sujeitos diferentes uns dos outros que, por isso mesmo, não mantêm entre si perfeita unidade – sequer alguma unanimidade –, é por intermédio da política que as comunidades se formam. A constituição de um povo, portanto, é tarefa da política.

A antiguidade grega e a antiguidade romana compreendiam o fato de que os homens não conseguem viver sem a companhia de outros homens, sua condição social. Porém, a antiguidade grega, mais do que a romana, frisava significativa diferença entre a condição de socialidade e a condição política de vida. Considerava que a socialidade era característica natural tanto dos homens quanto dos animais, visando atender às demandas da vida biológica e da sobrevivência e, no caso dos homens, organizava-se na forma da casa, da família. Por sua vez, a convivência política corresponderia a um tipo de convivência que ultrapassava os muros da casa e era constituída para oferecer aos homens uma segunda ordem de vida, o *bios politikos*, na qual os indivíduos se aproximariam da plena dignidade humana e se relacionariam uns com os outros tendo como eixo central a liberdade. A liberdade, portanto, e não as necessidades vitais, foi descoberta como o elemento em torno do qual se estruturava a passagem de uma comunidade social para uma comunidade política (Arendt, 2002).

A partir de então, vida política e liberdade têm comumente sido identificadas, a ponto de diversos teóricos considerarem os regimes nos quais a liberdade é oprimida como regimes antipolíticos. Dado o atual recrudescimento de tendências e investidas totalitárias nascidas no século XX, cuja finalidade é a supressão da liberdade e, conseqüentemente, a aniquilação da política, refletir sobre as relações entre as comunidades políticas e a liberdade cresce hoje em importância e urgência. Qual o destino da história dos homens quando a política está sob ameaça?

◇ ◇ ◇

A vida em conjunto é cheia de dificuldades, originariamente porque, como aponta Arendt, sendo cada homem uma criatura singular e uma novidade no mundo, o viver em conjunto não anula as distinções entre eles, ao contrário, a vida em conjunto é o território no qual elas se constituem (Arendt, 2002). Os homens são criaturas únicas que não se repetem, como a natureza e os animais; não geram réplicas de si mesmos nem entre seus antepassados, nem entre seus descendentes. Uma pessoa não repete nem a si mesma ao longo da própria vida, renovando-se a cada acontecimento, a cada pensamento, sentimento ou sensação. “Quem” somos é resultado dos atos e das palavras que, ao longo da vida, vão entalhando nossa singularidade, o que equivale a dizer que nosso “quem”, ou seja como for que nos refiramos a ele – eu, singularidade, *self*... –, encontra-se espalhado ao longo e no todo da nossa história pessoal e em correlação com a história no seio da qual vivemos.

Viver no seio de uma história é, simultaneamente, viver no seio de uma trama de feitos e significações, mas, também, viver no seio do tempo. Estamos sempre entre o que fomos e o que poderemos ser, entre o que já foi e o que ainda não é, entre o passado e o futuro. Esta condição dá a alguns filósofos a matéria para afirmarem, como Agostinho, que o homem e o tempo foram criados juntos, ou, como Heidegger e Hannah Arendt, que ser temporal é constitutivo da condição humana. Os homens existem projetando-se sobre possibilidades, dotados da capacidade inexorável de iniciar e reiniciar os acontecimentos. Somos criaturas capazes de apreender os eventos em suas possibilidades, em seus desdobramentos presumíveis, e não apenas em sua efetividade imediata. O mundo humano é sempre um mundo

em transformação, por mais sólido que possa parecer. Pelo seu próprio nascimento, cada homem aparece no mundo sendo ele mesmo uma novidade. Inovar lhe pertence como condição de humanidade. A esta condição Arendt nomeia de “natalidade” (ibid.).

Ao elaborar o conceito de “natalidade”, Arendt, parece-me, oferece um contraponto à tradicional concepção ocidental de liberdade humana originada do cristianismo que vê a liberdade como elemento da estrutura ontológica dos homens, na medida em que eles seriam livres por nascimento. Para a pensadora, no entanto, e em acordo com os antigos gregos, a condição da “natalidade” não diz que a liberdade é dada aos homens, mas que, uma vez dotados da capacidade de iniciar, eles podem, por meio de seus feitos, começar novos eventos, novas cadeias de relações, ultrapassar processos já estabelecidos e instaurar até mesmo o improvável. Arendt concilia o iniciar com o agir e, considerando que nem todo agir é livre, seria equívoco pensar a liberdade como um dom inerente ao nascimento, mas algo que ganha realidade mediante os feitos e atos humanos.

Foi em razão do fato de que no mundo exterior e na convivência com outros a liberdade do agir é limitada que, na antiguidade tardia, descobriu-se a dimensão da interioridade ou vida interior, região na qual os indivíduos poderiam se abrigar dos outros homens e do mundo e se sentirem livres, ou seja, protegidos da opressão. Só na relação solitária do eu consigo mesmo é que os homens poderiam escapar da limitação que a convivência lhes impunha. Recuperada na modernidade, a crença numa vida interior tornou-se nossa herança. Acreditamos que somos livres apenas quando estamos a sós conosco mesmos, desvinculados do mundo em que vivemos e dos outros, cuidando apenas dos nossos interesses. A liberdade se tornaria possível, unicamente, na solidão do diálogo consigo mesmo e na *apolitia*.

Levemos em conta que estas duas concepções – a de que a liberdade nos é dada no nascimento e a de que ela pode ser interior, mediante um isolamento da vida pública – têm por pressuposto que a liberdade é individual e, deste modo, ambas nos enredam numa falácia. A vida humana não é um evento individual, mas plural, dada a nós sob a condição de ser vivida em conjunto. Infere-se, daí, que apenas somos simultaneamente criaturas humanas e singulares na convivência com os outros homens. No isolamento, não somos nem humanos, nem indivíduos peculiares. Assim, é tão falacioso crer

que a vida humana pode ser humana no isolamento quanto acreditar que, mesmo sendo um dom concedido por nascimento, a liberdade só se realizaria fora da companhia dos outros. Se a vida humana é conjunta, todo agir é conjunto. Conseqüentemente, o ato livre é um ato empreendido conjuntamente.

Os gregos antigos, como dissemos, não compreendiam a vida humana fora da companhia dos outros e tinham a liberdade como acontecimento público. Quando se referiam à restrição ao que hoje chamamos liberdades individuais, tinham em mente a submissão que os indivíduos poderiam sofrer, por exemplo, no caso de serem acometidos por alguma doença que os impedisse de ir e vir ou, se fossem subjugados por outros homens, como na condição dos escravos, normalmente estrangeiros e espólio de guerra.

Tal concepção de liberdade era tão habitual e significativa para os gregos que eles a tornaram um eixo em torno do qual edificaram a pólis, dividindo-a em dois campos: o primeiro era o do lar ou a esfera da vida privada; o segundo, o domínio da praça pública ou a esfera da vida pública. Na esfera do lar, realizavam-se os cuidados com a vida biológica, sua preservação e o atendimento de suas necessidades. A esfera da vida pública, ao contrário, tinha por finalidade permitir aos indivíduos se expressarem em suas excelências peculiares e serem vistos e ouvidos pelos outros, exposição que lhes permitiria conquistarem a possibilidade de um registro para a memória das gerações futuras. Alcançariam, assim, sua imortalidade. Como apenas o testemunho dos outros homens poderia garantir ao indivíduo a conquista da imortalidade, a ágora tinha importância fundamental.

Entretanto, apenas poderiam participar da vida pública aqueles indivíduos que cumprissem duas regras básicas: a liberação das atividades voltadas para a sobrevivência – que o senhor da casa exerceria por meio do comando e da violência em relação às mulheres, às crianças, aos empregados e aos escravos – e a renúncia à submissão de outros homens. Sob esta perspectiva, as mulheres, dada a sua insuperável vinculação com a vida biológica determinada pela gestação, e os escravos, por serem estrangeiros e espólio de guerra, estavam privados da participação na ágora. Portanto, só poderiam participar das atividades da pólis os senhores da casa. A expressão esfera da vida privada tem sua origem na privação sofrida pelas mulheres e pelos escravos da participação na vida pública.

Liberando-se das atividades econômicas, do comando e da violência necessariamente exercidos no âmbito privado, o senhor da casa se igualava aos outros homens que, como ele, também haviam realizado esse mesmo processo de liberação. Na pólis, ninguém comandaria nem seria comandado por outros. A franquia de sua participação nas atividades públicas definia a igualdade desses indivíduos entre si. Ser igual era o mesmo que ser livre de toda subjugação, seja das necessidades da vida, seja das relações pessoais de dominação. A liberdade era, então, a lei da pólis, condição da vida pública, portanto, condição da política.

Não relembro aqui a experiência dos gregos por considerá-la um modelo a ser seguido. Vejo-a como exemplo da efetivação da liberdade como ato político, e não como dom natural. Compreendo-a, também, como exemplo de que, ao conquistar o direito de participação na vida pública, os homens mudam sua condição de ser: deixam de ser indivíduos e se tornam cidadãos. Sendo ato político, a liberdade se concretiza na forma de resultado da negociação entre seus membros sobre como viverão na companhia uns dos outros, resultado que deve ser mantido e garantir a própria liberdade. É assim que a vida conjunta se sobrepõe aos indivíduos e limita as ações particulares. O poder individual dos homens, que acontece no domínio da casa, é substituído, no âmbito da vida pública, pelos direitos e deveres estipulados pelas suas leis. Afinal, a vida conjunta não pertence ao Eu, mas ao Nós.



Dado que todo homem é inexoravelmente um iniciador, tudo o que aparece à sua frente – tanto o que lhe é dado pela natureza quanto o que é fruto do seu fazer –, está necessariamente submetido ao seu dom de iniciar e reiniciar. Desta feita, tudo o que é possível pode ser realizado e tudo o que é feito pode ser refeito. Não há o que os homens façam (ou digam) que poderia não ter sido feito, tanto quanto poderia ter sido feito de outro modo. Esta permeabilidade e esta transmutabilidade inerente aos atos humanos conferem a eles o que Arendt reconhece como contingência. A contingência dos atos humanos não impede que os produtos por eles gerados, à medida em que postos no mundo, moldem esse mesmo mundo, oferecendo à realidade um caminho e um perfil e, simultaneamente, limitando os próprios atos humanos, pois a realidade gerada pode ser

corrigida, mas nunca desfeita. Esta é a razão pela qual Arendt afirma, fazendo coro ao filósofo medieval Duns Scotus, que a liberdade é o preço que pagamos pela contingência do nosso agir (Arendt, 2009, O Querer).

Mas não sigamos a tentação de acreditar que a realidade é sempre negativa, isto é, sempre impeditiva dos atos livres. Ainda que trazendo uma limitação por configurar um contexto para a vida e para os atos humanos, ela não ameaça a liberdade. Por vezes, pode mesmo favorecê-la, como foi o caso, para nos referirmos a acontecimentos mais recentes à nossa contemporaneidade, da instauração da república e a carta dos Direitos Humanos. O que põe em perigo a liberdade são os regimes políticos opressivos, dominadores, que conhecemos nas formas das tiranias, das ditaduras e dos totalitarismos. Nestes regimes, é a condição humana da natalidade que fica obstruída, a condição de iniciar, a possibilidade de debater e construir acordos com quem se convive, de escolher e decidir conjuntamente as condições concretas e fundamentais para a vida conjunta. Quando a natalidade é reprimida, é nossa humanidade que se torna supérflua.

Em nossa contemporaneidade, originada especialmente durante as revoluções francesa (século XVIII) e americana (século XVIII), e à diferença dos antigos gregos, a liberdade é compreendida e experienciada, sobretudo, como direito de petição, isto é, o direito de todos os membros de uma comunidade política de participar das decisões do governo de uma nação, direito este configurado nas formas convencionadas de representação e na estrutura das democracias (Arendt, 2011).

Se hoje nos diferenciamos dos antigos gregos, é porque, desde a moderna constituição da sociedade, tornaram-se centrais para a organização das comunidades políticas as atividades voltadas à sobrevivência e ao atendimento das necessidades biológicas, deixando de serem vistas como indignas. Hoje já não nos consideramos menos livres ou não livres quando nos ocupamos com elas. No entanto, permanecemos em concordância com os antigos gregos num aspecto, do qual até hoje nenhum povo discordou, referente ao modo de convivência entre os homens. Para nós, liberdade ainda significa *não dominação*. Significa que as relações humanas não se baseiam nem se devem basear na opressão e na subjugação de uns homens sobre outros.

Outro aspecto precisa ser considerado para orientar o rumo destas reflexões: para que um povo ou uma comunidade política se forme, é preciso que os indivíduos, distintos e isolados, não somente se organizem entre si, mas sintam-se membros dessa comunidade. É preciso que “[...] em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas tenha vindo a pensar sobre si como um ‘Nós’” (Arendt, 2009, p. 470).

Com esta expressão, Arendt abre caminho para considerar o que chama de princípio fundador de um povo, ou o problema do início. Mas, aqui, quero enveredar por outra trilha.

De um ponto de vista formal e objetivo, para que as pessoas se pensem a si mesmas como um Nós, é necessário um propósito que as convoque (que tanto pode ser um princípio como a justiça, a igualdade, ou o ódio, ou mesmo uma religião, ou a defesa diante de um inimigo externo ou interno) de modo que elas queiram permanecer juntas e se tornarem um Nós. É igualmente indispensável o seu consentimento para com as leis e os costumes da comunidade à qual pertencem. Mas, sozinhos, o consentimento e o propósito não bastam. A possibilidade de as pessoas pensarem sobre si como um Nós depende de um vínculo emocional, não necessariamente lógico; depende de uma espécie de sensação de ser um Nós.

A sensação de ser um Nós não equivale ao comumente reconhecido sentimento de pertença, sendo mais primária do que ele. A sensação de ser um Nós é fundamento para o sentimento de pertença. É difícil expressar em palavras tal sensação. Ela pode ser explicada, justificada, mas haverá sempre um abismo entre a palavra que a manifesta e a própria sensação. Se quisermos uma comparação, poderemos aparentá-la com o espanto diante “daquilo que é”, ou seja, com o que possibilita o pensamento e a filosofia.

A sensação de ser Nós franqueia e sedia o sentimento de pertença e o complexo de preceitos, valores, princípios, ideais, leis e costumes, enfim, todo senso comum que caracteriza e alimenta uma comunidade política. Mediante o sentimento de pertença, o Eu promove um ajustamento de si mesmo com os outros que estão aí fora no mundo, os que não são ele mesmo. Porém, pela sensação de ser Nós, por mais paradoxal que pareça, o indivíduo se ajusta não aos outros, mas a si mesmo. Ele se sente um Eu alargado, isto é, um Eu simultaneamente singular e plural. Trata-se da sensação de ser um Eu-Nós. Assim como para identificar-se o Eu precisa ter a sensação de ser

ele mesmo, singularizado, para ter a sensação de ser Nós ele precisa sentir-se um eu potencializado, isto é, sentir-se Nós mesmos, experimentar o que estou nomeando, provisoriamente, de “sentido do Eu-Nós”.

O sentido do Eu-Nós acompanha o Eu ainda quando ele está sozinho consigo mesmo, porém apenas se objetiva na companhia dos outros e, importante, quando o Eu e os outros realizam alguma ação conjunta e mantêm entre si crenças, propósitos, alguma igualdade ou equivalência. Enquanto agem juntos, o Eu e os outros, o Eu e todo outro Eu que participa dessa mesma comunidade experimentam, ao mesmo tempo, um sentido do Eu, um sentido do Eu-Nós e um sentimento de pertença. É mediante esta aliança entre a sensação do Eu, a sensação do Eu-Nós e o sentimento de pertença que se estabelece o fundamento de possibilidade para que uma pessoa venha a pensar sobre si como um Nós, isto é, como membro de uma comunidade. Mas esse Nós apenas se materializa por meio do agir em conjunto. O Nós, enquanto comunidade, é fato e ato, não pensamento. Sozinho consigo mesmo, o Eu pode pensar-se, mas não pode agir. Somente o Nós age; se o Nós não agir, o Eu se perde dele e desfaz tanto seu sentido do Eu-Nós, quanto seu sentido Eu.

O entrelaçamento do sentido do Eu com o sentido do Eu-Nós e com o sentimento de pertença hospeda e possibilita a formação e a permanência de toda e qualquer comunidade, mesmo que seja uma sociedade de massa, propriamente caracterizada como mero ajuntamento de pessoas atomizadas. Sendo uma potencialização do individualismo, a sociedade de massas é terreno fértil para o desenvolvimento de ditaduras unipartidárias e de regimes fascistas e totalitários, portanto, propícia para a desarticulação da liberdade. Consequentemente, propícia para a repressão da natalidade e, concordando com Arendt (1989), para tornar o homem supérfluo.

Fascismo, nazismo, bolchevismo, stalinismo, revolução cultural chinesa são exemplos concretos de regimes de governo antipolíticos que tiveram seu surgimento nos séculos XIX e XX. Apesar de muitos os considerarem eventos encerrados, estão em franco recrudescimento, remodelados e instrumentalizados, entre outros, pelo neoliberalismo econômico; pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia; por algumas religiões; pela informática e as possibilidades por ela abertas na linguagem, na comunicação, na virtualização do mundo, nas formas de representação pública e social, na construção e no acesso ao conhecimento, na concepção de realidade.

Conjugadas, essas dimensões ou forças de nosso mundo, têm atuado sobre a sociedade forjando-lhe princípios, verdades, desejos, projetos, enfim, moldando o senso comum que estrutura uma comunidade, substituindo a participação pelo consumo e pela obediência, alimentando sentimentos e falsas ideologias. Não é à toa que muitos estudos atualmente publicados tenham por tema a desconstrução da democracia. Desconstruir a democracia é extinguir o regime de governo hoje compreendido como a garantia da política e da liberdade.

No capítulo “O Grande Inquisidor” da sua obra *Os irmãos Karamazov*, Dostoievsky elabora uma das mais sensíveis análises da dominação política, na qual explicita, de um lado, a motivação do Inquisidor e, de outro lado, as razões das pessoas se submeterem ao seu domínio. É um texto que se aproxima bastante do *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie. Ambos são valiosos por explorarem a relação entre dominador e dominado, concentrando-se na busca de uma compreensão do tema menos técnico-teórica ou formal e mais existencial, ou seja, mais focada no que poderíamos considerar os dilemas diante dos quais todos os homens se deparam para dar conta da existência – questões de abordagem necessária para a preparação do enfrentamento dos problemas objetivos de nossa circunstância política atual.

O Inquisidor de Dostoievsky é um personagem astuto, fascinante, reflexivo, que conhece bem o que faz, porque faz, assim como conhece bem as pessoas a quem sua ação se dirige. No início do capítulo, a volta de Cristo à Terra para atender a pedidos de socorro dos indivíduos que vivem sob o terror da Inquisição é a situação apresentada. Apresenta-se, já ali, uma qualificação de quem são esses sofredores que clamam pela ajuda divina, à medida em que o autor os descreve como uma turba. Reconhecendo a figura do Cristo, a turba O segue à espera de cura e de ressurreição, de salvação para suas dores e seus sofrimentos. O Inquisidor vê a cena, reconhece o Cristo e, percebendo que Ele pode atrair o bando de homens que ele próprio mantém submisso, ordena que seus soldados O prendam. A turba amedrontada, vendo o Inquisidor, imediatamente abandona o Cristo e passa a segui-lo.

Ao qualificar aquele ajuntamento de pessoas como uma turba, Dostoievsky atribui a ele o comportamento do gado que comboia, irrefletidamente, sem vontade própria e sem um fim escolhido, àqueles que o convocam. A turba da qual Dostoievsky fala tem a mesma essência de uma sociedade de

massa. Cada indivíduo que a integra rende-se a ela como se a massa fosse seu corpo, sua casa, suas roupas, seu ar, seu ser. Cada indivíduo está voltado para si mesmo, para suas sensações e necessidades, seus medos e interesses, sem manter relação efetiva com os demais integrantes dessa mesma massa. Cada indivíduo se localiza num grupo, mas não se apropria dessa pertença. Nenhum deles pensa a si mesmo como um Nós.

Na narrativa de Dostoiévsky, o Inquisidor vai ao calabouço onde prendera o Cristo e inicia um diálogo com o prisioneiro. Na verdade, é mais um monólogo, porque o Cristo nada fala; mas é um diálogo, porque o Cristo o escuta. Em todo caso, é o momento em que o Inquisidor faz sua reflexão e expressa seus motivos e princípios. Em última instância, o Inquisidor acredita que o que o move é sua piedade por aqueles homens que considera fracos, incapazes, rebeldes, que fogem da responsabilidade pela própria vida e a transferem para ele. A piedade do Inquisidor destoa dos motivos dos líderes dos regimes totalitários na medida em que estes olham para aqueles a quem dominam despersonalizando-os, desumanizando-os, como se fossem criaturas estúpidas e úteis para a realização de seus próprios propósitos. Ao contrário do Inquisidor de Dostoiévsky, é o escárnio – e não a piedade – o sentimento primeiro que move os líderes totalitários.

Ao falar para o Cristo, o Inquisidor O acusa de ter pregado a liberdade sem levar em conta com quem Ele lidava. É assertivo em dizer que o Cristo pregava para os fortes, e os homens são fracos. Em razão disso, fala de sua comiseração pelos fracos e enuncia os princípios que regem sua ação: o mistério, o milagre e a autoridade. Esses princípios poderiam servir para nossas considerações sobre a formação das comunidades políticas sob regimes totalitários, entretanto, a piedade do Inquisidor altera substancialmente esses princípios. Numa tentativa de aproximação e compreensão das formas antipolíticas e dominadoras dos governos fascistas e totalitários, talvez fosse melhor substituí-los por três outros princípios, tais como a intimidação, a ilusão e o isolamento.

O pressuposto de tais princípios, da mesma maneira como os apresenta Dostoiévsky, é que eles não são meras ideias que inspiram e convocam, nem meros meios de ação, mas termos aglutinadores que demarcam

uma modalidade de relação entre dominados e dominador. Eles mostram um movimento de interação existente entre a massa e seu condutor, performando um tipo específico de comunidade.

A aproximação possível entre a reflexão de Dostoiévsky sobre o acontecimento político a que ele se refere e os movimentos e regimes totalitários de nossa atualidade é a compreensão axial presente em “O Grande Inquisidor” de que a destruição da liberdade não é apenas a destruição de um regime de governo, mas uma destruição do humano, na medida em que o que se destrói são as condições humanas de iniciar e a de viver em conjunto. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt (1989) nos faz ver como esses regimes objetivavam tornar os homens supérfluos, tendo, nos campos de concentração, uma amostra da montagem de um laboratório para efetivar radicalmente esse projeto.

Enfocando especificamente o fato de os totalitarismos não apenas destruírem sistemas políticos, mas a possibilidade de os homens pensarem-se a si mesmos como um Nós, de maneira breve e bastante incompleta, vou discorrer sobre estes três princípios – a intimidação, a ilusão e o isolamento – numa tentativa de oferecer alguma materialidade para as considerações que viemos fazendo até agora.

A intimidação é facilmente identificável no recurso à violência como principal instrumento de dominação. Os totalitarismos que conhecemos, surgidos no século XX, tiveram o exercício de seu domínio ancorado na violência, levada ao extremo do terror, primeiramente exercidos pelos agentes institucionais, isto é, pelos governantes e suas forças policiais. Em nossos dias, vemos uma transferência cada vez mais acentuada dessa violência para os indivíduos, para os cidadãos comuns. Uma violência que se serve das armas e da força física, mas também das palavras e da comunicação digital, por meio das quais as pessoas se assediam, agridem-se e ameaçam umas às outras, presencial ou virtualmente. Trata-se de repassar aos indivíduos a tarefa de subjugar, de ferir e até de matar seus concidadãos, orientados pela certeza inflexível de que estão outorgados a fazer justiça com as próprias mãos, orientados por credos inquestionáveis e com a convicção de que o ato violento é a única opção. Acreditam que podem e devem agir como os que julgam e punem em nome de leis e verdades que transcendem todos os homens. Consideram-se seus guardiães e agentes naturais e têm a convicção de que, em seus atos, estão salvaguardados pela pressuposição de que a

liberdade é individual e ilimitada. Os atuais governos de tendências totalitárias se protegem atrás desses atos dos indivíduos, meros civis que subliminar e disfarçadamente são incitados, por exemplo, a portar armas por meio de leis que são justificadas e estimuladas por diversas formas de propaganda – que vão desde a troca de mensagens pelas redes sociais até a falas dos próprios dirigentes políticos.

Uma das ações mais características da intimidação tem sido a naturalização do “extermínio” de todo indivíduo considerado, digamos assim, como inimigo. Tais governos invertem a lei moral e política última e mais fundamental, em torno da qual nossa civilização se organiza: “Não matarás”. Mediante a normalização do extermínio, o homicídio perde sua identificação de mal e este sequer é admitido sob a condição de mal necessário. Portanto, toda violência torna-se natural e lícita.

A legalização da violência e do porte de armas prepara a formação de exércitos de civis informais e espontâneos, instados a atuar em toda e qualquer situação de confronto. Também imprime sentimento de desconfiança e medo entre os cidadãos comuns e desarmados que, para afastar-se de possíveis violências, passam a evitar a exposição pública de suas opiniões e escolhas. Eles passam a evitar, especialmente, a participação em eventos públicos como manifestações e similares. A violência banalizada propicia o medo, a desconfiança, o isolamento e mina a possibilidade da vida conjunta.

Governos com características totalitárias não apenas formam exércitos civis informais e aparentemente espontâneos, mas aliciam as forças armadas e policiais, alterando seus propósitos de defesa da população para a defesa dos credos e diretrizes do próprio governo. Essas forças vão, aos poucos, tornando-se instituições não mais de Estado, mas a serviço desses governos. Num ato correlato e de reforço, promovem a desconfiança em relação às instituições judiciais, as únicas que poderiam limitar, em nome da defesa do Estado e da proteção da comunidade política a que elas representam e devem garantir, quaisquer atos infringentes.

A intimidação se completa e se sustenta por meio da ilusão intencionalmente constituída para ampliar e manter a submissão dos membros da sociedade. Em verdade, iludir é um recurso persuasivo, uma vez que a ilusão é construída como uma armação que contém e molda as possibilidades de um domínio político total, em especial porque nela se concentra o discurso que

tece o sentido da existência individual e conjunta, bem como o âmbito ético e moral da comunidade. Enfim, a ilusão é o recurso mais fundamental da ação totalitária, porque ela preservaria e difundiria o senso comum que estrutura uma comunidade, por ela necessariamente tratada como “massa”.

A ilusão empreendida pelos movimentos e regimes totalitários tem, no embaralhamento entre realidade e ficção, seu fim e seu meio prioritários. Como lembra Arendt (1989, p. 402), a “[...] força da propaganda totalitária reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real”. Os atuais meios digitais de comunicação, pela sua própria plasticidade, pelo seu alcance e sua velocidade, potencializados em sua capacidade de persuasão pela manipulação da imagem, facilitam enormemente a substituição do real pelo fictício (Critelli, 2021).

A herança moderna e racionalista do que consideramos ser a verdade, mesmo que apoiada em jogos de pensamento, pressupõe comprovação. É sobre esse credo que a ciência se desenvolve e disseminou entre nós a necessidade natural de uma correlação entre experiência e pensamento. A experiência tem sido para nós a base do pensamento e da formação da opinião. As técnicas de comunicação digital dispensam essa correlação. As imagens substituem a experiência (Critelli, 2019). Este é o principal apoio da ilusão. As imagens não apenas substituem a experiência, como são antecedidas por afirmações tomadas como verdades prévias. O pensamento vem antes da experiência e, deste modo, fornece ao olho que vê e ao ouvido que escuta a informação prévia do que há para ser visto e ouvido. Não é mais a experiência que põe em dúvida o que se pensa, mas o que se pensa põe em dúvida a experiência. A realidade, portanto, é fruto de uma crença prévia, e não o resultado de uma especulação, de uma reflexão. Assim, os preconceitos que formam o senso comum de uma comunidade perdem o caráter de serem preconceitos e tornam-se dogmas incontestáveis.

A expressão “dogma” é aqui intencionalmente usada, porque, para esta prática totalitária, a verdade ganha um ar de transcendência, uma aura religiosa. De fato, ela tem seu apoio em religiões com forte âncora fundamentalista que regulam os costumes dos indivíduos, mas também os mantêm firmemente atrelados a preconceitos e verdades religiosas, portanto, controlados por elas. Costumes e diretrizes morais passam a ser forjados como dogmas que, por isso mesmo, excluem e afastam toda possibilidade de debate

e contestação. Esse caráter fundamentalista trata esses dogmas como ideias e comportamentos a serem impostos. A própria persuasão, neste caso, fica substituída pela conversão. Preceitos bíblicos como “[...] e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” tornam-se princípios políticos em estados laicos.

Não há experiência que conteste um dogma, nem uma reflexão que o ponha em xeque. Adentrando o território da política, essas verdades têm o impulso de se imporem como uma verdade para todos, o que só se conquista com a violência. Um dogma não é tema de persuasão; há que se aceitá-lo. Esse mesmo procedimento se expande para os costumes que, oriundos de dogmas, também devem ser impostos. Eles exigem crença, e não pensamento ou debate. Assim, preceitos, preconceitos, verdades transcendentais devem ser impostos. A obediência – e não o consentimento, a concordância ou a adesão compreensiva – é o que a ilusão da verdade transcendente exige. É dessa maneira que os regentes políticos controlam a mente dos seus subalternos. Controlam suas mentes, corações e atitudes. Inclusive, são eles mesmos apresentados como que ungidos por essa aura divina.

Os totalitarismos do século XX tinham na ideologia, e não na religião, seu suporte de dominação. Também seus líderes eram cingidos por uma aura de origem transcendente, divina, mas não ligada a alguma religião. Assim, Hitler era visto como o *Führer*, e Mussolini como *il Duce*. Hoje, com a reativação do recurso às religiões, temos como exemplo o atual ex-presidente brasileiro, apresentado como o “Mito”.

O objetivo dos movimentos e regimes totalitários é dominar pela mentira intencional, deliberada. Por isso, seus seguidores são sempre aquelas pessoas mais afeitas à ilusão. Esta é uma marca histórica dos totalitarismos. “O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção.” (Arendt, 1989, p. 526).

É importante ressaltar que a ilusão se estende para a construção do isolamento à medida que, servindo-se de todo o aparato da comunicação digital, cria nos indivíduos a falsa percepção de pertencimento a uma comunidade que nem mesmo existe, porque hoje é virtual, e que não é propriamente uma comunidade, uma vez que os indivíduos não se comunicam entre si. De fato, a grande maioria nem mesmo se conhece.

A intimidação e a ilusão não só conduzem, mas também dependem, simultânea e necessariamente, da manutenção da comunidade política como massa, isto é, como aglomerado meramente quantitativo de indivíduos atomizados. É nisto que o isolamento se concentra: no ajuntamento de pessoas estranhas entre si, desconectadas. Assim, a massa é servil, útil, inativa e impotente, um ajuntamento de puros Eus que jamais conseguem se pensarem a si mesmos e se experimentarem como Nós, sobretudo porque não agem em conjunto.

Pode parecer contraditório, mas esses indivíduos atomizados, apesar de desconexos, não são insensíveis. Ocorre que sua sensibilidade é bastante limitada a sentimentos que primariamente não estabelecem vínculos de cooperação, solidariedade, amor, empatia e similares. Seus sentimentos, normalmente, promovem afastamento e exclusão, como a raiva, o ressentimento, a aversão, a inveja, provavelmente originados no fato de se sentirem excluídos pela sociedade, não reconhecidos, pouco atendidos. Não quer dizer que sejam de fatos excluídos, mas é assim que se sentem. Suas reações, em decorrência, são primariamente violentas, agressivas, destruidoras e, sobretudo, intolerantes em relação a tudo e a todos que lhes forem diferentes. Esses indivíduos juntam-se aos outros indivíduos que, como eles, têm os mesmos sentimentos e os mesmos impulsos, mas nem por isso chegam a formar com eles uma verdadeira comunidade.

Nos regimes totalitários do século XX, os indivíduos eram extirpados de suas famílias, de suas casas, de suas comunidades e levados para campos de concentração onde não mantinham efetiva comunicação entre si, apesar de conviverem amontoados no mesmo espaço. Entre eles havia, sobretudo, desconfiança: o outro sempre poderia ser um delator, um espião, um carrasco. Muitos artifícios foram usados para irem destruindo qualquer contato solidário, qualquer situação em que a vida conjunta ganhasse corpo e se vitalizasse. Como dissemos, sem a companhia dos outros, nenhum de nós é uma pessoa ou si mesmo. O Eu se desrealiza se não agir na companhia dos outros. Nossas memórias se desfazem, perdemos a convicção de nossa própria existência, despersonalizamo-nos e nos desumanizamos.

Estarmos isolados não é o mesmo que estarmos a sós conosco mesmos, porque, neste modo, estamos na nossa própria companhia. Só pode estar a sós consigo aquele que está com os outros. Estar isolado é estar sozinho, é não existir.

O isolamento mina toda possibilidade de debate, conversa, discordâncias e acordos. No isolamento, não combinamos nada com ninguém, não compartilhamos ideias, projetos, crenças, porque o compartilhamento exige inter-relacionamento.

As formas atuais e digitais de comunicação tornam tudo virtual, fomentando o isolamento. Os outros são virtuais, muitas vezes se resumindo a algumas fotos, palpites e nem se sabe ao certo se eles existem de fato, se são reais. Os atos não são propriamente atos, mas se reduzem aos *likes*, que são individuais. Os compartilhamentos se sucedem rapidamente e não exigem compromisso efetivo. Este é um problema das sociedades mais modernas, muito bem exploradas pelos movimentos e regimes totalitários. Há vários estudos sobre este assunto que analisam, especificamente, os movimentos políticos atuais quando fomentados pela comunicação virtual.

Estas últimas observações são meramente indiciais. Como dissemos, nossa pretensão era tentar conferir alguma objetividade às considerações que viemos traçando. Nosso tema principal era compreender a relação existente entre a formação de corpos políticos e o problema da liberdade, sobretudo pelas ameaças trazidas à vida política das comunidades pelo recrudescimento dos movimentos e regimes totalitários nos nossos dias. Nossa conclusão principal é: quando a liberdade e, portanto, as comunidades políticas são ameaçadas, não são sistemas políticos que desabam, mas a condição humana de agir e de viver em conjunto que se desintegram.

Referências

- ABRANCHE, Sérgio et al. (2019). *Democracia em risco?* São Paulo, Companhia das Letras.
- ALBRIGHT, Madeleine (2018). *Fascismo, um alerta*. Tradução de Jaime Biaggio. São Paulo, Planeta.
- ARENDT, Hannah (1989). *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras.

- ARENDDT, Hannah (1999). *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- ARENDDT, Hannah (1999). “O sentido da política”. In: *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- ARENDDT, Hannah (2002). *A condição humana*. 10 ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- ARENDDT, Hannah (2009). *A vida do espírito*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ARENDDT, Hannah (2011). *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras.
- CRITELLI, Dulce (2019). A mentira na política e a imagem da Verdade. *Revista PoliÉtica*, PUCSP.
- CRITELLI, Dulce (2021). “A era do isolamento”. In: PISSARRA, Maria Constança Peres (org.). *Alteridade, rastros, discursos*. São Paulo, Educ/PIPEq.
- DA EMPOLI, Giuliano (2019). *Os engenheiros do caos*. Tradução de Arnaldo Bloch. São Paulo, Vestígio.
- DOSTOIÉVSKY, Fiódor (2012). *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo, Editora 34.
- LEVI, Primo (1988). *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro, Rocco.
- LEVITSKY, Steven e ZIBLAT, Daniel (2018). *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Zahar.
- RUNCIMAN, David (2018). *Como a democracia chega ao fim*. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo, Todavia.
- SNYDER, Timothy (2017). *Sobre a tirania*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo, Companhia das Letras.
- STANLEY, Jason (2019). *Como funciona o fascismo*. 3 ed. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre, L&PM.
- SZABÓ, Ilona (2020). *A defesa do espaço cívico*. São Paulo, Objetiva.

4 | Michel Foucault e a análise genealógica como uma história política dos corpos¹

Fernanda Gomes da Silva

Apresentação

Este trabalho visa mapear os contornos da inserção da genealogia nas pesquisas de Michel Foucault. Procuramos explicitar o rendimento político da introdução da equação saber-poder, assim como o interesse por uma investigação em torno do corpo² – considerando as incursões de poderes e discursos sobre ele – como centralidade da investigação genealógica. Tal investimento é feito, contudo, buscando explorar o modo como a genealogia se articula às análises arqueológicas empreendidas anteriormente. Desse modo, antes de fazermos uma caracterização das especificidades da dimensão genealógica, examinaremos a passagem de uma dimensão analítica à outra, com o interesse em identificar pontos de articulação entre elas.

1 Este texto é uma versão modificada do capítulo quatro da minha tese de doutorado intitulada *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*, defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em junho de 2019, sob a orientação da professora Salma Tannus Muchail.

2 Vale ressaltar que a nossa ênfase na centralidade do corpo para a análise genealógica não significa excluí-lo como elemento importante em outras dimensões de análise das pesquisas de Michel Foucault. Em direção oposta, entendemos que, se o tema central de suas pesquisas é o sujeito – como ele próprio chegou a afirmar em seus últimos escritos – trata-se sempre de um sujeito corporificado. Assim, há também uma abordagem sobre o corpo em suas pesquisas arqueológicas. O corpo figura em destaque tanto no questionamento crítico das ciências humanas empreendido em *Les Mots et les Choses* (1996) quanto, de forma mais evidente, em *Naissance de la clinique* (1996), em que a historicidade do corpo é reconstituída como objeto do olhar médico. Por fim, o corpo também possui papel de destaque nas últimas pesquisas de Foucault em torno da sexualidade (1976, 1984, 1984c). Ao investigar a relação ética consigo mesmo, o seu interesse se volta para técnicas que abordam a existência física, de modo que a relação subjetiva é constituída pela mediação de um corpo (Sforzini, 2014).

Assim, o nosso caminho investigativo gira em torno das seguintes questões: O que ficou e o que muda em relação aos estudos anteriores? Quais modificações são produzidas com os deslocamentos operados na década de 1970? O que esse movimento arrasta dos estudos precedentes? Com essa abordagem, deixamos em suspenso as interpretações já consolidadas em torno de sua obra que a classificam, de maneira costumeira, como textos arqueológicos que têm por tema o saber (década de 1960); textos genealógicos, que tematizam o poder (década de 1970); por fim, nos últimos anos de sua vida, textos preocupados com a questão do sujeito. Fizemos essa opção justamente por avaliar que tal leitura impossibilitaria visualizar as relações que se estabelecem entre o discurso e as demais práticas não discursivas ao longo de suas investigações.

Da arqueologia à genealogia

O início dos anos 1970 marca a entrada de Michel Foucault no *Collège de France*. O intervalo de publicação entre *A arqueologia do saber* (1969) e *Vigiar e punir* (1975) foi, durante muito tempo, classificado como um período de ruptura e silêncio.³ Isso porque, até 1997, os cursos ministrados na prestigiada instituição francesa durante esses anos não haviam sido publicados e, por essa razão, o caminho da pesquisa empreendido por Foucault só era conhecido por aqueles que podiam acompanhar de perto as suas aulas. Não podemos desconsiderar, contudo, aspectos biográficos e históricos que atravessaram esse período e contribuíram para uma mudança em seu pensamento, uma vez que alteraram profundamente as relações entre política e vida. Falamos de maio de 1968 em Paris e, principalmente, dos acontecimentos na Tunísia, onde Foucault então lecionava.⁴

3 Sobre esta interpretação conferir, por exemplo, o comentário de Dreyfus e Rabinow (1995, p. 112): “Certamente, não é coincidência que o fato de que a *Arqueologia do saber* seja seguida de um silêncio auto-imposto, finalmente quebrado por dois livros em que o autor, ainda usando técnicas arqueológicas, não mais fala de uma posição de desvínculo fenomenológico.” Tal afirmação não leva em conta, portanto, as pesquisas desenvolvidas ao longo de cinco anos no *Collège de France*, além de artigos e entrevistas reunidos e publicados posteriormente em *Dits et écrits*.

4 Sobre os acontecimentos na Tunísia, em 1968, conferir a seguinte passagem da entrevista concedida a D. Trombadori em 1978: “*J’ai été profondément impressionné par ces filles et ces garçons qui s’exposaient*

Filósofo jornalista, como gostava de se nomear, Foucault trabalhou em consonância com as exigências do seu tempo. Essa mudança de foco, que coloca o campo político no centro de suas investigações, é marcada pela adoção do termo genealogia para designar uma nova dimensão de análise.⁵ Deve-se destacar, contudo, que as pesquisas arqueológicas não excluíam o âmbito político, apesar de privilegiarem a dimensão discursiva. Trataremos, portanto, a inserção da genealogia em suas pesquisas como um reposicionamento de foco, uma intensificação de interesse – longe da chave da ruptura, mas também sem querer encontrar perfeita continuidade nesse movimento. Preferimos, assim, por pensar na adoção de uma nova estratégia de combate, que não exclui a análise discursiva, mas acrescenta uma nova lente. Buscamos, então, refletir acerca da especificidade da dimensão genealógica sem perder de vista a articulação com a arqueologia.

Assim como a arqueologia, a genealogia empreende uma investigação sobre começos que busca combater os aspectos metafísicos, fenomenológicos ou dialéticos que caracterizam o pensamento antropológico.⁶ A arqueologia produziu esse contraponto por meio do estudo das regularidades discursivas, enquanto a genealogia enfatiza aspectos econômicos, sociais e políticos. Isso não significa, no entanto, deixar de relacioná-los ao domínio discursivo. Essa articulação é estabelecida já em sua aula inaugural, no *Collège de France*, publicada sob o título *A ordem do discurso*, texto que pode ser lido como um exercício de articulação entre as pesquisas da década de 1960 e os trabalhos que se seguiram, possuindo, ao mesmo tempo, caráter explicativo retrospectivo e prospectivo.

à des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en appelant à la grève. Ce fut, pour moi, une véritable expérience politique." (Foucault, 2001b, n. 281, p. 897). Ver, também, o texto de Salma Tannus Muchail (2004, pp. 115-122): "...Como na orla do mar, um rosto de areia". Notas sobre maio de 68.

5 Podemos dizer que a dimensão genealógica de suas pesquisas começa a ser caracterizada em *L'ordre du discours*, sua aula inaugural no *Collège de France*, em que poder e discurso são colocados no mesmo plano: "[...] le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer" (Foucault, 1971, p. 12). Foucault, no entanto, irá se voltar mais explicitamente para as análises do poder e das lutas em investigações posteriores, como fica claro neste trecho de *Histoire de la sexualité*: "Il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée" (Foucault, 1976, p. 133).

6 Esse é o argumento central da minha tese de doutorado na qual buscamos produzir uma leitura da produção de Michel Foucault em uma perspectiva de conjunto, tendo como eixo gravitacional o que chamamos de uma crítica da razão antropológica (Gomes da Silva, 2019).

Inicialmente, para fixar o lugar de suas pesquisas, Foucault se propõe a descrever os processos que regulam a produção de discursos na nossa sociedade, a partir de procedimentos de exclusão cuja eficácia é enfatizada, com destaque para a interdição, que se encontra, principalmente, nos domínios da sexualidade e da política (Foucault, 1996). Trabalhando com exemplos de diferentes regimes de exclusão – como aquele que separa o discurso verdadeiro do falso –, Foucault destaca o compartilhamento histórico desses processos e, por fim, situa a separação que foi capaz de excluir o discurso poético de Hesíodo em favor do discurso racional de Platão como determinante do que ele chama de “vontade de saber”, dando-lhe as formas, as técnicas e os domínios de objetos peculiares a um determinado período:

Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constroem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento. (Ibid., p. 17)

Dando sequência a uma análise de outros procedimentos de controle e delimitação do discurso, Foucault traça os movimentos e intenções de suas pesquisas. Para ele, é preciso “[...] questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (ibid., p. 51). Com a sua arqueologia, Foucault empreendeu uma crítica dos meios de conhecimento utilizados para explicar domínios específicos, evidenciando a inadequação desses discursos. A genealogia busca, por sua vez, investigar como as práticas sociais relacionadas às ciências humanas são também determinadas pelas regras que regem essas ciências, que são efetivas e dominantes em certa época, mas que sofrem transformações no curso da história. Do mesmo modo, as ligações históricas entre práticas discursivas e não discursivas também são alvo do seu interesse. Ele passa a investigar, portanto, a constituição dos domínios de objetos a partir de relações de poder, perguntando-se como essas práticas poderiam constituir o homem como objeto de saber e questionando-se sobre o papel que poderia ter sido desempenhado pelas ciências humanas em certas práticas de dominação.

Sua análise genealógica se concentra, então, “[...] nas séries de formação efetiva dos discursos: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação” (ibid., p. 69). Trata-se de constituir domínios de objetos que Foucault chama

de positivities (ibid.). Essa análise do discurso não revela uma universalidade, nem um significado oculto, mas as regras que levam à raridade dos enunciados e ao poder de afirmação dos discursos. Foucault procura isolar os efeitos do poder que acompanham o que ele chama de “jogos da verdade”. É assim que estabelece uma articulação complementar à formação efetiva dos discursos e das práticas não discursivas. O trabalho anterior já havia demarcado os efeitos do poder ligados aos jogos de enunciação, mas agora o seu interesse se desloca para “[...] o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento.” (Foucault, 2010, p. 30). Insiste, assim, na importância determinante das práticas, afirmando-as a partir de modos de produção, relações sociais, instituições políticas, bem como das condições para o seu surgimento.

O trabalho de Foucault avança, desse modo, de uma análise das formações discursivas para uma análise das práticas e de seus modos de relação com o poder e o saber. Se a genealogia ganha destaque nesse cenário, a arqueologia não sai de cena. Articuladas, elas examinam um conjunto mais amplo de práticas. Portanto, além de identificar as regras de formação de discursos, as pesquisas de Foucault se esforçam em circunscrever estratégias e isolar dispositivos de poder.

Assim, Foucault reorienta as suas análises vinculando o campo do saber – foco de suas análises arqueológicas – ao movimento das forças que o fazem emergir. Amplia o seu escopo analítico para pensar relações de poder, corpos em lutas e dispositivos que articulam elementos discursivos e não discursivos: “[...] não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.” (ibid., p. 30). Então, é o movimento de suas pesquisas que o conduz a tal desdobramento: a arqueologia do saber leva à genealogia do poder. Foucault deixa claro, com esse movimento, que não abandonara a arqueologia, mas que busca complementá-la.

Suas investigações se desenrolam, portanto, nessas duas dimensões analíticas: “A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (Foucault, 1996, p. 56). Desse modo, a crítica arqueológica busca identificar os sistemas de restrição,

as formas de exclusão, de limitação e de apropriação envolvendo o princípio da reversão; a genealogia segue as séries da formação enquanto acontecimentos que se efetuam a partir desses sistemas de restrição, aplicando os princípios de descontinuidade, especificidade e exterioridade, que operam como reguladores da análise.

Foucault enfatiza, para isso, que as teorias orientam práticas que as institucionalizam, mas, ao mesmo tempo, as práticas se efetuam a partir de teorias. É por isso que arqueologia e genealogia são dimensões analíticas complementares. Por conta de suas múltiplas interações, é impossível separar completamente as práticas discursivas das práticas não discursivas, como fica claro nesta passagem:

[...] não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento, ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle. A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos do controle (é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras do controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda a tarefa crítica, pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas, sim, de *ponto de ataque*, de *perspectiva* e de *delimitação*. (Ibid., pp. 66-67; grifo nosso)

É importante ressaltar que, ao analisar os jogos de saber-poder, Foucault não pretende estabelecer nenhuma verdade permanente. À maneira de Nietzsche, ele propõe interpretações mutáveis. A verdade é, então, constituída por tensões pertencentes a uma sociedade, em uma determinada época. O espaço onde aparecem sujeitos e objetos, determinado em sua arqueologia por um sistema de regra próprio, é, em sua dimensão genealógica, constituído por práticas. Em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, Foucault se interessa por certos espaços onde práticas de poder se efetuam para entender o seu modo de funcionamento. Ao mesmo tempo, passa a questionar sobre o

papel histórico e político das ciências humanas. É nesse trabalho de investigação que continua, como arqueólogo, a identificar as descontinuidades e rupturas que afetam as práticas que a genealogia isola.

O genealogista procura descrever o sistema de relações entre elementos diversos que se encontram em um meio determinado e em uma dada época. Foucault quer elucidar as ligações entre as relações de poder institucionalizadas e o saber que elas transmitem, o tipo de interpretações utilizado por diferentes instituições ou o que elas contribuem para formar. Ele também quer traçar as transformações que afetam diferentes práticas no curso da história e o seu papel na constituição do sujeito. Seu desafio é mostrar a dinâmica relativa a processos locais que, embora distintos, sobrepõem-se e se repetem – como no caso do confinamento em prisões ou hospitais psiquiátricos – e, a partir desses processos, muitas vezes menores, recriar a ligação com fenômenos mais gerais, como a formação do Estado moderno. Vale destacar, no entanto, que o seu objetivo não é explicar todos os movimentos e acontecimentos que determinam a constituição do sujeito ou das instituições em uma dada época, mas identificar certas linhas de força, como o faz ao explicitar uma série de acontecimentos concernentes à transformação de técnicas disciplinares na sociedade moderna.

A genealogia não rompe, portanto, com os procedimentos da arqueologia, mas produz uma mudança de atenção, um deslocamento do olhar para o campo extradiscursivo. Os temas arqueológicos ganham tonalidades ainda mais fortes à medida que Foucault reafirma o vínculo de suas análises com procedimentos nietzschianos. Desse modo, a tarefa de empreender uma história dos começos – que busca a produção de contingência – intensifica-se, do mesmo modo que a preocupação com o presente se radicaliza.⁷

7 Sobre a busca dos começos, Foucault escreve: “*Le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables*” (Foucault, 2001a, p. 1009). O intuito de produzir contingência é descrito explicitamente na seguinte passagem: “*J’essaye de travailler dans le sens d’une ‘vénementalisation’*”. [...]. *Que faut-il entendre par événementialisation? Une rupture d’évidence, d’abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s’imposant de la même façon à tous, il s’agit de faire surgir une ‘singularité’. Montrer que ce n’était pas ‘si nécessaire que ça’; ce n’était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux; ce n’était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c’était de l’enfermer*” (Foucault, 2011b, p. 842). Por fim, o vínculo entre genealogia e presente é declarado em *Le souci de la vérité*: “*Généalogie veut dire que je mène l’analyse à partir d’une question présente*” (Foucault, 2001b, p. 1493).

Não podemos deixar, contudo, que a clara articulação entre esses dois domínios da análise nos impeça de ver a novidade que se abre em suas pesquisas. Há sensível reorientação em torno do tema da resistência, intensamente vinculado ao tempo presente. O cenário dos anos 1970 comporta novas lutas teóricas e políticas contra as quais os procedimentos iniciais de investigação se mostram parcialmente insuficientes. A genealogia propõe, então, uma noção de resistência imersa na história. O próprio Foucault enfatiza que a mudança da situação vigente impõe a necessidade de novas formas de análise (Foucault, 1997).

A noção resistência, desse modo, fornece nova potência analítica às pesquisas e se correlaciona, diretamente, à abordagem genealógica. É em 1971 que o tema aparece de forma mais explícita em seus trabalhos, no mesmo momento em que a genealogia é objeto de estudo minucioso. Um acontecimento que conjuga singularmente esses dois fatos é criação do *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) no mesmo ano.⁸ Trata-se, portanto, de um período que concentra mudanças teóricas, práticas, históricas, políticas e biográficas que impõem uma abertura para uma nova abordagem.⁹ Foucault articula sua analítica do poder a uma concepção política da resistência. Desse modo, não se trata de buscar simples começos, mas de localizar começos em lutas abertas que se estendem até os dias atuais.

Ao inserir a dimensão genealógica em suas análises, Foucault completa a sua máquina de guerra e passa a operar no registro de uma guerrilha resistente, em que o pensamento torna-se, de fato, uma “atividade”. Ao estender seu domínio de análise ao extradiscursivo, suas pesquisas ganham

8 Trata-se de um movimento de ação e informação constituído em 8/2/1971, a partir do manifesto assinado por Jean-Marie Domenach, Michel Foucault e Pierre Vidal-Naquet. Com o objetivo de dar voz aos detentos e mobilizar intelectuais e profissionais envolvidos no sistema prisional, esse trabalho teve efeito direto na inserção da temática no debate público com a entrada da imprensa nas prisões francesas, proibida até então.

9 Foucault enfatiza, frequentemente, esse vínculo entre produção, teoria e vida quando analisa o seu trabalho retrospectivamente. Sobre esse aspecto, a seguinte passagem nos parece exemplar: “*Ce dont j’ai essayé de faire la généalogie, c’a débordé la psychiatrie, parce que j’avais une certaine pratique et une certaine expérience de l’hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d’affrontement, des tensions. L’histoire que j’ai faite, je ne l’ai faite qu’en fonction de ces combats. Le problème, l’enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace; ou encore, comment la vérité de l’histoire peut avoir politiquement son effet.*” (Foucault, 2011b, p. 29). Ainda sobre esse ponto, não podemos esquecer a emblemática declaração de 1981: “*J’ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d’autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité*” (ibid., p. 1567).

força renovada no mundo político. A genealogia não é, desse modo, apenas um método que permite analisar resistências passadas; é, em si, ação política. Enquanto a arqueologia priorizou a produção de uma denúncia do caráter ilusório e aprisionador de toda promessa de libertação, a genealogia radicalizou o campo das lutas e da resistência. Ao operar no interior das relações de poder e dos jogos de verdade, a genealogia não remete a nenhuma instância “fora” do campo de batalha, sendo este, talvez, o principal traço da reorientação das pesquisas de Foucault a partir da década de 1970.¹⁰

Tendo traçado os pontos de articulação entre genealogia e arqueologia, passamos, agora, a explorar a especificidade da análise genealógica, enfatizando a centralidade de corpos e lutas nessa dimensão investigativa.

Contra o privilégio da origem, uma investigação sobre os começos

O texto “Nietzsche, a genealogia, a história”¹¹ pode ser lido como um meio utilizado por Foucault para abordar as inserções metodológicas que ocorrem em seu trabalho a partir dos anos 1970, expostas no tópico anterior. Encontramos, também no texto de 1971, ainda que de forma indireta, um posicionamento com relação à leitura de Nietzsche predominante na época. Sobre esse aspecto, destaca-se que todas as citações que aparecem em seu texto são extraídas de livros publicados por Nietzsche. Não há referência a textos póstumos nem aos fragmentos que compõem o volume intitulado *Vontade de poder*.¹² Além disso, é importante enfatizar que o texto de Foucault

10 O trecho a seguir confirma esse ponto: “*C’est une illusion de croire que la folie [...] nous parle à partir d’une extériorité absolue. Rien n’est plus intérieur à notre société, rien n’est plus intérieur aux effets de pouvoir que le malheur d’un fou ou la violence d’un criminel. Autrement dit, on est toujours à l’intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu’on ne cesse de reconduire*” (Foucault, 2011b, p. 77).

11 Publicado originalmente em volume que homenageou Jean Hyppolite (Foucault, 1971, pp. 145-172) e, posteriormente, em *Dits et Écrits I* (Foucault, 2001a). Também ganhou uma versão em português: *Microfísica do poder* (Foucault, 1998).

12 Essa opção de leitura se situa em posição contrária àquela feita por Heidegger em seu livro dedicado a Nietzsche, no qual afirma: “*La philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les écrits ‘posthumes’*” (Heidegger, 1971, p. 18). O texto de Heidegger que retoma cursos proferidos entre 1936 e 1946 foi publicado em 1961, na Alemanha, e apenas em 1971 na França. Possivelmente, Foucault conhecia as teses essenciais da obra de Heidegger, mas não podemos afirmar, por razões cronológicas, que Foucault esteja, com seu texto, respondendo diretamente a Heidegger.

se concentra na noção de genealogia e evita, expressamente, outros conceitos nietzschianos, tais como o “eterno retorno” ou o “além do homem” – o que deixa claro o caráter seletivo e metodológico do uso que Foucault faz de sua filosofia. Tal opção também parece situar a preocupação de Foucault em escapar de uma leitura que classifica o pensamento de Nietzsche como metafísico.

Diferentemente da leitura de Heidegger, que vê em Nietzsche o acabamento da metafísica ocidental, Foucault busca enfatizar os aspectos históricos, agonísticos e políticos do seu pensamento. Assim, incorpora esses aspectos da filosofia de Nietzsche em suas pesquisas para dar corpo às suas elaborações em torno da noção de resistência. Desse modo, não se trata de fazer de Nietzsche a base de uma metafísica da diferença ou multiplicidade¹³, mas de fazer uso do seu pensamento como instrumento de leitura, uma ferramenta para a inteligibilidade das lutas entre poderes e resistências que atravessam a história. Nesse sentido, ao inserir a genealogia em seu escopo metodológico, Foucault produz, ao mesmo tempo, um alargamento de suas análises no sentido que o próprio Nietzsche atribuía à genealogia ao vinculá-la diretamente à resistência. Mediante estudo minucioso da genealogia de Nietzsche, Foucault acaba por forjar procedimentos para seu próprio domínio de análise. Acompanhem de perto, então, os passos dessa apropriação.

Logo no primeiro ponto de “*Nietzsche, a genealogia, a história*”, Foucault afirma que a genealogia se opõe “[...] ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à busca pela ‘origem’” (Foucault, 1998, p. 16). Depois de ter empreendido uma análise dos começos em contraposição à ideia de fundação, Foucault busca, por meio do mesmo recurso, opor-se à noção de origem. Nietzsche produz uma distinção entre *Ursprung* – a pesquisa metafísica, idealista, moral e religiosa da origem – e um conjunto de termos, entre os quais, principalmente, *Herkunft* e *Entstehung*, mas também *Abkunft* e *Geburt* – que seriam mais estritamente genealógicos – já que “proveniência” e “emergência” compõem

13 Via tomada por Deleuze. Nesse aspecto, a proximidade que se costuma atribuir às leituras de Foucault e Deleuze seria apenas aparente. Por outro lado, contudo, se pensarmos que estar do mesmo lado é escolher os mesmos inimigos, podemos encontrar tal proximidade, uma vez que a leitura de Deleuze também se afasta daquela empreendida por Heidegger.

uma racionalidade histórica, política e agonística segundo a qual o filósofo do martelo buscou produzir o seu pensamento. Vinculando-se a esses termos e procedimentos de análise, Foucault procura romper com a teleologia transcendente e elege as lutas e as forças como focos de interesse.

Ao se opor radicalmente ao tema da origem, o genealogista enfatiza que nada escapa à história e evita recursos teóricos sustentados por ideais, sejam eles metafísicos ou antropológicos. A origem é combatida pela genealogia do mesmo modo como a fundação é alvo da arqueologia. A origem é um simulacro de fundamento; não é um simples começo. É nesse registro que a análise genealógica toma como tarefa localizar novos e múltiplos começos. A origem designa uma finalidade, um sentido que, embora presente na totalidade, ainda que de forma virtual, deve ser realizado. Trata-se, portanto, de uma razão na história. Nessa perspectiva, a origem é sempre o que explica e justifica o presente e, justamente por isso, torna-o necessário (Foucault, 1997).¹⁴

A leitura de Foucault, que consiste em desmontar o caráter necessário da origem, desenrola-se em três pontos principais:

- 1) “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate.” (Foucault, 1998, p. 18). O *Ursprung* é combatido porque vincula-se ao antigo conceito platônico da ideia, o *eidós* imutável e a-histórico. Na análise genealógica, não há razão, sujeito ou verdade dotados de uma essência originária – passível de ser descoberta pelo pensamento em suas mais altas potencialidades – descolados do tempo e do mundo sensível. Ao contrário, para o genealogista, as interpretações são sempre historicamente determinadas. Sob máscaras e disfarces, há sempre outras máscaras e disfarces. Não há nenhuma que não seja ancorada no tempo, nenhuma identidade lógica e historicamente anterior, nenhuma forma original fixa da qual participem outras realidades de ordem ontologicamente inferior;
- 2) “O começo histórico é baixo.” (ibid., p. 18).¹⁵ A origem a-histórica, ao contrário, é colocada no mais alto nível, sempre ligada ao divino,

14 No curso *Il faut défendre la société*, Foucault (1997) relata certas narrativas de origem que, supostamente, teriam legitimado um indivíduo, uma classe social, um clã e utilizadas como prova de identidade superior.

15 Encontramos essa mesma concepção sobre os começos históricos em *Il faut défendre la société*, quando Foucault afirma: “[...] il ne s’agit plus de l’histoire glorieuse du pouvoir; c’est l’histoire de ses bas-fonds, de ses méchancetés, de ses trahisons” (Foucault, 1997, p. 118).

à transcendência ou à perfeição. A origem deve ser alta para explicar o presente como degradação. Por outro lado, o genealogista impõe sua risada irônica às glórias originárias por entender que as origens raramente são belas, mas baixas, obscuras, impronunciáveis. O começo histórico não deriva de uma boa criação, mas sim de desejos imorais, monstruosos, irracionais;

3) “A verdade e seu reinado original tiveram sua história na história” (ibid., p. 19). Ao identificar em Nietzsche o primeiro filósofo que faz uma história da verdade, ou, mais precisamente, da crença na verdade, Foucault faz referência ao capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula”, da obra de Nietzsche (1996) *Crepúsculo dos ídolos*, que narra os momentos que marcam o nascimento, o declínio e a morte da verdade originária: depois de identificada ao suprassensível e ao ser, por Platão, torna-se simples promessa para o platonismo e o cristianismo; posteriormente, para Kant, passa a ser incognoscível, mas imperativa, até assumir o caráter de desconhecida e indiferente que o positivismo do século XIX lhe atribui; finalmente, passa a sua absoluta inutilidade aos espíritos livres (ibid.). O golpe final desferido por Nietzsche foi a supressão, além do mundo verdadeiro, também do contraponto que o sustenta, ou seja, o mundo aparente. Em outras palavras, é possível dizer que Nietzsche rompe com a verdade-adequação, pois o problema da verdade não está em escolher entre o suprassensível e o sensível, ou entre ser e aparência, mas entre interpretações capazes de enfraquecer ou intensificar a vida. Desse modo, a genealogia traça a história de um erro que tem o nome de verdade e devolve a verdade originária ao lugar transitório de uma invenção.¹⁶

Em seguida, Foucault afirma que *Herkunft* e *Entstehung* são procedimentos da genealogia nietzschiana, ao passo que *Ursprung* pertenceria ao domínio da filosofia tradicional. A partir dessa distinção, ele multiplica as

16 Foucault concentra a sua leitura neste ponto em que a verdade, denunciada como erro, é reduzida ao problema de valores e de avaliações. Essa seleção é importante porque recusa um conjunto de interpretações de Nietzsche que vão além de suas hipóteses ou mesmo em direções opostas e/ou distorcidas, como aquela empreendida por Heidegger. É claro que, no caso de Heidegger, não podemos falar de erro interpretativo: se ele atribui a Nietzsche uma teoria sobre a verdade, é para conformá-lo aos princípios de sua própria filosofia. Em direção oposta, no texto de Foucault, não há uma teoria da verdade em Nietzsche que completaria a metafísica ocidental. A origem não é o lugar atemporal da verdade, e a genealogia propõe uma análise livre de toda pretensão a-histórica.

expressões, opondo a multiplicidade à unidade, o descontínuo ao contínuo, o acontecimento à finalidade. Evidencia-se, assim, a persistência de temas arqueológicos.¹⁷

O corpo como fio condutor da análise genealógica

É preciso destacar, contudo, a ênfase de um elemento no escopo da investigação que marca a especificidade da análise genealógica: *Herkunft*, diz Foucault, é a “proveniência”, a tensão, as linhagens, as filiações, pertencimentos ou heranças. Em uma palavra, o corpo:

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

O corpo, superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (Foucault, 1998, p. 22)

Ao se ocupar da proveniência, ao invés da origem, o genealogista desloca a análise filosófica do sujeito do conhecimento e a reposiciona no corpo.

17 A passagem a seguir, que opõe o *Herkunft* à continuidade metafísica do eu ou da unidade de um conceito, reforça o nosso argumento: “*Le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables [...]; l’analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places vides de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l’aspect unique d’un caractère, ou d’un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formes*” (Foucault, 2011b, p. 1009). Conferir também este trecho que opõe o *Entstehung* à explicação metafísica por causas finais: “*La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d’asservissements: non point la puissance anticipatrice d’un sens, mais le jeu hasardeux des dominations. L’émergence se situe toujours dans un certain état de forces*” (ibid., p. 1011). É no *Herkunft* e no *Entstehung*, portanto, que uma população dispersa de acontecimentos se desenrola contra os princípios da conversão, da imutabilidade e do dogmatismo que caracterizam a fundação ou a origem a-histórica.

Trata-se mesmo de seguir o corpo como fio condutor, que aparece, desse modo, investido de poderes e lutas de todos os tipos e marcado por acontecimentos históricos.

É preciso destacar, entretanto, diferenças importantes no papel conferido ao corpo pelos dois filósofos: para Nietzsche, antes de tudo, é o fio condutor como princípio ou objeto de análise, estando mais próximo da realidade caótica do devir múltiplo e mutável, constituindo uma espécie de guia – em oposição à consciência clássica. Para Foucault, o corpo funciona como objeto privilegiado de análise para compreender dada realidade. Ele busca observar o que o corpo sofre, como é modelado e transformado no curso da história. Interessa-se, por exemplo, em estudar a maneira pela qual o corpo é objeto de punição antes de ser alvo de vigilância contínua, buscando entender que tipo de poder é predominante em uma sociedade por meio de seu atravessamento em corpos concretos. Nietzsche, por outro lado, preocupa-se em constituir um corpo superior desvinculado de toda vontade conservadora; para Foucault, trata-se de tornar visíveis os poderes que investiram o corpo historicamente.

Em Nietzsche, o corpo é em si mesmo uma história, um futuro, uma luta entre vontades de poder sob a forma de instintos e desejos, isto é, de valores. Foucault não explora essa filosofia moral do corpo. Não há uma teoria do corpo ou do organismo na genealogia. Foucault se concentra em descrever o corpo historicamente, como território de lutas e resistências. Para compreender o poder punitivo, o poder psiquiátrico, o dispositivo da sexualidade, Foucault volta a sua atenção para o tratamento que recebe em determinadas circunstâncias. Descreve, assim, a história das lutas no corpo, porque as lutas são escritas primeiro no corpo; em sua genealogia, o *Herkunft* possibilita uma análise física do poder, uma “microfísica” de poderes e resistências.

Se *Herkunft*, ou a “proveniência”, destaca a importância do corpo, o termo *Entstehung*, que significa “emergência”, surgimento ou aparição, concerne precisamente ao campo das lutas entre forças que, em Nietzsche, é o fundo de toda a realidade, incluindo o corpóreo:

Emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude. [...]. Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repete indefinidamente os dominadores e os dominados. (Ibid., p. 24)

O *Entstehung* coloca forças políticas, econômicas ou sociais no principal foco de interesse da análise, ao passo que, na arqueologia, esses elementos permaneciam em segundo plano. Além disso, a racionalidade dessas forças é agonística: pertence ao domínio da luta; da batalha.¹⁸ O surgimento de um acontecimento indica a ocorrência de uma batalha que permanece e cresce, ainda que sob pacificações aparentes. Instituições, regras e direitos de todos os tipos são apenas marcas de uma servidão que é sempre possível contestar. A emergência é o produto transitório de relações de forças sempre em disputa. Desse modo, ela rompe com todas as formas de finalidade ou de teleologia; se um acontecimento emerge, não é em razão do advento de um fim originário, mas de um equilíbrio precário entre diferentes forças em luta. Não se trata de signo de progresso da razão ou de uma dialética da história. O espaço genealógico é um teatro onde a mesma cena de dominação pode ser indefinidamente repetida, mas também o palco onde há sempre aberta a possibilidade de reversão. O sujeito da luta não é um indivíduo nem um grupo social: são interpretações¹⁹ que atravessam tanto o indivíduo quanto os grupos.

Por fim, Foucault tematiza, em sua leitura, o sentido histórico que “[...] reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem.” (ibid., p. 27). Não se refere, portanto, a nenhum absoluto: “[...] o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos”. (Ibid., p. 29)

O sentido histórico se opõe, em Nietzsche, ao “[...] ponto de vista supra-histórico” (ibid., p. 77), que se apoia fora do tempo, a perspectiva que pretende julgar a história de fora. O sentido histórico nietzschiano busca

18 Em Foucault, esses dois termos possuem o sentido amplo de um combate aberto, como indica o trecho a seguir: “*Les forces qui sont en jeu dans l’histoire n’obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte*” (Foucault, 2001b, p. 1016). Ao descrever a luta como exercício perigoso e sem garantias, Foucault se destaca das tradições marxistas como a de Sartre, para quem a luta é entendida em perspectiva dialética.

19 Sobre esse ponto, conferir este trecho: “[...] *si interpréter, c’était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l’origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l’humanité. Mais si interpréter, c’est s’emparer, par violence ou subreption, d’un système de règles qui n’a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l’humanité est une série d’interprétations. Et la généalogie doit en être l’histoire*” (ibid., p. 1014).

afirmar, de saída, que nada escapa à história e que tudo é devir. Sobre esse ponto, Foucault entende que, assim como a origem, uma verdade eterna, uma alma imortal ou uma consciência sempre idêntica a si mesma – elementos que caracterizam o ponto de vista supra-histórico – são formas do mesmo desejo de encontrar um fundamento. Em contraposição a esse desejo moderno, defende que tudo no homem é contingente e aberto, enfim, suscetível à modificação. Trata-se, portanto, de afirmar o “corpo”, prova da inconstância e da singularidade que caracterizam a vida humana, como território de lutas e resistências.

Considerações finais

O deslocamento acionado por Foucault a partir da equação saber-poder procurou tornar visíveis os processos e lutas que constituem tanto o saber como o poder, delineando suas formas e seus campos possíveis de conhecimento. O campo político é, assim, colocado no centro de suas investigações. Esse processo é marcado por uma ênfase analítica para os mecanismos de interdição em que os diferentes regimes de exclusão – compreendidos, aqui, como aqueles que apartam o discurso verdadeiro e o falso – podem evidenciar regularidades históricas.

As positivities são delineadas, desta maneira, como domínios de objetos cujas séries de formação discursiva antevêm, também, seu poder de afirmação. Nesse registro, é possível articular uma preocupação em torno das formações discursivas com as análises das práticas “culturais” relacionadas ao poder e ao saber. Isso implica, porém, uma visada complexa para a correlação entre teorias e práticas: teorias orientam práticas e as institucionalizam; ao mesmo tempo, as práticas são construídas a partir de teorias. É esse movimento, portanto, que faz com que arqueologia e genealogia possam ser afirmadas como perspectivas analíticas complementares.

Desse modo, as pesquisas de Foucault evidenciam não apenas as regras que produzem o discurso, mas mostram, também, como práticas culturais podem determinar os indivíduos. É nesse esteio que se torna possível afirmar o corpo como centralidade analítica para a genealogia. Para isso, Foucault incorpora aspectos da filosofia de Nietzsche, centrando-se na necessidade de enfatizar as possibilidades de resistência.

A genealogia afirma-se, assim, como oposição à busca pelas origens. Não há interesse teleológico em torno das significações ideais que levariam à apreensão de uma verdade meta-histórica. Se nada escapa à história, o genealogista precisa refutar recursos teóricos afeitos a ideais metafísicos ou antropológicos. Destaca-se, nesse cenário, o interesse pela “proveniência”, que faz emergir linhagens, filiações, pertencimentos e heranças. Esse movimento torna possível deslocar a análise filosófica do sujeito de conhecimento, realocando-a sobre o corpo tomado como “fio condutor”, investido de poderes e lutas que sobre ele atuam e o prescrevem.

Referências

- DREYFUS, H. e RABINOW, P. (1995). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris, PUF.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1971a). *L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1971b). *Hommage à Jean Hyppolite (Coleção “Épiméthée”)*. Paris, P.U.F.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1977a). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes.
- FOUCAULT, M. (1977b). *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1984a). *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1984b). *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1984c). *Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1985). *História da sexualidade III. O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal.

- FOUCAULT, M. (1996). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo, Loyola.
- FOUCAULT, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*. Paris, Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1998). *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M. (1999). *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France 1975-76*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2001a). *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris, Gallimard (Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001b). *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard (Quarto).
- FOUCAULT, M. (2007). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9 ed. São Paulo, Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2009). *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- GOMES DA SILVA, F. (2019). *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*. Tese de doutoramento em Filosofia. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- HEIDEGGER, M. (1971). *Nietzsche I*. Tradução de P. Klossowski. Paris, Gallimard.
- MUCHAIL, S. T. (2004). “‘...Como na orla do mar, um rosto de areia’”. *Notas sobre maio de 68*. In: MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente – textos reunidos*. São Paulo, Loyola.
- NIETZSCHE, F. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- SFORZINI, A. (2014). *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Paris, PUF.

5 | The contemporary destruction of the societal body and its dialogical healing

Jacques Poulain

The relapse of european political life into nationalisms and into so-called interethnic wars, the explosions of racial hate in the USA and in Africa can be only described as irrational attempts of transforming nation or race into a kind of absolute which would help magically to master the economical and social crises produced by the liberal experiment of mankind. People are looking for enjoying themselves by means of these absolutes once for all and invent an instancy which could warrant definitively their private and collective existence as well as the means of their existence. But these relapses are testifying a deep destruction of the societal body and their manifestations are only reflecting compensatory and chamnanistic trials where people are by their capacities to forget the crises produced by a blind neoliberalism.

The juridical, moral and political institutions inherited from modernity as autonomous instances are indeed unable to help people and nations from falling back into an archaïcal totemism. This relapses are obliging the power of reason to disappear and are destroying any possible trust into the ability of these institutions to force the individual and the groups to become what they want, it means together just and free. They are radical enough to transform the political agreements between the nations which are involved in these wars into pure paper agreements, devoid of performative force. These societal destructions of the societal body are deep because they are based on the transfer of political power into the societal horizon of the soul itself. They are indeed the pure consequences of the will of mastering oneself as governments want to master the destiny of the people: since Plato, mind is

trying to master body and desires as if these ones would be its enemies. In the economic democracies, liberalism and neoliberalism are only trying to submit the destiny of the citizen to economics as if economics would be the absolute and collective mind that is regulating all commercial markets.

Do these monumental failures of the european institutions and of the modern political reason that are happening as calamities deeply rooted in the occidental civilisation oblige us to abandon as irrational the modern will of rationalizing the political relations of force by applying an ideal of liberal justice and by respecting the autonomy of individuals and of groups? Or are these monumental failures of civilisation much more radical and are they inviting us to judge in an radically new way our individual and collective conditions of existence?

My thesis will be that it is indeed necessary to abandon the modern and social dream that expressed the modern will: the human dream of transforming oneself directly by conforming morally oneself to this will to power, this will of mastering oneself as if we should be a mental republic of events by becoming once for all identified with the realisation of the ideal of modernity: with the ability of mastering morally and politically oneself or the group to which one is belonging, as if everybody would be from the beginning only a body of irrational and unjust desires which have to be mastered once for all by a presumably rational mind, as if everybody would be already an enemy for oneself, an internal enemy that everybody would have to fight and to master. The contemporary destruction of the societal and of the political body is a serious invitation to give up this will for rational power that modern philosophy inherited from the religions of the sovereign-gods and from the dualistic philosophy of Plato that forced to think about us that we are absolute minds and to make of everybody the bearer of an unfallible practical reason.

These contemporary nationalistic and racistic phenomenon are indeed indices of the falsity of our modern anthropological self-image: they are only expressing the modern self-denegation of reason internal to the crowning of social life by the laws of politics and of economics: this philosophical self-image of subjectivity condemned indeed everybody to fight against his own desires and sensibility in order to master oneself, collectively and privately, as an enemy of oneself instead of realizing the use of reason as the necessity of judging the objectivity of ones own desires and ideals. The contemporary

tragedy of mankind can only be overcome when we regulate the construction of the societal body by use of a dialogical judgment that makes itself able to test the objectivity of our desires and of our actions as we are used to judge the objectivity of our knowledges.

The liberal construction of societal body and the internal laws of its destructive globalization

After the collapse of Eastern totalitarianism, American neo-liberalism of social markets and free enterprise is triumphing everywhere, as if it is the only legitimate way to live. It seems that it is claiming for itself the name “globalization”. This triumph derives directly from the fact that American democracy is founded on freedom and equality of the social partners. Finally in the 20th century Alexis de Tocqueville, and more recently Louis Hartz, recognized “The big advantage of the Americans is that they could reach the state of democracy without having to make a democratic revolution: they are born equal, they don’t need to become equal” (Rajchman and West, 1985, p. 17). To cross the Atlantic Ocean would have enabled them to realize here, on earth, the Christian concept of producing and sharing salvation without having to cast aside the social structures inherited from feudalism. Furthermore social and democratic consensus would allow everybody today to survive economic and cultural crises as well as the antagonisms caused by their private interests or by the interests of whole groups, thereby avoiding the systemic use of violence. Thanks to neoliberalism, the bowing of our economic democracies to social consensus and to its social benefits would become the law of social and economic progress. As a form of life, it would finally enable individuals to integrate this social and economic progress into their personal lives. In this way neoliberalism would complete the process of constructing the societal body of humankind and the rationalization of the world. It would lead humanity to its philosophical destination.

But, as is well known, this globalization which is experienced by the whole of humankind also generates the disappearance of freedom and of human rights that it should help to develop. The neutralization of civil rights and the proliferation of excluded people is happening today in the neo-liberal context of globalization, through depriving people of economic rights that

the Welfare State once used as a way of compensating for the social injustice caused by the development of private capitalism. As Sheldon Wolin (1982) has pointed out in his journal *Democracy*, this deprivation happened in a paradigmatic way in the development of American industrial society, but it is now completely global because it also characterises the development of all other industrial societies, being enshrined in the capitalistic mind that is programmed to maximize profits with the minimum of effort. What Martin and Schumann (1996) called “The trap of globalization: an attack against democracy and welfare state” transforms this exclusion and this neutralization of civil rights only by viewing it as the best way of benefitting from contemporary scientific and technological progress. This deprivation of civil and financial rights is scandalous, not only because it prevents the redistribution of material goods between rich and poor people and between rich and poor countries, but also because it deprives the excluded from human reason.

But this tragic situation does not need to be, although it appears to be the destiny of the victims of globalization. It is indeed based on a purely negative conception of freedom and of human rights as a pure absence of constraints. Much more, this social illness derives from an old philosophical error: from the platonist belief that human beings have to transform themselves directly into perfectly moral animals of justice that have to master their own desires and interests by means of subjugating their own moral consciousness to social consensus.

The total experiment of humankind which is happening blindly through neoliberal capitalism does not need to remain blind and allow only the voices of the economic market to speak. This experience also opens up the possibility of a positive anthropological outcome for the human being: because the anthropology of language teaches us today that the dynamics of the human soul and of human institutions are communicative and that the use of language involves us as speakers and addressees of ourselves towards our social partners, we have learnt that our thinking and our use of language are based upon a verbal and mental pre-harmonisation with our fellow humans, with the world and with ourselves. Since this dialogical imagination is entirely affective (love oriented), cognitive, practical and hedonistic, it does not make us the enemies of our fellow humans and we know today that we do

not have to protect ourselves against fellow humans as if they were innately asocial and our enemies by means of a system of rights based on this purely negative conception of freedom.

The contemporary tragedy constitutes a radical challenge for a philosophical theory of globalization: it is requiring that this theory criticizes its own most well-rooted prejudices, namely those that inspired the formation of our occidental societies and our own ways of understanding ourselves. These prejudices are expressed throughout the moral dualism inherited from Plato and Descartes that conceived mind, logos and soul as something that has to master the human body, the desires and the interests which this body inspires in the soul. This philosophical view of a dualistic self-control of the soul, fulfilled by means of the subordination of the body, of the desires and of the interests – to the highest interests of the mind – is a false one and it is based on a false description of the human being. It has generated a false conceptualization of the social and the perversity of political systems because it was used to repress the necessary individual and collective use of judgment as if the human being would have to be mastered as an animal. The culture of humanity was reduced to a civilisational process where the human being had to become a perfect animal of justice, an animal which could regulate perfectly, once and for all, its thoughts, actions and speech acts in order to produce thoughts, actions and feelings that are spontaneously consensual. It had to be civilized and transformed into a being that would no longer have to judge the truth and objectivity of what is defined as humanity in ourselves and in our fellow humans.

This injustice, caused by the repression of this judgment of truth and of objectivity about human matters and by a blind submission to an economic consensus in juridical, ethical and political matters has become patently evident through our contemporary globalization of impoverishment. But because this repression is only happening on the level of self-reflection, in other words, on the level of our consciousness, our actual use of our dialogical faculty of imagining and of our capacity of judging these matters remains nonetheless unviolated and enables us to step outside the purely economic neo-liberal consensus, which is used in this globalization as a form of life, by judging that this blind consensus is an impossible and a false way to live for any human being.

As Peirce taught us, scientific research has to be understood as a dialogue with the visible world that aims to bring about a consensus with this world. It is through our *experience* of the visible world that scientists ask the visible world to confirm or to disconfirm their hypotheses by answering either “yes” or “no” to the question “Are our hypotheses true?” In the same way, the daily and political experience of the field of human life involves our submission to the consensus that can be obtained from our social partners. Communication is used here as a test of our present and mutual hypotheses of life. By invoking the trans-subjective authority of social consensus in the same way as scientists invoke the consensus of visible world with their hypotheses, we are seeking some objective authority, which could tell us what to desire and what to do. We trust in the infallibility of this consensual authority insofar as we come to understand that it has been no other authority than this social consensus that was always speaking through our words, thoughts and institutions and that thereby has regulated our social and mental life. This social consensus also seems to have the same authority and validity with respect to our “internal” nature as the visible world has with respect to our knowledge of the “external” world.

The social consensus that we obtain by means of communication and find through the consensual successes of the capitalistic experience of the social market, appears to have the authority that we need in order to confront the cognitive experience of our secular salvation. The Weberian explanation of the logical dynamics of this capitalistic experience is also valid in neoliberal globalization. It is well known, but its radicality is rarely understood. As the predestined Calvinists could be sure that they were chosen by God for salvation, provided that they were successful in their earthly life, the liberal quest for individual and social happiness is measured by means of the successes of capitalistic enterprises. But it considers these successes as the only source of confirmation of the choice of the actions, which determine the development of the liberal enterprises. The successes of life offered the certainty that Calvinists could be saved if, and only if, they were able to restrain themselves and to prevent themselves from enjoying immediately the fruits of their enterprises. In the same way the capitalists have to reinvest their

benefits in their enterprises in order to be able to increase their certainty about their own social salvation, because it was the only means which enabled them to feel themselves as disinterested as they were meant to feel.

This moral consciousness of the liberal was nonetheless necessarily perverse because it subordinated the will for happiness and social welfare of their social partners to an arbitrary and egoistic self-certification of their own personal will for salvation. In the name of the social consensus, they asked their social partners to work in order to be sure that they enjoyed the social happiness that the actions of these workers had brought about. In this way, they enjoyed exclusively their ability to subordinate the welfare of their partners to the satisfaction of their moral consciousness. The maximization of the human desires which is taking place to-day in the era of advanced capitalism and throughout the maximisation of the production of goods is still exclusively due to this maximization of the certainty to be socially saved.

By preventing us from judging the social results of this desire for certainty, the revelation of the divine social world market nowadays becomes as autistic as the religious revelation of the past. The answer given by the global neoliberal market seems to us to be as necessary and natural as the answer of the visible world to the scientific experimentation. As is well known, impoverishment, unemployment and exclusion of the poor are the prices that must be paid for this increase of capital and they bring about, in the long run, a radical falsification of the liberal way of life. As Sheldon Wolin wrote in his journal *Democracy*, the deprivation of civil rights followed necessarily from this impoverishment and the neoliberal disappearance of the Welfare State. Although the liberal theory of rights enshrined these rights in the American Constitution itself, conceiving them as special forms of freedom and mutual protection that were to be beyond the ordinary reach of legislative and executive power, and assumed to be “above” politics, “[...] what happened during the twentieth century is that the liberal practice of politics rapidly undermined the liberal conception of rights” (Wolin, 1982, p. 19). The protection of rights presupposed that government will be their defender, intervening to prevent interest groups from violating the rights of other groups and individuals. For this presupposition to work, government

itself would have to withstand effectively the pressures generated by interest-groups politics, by the politics of factions, pressures that were guaranteed to be unrelenting by the system of elections, campaign contributions and lobbying.

The presupposition collapsed because North-American politics were reduced to interest-groups and atomised individuals, there was no general constituency to support government in its role of impartial defender of rights. Instead of playing the role of defender of rights, the government assumed a function more consistent with the politics of interest-groups, that of “balancing” rights against certain overriding matters of State” (ibid., p. 20). It followed, wrote Wolin,

[...] that many limitations imposed on rights through legislative or administrative rulings have been inspired by minorities obsessed with single issues. The American society became slowly accustomed to the dangerous notion that rights, like crop subsidies or taxes, are part of the normal give-and-take of politics. (Ibid., pp. 21-22)

Wolin (2008) and J. Stieglitz (2012) have sufficiently demonstrated the inability of the Nation-States to brake the capitalistic drive for maximizing the rent of the rich and the social price of inequality that people must pay.

The dialogical healing of the destruction of societal body

The total experimentation of humankind which is happening blindly through neoliberal capitalism does not need to remain blind and to allow only the voices of the economic market to speak. This experience also opens up the possibility of a positive anthropological outcome for the human being: because the anthropology of language teaches us today that the dynamics of the human soul and of human institutions are communicative and that the use of language involves us as speakers and addressees of ourselves towards our social partners, we have learnt that our thinking and our use of language are based upon a verbal and mental pre-harmonisation with our fellow humans, with the world and with ourselves. Since this dialogical imagination is entirely affective (intersubjective happiness oriented), cognitive, practical and eudemonistic, it does not make of us the enemies of our fellow humans

and we know today that we do not have to protect ourselves against fellow humans as if they were innately asocial and our enemies by means of a system of rights based on this purely negative conception of freedom.

The philosophical contemporary anthropobiology of Gehlen (1939, 1957) of Kainz and of Tomatis (1991) teaches us too that the direct appropriation and transformation of ourselves by ourselves that we are trying to achieve through the liberal maximization of the satisfaction of our desires and interests and by a purely negative juridical and legal respect for the interests of the other people contradicts indeed the communicative and dialogical structure of our minds and of our institutions. The transformation that we are intending to achieve by means of this total experience of ourselves can only occur indirectly, i.e. by making an objective judgment about ethical and political life, by means of a judgment that must be as true as our scientific judgment may be. In order to become as conscious and lucid as it has to be, this experience of ourselves requires that we take into account our use of judgment and develop a positive use and a cognitive conception of human rights: as a collective and private development of this judgment and of its consequences in public and private life. This use and this conception are already working by means of the global experience that we doing of ourselves by means of this experimentation. They are already expressing themselves there because the social illness which is arising through globalization is only an illness of our reflection and leaves our dialogical imagination untouched. But this use and this consciousness need to be intellectually and philosophically recognized and they need to be applied in order that we may heal ourselves efficaciously from this civilizing will for power that is still blindly deregulating the experience of humankind.

The drive towards the neoliberal experimentation with mankind by means of the consensus and the validation of universal valid contracts is forcing us today to discover that we do not have to believe anymore that the human being is – as body, desires, passions and interests –, his own enemy as mind, soul, or good will. This drive toward an experimental blind consensus has forced the social anthropology of language to recognize that the origins and the dynamics of thought and human reason were constituted by the use of language as the power of emitting and receiving sounds and of linking them to our experience. The priority of human judgment is a condition of

the possibility of our human life and must be respected in the formation of our social conditions of life. Reason and thought are generated by our use of language: this means that our use of language obliges us to see ourselves as our own addressees who have to judge about the objectivity of our desires, interests and ethical actions and to share our judgements with our social partners in order to be able to enjoy these experiences, and to recognize them as our objective conditions of life.

Because the human being is not a well-formed biological being, but is born one year too early – if one compares it with mammals endowed with a similar complexity –, it has only intraspecific drives (nutritional, sexual and defensive). Humans need too to invent their visual perceptions and physical actions by projecting the harmony between emitted and received sounds in their relations with the world, with fellow humans and with themselves. It is for this reason that primitive people and the human child have: 1 – to let speak the world animistically by means of using language as a kind of magical prosopopoeia as Vico and W. von Humboldt have remarked that it does, in order to be able to perceive it with their eyes, and 2 – to feel this word of the world as the answer of the world itself, which is invariably as favourable as the voice of their mother.

This harmony, experienced in the use of sounds because of the inability of the child and of primitive man to perceive a difference between their own emitted sounds and their own received sounds, was the source of the sacred in human sensibility, i.e. the source of the sacred prosopopoeia of the religions. But this harmony imposes its own law on the dynamics of imagination, thought and desires in the following way: every hiatus and disharmony with the world, with one's human fellows and with oneself must be overcome by projecting a new form dialogical form of preharmonizing oneself with the world, with one's fellow humans and with oneself; this is done according to the harmonized sound and dialogical model. As we spontaneously harmonize the sounds that we are uttering with the same sounds that we are receiving, we preharmonize our perceptions, our actions and our desires as the best favourable ways by means of which the world and our fellow men could answer to us.

The cognitive and dialogical preharmonization which bears the propositions by means of which we objectivize our perceptions, our actions,

our thoughts, our feelings and our desires is always the same: we are unable to think a proposition, to produce it without thinking that this proposition is true. In the terms of Peirce (1935, § 340): “[...] every proposition affirms its own truth”. We must think of our propositions as true in order to be able to objectivize the visual fact, our physical action and our desire in order to produce the only relation to reality that we can obtain by them, for example, the visual perception of the visual fact or the realization and the perception of our physical action. Therefore, our relations with the world, other human beings and ourselves cannot be produced nor completed without judging whether or not these preharmonized linguistic relations that are shown in our propositions are for ourselves these objective conditions of life that they are presumed to be in order to be able to come into existence. Ours relations with ourselves are therefore necessarily indirect. We cannot judge and transform ourselves without judging the objectivity of our relations to the world, nor without judging the objectivity of the speech or thought experience which ensures these relations and these experiences, i.e. without judging the truth of the propositions expressing our knowledge, our need for action or our desires.

This whole dynamic of the soul rests itself upon the self-objectivation of our speech-acts and is made explicit by this. It is submitted to the law of truth – in its creative moment as well as in its reflective moment – the act of judging its actual truth by judging the objectivity of the represented experience. But the fact that I have to express this speech-act means that I cannot judge the truth of the propositions as a private and solipsist subject: I cannot reach a position which would enable me to judge this truth once and for all from the point of view of God. I need the approval of what I am saying by my social partners and I need their positive and affirmative judgment as the only authority which could confirm or disconfirm the truth of this judgment because I give to them access to our real and objective world of common perceptions, of common desires and of common completion of happiness.

Because this common, spontaneous and creative use of our judgment of truth remains unviolated in spite of our errors concerning our moral competence of mastering ourselves by the magical use of speech-acts – where it is presumed sufficient to designate them in order to bring them about –, this use is nevertheless always working although we are not necessarily

conscious of this. The reason is simple: as our own addressees of ourselves, we are unable not to do it. This constitutes a rational and philosophical use of judgment, in which we are all already actually involved.

What we are used to call “philosophy” is only the intellectual discipline, which has to recognize this use of judgment already working in our use of language and to heal it when it is as perverse as it is in our contemporary globalized neoliberalism. This discipline has to help us to become actually what we already are. We have to realize and to fulfil – by our actions and by the execution of our duties – the objective modes of being that all of us have to judge mutually that we are. We have to reject and to forget all the other modes of being. This is a constitutive law of the formation of human beings and the recognition of their cultures (a *Müssen*) from which it follows that we must share our duties (our *Sollen*), a law that is recognized as such as common to all of us.

Philosophy, understood as a discipline and as the therapy that we need, has not only to describe the conditions of the recognition of ourselves in the use of this judgment by means of showing the biological, psychological, sociological and linguistic facts, which are describing this judgment as the *conditio sine qua non* of our existence. Philosophy has also to show how we can be consciously obliged to do what we usually only feel forced to do unconsciously: this need of using our philosophical judgment can and must be given to us as the right to be what we have to be. The anthropological alternative to an irrational globalization that is here at stake, is that this unconscious and conscious philosophical way of using our judgment of truth in order to be able to live, is the only means that we have (and that we always had) at our disposal to become completely harmonized with ourselves, with our world and with our social partners.

But how does this philosophical use of judgment could work and heal us in our life to-day and in the context of a unjust neoliberal globalization although we are not necessarily conscious of this, and although this collective use of judgment is not still completed in a theoretical and in a practical way, i.e. in its social applications?

In order to show that it actually already happens, one could give some examples, which are borrowed from our neo-liberal globalized context¹. This use of a rational judgment is already working in all bargaining between managers and workers where the redistribution of wages, goods and social values takes place in a critical and objective way in order to overcome advanced capitalistic injustice and exclusion. But it also occurs when we are judging the social injustice that is produced by this deprivation of civil rights and the processes of exclusion, which are becoming an increasing threat in our industrial and post-industrial societies. It occurs when we are judging the exploitation of the Third World by industrially advanced societies and when we are considering this exploitation as a way of stealing the raw materials and the working forces of these countries according to rentability principles. It occurs, when we are judging the speculative attacks against financial values as efficient ways of stealing the Nation States and all of us. The only thing that is changing when we see this condemnation as an effect of our individual and collective use of rational judgment, is that we are afterwards forced to see these scandalous actions as situated behaviors which has to disappear, because they are indeed actions in which we are unable to recognize ourselves, as agents of a common and happy societal body.

These facts are like other facts: they have no value and no existence by themselves, they are not speaking animistically to us as pragmatists and theoreticians of speech-acts might believe that they do. But they have to be judged as our objective conditions of existence in order to actually exist. In this scandalous situation where these facts are facts of a generalized unjust impoverishment and exclusion, they have to be judged and recognized as our unacceptable social conditions of existence. We cannot heal ourselves without really excluding them and letting us thereby to forget them efficaciously.

1 The following alternative to neoliberal globalization is developed in J. Poulain (2017).

Referências

- GEHLEN, A. (1939). *Der Mensch*. Frankfurt am Main, Athenaüm Verlag.
- GEHLEN, A. (1957). *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt am Main, Athenaüm Verlag.
- KAINZ, F. (1960-1975). *Psychologie der Sprache*. Stuttgart, Neske, 1960-1975, Tome 1-5.
- MARTIN, H. P. and SCHUMANN, H. (1996). *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Hambourg, Rowohlt.
- PEIRCE, C. S. (1935). *Collected Papers*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, v. 5.
- POULAIN, J. (2017). *Peut-on guérir de la mondialisation?* Paris, Ed. Hermann.
- RAJCHMAN, J. and WEST, C. (1985) (ed.). *Post-analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- STIEGLITZ, J. (2012). *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York, Norton Company.
- TOMATIS, A. (1991). *L'oreille et le langage*. Paris, Seuil.
- WOLIN, S. (1982). What revolutionary action means today. *Democracy*. New York, v. 2, n. 4.
- WOLIN, S. (2008). *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton, Princeton University Press.

6 | Transexualidade e experiência estética: memórias e significado

João Bosco de Camargo Millen

Considerar a questão da transexualidade como objeto de reflexão filosófica nos soa como uma possibilidade *sui generis*; afinal, esse conceito pode ser evocado a partir de certo estranhamento, tal como uma caixa enigmática que se quer abrir ao molde do clássico mito de Pandora. O que nos reserva conhecer daquilo que pode ser descoberto quando da abertura de uma “caixa” denominada transexualidade?

De certa forma, esse tema possui interfaces com diversas áreas de conhecimento: sociologia, psicologia, psicanálise, direito, medicina; enfim, transita pelas análises que envolvem as áreas biomédicas e sociais. Contudo, o que a filosofia pode nos dizer sobre isso? Ainda que tenhamos a clareza de que o “dizer” filosófico não esgota outras possíveis análises, devemos reconhecer o fato de que a filosofia não pode se furtar a essa tarefa e que, incitada pela interrogação proveniente desse conceito, alegorizado aqui sob a imagem da “caixa de pandora”, deve investigar o que é transexualidade.

Procurando delinear essa perspectiva, esta análise parte de um relato de experiência cuja exposição encontra-se delineada em duas partes conexas: a primeira recorreu às memórias, a partir de experiências estéticas, cujo percurso se deu sob a forma de trabalhos artísticos que ocorreram entre 2010 e 2011, tendo por temática a transexualidade; a segunda procurou refletir essas memórias, tendo como auxílio reflexões filosóficas. Há, no trato argumentativo, expressão das impressões subjetivas colhidas à luz das experiências estéticas e, à medida que se avança nessas descrições, a tentativa de imprimir objetividade e, portanto, análise ao que se tornou dito.

Essas formas do dizer devem ser compreendidas pelo leitor tal como se apresentam, isto é, possibilidade de traduzir a vivência proveniente das experiências estéticas. Além disso, para ser mais bem traduzida ao leitor que exige alguma forma de aproximação, pede-se que se coloque no lugar de coespectador dos fatos narrados. Por fim, o dizer de uma análise cuja pretensão é própria do fazer filosófico procura, na argumentação, uma espécie de racionalidade cartesiana, como que tentativa de encerrar a experiência em ideias construtoras de sentido. Um alerta, porém, se torna necessário: a riqueza de uma experiência estética não se reduz a essa tentativa de racionalização, mas, paradoxalmente, é a ela a quem recorremos, como quem almeja alguma compreensão do vivido.

Estou, mais especificamente, no dia 6/6/2022. Como que em uma rotina, visualizo as postagens em redes sociais e me deparo com uma postagem intrigante, vinda da artista *drag queen* e militante LGBTQIA+ Lorna Washington, que havia repostado uma mensagem escrita por uma mulher transexual de nome Ágata. O texto dizia o seguinte: “Vocês não conseguem ver uma travesti sendo amada, vocês não conseguem ver uma travesti recebendo afeto. Vocês estão acostumados a ver travestis de madrugada nas esquinas, onde vocês vão procurar. Travesti também merece afeto, travesti também merece ser amada”.

Tomei a referida mensagem como algo habitual dos(as) militantes de defesa dos direitos das pessoas LGBTQIA+, como uma espécie de constante tentativa de conscientização da sociedade para com os grupos minoritários, afinal, o Brasil amarga a pior marca no *ranking* de países homofóbicos seguidos de assassinatos e extermínios.

Assim como Lorna, muitas pessoas empunham militância constante, fruto de iniciativas próprias ou organizadas, com diretrizes definidas por meio de instituições nas formas de organização LGBTQIA+. Todavia, o número de mortes permanece constante nas estatísticas. Percebemos que todo esforço dispensado neste sentido é ainda insuficiente para a contenção do ódio e da violência exacerbada destinada a essas pessoas. Não é de hoje que assistimos ao movimento dialético entre conscientização por parte de militantes e outras pessoas lúcidas quanto ao valor do que é humano e o ódio instituinte e instituído, em destaque aquele endereçado às pessoas transexuais.

Retornando à memória, em 2010, estava cursando o mestrado em filosofia na Universidade Gama Filho (UGF) na área de concentração “Ética” do programa de pós-graduação. Nesse mesmo ano, também fazia um curso de “pintura avançada” com o professor Luiz Ernesto na escola de artes Parque Lage, na cidade do Rio de Janeiro. Nutria dois interesses que se conectavam, a Ética e a Estética. Emergia em meu trabalho uma questão que se tornou objeto de experiência estética, que se expressava como apreensão da violência “muda” fomentada pelos cidadãos heteronormativos e os comportamentos de negação à natural existência das pessoas transexuais e travestis.

Ainda que pudesse presenciar e apreender, no cotidiano midiático, a carga de preconceitos que denotava submissão das pessoas LGBTQIA+ ao imaginário social, a restrição da liberdade de ir e vir das pessoas travestis e mulheres transexuais me era mais evidente, de modo que amadureci um projeto de intervenção performática para verificar como a imagem de pessoas travestis e transexuais desordenam os ambientes.

Assim, o referido projeto dava corpo a uma pesquisa cujo objetivo era compreender como a imagem dessas pessoas impacta em restrições que se dão, especialmente, em lugares públicos específicos: *shoppings*, locais de arte e cultura, universidades, restaurantes (principalmente os localizados nas áreas nobres da cidade), clubes, praias, igrejas e várias outras áreas de convivência. Adotou-se a linguagem artística como ferramenta dialógica que, por sua vez, foi traduzida sob a forma de pinturas e videoartes que condensavam mensagens de impacto associadas a reflexões e denúncias.

As imagens filmadas para as construções dos vídeos foram realizadas com precárias câmeras de celular e, posteriormente, a baixa resolução se tornou auxiliar, pois percebeu-se que a própria precariedade dos registros e signos se acomodavam com a natureza da situação que pretendíamos investigar.

As impressões e registros foram colhidos em dois locais: o primeiro, por meio de registros fotográficos em locais específicos de prostituição no bairro da Lapa, na cidade do Rio de Janeiro; posteriormente, na cidade de Volta Redonda, interior desse estado. As blindagens do mercado da prostituição, por razões óbvias, “encapsulam” essas mulheres, que se protegem como podem da agressividade da cidade. Rian, travesti da Lapa, foi protagonista de uma situação de violência exibida no programa televisivo “Profissão

Repórter”, do jornalista Caco Barcelos, justamente no ano de 2010, início desta pesquisa. Rian aparece surrando um suposto cliente embriagado que vacilou ao se comprometer com o trato inicial de tomá-la para relação sexual.

Sobre o emblemático jargão de que “travesti não é bagunça”, estabeleceu-se uma nova ordem, diferente da vigente na época. O grito raivoso da Rian teria quebrado o silêncio sepulcral de não mais apanhar calada. Entenda-se a metáfora do “apanhar calada” por toda espécie de violência social a que essas mulheres se sujeitam.

Esse grito emblemático da questão desloca-se do estado de passividade mórbida para o da “atuação”, ao estilo *acting out*, possibilitando que entre as transexuais o prefixo “trans” ganhasse, na última década, um caráter de transformação, transposição transferencial, do lugar da opressão passiva para uma verdadeira transrevolução, empoderando o que podemos designar como conceito “trans”, evidenciado em todos os meios de comunicação. Lá estava ele nas novelas, seriados televisivos, cinema e outros espaços de promoção estética.

Em 2010, sob o título de “Transviados”, apresentei uma série de pinturas e vídeos. O trabalho exibido foi composto de um painel de 3.60 x 6.00 metros, contendo 15 pinturas acrílicas de 1.20 m. O vídeo principal da série mostrava um grupo de meninas transexuais oferecendo-se para a prostituição. Cada uma, a seu modo, pedia, sedutoramente, que o espectador comprasse o seu trabalho em um explícito apelo de prostituição. A travesti Carol Foxy foi quem intermediou o diálogo entre o artista e as meninas do grupo em um clube LGBTQIA+, na cidade de Volta Redonda.

Decidimos por reelaborar a abordagem no trato com as pessoas envolvidas em nossa observação. Por precaução, abandonamos o laboratório da Lapa, no Rio de Janeiro, para evitar perigosas exposições devido à ebulição da violência, substituindo-o por outro local. Em Volta Redonda, desenhou-se uma nova composição do grupo das meninas. De fato, era um grupo de travestis muito diferente das meninas da Lapa que, em sua quase totalidade, disponibilizavam-se para a prática da prostituição.

Em uma cidade do interior como Volta Redonda, embora também houvesse o caráter de termos meninas no grupo disponíveis para a prostituição, havia a heterogeneidade de propósitos. Algumas se disponibilizavam para, tão somente, atuarem de forma lúdica, aproveitando a oportunidade do

ambiente do entorno do clube LGBTQIA+ para, simplesmente, exibirem-se em corpos femininos. Imprimiam ali, em perfeitas maquiagens e figurinos, os seus desejos quase como em realizações de *performances*. Essa forma de atuação se tornou extremamente interessante para a perspectiva da percepção estética na medida em que esses corpos suportavam transformações pictóricas e escultóricas. A denominada prática da “montaria”, conceito que traduz o ato da minuciosa transformação dos meninos em meninas, apresentava-se como fenômeno vislumbrado cotidianamente quando o grupo das “meninas” se encontrava, sendo Carol Fox a principal e emblemática protagonista da produção de vídeos e imagens como essa.

Carol participou de muitas apresentações em incipientes *performances* na escola de artes visuais do Parque Lage, na cidade do Rio de Janeiro. Tratava-se de uma experiência de intervenção estética sob o signo performático. Lembro-me de que, na primeira apresentação, insurgiu do meio dos expectadores uma senhora muito nervosa que, aos berros, disse: “*Eu não saí do meu consultório e deixei uma agenda lotada para vir aqui assistir a essa bicha dando close, isso é uma pouca vergonha! Vou me queixar na direção da escola!*” Após bradar, saiu furiosa do recinto.

A resposta do público sinalizou reações amedrontadoras de ódio e intolerância. Em outra ocasião, próxima à relatada, entramos em uma exposição de artes plásticas em um importante museu da cidade e disseram que não poderíamos permanecer ali. Fomos retirados por seguranças do local; posteriormente, não nos deixaram entrar no Museu de Arte Moderna (MAM) do Rio de Janeiro.

Fizemos uma videoarte com a imagem dos porteiros não nos deixando entrar e dela, Carol Fox, distanciando-se, despedindo-se desta realidade de cerceamento e censura. Esses contos podem parecer estranhos para os leitores, pois, historicamente, estamos há 12 anos de distância dos fatos e das situações relatadas; todavia, mudanças incontestes aconteceram neste curto intervalo de tempo.

Ainda que, atualmente, seja natural assistirmos às transexuais, algumas, empoderadas, pertencendo a outros lugares de existência, diferentes dos únicos que lhes foram destinados – a prostituição –, os registros que foram produzidos sob a forma de videoarte possibilitaram a expressão de outras formas de linguagem dessas meninas reduzidas ao lugar prostituído.

Em 2011, os vídeos e pinturas tornaram-se objeto de um trabalho acadêmico produzido pela historiadora de arte, doutora Renata Camargo Sá e aprovado para apresentação no RC21, Holanda, Universidade de Amsterdã, sob o título de *The Drama of Contamination – On the performances of João Bosco Millen*. Fui ao evento com Carol Fox. Após a apresentação do trabalho, Carol e eu fomos convidados por uma curadora alemã para apresentarmos o trabalho de videoarte em uma exposição que fazia memória ao centenário do Pinóquio.

Porém, tal convite nos produziu especial surpresa; afinal, o que as *performances* e os vídeos teriam a ver com a literatura infantil, cujo personagem era o Pinóquio? Interpelei a referida curadora sobre essa questão, e sua resposta foi que a MENTIRA de um menino de madeira, no afã de se tornar humano, assemelhava-se à estirpe do menino que desejava ser mulher; e, as mentiras dessas naturezas os conduziram a maus caminhos.

Nunca havíamos pensado no fato de que o garoto de gravetos era também um transformista e que, no destino dele, também estava atribuído um pesado castigo social. Recorrendo à história original de Pinóquio, vimos que havia recorrentes atualizações da fábula; todavia, a moral da história para todas as versões enfatiza a mentira e a punição como solução para a questão. O castigo, levado às últimas consequências caso ele insistisse em infringir as leis, seria a exclusão, o desaparecimento e, por fim, a morte. Exatamente isso. Na história, o sonhador e mentiroso “garoto” seria, inicialmente, ridicularizado por suas “escolhas”. Há, aqui, na palavra “escolha” (escrita entre aspas), uma problematização da questão. Existem dois lados, no primeiro há, na verdade, uma imediata retratação e tentativa de (des)dizer o que foi dito.

Sim, seria a mera ação de responder à clássica determinação de que nas tratativas de gênero não há a natureza das escolhas, somos o que a dimensão biológica denunciaria que somos. Se tem pênis é menino, se tem vulva é menina. Transmutando-se para o social: “Meninos vestem azul, meninas vestem rosa”. Assim, essa primeira perspectiva refere-se a essa espécie de determinismo que instaura o que somos e o que, de fato, podemos ser, segundo esses limites instaurados para a personalidade por características endógenas e exógenas.

Contudo, em uma segunda via, há que se ter em conta a questão para além da determinação biológica dos sexos. Se o que vemos em termos

somáticos se identifica ao sexo masculino ou feminino, o que dizer do que não vemos? Referimo-nos, aqui, aos processos de construção subjetiva e ao fato de termos o direito de ser o que pensamos a nosso respeito. Se utilizarmos o *cogito* cartesiano, segundo uma interpretação de que somos porque pensamos, talvez resida ali, nesse estado de pensar, mais do que a constituição da ideia acerca do Eu, tomada em Descartes (1596-1650), como ideia “clara e distinta”, mas uma efetiva possibilidade de nos afirmarmos para além da natureza dita biológica.

O orgulho do que se é pela posse da própria natureza deve ser considerado extremamente relevante. Deslocando, contudo, essa questão para a perspectiva do “gosto”, tal como interpreta Friedrich Nietzsche (1844-1900), seria possível dizer, tão somente, que sou – e, homem, mulher, travesti, drag queen, gay ou transexual estariam na configuração do gosto do que sou. Assim, uma interpretação nietzschiana para a palavra “escolha” residiria nesse estado de permanência no gosto de si, pois, à medida que se dá esse tipo de escolha, há gosto.

Por outro lado, a imposta designação social, de caráter coletivo, de responder timidamente à sociedade que não há escolhas, é refletida sob a expressão do amedrontamento e da subserviência daqueles que desistiram do direito de gostar de ser quem eles próprios descobriram acerca de si mesmos, cujo ser emerge em contínuo esforço para ser tal como se é.

Evidentemente que, se escolhermos abordar o gosto nessa perspectiva nietzscheana, devemos assumir, com inteira convicção, o que seria constitutivo da natureza dos seres bem logrados. Em Nietzsche, não haveria nenhuma outra possibilidade de existência plena destituída das interfaces do gosto. Infringir esta natureza é negar a felicidade, a individualidade e a autonomia, que seriam próprias das pessoas. Pinóquio receberia orelhas e rabo de burro por não ser obediente e não introjetar as leis determinantes da sociedade e, consigo, levaria a morte ao seu patriarcado, engolido por uma baleia.

A palavra mentira, naquele momento dita com tanta naturalidade pela curadora, fez com que refletíssemos sobre a possibilidade de a questão ser compreendida sob diversas óticas. Todavia, a pergunta que se tornou mais evidenciada foi: seria a transexualidade, o performismo e o travestismo, inconscientemente e coletivamente, dispostos como uma mentira e, por consequência, receberiam os agravantes endereçados à perversidade mentirosa?

Na intencionalidade da fábula, como é próprio desta estilística, há o desejo de se conduzir a coletividade, assumindo as consequências morais impostas pelo coletivo sobre os fatos vividos. Contudo, a arte, tal como a natureza da vida, sugere caminhos a serem perseguidos pelos homens. Segundo o psiquiatra Carl Gustav Jung (1875-1961), existem correlações nos mitos, contos de fadas, fábulas e demais histórias com os fluxos das nossas vidas. Na história do Pinóquio não haveria de ser diferente. Carlos Collodi, na realidade esse era o pseudônimo de Carlos Lorenzini (1826-1890), escritor italiano, jornalista e militante político de um jornal na Toscana, fundado por ele próprio, objetivava reforçar o propósito de unificação da Itália. Quando alcançou esse objetivo, finalizou as atividades do jornal e dedicou-se a outra modalidade literária. O conto de Pinóquio surge então, no ano de 1881, com o jornal semanal *II Giornale per Bambini*, na história seriada sob o título *Storia Di um buraffino* (história de um boneco).

Há, na inteligente fábula de Collodi, questões de natureza psicanalítica de seu contemporâneo Sigmund Freud (1856-1939) e elementos da filosofia de Friedrich Nietzsche. A questão freudiana de natureza fálica subjaz à castigada virilidade presente no conto de Pinóquio. Tal observação é representada pela independência do nariz que cresce desordenadamente, produzindo-lhe incômodos associados às suas perversas peripécias. Os castigos provenientes de suas atitudes lhe trouxeram muitos constrangimentos. A questão híbrida do boneco semivitalizado é representada pelos instintivos impulsos. Nessa etapa da sua existência, é o crescimento desordenado do nariz que lhe confere a relação de ação-consequência sobre os próprios atos.

O constrangimento de um falo crescendo desordenadamente no seu rosto, como marca de uma estranheza visível a todos, poderia, talvez, contê-lo nos seus ímpetos instintivos e, quiçá, produzir-lhe arrependimento e reformulação pessoal. Não é por menos que há certa analogia do imaginário presente na fábula de Pinóquio com o incômodo relacionado à representação do pênis, que estaria sempre presente no processo de transição corporal dessas mulheres.

Por meio da exposição e da vergonha, ele poderia redimir-se de um fim maior – o castigo, a destruição e o desaparecimento. Pinóquio, para viver, teria que se reinventar na sua mais profunda natureza. Seria necessário se

humanizar sob conformidades estabelecidas e devotar-se a hábitos tidos como acertados para o comportamento humano, além de adequar-se socialmente aos limites impostos pela vida.

Assim como vimos na fábula, muitos são os cidadãos que se consideram “normais” e passam a intervir agressivamente (como se estivessem autorizados, com voz de prisão) contra a existência de grupos minoritários de variadas dimensões existenciais.

Segundo Foucault (2019), a vigilância exercida sob forma panóptica abarca toda a realidade humana e não seria diferente em relação ao controle dos corpos. Ora, a emergência do modelo econômico capitalista a partir do século XVIII, que promoveu uma nova ordem valorativa, baseada na ideia de liberdade econômica, não foi estendida à liberdade dos corpos. Estes, por sua vez, continuaram a ser significados segundo a tradição judaico-cristã, interpretados sob o imperativo biológico e, na denominada “nova ordem econômica”, passaram a ser constantemente controlados em função da produção que o sistema exigia para seu funcionamento. Foucault denomina esse processo de biopoder.

O biopoder teria, por essência, regular os corpos, os sexos e os indivíduos, como o faz também em outros âmbitos em que os códigos de dominação estariam presentes. A pedagogização do sexo, desde o universo das crianças, teria a função de “educar” a sociedade para identificar quem são os homens e as mulheres de verdade, em contraposição à MENTIRA, ao desviante e desviado.

Por fim, não podemos desconsiderar que o conceito de biopoder se desconecta do conjunto de reflexões que Foucault promove em suas obras. Há aqui, contudo, uma designação específica, tendo em vista o objeto que utilizamos para mover os argumentos tecidos até agora, isto é, a transexualidade apreendida a partir de uma experiência estética, que se mostrou sob o signo da dialética, verdade *versus* mentira. Sob o imperativo do controle dos corpos, podemos melhor compreender esse fenômeno, não mais o reduzindo às referências endogênicas, afinal, há muito o que se conhecer da psique humana para além dos códigos que determinariam o que é verdade e mentira.

Referências

- FOUCAULT, Michel (2008). *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 6 ed., Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed., Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, Michel (2019). *Vigiar e punir: nascimento da prisão / Michel Foucault*; tradução de Raquel Ramallete. Imprensa, Petrópolis, Vozes.
- FREUD, Sigmund (1996). “O Ego o Id e outros trabalhos”. In: SIGMUND, Freud. *Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX Direção geral de tradução de Jayme Salomão. Imago, Rio de Janeiro.
- FREUD, Sigmund (1996). *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Imago, Rio de Janeiro.
- JUNG, Carl Gustav (1964). *O homem e seus símbolos*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- JUNG, Carl Gustav (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Vozes, Petrópolis.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2009). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Direção geral de tradução de Jayme Salomão. Companhia das Letras, São Paulo.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2013). *A gaia ciência*. Escala, São Paulo.
- SÁ, Renata C. (2011). The Drama of Contamination – On the performances of João Bosco Millen. In: Research Committee 21: Sociology of Urban and Regional Development, International Sociological Association, Amsterdam. Research Committee 21.

7 | Os princípios da educação da cena do saltimbanco do *Emílio ou da educação* de Rousseau

Maria de Fátima Simões Francisco

Rousseau, que notadamente é um filósofo da política, também se dedicará a uma longa investigação acerca da educação, tarefa importante, sobretudo, em vista de suas implicações políticas. No *Emílio ou da educação*, o filósofo vai buscar o propósito de expor a educação seguindo o homem da natureza em seu desenvolvimento do nascimento à idade adulta a fim de observar como o mestre-natureza propõe esse percurso e como o mestre-homem pode atuar no sentido de favorecer a rota daquele mestre. O texto é, substancialmente, um tratado de filosofia, mas nele emergem, eventualmente, pequenas narrativas em que o aluno imaginário, Emílio, entra em cena com seu preceptor, o próprio Rousseau, com o deliberado objetivo de ilustrar, esclarecer e mostrar a aplicação das máximas de educação apresentadas no livro, quais sejam, as mais importantes ou menos evidentes para o leitor, em razão de estarem muito distantes da prática pedagógica por ele conhecida. No livro III, dedicado à fase humana da pré-puberdade, algumas cenas dessas aparecem. Numa delas, o aluno e seu professor assistem, numa feira, ao número de um mágico que atrai um pato de cera boiando numa bacia de água com um pedaço de pão. A observação do fenômeno dará a Emílio a ocasião para diferentes aprendizagens e, ao filósofo, oportunidade de mostrar como algumas máximas de educação podem ser bem compreendidas e aplicadas por um educador. Vejamos alguns aspectos dessa rica e densa passagem do *Emílio*.

Após ter passado, nos livros I e II, pelas duas primeiras idades da vida do indivíduo, a do bebê e a da criança pequena, no livro III o filósofo vai

investigar uma nova idade da vida humana, bem diferente das anteriores. Tomando por critério as indicações dadas pela natureza, é possível perceber que o pré-púbere não é mais fraco, como a criança pequena. Por outro lado, também não é ainda o adolescente, a emergência do homem moral e a entrada no mundo humano. Ao ver que ele não se interessa pelas coisas do mundo moral e das relações humanas, e que elas não estão ao alcance do seu entendimento, fica evidente que ainda não é hora de ensinar-lhe os conteúdos para enfrentar os desafios da idade das paixões. Em consequência, ele permanece limitado a um mundo físico; as relações que estabelece continuam a ser com as coisas, e não com os homens. Será por meio delas que ele deverá aprender o que tiver que aprender.

Se é certo que o pré-púbere não se parece nem é o adolescente, não se pode, tampouco, identificá-lo sem dificuldades com a criança, visto que ele não apresenta a marca própria da infância, a fraqueza, no sentido de escassez de forças relativamente às próprias necessidades. Na verdade, se observarmos de perto o pré-púbere, notaremos que ele possui, agora, forças que ultrapassam suas necessidades. Para constatá-lo é preciso vê-lo pelos campos e pelas cidades executando trabalhos, carregando fardos, praticamente com as mesmas forças físicas de um adulto. Não apenas suas forças físicas cresceram, mas também as intelectuais. Por essa razão, não é fácil situar essa nova idade da vida na infância ou na puberdade. Na falta de melhor abordagem, Rousseau decide situar esse período numa infância de longa fase e entender o pré-púbere como a “criança grande”, robusta, em quem ainda prevalece o homem físico e sua relação com o mundo material.

A pergunta seguinte que se coloca o autor é a do propósito do mestre-natureza ao fazer passar o homem por essa idade da vida, em que as forças excedem as necessidades, mas não se tem ainda a entrada no mundo moral e no inteligível. Ele conclui, então, atento às indicações da natureza visíveis no pré-púbere, que ela parece ter pensado em fazer do presente, da pré-puberdade, um investimento, uma provisão a ser utilizada no futuro, na puberdade e no nascimento do homem moral. Como se faria essa acumulação de meios que poderiam ser úteis no futuro? Ora, tendo a “criança grande” um excedente de forças – físicas e intelectuais –, poderia empregá-las para adquirir novas forças, para o desenvolvimento de novas habilidades físicas e, sobretudo, novas capacidades intelectuais. Ou seja, a presente idade será

“o tempo dos trabalhos, da instrução e dos estudos” (Rousseau, 1995, p. 203). Desenvolvendo a inteligência pelos estudos – pelas ciências naturais –, o aluno poderá adquirir a faculdade do juízo, cujo papel será determinante na fase seguinte da adolescência. A capacidade de raciocinar, uma vez desenvolvida pelo pré-púbere, poderá se tornar poderosa aliada na resistência à força avassaladora dos impulsos e das paixões que representam a puberdade. É por isso que Rousseau afirma que o pré-púbere fará provisões para a idade seguinte.¹

Não tendo mais que fazer como a criança pequena, economizar suas forças e destiná-las ao que está ao seu alcance – conhecer o limitado mundo que a cerca imediatamente e que pode tocar –, o pré-púbere, com suas forças maiores, pode ampliar muito o mundo a explorar e conhecer, usando-as para percorrer todo o globo e, por assim dizer, ir até as extremidades do universo. O notório crescimento das forças, relativamente a uma criança pequena, que emerge nessa fase faz emergir, diz o filósofo, um compreensível desejo de ampliar o próprio ser e se projetar tão longe quanto possível (Rousseau, 1995) – mas se mantendo dentro dos limites do mundo físico e material e se norteando pelas informações dos sentidos. Os fatos do mundo físico serão os objetos sobre os quais deverá aprender. A observação deles, sendo guiada pelos sentidos, caberá à inteligência, mediante uma de suas faculdades: aproximar, comparar e relacionar tais observações sensíveis para, finalmente, chegar a resultados ou conclusões acerca desses fatos, que Rousseau chamará de “ideias”. Tal é a operação do espírito e do intelecto que se pretende desenvolver no período da pré-puberdade: a faculdade do juízo.

Enquanto a fase anterior se destinara a aprimorar a faculdade de pensar própria da criança pequena, isto é, a sensação ou “razão sensitiva”, a fase atual se voltará a desenvolver a faculdade de pensar própria desse período, que é

1 “Assim, que fará ele desse excedente de faculdades e forças que tem a mais agora, e que lhe fará falta em outra idade? Tentará empregá-lo em cuidados que lhe possam ser proveitosos quando for preciso. Por assim dizer, lançará no futuro o supérfluo de forças de seu ser atual; a criança robusta fará provisões para o adulto fraco, mas não fará seus depósitos nem em cofres, que lhe podem ser roubados, nem em celeiros, que não são seus; para se apropriar realmente de sua aquisição, armazená-la-á em seus braços e em sua cabeça. É, portanto, o tempo dos trabalhos, da instrução, dos estudos; observai que não sou eu quem faz arbitrariamente essa escolha, mas é a própria natureza quem a indica” (ibid., p. 203).

o juízo.² Para desenvolver essa parte do intelecto, nada mais adequado que o estudo dos fenômenos naturais e suas ciências particulares. Desse modo, se for bem guiado pelo mestre, o pré-adolescente se tornará aberto e interessado em observar os fenômenos naturais e aprender noções sobre as ciências naturais. O objetivo nesse momento, adverte repetidamente Rousseau, não é ensinar muito acerca dessa área do conhecimento e ainda menos dar conta de toda a ciência. Longe da ambição da quantidade que assola mestres, pais de alunos e a própria sociedade, o objetivo maior dessa fase deve ser, de um lado, levar o pré-púbere a ter prazer e tomar gosto pelo modo de raciocinar e pesquisar a natureza nas ciências naturais. Rousseau crê que, para o homem aprender um conteúdo, não basta a “fria razão”, é necessária a paixão, capaz de movê-lo diante do objeto de aprendizagem; o prazer e o gosto que se tenta aqui desenvolver antes de estudar ciência natural parecem representar essa convicção do autor. De outro lado, outro objetivo dessa fase do pré-púbere é apresentar o método próprio das ciências naturais na relação com seus objetos. Uma vez de posse do gosto pelas ciências naturais e de seus métodos, ele poderá, numa outra fase e num tempo futuro, adquirir parte dessas ciências. Estamos, ainda, num momento precedente, num momento propedêutico, de iniciação, em que a ambição do mestre deve ser apresentar ao aluno a maneira como o cientista da natureza se coloca diante dela para estudá-la, além de desenvolver o prazer e a vontade de experimentar, aprender e incorporar o modo de raciocinar e pensar próprios do “naturalista” frente à natureza.

Após esses aspectos definidores do pré-púbere, Rousseau nos introduz à primeira cena pedagógica do livro III: a do mágico da feira e seu número com o pato de cera. No *Emílio ou da educação*, as cenas pedagógicas em que Emílio, o aluno imaginário, entra em cena visam permitir ao leitor entender mais claramente e ver como funcionam, na prática, as “máximas” da educação apresentada. Além disso, as cenas podem fazer o leitor compreender um princípio de educação que não seria acessível sem elas, por se tratar de uma educação muito diferente e distante da prática estabelecida no presente. Afora essas funções, as cenas, sugere Rousseau, teriam o poder de persuadir o leitor

2 “No começo, nosso aluno só tinha sensações, e agora tem ideias; ele apenas sentia, agora julga. Pois da comparação de várias sensações sucessivas ou simultâneas e do juízo que delas fazemos nasce uma espécie de sensação mista ou complexa que chamo ideia” (ibid., p. 262).

da verdade das máximas. Dir-se-ia que o filósofo, além de apresentar teórica e abstratamente tais máximas, busca ilustrá-las em situações práticas e, em consequência, poderia ter em vista formar um leitor-educador. Não contente em fazer como os autores de textos de educação que conhece – limitar-se a ditar teoricamente belos preceitos de educação que, afinal, não podem ser aplicados –, Rousseau quer tomar via diversa e, além de apresentar teórica e abstratamente o significado de uma máxima de educação, pretende sugerir, numa situação prática e concreta de ensino-aprendizagem, como essa máxima pode ser aplicada. Dessa maneira, parece-nos difícil não pensar que, no *Emílio ou da educação*, o autor tem, entre outros, o propósito de formar o educador e se dirigir a um leitor-educador.

As “máximas” de educação vão saltando à nossa vista à medida que a cena pedagógica avança. A título de exemplo, podemos destacar e tratar mais de perto as que seguem: a máxima que concerne ao ritmo próprio da atividade de aprender; a que afirma ser possível encontrar conteúdos de aprendizagem e aprender não apenas durante a aula e no espaço delimitado da sala de aula, mas nas várias situações e espaços em que transcorre a vida do aprendiz; a que diz respeito à importância de estar presente um componente lúdico e de prazer na atividade da aprendizagem; a máxima acerca da importância de os conteúdos de ensino-aprendizagem estarem encadeados entre si de maneira lógica e progressiva; finalmente, a que defende que, numa única situação de ensino-aprendizagem, conteúdos de diferentes áreas do conhecimento podem estar presentes, dialogar entre si e se correlacionar. Apesar de apresentarmos tais máximas separadamente, na narrativa do episódio pedagógico elas aparecem imbricadas.

Relativamente ao ritmo próprio do processo de aprendizagem, encontramos, no episódio, a sugestão de que ele é lento, talvez em contraste com a pressa dos mestres da época, que apresentavam os conhecimentos rapidamente e sem se perguntar se aquele ritmo podia ser seguido pelo aluno. O ritmo exposto por Rousseau avança ao sabor de “descobertas” de novos fatos sobre os conhecimentos estudados; estas seriam casuais e se distribuiriam num tempo longo. Além disso, essas descobertas ocorreriam na mera continuidade da vida do aluno e seu mestre. Ou seja, qualquer momento da vida do aluno poderia ser um momento de aprendizagem, e não apenas aquele em que estivesse na escola com o professor. O texto da cena do mágico e o pato

de cera conta que, inicialmente, professor e aluno tinham notado “há muito tempo” que alguns materiais, como o âmbar, o vidro e a cera, apresentavam certa propriedade: quando esfregados, atraíam determinado material, as palhas. Muito tempo depois e “por acaso”, encontrarão outro tipo de material que também apresenta a propriedade da atração, mas singular. Esse material é o ímã, cuja propriedade de atração está dirigida a certo material, o ferro e a limalha. “Finalmente”, diz o texto, professor e aluno “descobrem” um novo fato: a propriedade de atração do ímã é comunicável ao próprio ferro, tendo-se, então, um novo ímã. Depois de todos esses estudos do fenômeno da atração entre materiais, que culmina no ímã e no eletromagnetismo, acabam indo parar numa feira, onde assistem a um truque que, por coincidência, parte justamente do fenômeno do eletromagnetismo. “Um dia”, diz o texto (Rousseau, 1995, p. 213), vão a uma feira e lá deparam com um mágico que apresenta seu número para a multidão: atrai com um pedaço de pão um pato de cera que boia numa bacia com água.

Tendo ficado muito impressionados com o que viram naquele truque, tal como os outros espectadores, decidem voltar para casa e reproduzi-lo para poder investigá-lo e estudá-lo de perto e com vagar. Ao se debruçarem sobre o truque, fazem nova descoberta: o fenômeno visto na feira – um pato de cera atraído e movimentado por um pedaço de pão – só é possível se o pato de cera esconder uma agulha imantada, e o pedaço de pão esconder um pedaço de ferro. Ou seja, o que estava em cena no truque, mas não se via, era o fenômeno natural da atração do ímã sobre o ferro. Essa descoberta do fenômeno que o truque encobria é buscada pelo mestre que, durante o truque do mágico, ficara, como outros, muito impactado com o que o truque trazia – um pato não vivo, dotado de movimento, indo atrás de um pedaço de pão tal como faz um pato vivo. O mestre, diante do efeito que o truque tem sobre Emílio, diz a ele que não deve pensar que se trata de feitiçaria – como bem podia ser a opinião da multidão presente no local. Diferente do mestre e de seu aluno de origem nobre, a multidão, por incultura, tende a atribuir a fenômenos que desconhece causas sobrenaturais mesmo quando se lida com fenômenos naturais e causas naturais, como neste caso. Por isso, o mestre adverte Emílio de que, antes de saber o que está se passando num truque, não deveriam afirmar, apressadamente, tratar-se de feitiçaria, mas deveriam permanecer na ignorância até que pudesse ser superada. É assim que partem para casa e lá, de tanta curiosidade

sobre o que se passava no truque, decidem simulá-lo, como num laboratório de ciências: construir um pato de cera, colocando uma agulha imantada do bico ao rabo, cobrir a agulha de cera até dar-lhe a modelagem de pato e colocá-lo numa bacia com água, aproximando um pedaço de ferro do bico do pato e ver, então, que o pato segue o ferro. Vemos, nesses procedimentos do professor, que ele se assemelha a um cientista da natureza, a um “naturalista”: suspende o juízo sobre as causas ignoradas dos efeitos conhecidos, não se apressa em afirmar qual a causa do fenômeno conhecido, busca causas naturais, não sobrenaturais, volta à casa e estuda cuidadosamente o truque reconstruindo-o de modo análogo ao que ocorre num laboratório de pesquisa.

No continuar da história, quem se torna protagonista é Emílio, que, movido pela vaidade advinda dos conhecimentos sobre o truque que adquiriu, que o distinguem em relação à multidão inculta que o cerca, passa a atuar, durante as *performances* do mágico, afirmando que sabe mais sobre esse ofício do que ele, desafiando-o. Quer, a todo custo, exibir em público seu conhecimento superior, ser reconhecido e aclamado pelo mágico e pela multidão. Que toda a humanidade reconheça o seu saber; que possa atingir glória. Tendo adquirido um conhecimento que muito poucos tinham, Emílio é tomado pelo orgulho, afinal, aquele que adquire um conhecimento passa a atrair o orgulho. Aqui, Rousseau está se referindo à discussão posta no primeiro discurso – *Discurso sobre as ciências e as artes* –, em que examina se o saber de sua época é capaz de alçar voo e ser de fato crítico de sua sociedade. Começa a observar os homens de saber e lhe chama atenção a notória vaidade que eles portam; mesmo que o saber deles fosse pequeno, eles também eram vaidosos e, como os demais, buscavam formas de exibir esse saber e colher a estima dos que os ouviam. Eram dependentes da opinião alheia e chegavam a ter dificuldade de ter a própria opinião sobre seu saber e sobre si etc.

Na sequência do episódio, depois de terem descoberto o que pode explicar o truque, aluno e mestre voltam à feira na mesma tarde. Lá o mágico está fazendo seu truque com o pato de cera e, quando termina, Emílio se apresenta e diz que o truque não é difícil e que pode realizá-lo. O mágico se surpreende, mas mantém a sobriedade; trata o jovem de modo educado e concorda com que apresente o truque. Uma vez terminado, a plateia arrebenta em grande aplauso. Para Emílio, essas palmas significam muito, ele sente o reconhecimento de sua distinção, que advém da posse de saberes.

O mágico, então, convida Emílio a voltar no dia seguinte para fazer seu truque e diz que reunirá mais gente para assisti-lo e aplaudi-lo; o mágico nota que Emílio é ávido por se exibir a plateias e ter a sua aclamação. No dia seguinte, Emílio mal consegue esperar a hora de retornar à feira. Quer chamar todos que conhece e até a humanidade inteira para testemunhar sua glória máxima.

Na feira, o mágico está se superando no truque do pato de cera enquanto Emílio, tomado pelas fortes emoções da glória que antecipa, não vê o que está acontecendo com o mágico nem vislumbra o que vai se seguir. Terminado seu truque, o mágico chama Emílio para se apresentar. Ele vai, mas o pato de cera não obedece a seu pedaço de pão mesmo que muito tente. Então, Emílio se irrita, pergunta o que está acontecendo e, por fim, abandona o número. A multidão que o aplaudira antes agora o vaia. O mágico retoma o mesmo número abandonado pelo estudante e mostra grande domínio do truque – que faltara a Emílio – consegue fazer o pato obedecer ao pão de todas as formas: de perto, de longe, só com as mãos e sem o pão, com a voz, com sinais. A plateia, reconhecendo o domínio que o saltimbanco tem da sua arte, explode em ruidosas palmas. As vaias a si e as palmas ao mágico incomodam Emílio. No retorno à casa, ele esperava contar a todos a glória por ele alcançada, mas acaba se prendendo em seu quarto. No dia seguinte, batem à porta deles, vão atender e se surpreendem: é o mágico. Ele traz um tom baixo e modesto, como não desejando ser visto como o vencedor sobre Emílio. Ainda assim, apresenta muitos argumentos críticos à conduta de Emílio e seu preceptor. Seus argumentos são refinados e bem constituídos e ele cerca, também, todos os flancos da questão. Insiste que não se deve prejudicar um homem tirando o que é seu ganha-pão, ainda mais um que não lhe fez qualquer mal; ele nunca pretendeu se gabar de ser melhor que outros na prática dessa arte; o que haveria de tão especial nessa arte de atrair um pato de cera para se pretender um hábil executor e aplaudido, mas às custas de arruinar o ganha-pão de um homem?; vocês deveriam imaginar que alguém que passou muito tempo praticando essa arte deve ser mais hábil nela que os que começaram nela há pouco etc.

A cena pedagógica montada por Rousseau inclui, como referimos antes, mais de uma área de aprendizagem: “Todos os pormenores deste exemplo são mais importantes do que parece. Quantas lições dentro de uma só” (ibid., p. 217). Inicialmente, tratou-se do fenômeno da atração de alguns

materiais por outros e, por fim, chegou-se ao ímã e ao eletromagnetismo; foi uma lição de ciência natural. A seguir, a lição foi sobre a relação do homem – particularmente os homens de ciência – com a aquisição e posse de conhecimentos. Emílio é acometido de grande vaidade pelo conhecimento que adquire acerca do ímã, que atrai o ferro, e por estimar que a imensa maioria dos homens é desprovida desse conhecimento. A vaidade e a distinção o levam a exhibir para um público o que julga ser um grande conhecimento – mas o argumento do mágico mostra que é limitado – e a buscar, a todo custo, a honra outorgada pela multidão, a “estima pública”. Por fim, depois de ter sido sagrado herói pelos aplausos num primeiro momento, tem que ouvir vaias para si e aclamações para o adversário.

O preceptor, numa análise final, afirma que Emílio teve seu primeiro movimento de vaidade, mas a humilhação e as desgraças por ele vividas devem impedir que uma nova vaidade associada à posse do saber aconteça logo; a aquisição de um saber atrai nessa sociedade orgulho e ânsia de distinção, e o filósofo não deseja que seja esta a relação de Emílio com o saber, pois é uma distorção; a relação natural do homem com o saber é outra: permitir a ele encontrar os meios úteis à sua sobrevivência. A terceira lição incluída pelo filósofo nesta cena pedagógica é a do encontro de Emílio com o saltimbanco, um homem de posição social inferior em relação a ambos, Emílio e seu mestre. A nota de rodapé em que sr. Formey aponta que não é verossímil um saltimbanco rivalizar com uma criança nem admoestar seu preceptor, ambas as atitudes são inadequadas em razão de sua posição social inferior. Um saltimbanco não deveria se dirigir assim a uma criança burguesa, nem a seu preceptor. Nessa lição sobre o saltimbanco, Rousseau inclui um personagem de posição social inferior, porque parece querer que Emílio conheça alguém que viu de perto quando eles o atingirem. Intentando formar um aluno que veja os homens como iguais, faz sentido inserir na cena o mágico, que é estruturado de modo interessante: de um lado, ele se empenha em vencer Emílio para mostrar seu maior saber sobre a arte e para ensiná-lo que não deve achar que, logo de saída, vai ser o vencedor e maior conhecedor de uma arte; de outro lado, ele mostra sua fina inteligência no argumentar e, além disso, apresenta uma qualidade singular: sua sabedoria moral. Ele é surpreendido com Emílio dizendo que o truque não é difícil e que pode apresentá-lo, desqualificando-o frente a seu público e ameaçando seu ganha-pão. Mas responde de

modo calmo: felicita o jovem pelo número apresentado e o convida para o dia seguinte. Quando vem à casa de Emílio ao final, guarda um tom baixo e modesto, não se pretende superior por dominar sua arte, tem dúvidas se esta é uma verdadeira arte, vem partilhar exclusivamente com ambos o segredo do último truque. Por essas atitudes, ele diz: “Saibam que há generosidade em todas as condições sociais.” (ibid., p. 216). Por essas qualidades de bom argumentador e sabedoria moral, o filósofo chama o personagem de “[...] nosso saltimbanco Sócrates” (ibid.).



Percebemos, pelos detalhes temporais da narrativa, como a aprendizagem de certo conteúdo de física e química transcorre num largo tempo, como seu ritmo é lento e casual, e como se dá no ritmo da própria vida do aluno. Na mera continuidade de sua existência, os fatos da natureza e os objetos de aprendizagem vão aparecendo e se dando ao homem, em diferentes situações e momentos. Estamos distantes do ritmo e do tempo organizados e delimitados das aulas de física e química escolares atuais. Rousseau parece defender a tese de que a atividade de aprender e conhecer encontra-se espalhada por todos os momentos da vida de um homem, e não apenas no momento da aula e no espaço da escola, embora não recuse que também se dê neles. Essa apresentação do tempo e do ritmo da aprendizagem, menos do que defender que é necessário excluir ou substituir a forma clássica da aula, da sala de aula e da escola, parece nos recordar que a atividade de aprendizagem do homem e a sua disposição ao conhecimento são mais amplas e presentes do que tendemos a perceber. Extraindo maiores implicações, é como se Rousseau, ao apresentar a permanente disposição humana para a aprendizagem, defendesse a tese de que a atividade do conhecimento seria intrínseca à própria vida do homem e perfeitamente integrada a ela. Ser humano e conhecer iriam juntos, como uma mesma coisa.

Essa atividade de aprender e conhecer os fenômenos naturais não se dá, no caso de Emílio, por meio do modelo da aula expositiva em que, de um lado, o professor, ativo, fala e expõe o conhecimento já sistematizado e pronto para ser assimilado e, de outro, o aluno, passivo, ouve e vê esse conteúdo se desenrolar diante de si. Os papéis de aluno e professor, no episódio

em questão, são bastante diferentes, assim como o próprio conteúdo da aprendizagem. Aluno e professor, juntos, ativamente e pela observação sensível das ocorrências ou fenômenos da natureza, vão fazendo “descobertas” a partir dos dados colhidos na observação. Elas se apoiam em operações feitas pelos sentidos – observações sensíveis – e pelo intelecto – estas, coletivamente tomadas, chamadas de “juízo” – tais como aproximar, comparar e relacionar entre si os dados observados com a finalidade de perceber padrões e regularidades tais como, no caso de Emílio, a propriedade de atração possuída por certos materiais. Notemos que essas múltiplas tarefas, desdobradas por professor e aluno, não são senão a encenação e a imitação da própria atividade de investigação do estudioso dos fenômenos da natureza, o cientista natural ou naturalista. O investigador da natureza realiza precisamente essas mesmas operações: está aberto e atento às ocorrências da natureza ao seu redor, observa-as com seus sentidos, destaca e isola aspectos delas, depois compara tais aspectos, relaciona-os, concluindo haver, nessas ocorrências, padrões que se repetem. Tais padrões seriam, na visão do autor, as “ideias” que a faculdade intelectual de julgar, exercida, no caso, sobre os fenômenos naturais, geraria. Emílio e seu professor não irão, portanto, aprender a ciência por meio de conteúdos já sistematizados e prontos, como os contidos num tratado ou compêndio de ciências naturais. Em lugar disso, assumirão, por assim dizer, o papel de cientistas da natureza e buscarão, no estado bruto dos fenômenos naturais, os elementos a partir dos quais será possível concluir a existência de certas regularidades ou leis na natureza. Em outros termos, terão eles próprios de fazer a construção, a sistematização dos conhecimentos científicos. Dessa maneira, como destaca Rousseau, Emílio não apenas aprenderá a ciência natural, mas a “inventará”.

Sendo um dos objetivos da educação do pré-púbere ensinar os “métodos” das ciências naturais – e não fornecer o corpo de conhecimentos constituído por elas –, não se trata de dar-lhe a ciência inteira.³ Então, um bom meio

3 Não se trata de dar ao aluno uma quantidade de conteúdos dessas ciências, o que, sugere o filósofo, seria a expectativa do leitor formado nas crenças educacionais vigentes, do leitor ávido por um aluno jovem prodigiosamente ilustrado. Isso porque o esperado aqui – outra máxima dessa educação – é que o aluno, uma vez tendo adquirido e bem assimilado os procedimentos metodológicos peculiares do cientista da natureza, possa, num momento posterior, adquirir ele próprio e ativamente contribuindo para o próprio patrimônio, as próprias ciências naturais de modo mais completo. “A idade tranquila da inteligência é tão curta, passa tão depressa, tem tantos outros usos necessários, que é loucura querer que ela baste para

para isso é colocá-lo em ação, imitando os procedimentos, as perguntas e os fins do cientista perante os fenômenos naturais. Ensiná-lo a construir as próprias descobertas sobre a natureza, antes que lhe fornecer essas descobertas “prontas”, também será útil para outro objetivo específico perseguido pela educação do pré-púbere: fazê-lo desenvolver a própria faculdade da razão, denominada “juízo”, pela qual se tornará capaz de construir corretamente seus raciocínios e, mais importante, julgar corretamente e por si mesmo as opiniões e os “fatos” apresentados como verdadeiros pela sociedade e pelas gentes. O bem raciocinar ou bem julgar será adquirido pelo aprendizado dos “métodos” do cientista da natureza e poderá servir para que Emílio, no futuro e com o auxílio de um mestre, adquira o próprio corpo de conhecimentos estabelecidos pelas ciências naturais. Para além disso, a aquisição da faculdade de bem raciocinar será útil nos diversos campos da sua vida – moral, político, ou seja, em tudo o que concerne à sua vida com os semelhantes. Tal faculdade lhe permitirá ter uma ferramenta para discernir, do que lhe dizem e apontam como “fatos”, o que, efetivamente, pode aceitar como verdadeiro. Considerando que, segundo Rousseau, as instituições do “preconceito”, da “opinião” e da “autoridade”, marcas salientes de seu tempo, estão na origem dos males do homem do presente – que são a desigualdade e a opressão –, valiosa será a aquisição de uma ferramenta que permita manter-se imune aos preconceitos vigentes e não se fazer escravo das diversas formas de autoridade – tudo isso por se ter a capacidade de pensar autonomamente e examinar criticamente as falsas opiniões. Desenvolvida e adquirida pelo estudo da metodologia das ciências naturais, a faculdade do juízo é um investimento feito na presente pré-adolescência para o futuro. Ou seja, a faculdade do juízo é projetada para ser útil e mesmo decisiva durante os vultosos desafios da futura adolescência.

Outra regra importante do educar, diz o filósofo, concerne ao componente lúdico e de prazer que a atividade de aprendizagem deve incluir, pois o gosto e o amor pelas ciências naturais e pelo conhecimento de modo geral são requisitos decisivos para tornar possível a aquisição daqueles pelo homem.

tornar douta uma criança. Não se trata de ensinar-lhe as ciências, mas de dar-lhe o gosto para amá-las e métodos para aprendê-las quando esse gosto estiver mais desenvolvido. Este é com certeza um princípio fundamental de toda boa educação” (ibid., p. 212).

A atividade de aprender e conhecer, tal como a concebe o autor, implica, como vimos, uma grande atividade por parte do aprendiz. Ele não poderá ser mero ouvinte passivo de uma preleção do mestre, que, por sua vez, não apresentará um conteúdo *prêt à porter* a ser assimilado. Terá, em lugar disso, de fazer as próprias descobertas científicas, construir e “inventar” a própria ciência. O papel do aprendiz será, portanto, cheio de tarefas e atribuições. Deverá aprender e exercitar a atenção, estar aberto à observação dos fenômenos que a natureza ponha em seu caminho. Deverá, outrossim, à luz de uma pergunta, de um problema levantado pelo mestre, buscar os meios de produzir a própria resposta e solução ao problema. A função do aprendiz, nessa concepção, é trabalhosa e requer esforço do aluno. Notemos que todas essas concepções de Rousseau sobre aprendizagem e educação em geral retomam as ideias da educação moderna que surgirá com os pedagogos e estudiosos do século XIX e XX – razão pela qual se tornou um dos luminares da história da educação.

Referência

ROUSSEAU, J.-J. (1995). *Emílio ou da educação*. São Paulo, Martins Fontes.

8 | Por um corpo não fascista

Peter Pál Pelbart

O corpo é aquele “que não aguenta mais”. Assim David Lapoujade (2002, p. 88), na esteira de Deleuze e, sobretudo, de Beckett, define um corpo. Ele não aguenta mais tudo aquilo que o coage, por fora e por dentro. A coação exterior do corpo desde tempos imemoriais foi descrita por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*. Trata-se do adestramento progressivo do bicho-homem, a ferro e fogo, que resultou na “civilizada” forma-homem. Na esteira de Nietzsche, Foucault descreveu a docilização do corpo por meio das tecnologias disciplinares que, desde a Revolução Industrial, otimizaram as forças do homem. Por conseguinte, o que o corpo não aguenta mais é, precisamente, o adestramento e a disciplina. Ademais, ele tampouco aguenta o sistema de martírio e narcose que o cristianismo, primeiro, e a medicina, em seguida, elaboraram para lidar com a dor, um na sequência e no rastro do outro: culpabilização e patologização do sofrimento, insensibilização e negação do corpo.

Diante disso, seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio: sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo. Como o nota Barbara Stiegler num notável estudo sobre Nietzsche, para ele todo sujeito vivo é, primeiramente, um sujeito afetado, um corpo que sofre de suas afecções, de seus encontros, da alteridade que o atinge, da multidão de estímulos e excitações que cabe a ele selecionar, evitar, escolher, acolher (Stiegler, 2001). Para continuar a ser afetado, mais e melhor, o sujeito precisaria ficar atento às excitações que o afetam e filtrá-las, rejeitando aquelas que o ameaçam em demasia. A aptidão de um ser vivo de permanecer aberto às afecções e à alteridade, ao estrangeiro, também depende da sua capacidade em evitar a violência que o destruiria de vez. Nessa linha, também Deleuze insiste: um corpo não cessa de ser submetido aos encontros, com a luz, o oxigênio, os alimentos, os sons e as palavras cortantes – um corpo é, primeiramente, encontro com outros corpos.

Mas como poderia o corpo se proteger das grandes feridas para acolher as feridas mais sutis ou, como diz Nietzsche (2008) em *Ecce Homo*, usar da “autodefesa” para preservar as “mãos abertas”? Como teria ele a força de estar à altura de sua fraqueza, em vez de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força? É assim que Lapoujade (2002, p. 88) define esse paradoxo: “[...] como estar à altura do protoplasma ou do embrião, estar à altura de seu cansaço ao invés de ultrapassá-lo em um endurecimento voluntarista?” Trata-se da recusa de um corpo blindado, pois o corpo é sinônimo de certa impotência, e é dessa impotência que ele, agora, extrai uma potência superior, liberado da forma, do ato, do agente, até mesmo da “postura”. Mas como se dá tal liberação?

O corpo sem órgãos

Em *O anti-Édipo* aparece pela primeira vez na obra conjunta de Gilles Deleuze e Félix Guattari essa ideia estranha de um Corpo sem órgãos (CsO), no interior de uma teorização sobre o desejo (Deleuze e Guattari, 2010). Em 1947, Artaud dizia, em um programa radiofônico: atem-me se quiserem, mas não há nada mais inútil do que um órgão. “Nem boca. Nem língua. Nem dentes. Nem laringe. Nem esôfago. Nem estômago. Nem ventre. Nem ânus”. E ainda: “O corpo é o corpo/ Ele está sozinho/ E não necessita de órgãos/ O corpo nu é um organismo/ Os organismos são os inimigos do corpo” (Artaud, 1948, apud Deleuze e Guattari, 2010, p. 27). Mais importante do que a hostilidade aos órgãos é a guerra que Artaud declara ao organismo, à organização. O organismo não é o corpo, ele é como que um fenômeno de coagulação, de acumulação, de sedimentação, de estratificação sobre o corpo sem órgãos. Em outras palavras, ele tem forma, funções, utilidade, significação. É contra isso que o CsO protesta: fizeram de mim, corpo sem órgãos, um organismo, me dobraram de modo indevido, roubaram-me o corpo, me estratificaram, fizeram de mim um organismo, um sujeito, uma significação. Mas o CsO protesta, ele opõe a essa articulação a sua desarticulação, ou as suas várias articulações; ele briga contra a interpretação e invoca a experimentação; ele clama por desfazer o organismo e experimentar outras conexões ou fluidezes. O CsO é o improdutivo, o estéril, aquele que recusa uma imagem, a imagem do que deve ser um corpo. Como se ansiássemos por uma superfície lisa,

um deslizamento, até mesmo um esvaziamento. “De certa maneira, seria melhor que nada funcionasse. Não ter nascido, sair da roda dos nascimentos, nem boca para mamar, nem ânus para cagar.” (Deleuze e Guattari, 2020, p. 20). Eis um estado em que os fluxos de energia não são ligados por coisa alguma, livres e soltos, percorrendo uma superfície lisa e aberta e ilimitada. Um corpo sem limites, mas, sobretudo, sem partes, sem funções, sem funcionalidade, sem finalidade. Recusa de servir aos fins sociais, produtivos, reprodutivos, finalizados, repressivos. Em suma, como o diz Kuniichi Uno, trata-se de uma guerra à biopolítica que incide sobre a vida e o corpo, tanto coletivo como individual.

Mas nada aqui deveria ser interpretado de maneira negativa, como desejo de nada, pulsão de morte, niilismo. Pois a fluidez não equivale ao não ser. O corpo sem órgãos é habitado, não por órgãos, formas, funções, ligações, imagens, porém por intensidades. Trata-se de um espaço intensivo, de um campo povoado por intensidades que passam e circulam. O CsO não é uma cena, nem o suporte para um fantasma ou uma representação, mas matéria intensa, intensiva. Como o ovo intenso, habitado por eixos, vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas. Vibrações, graus diversos de intensidade. Como o corpo de um bebê, com suas ondas e zonas intensivas. Nesse sentido, todos nós carregamos conosco esse ovo germinal contendo todos os graus de intensidade – alguns nós atualizamos; outros, não.

Em suma, a ideia é que todos, queiramos ou não, temos ou fazemos um CsO. Nós o experimentamos, nós o construímos, ali nos nutrimos. Embora possamos perguntar o que é o CsO, já se está sobre ele – é sobre ele que dormimos, brigamos, vivemos nossas felicidades, nossas quedas.

E quantas patologias são mal interpretadas quando não se está atento a essa experimentação, a essa revolta contra os órgãos e o organismo e a organização, quando não se acompanha tais migrações intensivas? Mesmo no masoquismo, as dores são buscadas não como prazer, mas como ondas doloríferas; as dores são como que populações, maltas, assim como no corpo do drogadito, que busca ondas gélidas. A cada vez, seria preciso perguntar: como foi fabricado este corpo sem órgãos, por quais procedimentos, meios etc.? Experimentação muito delicada em que, por vezes, ao invés de um povoamento intensivo, ocorre apenas um esvaziamento mortífero.

Donde os perigos, a prudência necessária para tal experimentação: como desfazer o organismo sem se matar? Sempre há o risco de roçar a morte. É preciso preservar um tanto de organismo, suficiente para que ele se refaça a cada aurora – preservar rações de subjetividade... Não desestratificar de maneira selvagem.

Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe [...] O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós mais pesados do que nunca [...]. (Deleuze e Guattari, 1999, p. 22)

O corpo tecnocientífico

Já podemos ampliar a perspectiva, dadas as novas decomposições do corpo material. Num contexto de digitalização universal, em que uma nova metáfora bioinformática tomou de assalto o nosso corpo, o velho corpo humano, tão primitivo em sua organicidade, já parece obsoleto. Diante da nova matriz tecnocientífica em que o ideário virtual vê, na materialidade do corpo, uma viscosidade incômoda, um entrave à liberação imaterial, somos todos um pouco *handicapés*. Neste contexto gnóstico-informático, ansiamos pela perda do suporte carnal, aspiramos por uma imaterialidade fluida e desencarnada. Neocartesianismo *high-tech*, aspiração incorpórea, platonismo ressuscitado, o fato é que há um tecnodemiurgismo que responde a uma nova utopia sociopolítica, pós-orgânica e pós-humana, como diz Paula Sibilia (2002). Não há por que chorar certo humanismo já superado, é verdade, mas isso não significa que se possa evitar uma inquietação crescente. Talvez, o mais difícil seja saber qual a relação entre o que alguns chamam de corpo pós-orgânico, isto é, este corpo digitalizado, virtualizado, imaterializado, reduzido a uma combinatória de elementos finitos e recombináveis segundo uma plasticidade ilimitada, e o que outros chamaram da conquista de um corpo-sem-órgãos. É verdade que ambos configuram uma superação da forma humana e do humanismo que lhe servia de suporte, mas não seria um o contrário do outro, embora precisamente estejam nesta vizinhança tão provocativa que o pensamento de Deleuze e Guattari nunca cansou de explorar

nos vários domínios, tão diferentes nisso de uma certa tradição crítica, seja ela marxista ou frankfurtiana, sempre mais dicotômica? Um pouco como Nietzsche, em que o mais assustador pode trazer embutido o mais promissor. Ele, que se referia à vivissecção operada sobre nós mesmos e aos riscos e promessas aí embutidos.

O corpo racializado

Em nosso contexto racializado, não podemos fazer a economia de uma passagem pela escravidão. Tratar o negro como corpo expropriável, objeto sexual, congenitamente suspeito de roubo, crime ou sublevação, alvo preferencial de encarceramento, espancamento ou de extermínio, para não falar na reiteração incessante da subalternidade – nada mais óbvio do que ler aí, na mais cotidiana atualidade, o legado escravagista. Quando o ainda candidato a vice-presidente, o general Mourão elogiava a beleza de seu neto, explicando-a pelo “embranquecimento da raça”, que grau de despudor se terá atingido que permite assumir publicamente um tal gozo com o ideário fascista? Quando se pretende acabar com as cotas raciais sob o argumento falacioso de que são elas as responsáveis pela racialização de nossa sociedade, ou quando um general próximo ao candidato da ordem e progresso defende que o sistema educacional resgate os princípios estritos de autoridade, hierarquia, disciplina, rebatizados de “respeito”, ou quando um ministro da educação de origem judaica confessa pretender levar até as últimas consequências sua inquisição contra o suposto marxismo-cultural que macula as universidades, perguntamo-nos para onde aponta a bússola de nossa história – para qual passado?

É preciso retomar tudo desde o início. Como o lembra Mbembe (2020), a constituição do pensamento europeu como um humanismo ou um discurso sobre a humanidade é indissociável do surgimento da figura do negro como personagem racial. A partir do século XVIII, essa conjunção denegada entre humanismo e racismo teria sido o subsolo do projeto moderno, figuras gêmeas do delírio que terá produzido a modernidade. Escravos sempre houve ao longo da história da humanidade, mas eram fruto, em geral, da vitória numa guerra e, portanto, ex-adversários. Nunca se tornariam escravos em virtude da cor da pele. Apenas com o trato atlântico de homens e mulheres

originários da África, a partir do século XVI, transformaram-se em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. Numa Europa que se considerava o centro do mundo civilizado e se contrapunha ao “Resto”, o maior símbolo disso foi a África e o negro, figura do ser-outro, poderosamente trabalhado pelo vazio, perigo, destruição – era a noite do mundo, conforme a expressão de Aimé Césaire. Mas é quando o princípio da raça é submetido ao capital que tudo isso ganha fôlego, pois o Atlântico se torna o epicentro de uma nova “[...] concatenação dos mundos, o lugar de onde emerge uma nova consciência planetária” (ibid., p. 28). Depois de 1492, ele se torna o feixe que reúne a África, as Américas, o Caribe e a Europa, e essa economia que exige capitais colossais inclui uma circulação inédita, um tráfico entre religiões, línguas, tecnologias. A transnacionalização da condição negra é um momento constitutivo da modernidade. O conceito de raça serve para diagnosticar, nessas populações longínquas, a degradação e um déficit ontológico – são “menos” ser. Ou misto de monstros e fósseis. Em suma, produzir o negro é produzir uma submissão e um “corpo de extração”. O negro é, também, o nome de uma injúria, de uma calúnia, do perigo, do revoltoso a ser domado incessantemente. No contexto da *plantation*, isso tudo é como que uma condição da produção, permite uma das formas mais eficazes de acumulação. A racialização foi um elemento central na acumulação colonial que deu origem ao capitalismo. Capitalismo, colonialismo, racismo são peças de uma mesma engrenagem da qual somos herdeiros diretos. Mas a agenda neoliberal precisou algo mais. Como o diz Maurizio Lazzarato (2019, p. 31): “A estratégia neoliberal não é ‘econômica’ sem ser ao mesmo tempo subjetiva”. Ao traçar um paralelo entre a presença dos *Chicago boys* no Chile de Pinochet e no Brasil de Bolsonaro, para que a nova agenda econômica fosse implementada, era preciso, antes, derrotar inteiramente a subjetividade de esquerda, quebrar sua espinha dorsal. É a dimensão da guerra, e guerra contra a própria população que acompanha essa nova fase.

A eleição de Bolsonaro para presidente do Brasil marca uma radicalização da onda neofascista, racista e sexista que assola o planeta [...]. O governo do Brasil, com seus generais em postos-chave e seu ‘superministro’ da economia ultraliberal e *Chicago Boy*, é uma mutação da experimentação ‘neoliberal’ erigida sobre os cadáveres dos milhares de militantes comunistas e socialistas do Chile e de toda a América

Latina... Só mesmo com essa ‘tábula rasa’ subjetiva erguida sobre milhares de mortos os experimentos neoliberais puderam ser implantados. (Ibid., p. 20)

É o que está em curso em velocidade antes inimaginável.

O corpo brutalizado

Em *Brutalismo*, Mbembe (2020) avança em sua análise das novas técnicas biopolíticas (ou necropolíticas) que se exercem diretamente sobre os corpos: fraturação, fissurização, esgotamento. O poder aparece como uma força geomórfica cujo objetivo é submeter o vivente a um processo de extração comparável ao que se usa no caso do gás de xisto. A função dos poderes contemporâneos é tornar possível a extração. A diferença é que o material exposto à extração é o corpo humano, cuja capacidade de resistência cabe reprimir ou dismantelar, submetendo-o a todo tipo de procedimentos ou situações que provocam intoxicações, anomalias congênitas, perturbações neurológicas, hormonais. Ou seja, há uma espécie de “destruição criadora”, geológica, molecular, neurológica. Talvez, desde Nietzsche e Foucault, jamais o poder tenha sido analisado de maneira tão radicalmente “materialista”, isto é, na sua incidência direta e molecular “sobre” os corpos, com seus efeitos deletérios, corporais e subjetivos. Contudo, é a partir do continente africano que esse processo, ou essa matriz de um poder obcecado em demolir e reconfigurar, foram concebidos por Mbembe. Por isso, foi incluído num arco que o autor batizou de devir-negro do mundo, na medida em que se trata de um processo global que pretende dispor dos corpos de largas parcelas da população tal como na colonização o escravagismo tomou de assalto o corpo negro proveniente da África. O autor confessa ter compreendido que o continente africano “[...] não passava, na verdade, de um laboratório de mutações de ordem planetária. Desde então, foi a essa virada planetária do predicado africano e a seu parêntese, o devir-africano do mundo, que, junto a outros, me atrelei” (ibid., p. 13).

No que consiste, mais precisamente, tal reconfiguração da espécie humana almejada e efetuada, entre outras, pelas mudanças na biosfera e na tecnoesfera? Se não “[...] abolir a sociedade, ao menos esculpi-la e, eventualmente, substituí-la por um nanomundo, o dos dispositivos celulares,

neurônais e computacionais.” (ibid., p. 15). Em última análise, o projeto do brutalismo consiste em transformar os humanos em matéria e energia disponíveis para a extração, tal como sucedeu com a terra.

O sentimento do fim de mundo, tanto do ponto de vista do tempo (abolição da “futuração”) quanto do espaço (esgotamento dos recursos naturais, estreitamento da Terra), não pode ser dissociado do descolamento virtual de uma plutocracia mundial, que deixa à míngua e no pântano social a maior parte da população, impondo-lhe situações extremas. Como se reatualizássemos o que caracterizou um período da colonização, “recriar o vivente a partir do invivível”. O invivível atual, porém, tem novas características, tóxicas, neurônais, moleculares, dado o estado de “combustão do mundo” a que teríamos chegado.

Quer se trate dos afetos, das emoções, dos sentimentos, da linguagem, do desejo, do sonho ou do pensamento, em suma, da vida, diz Mbembe (2020), nada parece escapar à captura do capital. Ele capturou até o fundo do mundo, deixando, com frequência, atrás de si, vastos campos de escombros e toxinas, detritos de homens corroídos de chagas, cânceros e furúnculos. Tudo tornado uma fonte potencial de capitalização, o capital se fez mundo, um fato alucinatório de dimensão planetária, produtor, numa escala ampliada, de sujeitos a um só tempo calculadores, ficcionais e delirantes. O capital se fez carne, tudo se tornou uma função do capital, inclusive a interioridade. O capital se tornou nossa infraestrutura comum, nosso sistema nervoso, a mandíbula transcendental que doravante desenha o mapa de nosso mundo e de seus limites psicofísicos (ibid.). A algoritmização generalizada não passa da concretização desse processo de financeirização de cada nervo, célula, tecido, neurônio, sensação, pensamento, que o autor chamará de “tecnolatria”.

A “fronteirização” é o elemento que traça incessantemente novas fronteiras, triagens, interdições, reclusões, enclaves, campos, expulsões e, com frequência, é dirigida contra populações cujo meio foi previamente destruído e para quem, com razão, em algum momento, só resta a fuga – é como se transformam estrangeiros em enjeitados por toda parte. É, como o mostrava Lazzarato, a guerra contra a população, ou como o diz Mbembe, contra certos corpos de abjeção, ou presas, segundo Elsa Dorlin, ou caças, como o diz Grégoire Chamayou. Guerras químicas ou bacteriológicas, monitoradas por satélites ou acionadas por drones à distância de um oceano, que produzem em

massa má-formação infantil, paralisias, doenças pulmonares, restos de urânio nos cabelos, milhares de casos de câncer, deformações congênitas – fissurização. Não podemos deixar de ver, nessa descrição, uma prefiguração do ambiente em que surge uma doença cuja característica principal consiste na dificuldade de respirar.

Mas outros componentes entram na análise dos mecanismos de poder atuais. Já no *Crítica da razão negra* Mbembe (2018) alertava para o fato de que o que se fez com os negros no passado se expandia, atualmente, para camadas cada vez mais amplas da população. O escravagismo e o colonialismo terão revelado também a dimensão patriarcal, fálica, orgástica, da ordem da tumescência, da penetração, de um regime de gozo virtualmente infinito dos corpos racializados pela dominação genital do colonizador. É o que o historiador chama de “virilismo”, por meio do qual o homem branco, tão reprimido em seu continente de origem, libera sem culpa e descarrega sobre o corpo racializado do nativo toda sua volúpia antes contida. A colônia terá sido o laboratório para uma experimentação concreta da relação entre poder e sexo e da inscrição do poder dominador sobre o corpo racializado, erotizado e subjugado do dominado. As pulsões sexuais e sádicas terão encontrado aí um terreno de liberação irrefreada, que prenunciava, talvez, o que o neoliberalismo retomou à sua maneira. A colônia como um buraco onde se despeja e se experimenta toda a agressividade, o fantasma da posse e possessão absolutas. Nesse buraco, assiste-se à produção de um corpo aviltável ao infinito à mercê do gozo do colono obcecado pelo ato sexual, investindo, portanto, num corpo que deve dar conta das fantasias das mais perversas. Resta o falo que, para ser, tem necessidade do Outro apenas como suporte para a própria manifestação, em busca de seu momento epifânico em que expressa e afirma seu poder infinito. Diante de tal masculinismo e racismo, a mulher aparece como mera imagem, abertura e cloaca, matéria para a combinatória genital. A falocracia é um componente do brutalismo, mas também é fruto de uma projeção, a do falo todo poderoso do negro, ameaça de estupro da branca. De um lado a outro, a falocracia como um jogo especular, ou melhor, projetivo, em que se constitui como encobridor de uma impotência, ou como medo da potência alheia. Embora se possa objetar que as colonizações da África e do Brasil foram muitíssimo diferentes, podemos dizer que reconhecemos, também entre nós, em nosso contexto machista e sexista, vários traços elencados

por Mbembe. É até um dos componentes mais dominantes em nosso neofascismo tropical. O superinvestimento do falo, nesse sentido, é a contraface de um esgotamento da própria masculinidade e virilidade. É a zona frenética do poder, diz Mbembe (2020). Cada violência do Estado, desde o bombardeio de populações até a repressão policial, mas também cada fanfarronice de um Bolsonaro e as bananas cotidianamente enviadas aos repórteres, são vividos com volúpia viril. No fundo, tudo isso atesta que o falo está sendo destituído, cotidianamente, por todo tipo de deslocamentos, como Preciado o tem tematizado, Silvia Frederici o completa, o próprio Lazzarato o reconhece, Mbembe o amplia, e as lutas feministas o demonstram cotidianamente.

Algo mais se acresce nessa mutação subjetiva. A época, manifestamente, busca se liberar do inconsciente. Suas margens erógenas, os circuitos pulsionais e a matéria significante apontam para uma era que não quer saber nada da perda, da dívida, nem mesmo da autoridade. Gozar é acumular, certo, mas sobretudo dispende, evacuar e dilapidar. Mas é também uma época caracterizada pela recusa da última palavra. A esfera pública remete a esse lugar impossível, receptáculo de autorretratos impossíveis. Uma nova psicologia das massas se desenha, pois, e com ela uma nova forma política, a dos afetos.



Então, o que significa, dado o contexto tecnôlatra e algorítmico, patriarcal e falocêntrico, governar? É, em cumplicidade com o capital, produzir estruturas do desejo e dos modos de gozar, responde Mbembe. Mas governar é, também, instaurar novas categorias na divisão do mundo (excedentários racializados, errantes, insolventes, infectados, vulneráveis) e, portanto, desenhar novas fronteiras e novos mecanismos de triagem e seleção, de elitização e desqualificação. Sobretudo, como o sugeriu Foucault ao ressaltar a moldagem política da espécie humana e de acordo com as contribuições de Mbembe, trata-se de fraturar, fissurizar, esgotar e desmantelar o corpo humano a fim de disponibilizá-lo como matéria e energia para uma reformatação da espécie, num experimento que o moldaria e o submeteria aos mecanismos capitalísticos e bélicos de punção e extorsão da vida cujos limites mal vislumbramos.

O que pode um corpo

Seria preciso diferenciar a perplexidade de Espinosa, com o fato de ainda não sabermos o que pode o corpo, do desafio da tecnociência e da biopolítica, que precisamente vai experimentando o que se pode com o corpo. Como diferenciar a decomposição e a desfiguração do corpo necessárias para que as forças que o atravessam inventem novas conexões e liberem novas potências, tendência que caracterizou parte de nossa cultura das últimas décadas, nas suas experimentações diversas, na dança, no teatro, nas drogas, na micropolítica, como não confundir isto com a decomposição e desfiguração que a manipulação biotecnológica e a necropolítica brutalista suscita e estimula? Potências da vida que precisam de um corpo-sem-órgãos para se experimentar, por um lado, poder sobre a vida que precisa de um corpo pós-orgânico para anexá-lo à axiomática capitalística.

Essa oposição remete a duas vertentes já presentes em Nietzsche, na forma paradoxal que assumiram no final de sua existência, conforme a análise de Stiegler (2001, p. 38):

O sujeito que recebe a potência não sai dela ileso. Ferido, sofrendo com seus ferimentos, depois vivendo dolorosamente seus sofrimentos, coloca-se a ele cada vez mais claramente a questão da sorte de suas próprias lesões: deve ele repará-las por enérgicas medidas terapêuticas ou deixá-las à própria sorte, com o risco de que elas se infectem? ... [eis] a força da aporia com a qual se enfrenta o vivente humano, o único que é consciente de seus ferimentos: todo sofrer deve chamar um agir, mas um agir que não impeça o sofrer; as patologias do vivente reclamam uma medicina, mas uma medicina que respeite as patologias como uma condição da vida.

Assim, o estatuto do corpo aparece como indissociável de uma fragilidade, de uma dor, até mesmo de certa “passividade”, condições para uma afirmação vital de outra ordem. Apesar das diferentes inflexões, é assim para Nietzsche, para Artaud, para Beckett, para Deleuze e, em certas circunstâncias, também para Kafka.

Talvez o que se reivindique nesse trajeto ziguezagueante não é apenas um outro corpo, como queria Artaud, avesso à biopolítica, mas uma afectibilidade, uma capacidade de ser afetado. Em tempos de blindagem sensorial e

estratificação violenta, como é o caso na presente escalada fascista, um outro corpo, individual e coletivo, pede passagem. Um outro corpo erótico, social, político, estético – corpo molecular e multitudinário.

Referências

- ARTAUD, Antonin (1948). In: 84, n. 5-6.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1999). *Mil Platôs III*. São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2010). *O anti-Édipo*. São Paulo, Editora 34.
- LAPOUJADE, David (2002). “O corpo que não aguenta mais”. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. In: LINS, Daniel D. e GADELHA, Silvio (orgs.). Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 82.
- LAZZARATO, Maurizio (2019). *Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica*. São Paulo, N-1.
- MBEMBE, Achille (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo, N-1.
- MBEMBE, Achille (2020). *Brutalismo*. São Paulo, N-1.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Ecce Homo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SIBÍLIA, Paula (2002). *O homem pós-orgânico*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- STIEGLER, Barbara (2001). *Nietzsche et la biologie*. Paris, PUF.

9 | A medicina das epidemias

Rosele Maria Branco

Em nossa atualidade, podemos perceber como o discurso médico tomou cada vez mais importância, e, por outro lado, como seus enunciados puderam ser colocados em questão. Para nos dedicarmos a esse tema, vamos acompanhar os estudos de Michel Foucault sobre o saber médico moderno, chamado por ele de medicina clínica. Abordaremos, principalmente, o livro *O nascimento da clínica* (2008), mas também outros textos relacionados.

Medicina das epidemias

Historicamente, como nos mostrou Foucault (2008), o saber médico moderno se constituiu por meio de certa geometria discursiva dos corpos e de uma geografia da doença.

A geometria dos corpos se deu por uma analítica orgânica inspirada na lógica de uma linguagem descritiva das lesões ou alterações patológicas. Essa geometrização foi se aprofundando no corpo por meio dos estudos da anatomia patológica. Assim, a medicina clínica constituiu um conhecimento positivo da doença no interior do corpo. Porém, esse saber objetivo se estendeu também para o espaço exterior.

Com o crescimento das cidades e o surgimento das epidemias, a medicina passou a integrar uma nova consciência política da saúde, que se estendia além do corpo e se expandia para o espaço social. Então, foi a problematização das epidemias que fez com que as análises populacionais e os fenômenos climáticos, topográficos, físicos, higiênicos, de distribuição local devessem ser observados, descritos, controlados, regulamentados. Essa nova consciência geográfica e coletiva passou a integrar o saber do médico moderno e expandiu a sua atuação para todo o corpo social, num espaço que passou a percorrer desde a percepção do doente até as medidas do Estado.

Foucault resumia as características desse exercício médico político e social como um novo estilo de totalização, que se dava mediante o trabalho coletivo de vários olhares para constituir um saber em série acerca de todo tipo de informações do meio, dos estilos de vida e da doença. Um saber enciclopédico, estatístico, em que o caso individual se reconhece no entrecruzamento das séries. O olhar médico deveria estar presente, generalizadamente, no espaço social, sendo, ao mesmo tempo, o ponto de convergência de uma rede múltipla de vigilância e o ponto de difusão do saber adquirido. O médico passou a ser o conselheiro higienista chamado para opinar na vida das pessoas. Portanto, o espaço do exercício médico se constituiria numa consciência política na medida em que sua ação não se restringia ao indivíduo, mas se conformava à vida coletiva da nação.

Como outra consequência, novos parâmetros surgiriam para o conhecimento médico, especialmente a preocupação em manter os indivíduos saudáveis e a preocupação com o homem normal. Este quadro se manteria até o século XIX, quando, do conceito regulador de “saúde”, passou-se à noção de “normalidade”, pois o conhecimento passará a se pautar no tipo de funcionamento da estrutura orgânica normal. Então, as ciências do homem se desenvolveram no caminho das ciências da vida, da biologia, mas também na medicina, trazendo, em seu interior, as polaridades do normal e do patológico.

Se estamos mergulhados nessas malhas de controle biológico, como perceber e reagir para tornar nosso percurso mais original, flexível, biográfico? Essa é uma questão da nossa atualidade.

Como se vê, as análises detalhadas de Foucault sobre a medicina dos séculos XVIII e XIX na França não se circunscrevem àquele período, mas se desdobram em questões importantes, mais gerais e atuais. O estudo da medicina mostrava como o poder dado ao discurso médico nas práticas políticas levou a uma análise da sociedade em termos biológicos (Foucault, 2008). Essa articulação entre o discurso científico e a prática política poderia ficar mascarada se as análises fossem apressadas e não baseadas em descrições muito precisas do nível em que acontecem. Elas mostravam, desde o início, como os princípios da objetividade da percepção do saber médico, levados adiante na anatomia patológica e na fisiologia, definiram a doença em termos do “normal” e da “função”, como ainda se apresenta hoje, embora, talvez, possam existir outras perspectivas (ibid.). É interessante observar como essa

objetividade excessiva pode ser percebida, nas descrições de Foucault, por meio das metáforas da “luz que cega” ou do “olhar soberano”; simultaneamente, pode surgir a luz própria do discurso que “cintila”, por breve instante, daqueles que tomam a palavra ou trabalham na crítica difícil que “traz à luz” a distância das verdades esquecidas. São metáforas das ambiguidades luminosas dos discursos sobre os indivíduos modernos.

Isso é interessante, porque o saber científico médico se orgulha desse olhar objetivo como se ele pudesse abarcar toda a verdade da doença.

O olhar médico

No capítulo VII de *O nascimento da clínica* – “Ver, saber” –, Foucault (2008) delinea sua tese sobre a percepção médica, abordando o método clínico nas práticas médicas e mostrando suas fragilidades, as quais denomina “mitos epistemológicos”.

O autor enumerava dois fundamentos para a percepção médica: o primeiro seria a “pureza do olhar”, o segundo era a sua “armadura lógica”. Pela pureza, entende-se um olhar que pretendia perceber no corpo os sinais da doença de forma límpida e fiel na própria origem dos fenômenos; portanto, descrevê-los significava dizer a verdade dos signos naturais patológicos, que seriam sempre visíveis. O olhar era fundamentado, também, pela armadura lógica do raciocínio analítico, o qual poderia afastar qualquer empirismo ingênuo. A pureza desse olhar tinha outra característica marcante, ligada ao silêncio: o médico observava o paciente silenciosamente à beira do leito, deveria ouvir apenas a linguagem dos signos e afastar imaginações, ilusões ou intromissões teóricas de qualquer tipo. Foucault definia-o como um ato perceptivo e analítico que pretendia ser neutro e isento. Assim, a medicina poderia se tornar objetiva.

Nessa epistemologia do método clínico, Foucault identificava alguns “mitos”. Um se referia à descrição das doenças como se fosse uma gramática, em que cada sintoma observado poderia ser uma letra que, combinada às demais, formaria as palavras da doença. Essa busca da estrutura alfabética das doenças era uma tentativa metodológica que levaria a uma redução nominalista, isto é, a doença seria um nome. Outro mito epistemológico foi buscar a explicação das doenças na depuração química de seus elementos.

O olhar médico poderia ser o fogo da combustão que queimaria para isolar os elementos puros e classificar as combinações. Assim, o exercício metódico dos sentidos no ato da observação e na prática do justo relato culminaria no desenvolvimento da noção de “golpe de vista do médico”. Este ato acabaria por demonstrar todo o talento e a experiência do médico clínico, expressando-o na “rapidez prestigiosa de uma arte”.

Na emergência do método clínico, Foucault mostrava a operação de quatro tipos de reduções que se integrarão à nova percepção da doença: 1) a redução da doença à sua menor parte – o sintoma; 2) a redução a um nome patológico; 3) a doença como podendo ser reduzida à sua pureza por um olhar fulgurante; 4) toda a arte se reduzindo, enfim, à técnica de um olhar que pretende abarcar tudo e dizer a doença.

A noção de objetividade científica advinha de uma verdade que passou a se localizar na própria materialidade dos objetos, e o olhar deveria esquadrinhar, descrever, dominar. O olhar seria o feixe de luz que despertaria a objetividade das coisas, e a visibilidade seria a fundadora das qualidades dos objetos a conhecer e da linguagem descritiva. Essa reorganização formal do pensamento científico fundada na percepção dos objetos é que tornou a experiência clínica possível, com todo otimismo científico depositado numa racionalidade idealizada, objetiva e neutra.

O método objetivo clínico elegeu o olhar como instrumento principal para iluminar as lesões das doenças nas superfícies do corpo, e a linguagem era conformada para descrever rigorosamente as características encontradas. As novas bases para o empirismo científico médico se propunham a ser um retorno à simples positividade do percebido, tomando os sinais e sintomas da doença como se fossem verdade ingênua e espontânea ao olhar. O sofrimento do doente, suas dores e as obscuras tensões também seriam deslocados inteiramente para uma avaliação objetiva, sendo vistos como objetos a conhecer.

Foucault (2008) definia o olhar médico como “um olhar local e circunscrito”, “olhar limítrofe do tato e audição”, “olhar absoluto e integrador”, “olho que se põe sobre a fundamental visibilidade das coisas”, “olho absoluto do saber” (ibid., pp. 183-184).. O olhar que domina o campo do saber possível e se associa ao poder da morte por meio da referência que a anatomia patológica passou a ter nos estudos dos cadáveres.

Na medicina clínica, o doente se tornou o objeto de um discurso com a mesma geometria de objetividade das novas ciências que se positivavam nos limites e nas formas de articular o visível ao dizível.

Foucault relatava que essa nova racionalidade médica se esforçava por ser livre das falsas interpretações, mantendo-se na estrita materialidade dos achados físicos, baseando-se na observação e na lógica de uma linguagem descritiva e formal. Portanto, a visibilidade se tornou o princípio científico que funcionava nas pesquisas clínicas, e os enunciados adquiriram a força de uma verdade sobre a doença. De fato, o método clínico organizou novas possibilidades para o saber médico mediante registros dos casos e das séries, das comparações e do conhecimento que permitiram criar as hipóteses sobre as doenças. Contudo, Foucault mostrava que o método clínico também trouxe outras consequências.

Podemos perceber que esse discurso médico moderno era redutor e surdo, pois se reduzia aos achados da visibilidade da doença e se dirigia à sua dimensão objetiva, que, justamente, nascia somente da percepção médico. Esse condicionamento ao olhar médico levou a uma experiência clínica limpa, excessivamente luminosa e racional, talvez, sem críticas, sem ficção, sem imaginação. O método clínico deveria ser claro, rigoroso, minucioso, descritivo, exaustivo e incessante, mas desconsiderava outras dimensões do doente que não seriam visíveis ou dizíveis, entre elas, talvez, a solidão, o sofrimento, o isolamento, a perplexidade e a incompreensão em face da doença e da morte, sendo uma fórmula empobrecida e superficial do sofrimento, uma compreensão unilateral que subestimava a compreensão do doente sobre a própria doença. Essa nova racionalidade era limitadora, presa ao espaço finito da visibilidade e, talvez, impiedosa.

Podemos dizer que foi a primeira vez que um saber científico ligou o indivíduo ao discurso da racionalidade. O que fundou essa experiência nova foi o encontro entre um golpe de vista e um corpo mudo, numa relação desequilibrada. A fraqueza do método clínico foi a sua linguagem descritiva para uma verdade ingênua, contudo, sua lógica objetiva foi a força que levou à apreensão do corpo.

Ambiguidades do discurso médico e a analítica da finitude

Sabemos que Michel Foucault (1999) escreveu o ensaio sobre *Raymond Roussel*, publicado num livro com o próprio nome do poeta e escritor, no mesmo ano em que publicou *O nascimento da clínica*. Nas descrições de Foucault, no método ficcional de Roussel contavam as analogias, os avessos, os duplos, os pares, as repetições, as imitações, as listas, os fluxos, os parênteses classificatórios, as chaves de enigmas, as pequenas mudanças de letras que mudavam o sentido. Portanto, Foucault mostrava, por meio do método de Roussel, que a linguagem em si não remetia a uma verdade, mas apenas expressava os jogos meticulosos que o olhar do escritor decidiu seguir.

Com essa analogia, poderemos supor que o conhecimento das coisas não estaria na própria linguagem, mas nas escolhas que se faz antes de dizer: quais conceitos empregar, quais métodos adotar, quais objetos olhar – e o enunciado seria uma verdade, ou não, dependendo de quem falasse. Nesse sentido, *O nascimento da clínica* e *Raymond Roussel* seriam livros gêmeos, duplos da linguagem científica e da literatura, o par e seu reflexo.

Foucault expunha que a experiência de Roussel mostrava, num clarão perceptível apenas por um instante, os mesmos procedimentos de toda a linguagem na modernidade: as repetições dos discursos ou a sua imprevisibilidade, conforme quem fala. Procedimentos gêmeos, no discurso das ciências do homem e na linguagem poética; invisível no discurso médico, mas cintilando a verdade sobre a linguagem moderna no discurso poético de Roussel. Ele abordava as imagens poéticas de Roussel como um arquivo do pensamento da atualidade. Foucault não opunha a linguagem médica à literatura de Roussel, o que ele fez foi tornar visível a ambiguidade de todo discurso sobre o homem.

O exemplo da medicina é decisivo, porque foi o primeiro discurso científico sobre o indivíduo, já que o homem ocidental só pode se constituir aos seus próprios olhos como objeto da ciência, numa experiência discursiva que constituía a singularidade humana no instante de estabilidade visível, como a do cadáver (Foucault, 2008). O pensamento científico que se formou no fim do século XVIII trouxe os poderes positivistas para o médico, organizou seus métodos empíricos e o limitou ao saber da finitude. O pensamento da

finitude foi a condição que transformou os saberes na modernidade, e Michel Foucault mostrou que a medicina foi o exemplo central das novas ciências do homem.

Esse fundamento epistemológico, que também se dava na biologia, introduziu um deslocamento importante, porque a abordagem dos seres vivos passou a ser feita a partir da historicidade e da finitude. O ser vivo deveria ser descrito na sua historicidade própria, nas suas condições de existência – dependentes da água, do ar, do alimento e de outros elementos exteriores para a manutenção da vida. A vida seria a força e a lei fundamental dos seres; a morte, o limite inerente a ela.

Mas a vida, nesse domínio epistemológico produzido nas ciências modernas, era um princípio exterior e invisível que, contudo, se manifestaria no espaço dos corpos. A morte era a finitude essencial dos seres vivos, em que se fundavam as descrições do conhecimento científico. Vida e morte estavam interligadas nas ciências do homem.

Desta forma, entendemos porque Foucault suspeitava dessa noção de vida: ela era um ponto de articulação obscuro, inacessível, indefinido, e seu conhecimento era acessado mediante a finitude do corpo. Foucault advertia: o pensamento contemporâneo não poderia encobrir este princípio, deveria puxar os fios para desatar essa trama oculta entre vida e morte que formou a experiência da atualidade.

Ele afirmava que essa analítica da finitude deixou um vazio que era inerente a ela, como se fosse uma fenda, denominada “impensado”. Era justamente nesse espaço vazio que, enfim, seria possível pensar novamente. Em *As palavras em as coisas* (Foucault, 2007a), o impensado aparece em dois sentidos. O primeiro, negativo, seria o esquecimento estratégico em proveito da repetição e dos obstáculos para a novidade. Por exemplo, instalava-se um domínio finito da vida, como se a existência se repetisse ou como se o saber não fosse imprevisível. No segundo sentido, o impensado é positivo, vem do ainda não pensado, do não conhecido, do novo, explicado por Foucault (2007a, pp. 445-446), no extrato a seguir:

A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura

dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade extraordinária? Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis.

Para o saber médico, o que seria “pensar o impensado”? Seria preciso refletir nos dois sentidos em que ele se apresenta, negativo e positivo, estratégico e vivencial.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (2007a) fez um diagnóstico do pensamento da modernidade e pressentia um movimento histórico de transbordamento dessa analítica da finitude. Por isto, ele tentava fazer descontraír os discursos do trabalho, da vida, da linguagem, primeiramente, mostrando seus duplos impensados – o desejo, a morte, a lei – e a correspondente instabilidade da economia, da biologia e da filologia. Em seguida, dizendo do impensado interno – o gêmeo, o outro, fraterno, inesgotável, insistente, sem certezas – que tentava pensar por si mesmo.

O caminho buscado para a medicina nessa lacuna do impensado, na vivência do momento, seria fazer constar a possibilidade dos novos pensamentos, dos novos gestos descontraídos. Esses novos pensamentos não seriam irresponsáveis, porque deveriam ter estratégias para se haverem com os outros saberes historicamente constituídos; os novos gestos poderiam ser dos indivíduos que procuram se conduzir por si mesmos, criando uma experiência tolerável, fraterna, flexível.

Novas estratégias e considerações

Foucault foi levado a reconhecer, nos seus estudos sobre a medicina, que o saber médico era formado por vários discursos, por uma rede de enunciados científicos, matemáticos, econômicos, políticos, sociais, estratégicos. O discurso médico era heterogêneo e disperso.

Os problemas identificados no saber médico da atualidade foram as determinações positivistas e biopolíticas e a ausência de verdadeiro diálogo com o paciente, porque o médico fala sobre a doença e o diagnóstico, usando uma linguagem científica num encontro em que a fala e o conhecimento do paciente não têm espaço e nem tempo.

Podemos pensar em novas estratégias que envolveriam reconhecer a fala do paciente como constitutiva dessa relação, levar em consideração seus sofrimentos, suas dúvidas, seus desejos, seus valores, seus conhecimentos, suas escolhas, suas decisões. É nessa contingência singular que poderemos encontrar novas direções para tornar o saber médico mais próximo de um diálogo sobre a experiência humana. Para tanto, seria preciso centrar esse diálogo nas vivências do encontro entre o médico e o paciente, criar abordagens que pudessem levar a um encontro mais satisfatório, com resoluções compartilhadas e adaptadas ao indivíduo e seu momento.

É preciso que os jovens médicos tenham uma formação em que possam ter contato com outros campos que promovam a percepção de outras linguagens sobre a experiência humana para que tenham palavras espontâneas de diálogo. É preciso, também, que os jovens médicos tenham lucidez sobre as estratégias de poder que usam a medicina como instrumento; é preciso estarem alertas para os excessos de poder.

Laplace (1749-1827) elaborou a teoria analítica das probabilidades. Ele era um pensador determinista, seu sistema matemático de raciocínio indutivo era baseado nas probabilidades, na regra de sucessão e na predição. Seu método aplicado à medicina estimava a proporção do número de casos favoráveis comparado ao número total de casos possíveis. Havia referência a uma variável e à distribuição normal das probabilidades que seriam determinantes e validáveis. Em *O nascimento da clínica*, no capítulo “Signos e casos”, Foucault (2008) indicava como a lógica da probabilidade entrou na questão da verdade científica da medicina; depois, em “Uma consciência política”, como a matematização estatística situou o indivíduo numa rede de informações exteriores a ele. Essas arqueologias servem para mostrar que a positividade clínica se baseava, sobretudo, em hipóteses matemáticas, e não numa verdade definitiva sobre o enigma e a imprevisibilidade individual. A percepção desses fundamentos hipotéticos faz com que a flexibilidade na arte médica se torne possível.

Outro aspecto da positividade tem a ver com o fato de que a medicina, como um saber, organizou-se, institucionalizou-se e se deu uma linguagem própria para alcançar uma forma científica. Fundamentou-se num objetivismo antropológico que reflete sobre o homem a partir da sua finitude. Um tipo de saber analítico e biológico que decompõe o corpo, busca focos, sedes, causalidades. Essa redução da experiência humana ao princípio biológico da vida – que também é reduzida aos mecanismos materiais, anatômicos, fisiológicos, patológicos – é uma racionalidade que limita o corpo, toma-o circunscrito em uma finitude material. Vários outros aspectos da trajetória humana são esquecidos: as atitudes políticas, éticas e filosóficas; os diferentes modos de ser, de agir e de pensar; os aspectos que foram historicamente herdados e os que serão legados na transformação do mundo. Pensar sobre isso contribuiria para que a medicina pudesse acrescentar outras camadas à sua percepção do indivíduo. Contudo, talvez não seja desejável que a medicina realize uma totalização da experiência humana que apreenda inteiramente o modo de viver e de morrer dos indivíduos. Essas são questões postas para a medicina da atualidade.

Em *O nascimento da clínica*, não há, propriamente a descrição de uma epistemologia da medicina, porque Foucault descreveu o discurso médico como práticas discursivas, relações discursivas em campos que incluem ciências como a fisiologia, a biologia e vários outros conhecimentos. A medicina seria um campo de relações e, sobretudo, uma arte. A arte médica seria esse conjunto de discursos, experiências, práticas, regras, técnicas, vivências, linguagens e momentos que se organizaram num saber. Foi o discurso científico, econômico e político datado do fim do século XVIII que organizou as coisas na modernidade. Outros espaços, outros discursos e outras organizações estariam surgindo.

As condições de possibilidade da medicina moderna se deram em três espaços: o corpo, o hospital e o espaço social. Não é do lado de fora que a medicina se situa, é mesmo no interior dos mecanismos biopolíticos atuantes nesses espaços que a medicina se constituiu. Ela também é política, econômica e social. Ainda mais que ela parece ter sido um vínculo que articula as práticas discursivas biopolíticas e os corpos dos indivíduos e da população. Por meio da medicina, as práticas de vigilância, de controle, de correção produzem e disseminam seus efeitos, talvez, sem crítica, sem maior reflexão.

Por que essa passividade do saber médico? Por que não é justamente o foco de resistência e de crítica? Por que não se opõe à violência adestradora dos corpos? Não se deve esquecer que a aparição da biopolítica aconteceu nos debates públicos sobre a dinâmica de interesses e de aspirações do mercado nas práticas de governo. Talvez se atualize certa passividade do saber médico no espaço social, desde que se mantenha o seu domínio nesses espaços fechados das corporações médicas.

O último aspecto que podemos ressaltar são as características comuns ao discurso médico e à arqueologia foucaultiana. Ambos são analíticos, descritivos, exploram o invisível do visível na superfície das coisas e buscam diagnosticar. Ambos se atêm ao conteúdo do que foi visto e dito para tentar estabelecer relações, semelhanças, diferenças, séries, cronologias, transformações e rupturas. O fato é que ambos são uma análise dos espaços e dos enunciados, das coisas e dos corpos. Quais as diferenças? Parece serem que a clínica se denomina um saber científico, coloca-se dentro dos limites da finitude do corpo e se tornou um saber individualizante, vinculado aos cálculos e aos perigos dos discursos; por outro lado, a arqueologia, denominando-se histórica e contingente, é aberta no tempo e no espaço, livre para analisar e atravessar os campos discursivos. Por sua condição de semelhança com o pensamento crítico foucaultiano, a medicina teria, intrinsecamente, a capacidade de formar um diagnóstico sobre a atualidade, de ultrapassar a finitude e se tornar mais aberta, flexível e livre?

Foucault escrevia para diagnosticar as verdades interiores dos discursos mortos, talvez, onde elas estejam reduzidas ao silêncio ou mantidas à distância. Por exemplo, nos escritos sobre a loucura, ele mostrou como a noção de loucura e a psiquiatria foram se constituindo paralelamente, mas uma foi reduzida ao silêncio, enquanto a outra se desenvolveu como um saber. Em *O nascimento da clínica*, ele diz que tomou diretamente como objeto de estudo o conhecimento médico. Já em *Raymond Roussel*, ele se interrogou como uma obra como aquela, escrita por um indivíduo desconsiderado pela sociedade, podia ser aceita e funcionar dentro de uma cultura (Foucault, 1999). Como a inclusão e a exclusão se configuram? Ele concluiu que o que configurava um discurso louco, ou não, seria a sua posição e o seu funcionamento no interior da normatividade de uma cultura. Foucault mostrava os contextos invisíveis, esses que estão muito próximos para que o olhar possa

ver. Ele desejava dar densidade a essa atmosfera em que se situavam os saberes. Ele desejava fazer aparecer a distância que separava os indivíduos das coisas.

Inspirados por Foucault, como seria possível propor a invenção de um novo diálogo nas práticas da medicina?

Essa nova atitude poderia se dar nas próprias vivências do encontro entre o médico e o paciente, na percepção das dificuldades do discurso médico e no trabalho necessário para um diálogo mais equilibrado, flexível, justo, que atuasse nos discursos cotidianos percebendo os jogos de qualificação e desqualificação, no enfrentamento dos perigos do incontestável e da coerção.

Fazer o diagnóstico da própria medicina do presente, e, nessa atitude, encontrar alguma espontaneidade, possibilidades de produção de práticas novas seria mais interessante, mais animador. É preciso criar tempo e espaço para ouvir o outro a cada vez que o inesperado ou o indesejado se impõem, porque a distância que as afirmações incontestáveis estabelecem só serve para apagar o sussurro daquele murmúrio que não está somente no outro indivíduo, mas que murmura também dentro de si – é o outro de si que insiste em pensar. Mas, no final das contas, a medicina terá que se abrir para novas possibilidades, porque será o próprio paciente que recuperará sua autonomia para participar das decisões por meio das redes de informações e de solidariedade que estão se formando.

Referências

- FOUCAULT, Michel (1963). *Raymond Roussel: Présentation* de Pierre Macherey. (1992) Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Raymond Roussel*. Tradução de Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (2007a). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9 ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2007b). *Naissance de la clinique*. 7 ed. Paris, Quadrige/PUF.
- FOUCAULT, Michel (2008). *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 6 ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (2009). *A arqueologia do saber*. 7 ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

10 | Metáforas do corpo na política

Sônia Campaner Miguel Ferrari

São muitas as metáforas corporais presentes na imagem da constituição de um Estado ou comunidade política das teorias políticas. Essas metáforas usam a imagem do corpo humano para se referir ao que se convencionou chamar de corpo político, numa clara expressão da relação intrínseca entre nossos corpos e a forma pela qual nos organizamos politicamente, afinal essa organização é a organização de uma multiplicidade de corpos que ocupam um mesmo território. A política é sempre a política de corpos e, sem ela, não existe. Também podemos examinar a relação entre a organização do corpo e como certos ordenamentos externos o desorganizam, manipulando-o para servir a uma ordem que o submete, tornando os cidadãos passivos ou doentes.

Essa relação é ainda possível de ser estabelecida e nos ajuda a entender as formas que a política assumiu nos últimos séculos. Em nossos dias, a figura do cidadão corresponde a uma abstração que não diferencia gênero ou raça. Essa metáfora continua sendo essencial para a ideia de soberania, pois a pessoa é aquela que detém poder soberano sobre o próprio corpo – sendo este, então, considerado uma coisa ou propriedade – e, em alguns casos, sobre o corpo de outros. Neste caso, não temos uma pessoa soberana, mas uma coisa possuída por outro (Esposito, 2016). Esposito refere-se à condição do corpo no direito romano, no qual o corpo faz a articulação entre pessoas e coisas, sendo, por sua vez, excluído do horizonte do direito. A abstração a que nos referimos acima, a do cidadão, relaciona-se com a concepção de pessoa, a qual falta uma relação mais explícita com o corpo.

Assistimos, na modernidade, a desagregação da imagem, o desaparecimento da materialidade do corpo e, ao mesmo tempo, a superexposição dos corpos. Essa dissolução dos corpos não corresponde à dissolução das instituições, mas a um processo de individuação. Para discutir o estatuto dessas

metáforas e da relação dessas imagens com as concepções de política e de papel da cidadania, início apresentando algumas metáforas utilizadas por filósofos como Rousseau, Hobbes, Espinosa e Nietzsche e apontando a relação do pensamento político com essas imagens. Posteriormente, traço um paralelo entre o modo como nos relacionamos com nossos corpos – o que por si já é expressão de uma separação ou um esquecimento do corpo – e a forma como nos organizamos politicamente, que exprime, de maneira cabal, esse esquecimento e a desconsideração dos corpos nessa “equação”.

Hobbes e o corpo mecânico

Para Hobbes, o corpo funciona como um mecanismo de percepção e registro dos estímulos externos. E o Leviatã é definido por ele como um corpo artificial. Diz Hobbes:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? (Hobbes, 1974, p. 9)

Na sequência, ele relaciona as partes dessa máquina artificial com as partes do corpo humano: o coração, com uma mola; os nervos, como cordas; as juntas, como rodas. Tais partes é que tornam possível o movimento do corpo, assim como também do Leviatã. Acrescenta Hobbes que, neste, “[...] a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro” (ibid., p. 9). Assim como o corpo humano, o Leviatã precisa de uma alma para mover-se; ele é um mecanismo que não pensa, não toma decisões e nem faz escolhas.

Para evitar consequências indesejáveis deve-se, segundo Hobbes, impedir que determinados movimentos aconteçam, da mesma maneira que se controla uma máquina para que funcione corretamente ao fim para o qual foi criada. Em Hobbes, o corpo é o que sente e é agitado pelos objetos externos e, no máximo, reage. Sua liberdade ilimitada, no estado de natureza, é uma

liberdade de movimento para a qual falta uma direção. É a razão calculadora, instrumental que vai se impor sobre esse estado de liberdade, impedindo que esse movimento caótico persista. É uma razão absoluta que se impõe tal como o absolutismo do rei soberano.

Rousseau e o corpo soberano

No capítulo V do *Contrato social*, Rousseau afirma:

Que homens esparsos sejam sucessivamente submetidos a um só, qualquer que seja a sua quantidade, não vejo nisso mais que um amo e escravos, não vejo um povo e seu chefe. Se quiserem, é uma agregação, mas não uma associação; não temos aí nem bem público nem corpo político. (Rousseau, 2011, p. 64)

O corpo político caracteriza-se, assim, por uma unidade constituída por partes que, de alguma forma, alcançam um acordo sobre o que seja aquilo que é o bem de todos. O corpo político é um sujeito dotado de vontade, força e poder, tal qual os cidadãos que o compõem.

Instantaneamente, em vez da pessoa individual de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos votos tem a assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de *Cidade*, e agora o de *República* ou de *corpo político*. (Ibid., pp. 66-67)

Essa imagem do Estado como união das forças e poderes dos homens que se juntam para compô-lo tem como fundamento, também, tal como em Hobbes, a ideia do homem como ser racional, mas que também sente e intui, conforme Emilio L. IV (Rousseau, 2022). Porém, em Rousseau, essa característica positiva confere à ordem política mais humanidade e possibilidade de mudança daquele que faz cumprir as leis estabelecidas pela vontade geral. Em Rousseau, o soberano é o povo, é a unidade de todos em torno da vontade geral que, de certa maneira, anula os interesses particulares que parecem prejudicar a ordem política.

Assim, o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se ajudar mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, sob essa dupla relação, todas as vantagens que delas decorrem. (Ibid., pp. 68-69)

O corpo político, então, trabalha como um só, unido pelo interesse maior que deverá ser o interesse de todos. A sociedade em que o homem se encontra, de acordo com Rousseau, perverteu a natureza humana que, em seu estado de natureza, era livre; no Estado civil, alcança outra forma de liberdade, em que deve seguir as determinações de um corpo político. Rousseau identifica, em sua época, um Estado injusto que, para ele, danifica a unidade do corpo político e violenta os homens, impedindo-os de aperfeiçoar-se. Podemos dizer que este seria o único interesse particular – o desenvolvimento de cada um – que Rousseau admite, pois ele contribui para o desenvolvimento de todos:

Portanto para que não seja uma fórmula vazia, o pacto social implica tacitamente este compromisso, o único capaz de dar força aos demais: o de que quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre. Porque é essa a condição que, dando cada cidadão à pátria, garante-o contra toda dependência pessoal; condição essa que constitui o engenho e o funcionamento da máquina política, a única que legitimar os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (Ibid., pp. 69-70)

A liberdade civil é, assim, necessária tanto para a manutenção da ordem política quanto para a realização da natureza humana. Podemos dizer até mesmo da natureza, já que toda criação se encontra em ordem e o caos governa a sociedade humana.¹

No capítulo II do Livro II do *Contrato social*, Rousseau (2011) afirma que a soberania não pode ser dividida. Vemos, no trecho a seguir, uma percepção clara de Rousseau de que a divisão do “corpo político” corresponde a uma divisão do corpo humano; para ele, a divisão do corpo político é uma

1 Rousseau refere-se a esse caos claramente em *Emílio ou da educação*.

maneira de colocar em risco a própria soberania, que é o exercício da vontade geral. Dividida, ela deixa de ser soberania, assim como o corpo humano, visto como algo formado por partes, corresponde a um ser monstruoso:

Mas, como nossos políticos não conseguem dividir a soberania em seu princípio, dividem-na em seu objeto. Eles a dividem em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interina e em poder de tratar com o estrangeiro. Ora confundem todas essas partes, ora as separam, fazem do soberano um ser fantástico, formado de diversas peças encaixadas, como se compusessem um homem com vários corpos, um dos quais teria olhos, outro braços, outro pés, e nada mais. Dizem que os ilusionistas do Japão esquartejam uma criança na frente dos espectadores, jogar para o ar os seus membros, um depois do outro, e fazem a criança cair de volta viva e inteira. Assim são mais ou menos as batotas dos nossos políticos: depois de desmembrar o corpo social por uma prestidigitación digna dos artistas de feira, juntam os pedaços não se sabe como. (Ibid., pp. 78-79)

Aqui, a divisão à que se refere Rousseau é a divisão do homem em corpo e alma e, por sua vez, a distinção das partes que compõem o corpo – cabeça, braços, pernas etc. – e a alma – querer, sentir e pensar. Ao fazer tal separação em partes, o todo é esquecido. Rousseau aponta esse equívoco com relação à soberania, visando considerarmos, também, a divisão do corpo humano em partes: “O que é, portanto, exatamente, um ato de soberania? Não é uma convenção do superior com o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros” (ibid., p. 84) – e podemos dizer, com relação ao corpo humano, uma percepção do corpo como unidade.

Espinosa e o poder do corpo

Se, como vimos até agora, o pensamento moderno caracteriza-se por pensar o corpo “no registro do objeto” (Esposito, 2016, p. 93), no qual o corpo é reconhecido como algo diferente do sujeito que pensa (como em Descartes), em Espinosa essa relação se inverte. Para ele, como afirma Esposito, “[...] é inconcebível uma mente sem corpo” (ibid., p. 93). Corpo e

mente estão intimamente relacionados, “[...] um é causa da emancipação do outro”. Vemos, na Proposição XII da Parte II da *Ética*, a afirmação dessa relação intrínseca entre corpo e alma:

PROPOSIÇÃO XII Tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a ideia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da ideia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma. (Espinosa, 1973, p. 151)

Essa relação tão próxima e íntima, mas que as palavras não alcançam com exatidão, pode ser mais intensamente percebida no Escólio da Proposição XIII, Parte II:

Pelo que precede, compreendemos não somente que a alma humana está unida ao corpo, mas também o que deve entender-se por união da alma e do corpo. Na verdade, ninguém poderá fazer uma ideia adequada, ou seja, distinta dessa união, se, primeiramente, não conhece adequadamente a natureza do nosso corpo. [...]. Por essa razão, para determinar em que é que a alma humana difere das outras e é superior a elas, é-nos necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. Não posso, todavia, explicá-la aqui nem, aliás, essa explicação é necessária às demonstrações que tenho intenção de fazer. Digo, no entanto, em geral, que quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua alma é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas; e, quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a alma desse corpo é apta para compreender distintamente. (Ibid., p.152)

Espinosa questiona a noção cartesiana e mecanicista do corpo, que o reduz à extensão, e propõe buscar um atributo que exprima uma essência eterna e infinita. Esse questionamento está expresso na relação explicitada, em que a qualidade da alma está intrinsecamente relacionada ao corpo ao qual está ligada. Seu desenvolvimento depende do corpo. Pelas afirmações de Espinosa, podemos perceber que sua compreensão sobre o corpo opõe-se à “solidão do cogito” cartesiano concentrado em si mesmo e abre-se para a relação com outros corpos. “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se,

de muitos outros corpos.” (Espinosa, 1973 apud Esposito, 2016, p. 95). Para Esposito, essa afirmação, ontológica, “[...] tem evidente repercussão política. Os homens só prosperam caso unam seus corpos em um organismo coletivo, ao qual pode ser atribuído o nome de “multidão”” (ibid., p. 95).

Nietzsche e a primazia do corpo

Nietzsche enfatiza a importância do pensamento acerca do corpo para a compreensão do homem e das esferas de vida ligadas à ética, à política e à ciência. Por meio de Zaratustra, o autor fala aos que desprezam o corpo: “E então se envergonha vosso espírito de fazer a vontade de vossas vísceras, e se esquivava de sua própria vergonha por vias de dissimulação e de mentira.” (Nietzsche, 1974, p. 247). Para Esposito (2016, pp. 97-98), o pensamento de Nietzsche sobre o corpo está “[...] destinado a inaugurar uma nova linguagem”. O autor retira dos Fragmentos póstumos de Nietzsche esta afirmação de Zaratustra: “Há mais razão em teu corpo do que tua melhor sabedoria.” (Nietzsche apud Esposito, 2016, p. 98).

A crítica de Nietzsche dirige-se ao cristianismo, pois, para ele, a religião cristã aposta num mundo de felicidades após a morte e condena o mundo terrestre como mundo provisório e inautêntico, como uma aparência que se opõe à realidade do além vida. Essa visão, para Nietzsche, deve ser combatida por ser uma forma de mistificação. No parágrafo 2, em *Gaia ciência*, afirma:

O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do ideal, do puramente-espiritual, chega até o aterrorizante – e com bastante frequência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras. Todos aqueles ousados disparates da metafísica, em particular suas respostas à pergunta pelo valor da existência, podem-se considerá-los sempre, em primeiro lugar, como sintomas de determinados corpos. (Nietzsche, 1974, p. 198)

Nietzsche enfatiza a primazia e a importância do corpo sobre o pensamento e, por extensão, à forma como agimos e percebemos o mundo. Ocultar que o pensamento tem como base as percepções e impressões corporais é uma forma de exercício de poder. A crítica dirigida ao aparelho cognitivo (ibid.) tem a função de apartar corpo e alma, separando sentidos e capacidade de abstração, transferindo para o intelecto o juízo final a respeito do verdadeiro.

Para Esposito (2016, p. 98), “Nietzsche relê toda a história da Europa mediante o ‘fio condutor do corpo’”. Essa crítica conduz à afirmação de que a política, os discursos acerca da soberania e dos direitos individuais têm como finalidade disciplinar e controlar os instintos corpóreos. Os regimes políticos instituídos ocultam o fato de que a política se faz como uma forma de controle, ao contrário, ou em oposição aos valores afirmados em suas declarações.

Por mais que haja distinções entre os autores citados, para eles “[...] não há política a não ser a dos corpos.” (ibid., p. 98). Se, como afirma Esposito, o pensamento de Nietzsche “[...] põe em relação a história humana com a esfera da natureza” (ibid., p. 99), isso significa não só o reconhecimento de que somos natureza, mas coloca em discussão a concepção que temos da natureza, o que somos e o que produzimos como advindo de nossa natureza, como os produtos da técnica.

Se não é possível pensar a instauração política sem apelar às metáforas corporais é porque, na verdade, constituir vínculos políticos é indissociável da capacidade de ser afetado, de ser sensivelmente afetado, de entrar num regime sensível de *aisthesis*. As metáforas do corpo político não descrevem apenas uma procura de coesão social orgânica, mas também indicam a natureza do regime de afecção que sustenta adesões sociais (Safatle, 2015). A política “[...] controla o que é visto, o regime de visibilidade, o regime de percepção e o regime de sensibilidade”, argumenta Safatle (2015, p. 19). Segundo essa perspectiva, a política é um embate a respeito do que os afetos trazem em seu interior e, ainda, um modo de controlar esses afetos e os modos de funcionamento dos corpos. Uma posição política implica na adesão à certa forma de vida, à certa historicidade das experiências. A experiência política dos indivíduos, na atualidade, é feita num corpo social que cria um

imaginário de unidade, uma identidade e estabelece certa hierarquia entre indivíduos e instituições. É a ideia de uma sociedade que forma um corpo político e transfere para esse corpo as funções vitais do corpo vivo.

Essa situação, entendida por alguns como um novo materialismo, compreenderia um *ethos* orientado a propor a matéria como aquela que possui capacidade de agência, subvertendo o esquema homem-mundo estabelecido pelo pensamento newtoniano-cartesiano. A materialidade é sempre algo mais que “mera” matéria: é uma força, uma vitalidade que rompe com o significado convencional de que os agentes sejam, exclusivamente, humanos que possuem habilidades cognitivas, intencionalidade e liberdade para tomar decisões autônomas e, portanto, com a presunção de que os seres humanos têm o direito e a capacidade de dominar a natureza.

É possível explorar essa questão a partir de várias questões, mas vamos nos ater àquela que nos parece mais candente no momento: a de opor outras relações ao modo como a política constitui a relação entre os corpos diversos que as habitam. Para isso, será necessário referirmo-nos aos usos desses corpos diversos e a algumas concepções que problematizam esses usos.

O corpo como ponto de partida para pensar novas políticas

Vamos trazer aqui reflexões que apontam a forma como o capitalismo tardio instituiu uma relação com o corpo que o afirma como máquina produtiva, por um lado e, por outro, valoriza determinados corpos em detrimento de outros e sobre as formas sugeridas de como criar políticas justas a partir dos corpos.

Jonathan Crary (2018) em *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono* discute a possibilidade de se implementar um ritmo de trabalho ininterrupto no qual não haja o momento do sono. Isso se constitui, para o autor, num golpe comparável à utilização sem limites de recursos naturais que podem acabar por exaurir as fontes tanto de água potável como de matéria-prima e de possibilidade de sobrevivência de certas espécies no planeta – possivelmente, até mesmo a do homem: “A ausência do sono é o estado em que a produção, o consumo e a eliminação ocorrem sem pausas, o que acelera a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos” (ibid., p. 25).

Esse mundo cria uma temporalidade linear em que cada momento é igual ao anterior, sem interrupção, no qual o passado desaparece na esteira do linear e sempre igual. Um mundo no qual o esquecimento do passado e de suas injustiças se impõe sobre as experiências perturbadoras do passado e sobre os “[...] fantasmas do que a modernidade não eliminou” (ibid., p. 27). As lembranças do que não pode retornar tornam humano esse mundo inumano. O indivíduo torna-se vulnerável em face da dependência e da realidade que o confronta. Para ele, isso corresponde a um modelo de política que coloca à luz a vida privada, impedindo o desenvolvimento de uma singularidade do eu. Assim, o intercâmbio em função do autoconhecimento fica prejudicado, proporcionando apenas a identificação dos indivíduos com os modelos externos. Essa sociedade de dormentes de que fala Crary corresponde a uma sociedade dominada por todos os possíveis aparatos políticos e técnicos, na qual as “[...] capacidades perceptuais” são “[...] afetadas ou diminuídas” (ibid., p. 30) e aliadas a um comportamento rotineiro, habitual, como que hipnótico.

Na leitura de Crary, temos uma sociedade que utiliza o tempo para exprimir um absolutismo sobre a vida humana disfarçado de oferta de todo tipo de garantia de uma vida boa. Uma forma que, segundo Safatle (2015), poderia se constituir como uma maneira de suprir a cada ser humano condições de se sentir amparado.²

Oyeronké: a invenção das mulheres

Quando nos referimos aos corpos valorizados em detrimento de outros, pensávamos nos corpos femininos, pretos e indígenas e todos aqueles escravizados.

Oyeronké OyěWùmí (2017) nos traz uma importante reflexão para a discussão sobre o corpo e a questão de gênero que contribui para a produção

2 A palavra “desamparo” foi encontrada nos escritos de Freud em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica*, no tópico em que trata da “experiência de satisfação”. Ele relata que o recém-nascido precisa da ajuda alheia para promover a ação específica de que necessita para sua sobrevivência. A ajuda necessária será encontrada na figura de um adulto que passará a responder aos sinais de apelo do bebê. Essa comunicação, que ocorre e se estabelece entre o bebê e a sua mãe, é de extrema importância para o desenvolvimento psicológico. O sentimento de desamparo, portanto, aparece já nas primeiras experiências da vida, como resultado da incompletude do organismo, de sua necessidade de realizar trocas com o mundo e da extrema dependência da ajuda de outros (Oliveira, Resstel e Justo, 2014, p. 1).

de outro olhar sobre o feminino, a mulher e o feminismo. Sem dúvida, os corpos femininos, racializados e subalternizados, sexualizados são um ponto importante nesta reflexão acerca da presença da imagem do corpo na política. A superação da interpretação feminista clássica, centrada no gênero e na sexualidade, é a contribuição que sua obra nos traz.

OyèWùmí afirma que, antes da difusão das ideias ocidentais de gênero, a cultura *yorùbá* não tinha como base dos papéis sociais o corpo; ele não era o fundamento da identidade do pensamento social (ibid.). A autora acrescenta que, na Nigéria, a introdução do corpo nas reflexões feministas foi introduzida inclusive pelas obras de feministas europeias. Tal inclusão, afirma, não pode ser separada do “determinismo biológico” (ibid., p. 17), utilizado de maneira inquestionável. Esse aspecto contribui para a consideração do gênero como natureza e a consequente predominância do masculino “[...] nos discursos e instituições ocidentais” (ibid., p. 45). A autora ainda afirma que o uso da biologia se constitui numa ideologia para o mapeamento do mundo social, estabelecendo sexo e gênero como sinônimos. Contrastando com esse enfoque, as relações sociais, na sociedade *yorùbá*, encontram legitimidade em fatos sociais, e não na biologia (ibid.).³

Exemplos da língua *yorùbá* são apresentados pela autora para dar concretude a suas afirmações. Os termos:

Yorùbá de parentesco não indicam gênero e nenhuma outra categoria social tem especificidade de gênero. O que essas categorias nos dizem é que o corpo nem sempre está à vista ou visível para categorização. O exemplo clássico é a mulher que desempenha os papéis de *oba* (governante), *omọ* (filho/as), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa divina), tudo em um corpo. Nenhuma dessas categorias, seja ou não de parentesco, é específica de gênero. As pessoas não podem ser colocadas nas categorias Yorùbá apenas olhando para elas. O que você as ouve dizer é talvez a pista mais importante. (Ibid., p. 56)

3 OyèWùmí traz a seguinte informação: no estudo sobre a sociedade Igbó de Nigéria (*Male Daughters*), a antropóloga Ifi Amadiume introduz a ideia de “flexibilidade de gênero” para capturar a separabilidade real de gênero e sexo naquela sociedade africana. OyèWùmí afirma que os casamentos entre mulheres na terra Igbó convidam a um questionamento mais radical do conceito de gênero, que a “flexibilidade de gênero” não é capaz de abarcar. A autora elabora o conceito de gênero como uma dicotomia, uma dualidade baseada no dimorfismo sexual do corpo humano, em que não há espaço para a flexibilidade (ibid.).

Oyewume traz outra afirmação que diferencia a cultura ocidental da cultura *yorùbá*, questionando a supremacia da visão sobre os outros sentidos. Esta cultura ancora uma multiplicidade de sentido na audição. “O tom da linguagem predispõe a uma compreensão da realidade que não pode deixar o auditivo à margem.” (ibid., p. 56). Trata-se, na cultura *yorùbá*, de uma presença particular no mundo – um mundo “[...] concebido como um todo no qual todas as coisas estão vinculadas” (ibid., p. 57) – e não separadas pelo gênero ou pelo sexo.

Grada Kilomba e as memórias guardadas no inconsciente e no corpo

A psicóloga clínica, psicanalista e pensadora portuguesa nos traz, em seu livro *Memórias da plantação*, reflexões sobre a própria experiência e a de duas personagens na forma de memórias e relatos. Na carta à edição brasileira, a autora conta brevemente sua trajetória: saiu de Portugal para encontrar novas linguagens e perspectivas para ser ela mesma; depois, na Alemanha, encontrou um espaço de atuação que caracteriza como de responsabilidade e culpa pelo seu passado colonial e fascista:

Cheguei a Berlim, onde a história colonial alemã e a ditadura imperial fascista também deixaram marcas inimagináveis. E, no entanto, pareceu-me haver uma pequena diferença: enquanto eu vinha de um lugar de negação, ou até mesmo de glorificação da história colonial, estava agora num outro lugar onde a história provocava culpa, ou até mesmo vergonha. Este percurso de consciencialização coletiva, que começa com negação – culpa – vergonha – reconhecimento – reparação, não é de forma alguma um percurso moral, mas um percurso de responsabilização. A responsabilidade de criar novas configurações de poder e de conhecimento. (Kilomba, 2019, p. 9)

Ela acentua a necessidade de rever termos criados no período colonial que, aparentemente romantizados, aproximam o escravizado – principalmente a mulher negra – do animal. Kilomba considera essa romantização uma forma de mascarar relações de poder e abuso e de criar “[...] uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção da branquitude

como a condição humana ideal – acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade” (ibid., p. 16). Seguem alguns exemplos dos termos a que se refere:

m. (mestiça/o), palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; m. (mulata/o), palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; c. (cabrita/o), palavra comumente usada para definir as pessoas de pele mais clara, quase próximas da branquitude, sublinhando porém a sua negritude, e definindo-as como animais. (Ibid., 16)

A autora termina sua carta com uma proposição: criar uma nova linguagem que traduza a condição humana em que todos nos encontramos. Uma linguagem que afaste termos que identifiquem o negro com objeto ruim, tabu, agressividade e sexualidade (ibid.).

Ela identifica o mesmo problema no juízo masculino sobre os discursos feministas: irracionalizam o pensamento das mulheres “[...] como se as interpretações feministas não fossem nada mais do que fabricação da realidade, de ilusão, talvez até uma alucinação feminina.” (ibid., p. 47-48). Porém, ressalta que há, também, a irracionalização do pensamento masculino sobre a mulher branca. São divisões que estabelecem o lugar próprio de cada corpo, aferindo valor a cada um deles, seja pela raça ou posição social.

Os corpos negros:

[...] são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia. (Ibid., p. 48)

Esse estar fora e não pertencer confere às pessoas negras características daquilo que a sociedade branca rejeita, afirmação semelhante àquela que Adorno e Horkheimer fazem na *Dialética do esclarecimento* ao se referirem ao modo como os judeus eram vistos na Alemanha fascista.

Essa experiência traumática é, segundo Kilomba, transferida ao corpo como maneira de exprimir a dor encerrada em seu interior. Podemos entender, então, que uma das formas de tornar essa experiência objeto da política é a expressão da dor para que seja compartilhada – e suas causas, banidas. Exemplo importante dessa ideia é a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, presidida pelo bispo Desmond Tutu durante o período de governo de Nelson Mandela.

Michel Serres e as variações sobre o corpo

Em *Variações sobre o corpo* (2004) e *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados* (2001), Michel Serres faz uma elegia ao corpo, aos sentidos e à nossa capacidade de perceber e sentir associada ao corpo. Tal elegia relaciona-se com o estágio em que nos encontramos, em que os corpos são transformados em coisas a serviço de algo que os ultrapassa e domina. Nesse sentido, retomar a potência do corpo se torna uma tarefa urgente. Numa linguagem fluida e poética, o autor questiona a forma do discurso filosófico e sua rigidez. Ao referir-se ao conceito de liberdade afirma:

Filosofias e políticas frequentemente se exaurem em definir liberdade, pois nessas descrições e determinações a constrição ou a necessidade sempre retornam como um par de gêmeos inquietante e contraditório. Para livrar-se desse labirinto basta partir do corpo e da singularidade da vida [...]. A liberdade se define pelo corpo e este por sua potencialidade. (Serres, 2004, p. 52)

O poder de transformação está no corpo, porém não no corpo mecânico, no corpo biológico, mas no corpo que sente, fala, pensa e, ao sentir e pensar, percebe as inúmeras diferenças e semelhanças entre ele e os outros corpos. A lição que nos traz Serres é a da dificuldade de “[...] ultrapassar as inumeráveis diferenças que caracterizam as pessoas” (ibid., p. 52) – e talvez até mesmo a impossibilidade –, porém compreender que a necessidade da integridade do corpo e da vida é o que nos une. Não há, como corolário de uma suposta necessidade de autoconservação, uma proposta de poder soberano autoritário que garanta a conservação de um corpo mecânico, como em Hobbes, mas a ideia de que podemos todos exercer nossa liberdade compreendendo e conservando a liberdade dos outros corpos. Talvez, não estejamos prontos para

a liberdade proposta por Serres, que a compara e a esse movimento ao dos bailarinos, das crianças e de todos aqueles que “[...] a filosofia, depois de tomar a palavra, não permitiu mais que falassem”, ao evocar as fabulas. Estas encontram seu charme e encanto nas “múltiplas simulações” (ibid., p. 53), porém “[...] não acreditamos mais nessas lendas porque esquecemos o corpo encantador e a extraordinária florescência de suas formas.” (ibid., p. 53). Em várias passagens de seus dois livros citados, o autor enfatiza a importância da percepção como forma de reconhecer a diversidade da singularidade e que esse reconhecimento seja acompanhado de uma admiração pelo diverso.

Para finalizar

A partir dessas reflexões sobre as questões que nossa contemporaneidade nos coloca, podemos perceber a necessidade urgente de uma mudança em nosso modo de nos organizarmos politicamente. Se antes as formas da política impunham sobre o corpo limites fundados numa racionalidade estrita e fria, é urgente que, neste momento, possamos pensar a política a partir da liberdade, das qualidades e das potencialidades do corpo.

Referências

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CRARY, Jonathan (2018). *24/7: o capitalismo tardio e os fins do sono*. Lisboa, Verso Books.
- ESPINOSA, Baruch de (1973). *Ética*. São Paulo, Abril. Coleção Os pensadores.
- ESPOSITO, Roberto (2016). *As pessoas e as coisas*. São Paulo, Rafael Copetti.
- HOBBS, Thomas (1974). *Leviatã*. São Paulo, Abril. Coleção Os pensadores.
- KILOMBA, Grada (2019). *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro, Cobogó.
- NIETZSCHE, Friedrich (1974). *Assim falou Zaratustra e Gaia ciência*. São Paulo, Abril. Coleção Os pensadores.
- OLIVEIRA, Adriana Aparecida Almeida de; Resstel, Cizina Célia Fernandes Pereira; JUSTO, José Sterza (2014). Desamparo psíquico na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da Unesp*, v. 13, n. 1, pp. 21-32. disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/127030>>. Acesso em: 15 set 2023.
- OYÉWÚMÍ, Oyeronké (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Editorial en la Frontera.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2011). *Do contrato social*. São Paulo, Companhia das Letras.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2022). *Emílio ou da educação*. São Paulo, Unesp.

SAFATLE, Vladimir (2015). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 1. ed. São Paulo, Cosac Naif.

SERRES, Michel (2001). *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

SERRES, Michel (2004). *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

11 | A imagem da mulher como doença? Uma leitura histórico-filosófica da histeria

Viviane Bagiotto Botton

“A medicina moderna [...] é uma figura decisiva a partir do momento em que o corpo se torna um quadro *lisível* e, portanto, traduzível àquilo que se pode *escrever* num espaço de linguagem.”

Michel de Certeau

O cenário: o século XIX e o nascimento das ciências médicas

Hystero (útero ou matriz) é a palavra que indica a raiz grega de histeria, a qual nomeou uma doença nas principais línguas ocidentais, aparecendo em diferentes textos antigos e modernos para definir um fenômeno corporal e psíquico que indicava avaria ou desordem nas mulheres. Primeiramente, o termo aparecia como adjetivo, histérico e histeróide e, a partir do final de século XVIII, começou a surgir como substantivo. As tentativas de fixação de significados ao termo histeria – assim como a outros –, com o mapeamento de seus usos e sua caracterização específica é parte de uma ficção maior que inaugura um momento específico na história ocidental: a era moderna, em que as ciências médicas se formulam em termos de verdades universais e da espécie. O século XIX foi o palco onde se fabulou uma fenomenologia de tal doença ligada ao útero ou matriz, cuja associação com o órgão feminino também era o que a restringia a um só grupo de corpos e sexo.

O momento inaugural dessa ficção moderna que inclui as fabulações científicas sobre a histeria como doença coincide com a elaboração de uma concepção partilhada, especialmente entre médicos e cientistas (e demais doutos-letrados europeus), de que as luzes da razão eram capazes de transpor

ao discurso, sem nenhuma perda ou desvio, os saberes precisos sobre determinados fenômenos, de modo a produzir uma enciclopédia de informações acerca da anatomia e, potencialmente, de quaisquer objetos e fenômenos. Nisso também se assentou a certeza da linearidade da história e da evolução do conhecimento nesta linha e em direção a um fim sempre mais luminoso e claro que o anterior. A história específica sobre a evolução das descobertas humanas sobre as doenças passou a ser contada em função de fatos e segundo uma racionalidade supostamente comum a todos os humanos, podendo ser igualmente entendida por todos e, eventualmente, verificada.¹ Em torno dessas certezas também se assumiu, durante muito tempo, que o narrado estava sendo apresentado de maneira neutra e universal – e o que restava ou escapava desta narrativa era considerado inabarcável às possibilidades humanas e/ou tecnológicas de conhecimento.

No contexto deste Iluminismo mais específico às ciências da saúde – termo este só utilizado depois da segunda metade do século XX –, é reconhecido um projeto científico de classificação e fixação da fenomenologia das doenças em que se buscava consolidar definições e metodologias de tratamento. O que ocorria de modo regular, recorrente e identificável numa sucessão de eventos legíveis em cada corpo, passava a ser associado a uma ou mais causas, configurando a origem da doença e a relação necessária entre definição e sintoma: signos corporais legíveis que fundamentavam e reforçavam a definição. Neste *modus operandi*, baseou-se toda a classificação e intervenção médico-científica do século XIX e sua ação sobre os corpos individuais não só sob o diagnóstico de histeria, mas a outros, tornando-se, também, a lógica explicativa que fundamentava a intervenção individual e as populações.

Ainda que tenha demorado muito para que a intervenção médica fosse dissociada da concepção de mágica – quiçá hoje ainda vigente –, foram os

1 Uma discussão sobre quem seriam os humanos que compartilhavam todas as faculdades racionais neste momento é um capítulo à parte desta história que vale ser mencionado aqui, já que, naquele momento, muitos não europeus ainda eram considerados pré-humanos ou selvagens. Essa cisão colonial e racial que dividia a espécie humana entre os avançados letrados esclarecidos – iluminados e aclaramos – e os atrasados impossibilitava que grande número de pessoas da superfície do globo usasse seus conhecimentos sobre as doenças. Ao não partilharem da linguagem científica da época moderna, todas as expressões de saber não ocidentais eram descreditadas, assim como eram descreditados seus enunciadores sob o signo de não atuais, não modernos, atrasados e, por isso, não integrantes daquele tempo (Mignolo, 2017).

corpos doentes e seus relatos íntimos e confessionais que serviam de pedra de toque para a construção do arcabouço teórico das ciências médicas, do mesmo modo que este lhes servia de explicação para a cura dos males. Com vistas a um ideal de normalidade anatômica que funcionava como ideologia potente para a manutenção da medicina como explicação e solução às avarias dos corpos, os casos de histeria (tal qual outras doenças) ganhavam visibilidade sob uma ideia de anomalia ou anormalidade contrastada com a de normalidade, a qual sempre esteve muito marcada por moralidades, especialmente em seus inícios.

O texto: *hystero* como palavra que dita a doença

Por se tratar de um fenômeno de mulheres que não refletia uma anomalia anatomicamente localizável nem na superfície visível de seus corpos, nem nas suas profundezas trazidas pelas autópsias, a histeria apresentava complicações importantes ao seu processo de definição nas ciências médicas. O principal agravante não era o fato de que uma relação de causalidade entre origem fisiológica e sintomatologia não pudesse ser associada de modo direto, mas o fato de que os próprios sintomas eram muito diferentes, não mantendo regularidade nem mesmo numa mesma enferma. Os sintomas da histeria eram um baú de manifestações desconexas que a nenhum museólogo pareceria possível organizar em arquivo. A evolução e/ou involução da doença também variava muito, de sorte que a histeria funcionou, durante muito tempo, mais como designador de doença do sexo, um “mal de mulheres”, e muito menos como fenômeno específico.

Sabine Arnaud conta que o médico Loyer-Villermay, em alguns de seus artigos publicados entre 1802-1816 e encontrados num dicionário médico de 1812, considerava que a histeria sempre tinha a mesma origem: o útero. Ele justificava o uso do diagnóstico pelo próprio termo, fazendo dele a prova de que a origem da doença era o órgão. Ela explica que a palavra funcionava como metonímia para a doença e que esse fundamento na língua teria sido muito evidente até os primeiros anos do século XIX, quando dois reconhecidos médicos, Vigarous e Pinel, teriam utilizado e difundido estas mesmas ideias. “Para Pinel, Vigarous e Louyer-Villermay, o próprio nome histeria,

funciona como prova da origem da patologia. [...] é a etimologia grega que permite explicar as causas dos sintomas.” (Arnaud, 2014, p. 13; tradução nossa).

A histeria tinha um sexo, o feminino e, tendo sua origem no órgão matricial deste sexo, expressa pela palavra que o faz existir, os sintomas associados a ela já podiam ser variados e irregulares, de modo que o próprio uso do diagnóstico passava a ir se definindo assim como os tratamentos. O baú das manifestações tinha nome que o definia, o que estivesse dentro dele já não carecia de conexões possíveis. Por se tratar da matriz, espaço de concepção e origem da vida e da sexualidade, a abordagem clínica e os tratamentos sempre se davam em termos de sexo, sendo muito recomendado o casamento, por exemplo, como tratamento mais apropriado.

Daí para a elaboração de Freud em torno da histeria houveram muitos labirintos, fios que se foram perdendo ao longo do percurso e remodelações topológicas significativas até a própria dissolução na linguagem de toda histeria como patologia e, inclusive, como neurose. Um dos principais deslocamentos foi a desassociação do órgão, mas se manteve a terminologia, assim como o fato de que os pacientes histéricos eram efetivamente mulheres. Outro deslocamento importante foi a inflexão, na linguagem, com o uso mais frequente do adjetivo – histérica(o) – e a quase desaparecimento do substantivo histeria. Inflexão esta que também era temporal, já que, no século XVII, encontravam-se mais termos adjetivantes como histeróide e histérica(o) do que histeria. A desassociação da histeria do corpo feminino, atribuída principalmente a Charcot durante os anos em que foi chefe de serviço do hospital da Salpêtrière, em Paris (1862-1867), esteve longe de ser unanimidade, pois muitos médicos mantinham a sintomatologia atrelada ao útero, mas ganhou força e ampliou-se para além dos textos e contextos médicos.

A teorização em torno do que começou a ser considerado neuropatologias, na segunda metade do século XIX, realizada por Charcot e elaborada por outros em torno dele, marcou o *cursus* do desenvolvimento médico científico dali em diante, assim como os modos de intervenção e perspectivas de cura, especialmente no que diz respeito à organização da metodologia de produção de conhecimentos e de tratamento. As histéricas, em sua maioria, pacientes da Salpêtrière neste período, tiveram papel decisivo neste processo, especialmente por terem sido objetos da experimentação neurocientífica.

Fosse pelo uso da hipnose, da eletroterapia, da hidroterapia, do magnetismo, da metalterapia e das combinações entre elas, fosse pela terapia de análise discursiva – aplicada especificamente depois de 1880, especialmente por Freud –, as histéricas foram parâmetro para a neurociência e sua participação nessas elaborações permitiu a elas uma existência e uma escuta que inovou o modo de ser “mulher doente” naqueles contextos.

O espetáculo: o teatro das loucas dá à luz as neurociências

Se Charcot colecionava pacientes histéricas para a efetivação de suas demonstrações das “neuroses experimentais”, quando reproduzia artificialmente sintomas sofridos por suas paciente para colocar em evidências as fases da “grande histeria”, ele também as colocava no centro dos olhares e, assim, provocava nelas uma libertação das sombras e dos muros do hospital. A libertação das histéricas, representada no quadro de Tony Robert-Fleury (1745-1826) – intitulado *Le docteur Philippe Pinel en faisant tomber les chaînes des aliénés à la Salpêtrière* –, que já pré-figurava a centralidade das histéricas por meio da luminosidade oriunda dos corpos daquelas mulheres desacorrentadas no pátio sob olhares de homens bem vestidos e do gentio daquele espaço, se transpõe a 1887 a outra pintura, agora de modo muito mais representativo, quase fotográfico: *Une leçon clinique à la Salpêtrière*, do pintor André Brouillet. A representação pictórica dos processos de hipnose das histéricas consiste num modo de libertação de outra ordem, pois inaugura uma espécie de jogo ou espetáculo em que elas ficam no centro dos olhares e sua performance depende do médico, ali produzindo conhecimento e fazendo delas espetáculo.

Essas demonstrações representavam uma inovação metodológica à neurociência, já que o modo como a histeria era representada no palco da escola de medicina da Salpêtrière servia de prova e de passo a passo para as teorias então elaboradas e, paralelamente, também serviam como promotoras de modos de existir singular a essas mulheres. As até então pacientes acorrentadas ou reclusas nos porões dos hospitais e das ciências saíam à luz da praça e contendo luminosidade elas mesmas, aclarando o desenvolvimento do conhecimento dos homens doutos da medicina. Elas os iluminavam e dependiam

deles para mostrar sua luz. Essa relação recíproca, ainda que não horizontal, entre histéricas e médicos-cientistas coloca em codependência a existência e a espetacularização delas e, neles, a necessidade de vê-las e ouvi-las.

Ainda que esta reciprocidade não se reduza à simbologia expressa na representação dos quadros ou nos usos metafóricos dessa interação, ela é constitutiva do que ficou conhecido como histeria e do desenvolvimento nas teorias neurocientíficas, na psiquiatria e na psicanálise. Às histéricas eram concedidas, pelos médicos que precisavam delas para suas teses, uma visibilidade e uma escuta que somente aí teve espaço e possibilidade de acontecer. Nessa possibilidade, identificamos um modo específico de recepção do que dissessem ou fizessem, a qual sempre estava atrelada ao diagnóstico e que, em última instância, reduzia as mulheres a ele. Tal redução as abarcava completamente, desprovido-as de qualquer possibilidade de serem vistas como autônomas, seres capazes e, inclusive, de serem sujeitos. Ela também as dissociava de interpretações pré-modernas em que a estas *loucas* podiam ser atribuídos adjetivos como demoníacas e possuídas. Isso simbolizava a reorganização narrativa não só da doença e da sua sintomatologia, mas também do sexo feminino, do papel e do lugar das mulheres na sociedade.

Em meio a esta reorganização das simbologias e representações e da inauguração de novas narrativas, de um lado, a própria neurologia passava a funcionar, metodologicamente, por meio de um arquivo repleto de imagens da histeria e das histéricas composto por desenhos e registros fotográficos daquelas mulheres em diferentes estágios sintomáticos, sempre encenado e representando sua doença. Isso formou um *modus operandi* do dizer e do justificar médicos, mas também um grande arquivo, dicionário, enciclopédia e museu da histeria. Mesmo que as imagens não fossem lógicas e causalmente identificáveis entre si, ou que formassem somente um grande livro de registro de pacientes “loucas”, o arquivo iconográfico delas ganhava autonomia e liberdade de existência, transpondo a época e projetando-se ao futuro como acervo. Ao baú de manifestações descritas como sintomas se acrescentam muitas fotos, desenhos, imagens explicadas por legendas, os quais também ficam abertos a futuras leituras, inclusive as não médicas. De outro lado, os corpos representados ganhavam espessura material naquelas imagens e às suas existências se reforçava a prerrogativa de que fossem sujeitos daquele

diagnóstico, com sintomatologia espetacular: gritos, espasmos, ataques epiléticos, paralisias, verborragias, enunciações erráticas e de sexualidade aflorada.

Se nessa imagética residia a base experimental das teses sobre as neuropatias de Charcot e, depois, as da análise psíquica por meio da fala de Freud, simbolizando alguma sorte de abertura à escuta delas até sua dissolução ou cura (especialmente pela ideia de que não são doentes, mas afetadas por traumas especificamente desligados do útero), também foi com ela que uma complexidade linguística parece ter ganhado espaço. Na medida em que as histéricas encenavam como num teatro seus sintomas, realizando um simulacro de si mesmas e suas afecções para o deleite dos médicos e doutos curiosos, inaugurava-se com elas uma imagética própria ao período que se expandiu para além do contexto médico-científico à época. Esta é uma tese de Didi-Huberman (2015) conhecida como a *invenção da histeria*, que explicita como uma iconografia – não só da histeria, mas daquele momento que foi o século XIX – foi feita com a presença e a coparticipação das histéricas nos salões das aulas do famoso médico e nos retratos feitos delas que compõem o arquivo da Histeria. Deste espetáculo também teria nascido uma forma de figuração e representação artística, uma arte muito próxima ao teatro e à pintura, fomentada por uma sedução recíproca entre fotógrafo e musa, cujo resultado sempre seria uma simulação ou farsa dada ao espectador (ibid.).

A recepção: a histeria, o feminino e a ciranda das metáforas

Em “A doença como metáfora”², Susan Sontag (1984) aborda a relação entre a doença e o distanciamento linguístico dela por meio da metaforização de tudo que evoca. Segundo ela, certas doenças participam do tabu de não serem enunciadas, como a tuberculose no século XVII e o câncer no século XX. Assim, fazendo uso de metáforas para afastar a materialidade da doença dos corpos e aproximá-las do espírito ou psique, a linguagem também se distanciaria de toda a fenomenologia do corpo enfermo, de seu enquadramento material e cientificamente lisível e conduziria a uma mitologização impregnada de moralidades, preconceitos e normas socioculturais. Para Sontag,

2 Originalmente publicado em 1978.

a forma mais saudável de se estar doente é distanciar-se das metáforas que as conformam, o que nos leva a considerar também a histeria nestes termos e a forma como todo o conjunto da obra sobre ela se erigiu na linguagem. A histeria, diferentemente da tuberculose e do câncer, não foi uma doença cuja marca era a morte, o que, de antemão, coloca-a num lugar muito diferenciado, mas não a retira de um universo cuja existência está marcada pela metaforização para dizer-se. Por ser um diagnóstico envelopado de uma mitologia própria, que desqualificava suas enfermas mediante a patologização de todos os seus gestos, a palavra histeria também funcionava com imperativo que as jogava no palco do simulacro de própria afecção, ali fazendo-as indecifráveis por seus corpos, mas não por suas metáforas. Pela hipnose e outras técnicas a elas aplicadas, uma existência histórica se exercia e uma invenção da histeria ganhava tons e verbo.

Mesmo depois da fundação da psicanálise e do fim da histeria como doença, fosse pelo esvaziamento dos hospitais, fosse pelo movimento de redesignação e sub-classificação de sua sintomatologia, a histeria seguiu embebida por metáforas que a ela se referiam marcando o sexo e o gênero de suas enfermas e impregnando de feminino toda a terminologia a ela associada. Na linguagem atual, o termo parece se manter aparentemente desconectado do contexto especificamente hospitalar, mas não se dissocia nem da patologização, já que sempre se mostra como signo de loucura, desordem, delírio e exagero, nem de sua origem etimológica. Mesmo tendo fundado uma iconografia e uma linguagem que já não dizem respeito a corpos adocidos, mas a modos de se ver as doenças e seus doentes, mesmo sendo compêndio imagético e glossário de sintomas e de modos de funcionamento de neuroses, mesmo normalizada, a palavra histeria parece seguir servindo para prescrever aquilo que simboliza: o feminino e as mulheres.

Diferente do que formula Sontag sobre o câncer, os casos de histeria não foram tabu – ao menos não num sentido e formatos tradicionais –, pelo contrário, o diagnóstico parece ter sido necessariamente expresso e explicitado tanto no substantivo como em forma de adjetivos (histeria, histórico(a), histeróide), mantendo sua permanência dependente mais da sua enunciação e menos da efetiva localização anatômica manifesta. O útero, neste sentido, parece ter sido um elemento fantasioso ou um mito elaborado fora do corpo e dissociado efetivamente do ventre das mulheres para inventar e prescrever

um conjunto de fenômenos delas e para elas. Como doença do *hystero*, este diagnóstico considerou exaustivamente a palavra, sendo muito mais um nome que funcionava como imperativo aos modos “anormais” de ser mulher do que um problema do corpo e de um órgão.

Tal como defendia Foucault em muitos de seus trabalhos, na dinâmica entre anormal e normal, entre doença e saúde, dispuseram-se linhas normativas que impunham e sustentavam uma normalidade à espécie. Considerada desta perspectiva, a histeria funcionou como a anomalia das mulheres e do sexo feminino, de modo a limitar, discursivamente, as posturas de todas elas. Às mulheres normais, a histeria, com sua definição e sintomatologia, funcionou para a reiteração de um “normal na mulher”, delineando e reforçando a categoria e as distanciando das loucas, espamódicas, espetaculares, públicas, expansivas, epiléticas, coléricas, hipersexualizadas, imorais, barraqueiras, desequilibradas etc. Ao evocar a mulher normal como seu contrário, tal diagnóstico reduzia as variações e múltiplas manifestações das mulheres à sua patologização, nelas permitindo metáforas de todo o inaceitável moralmente na mulher como limite do feminino.³

Ao invés de ser instrumento de observação, a metáfora opera como instrumento de evocação, sendo as imagens e a iconografia das histéricas modos metafóricos de se dizer a doença e invocar o seu espetáculo e o das suas representantes. Enquanto Loyer-Villermay e outros médicos do século XVIII recorriam a associações com animais e até com figurações demoníacas e representações misteriosas ligadas ao sobrenatural e ao mal, a histeria moderna do século XIX foi retratada realisticamente, associada à natureza, à organicidade dos corpos e à fisiologia de sistemas atômicos que compõem a espécie; foi desenhada e encenada à exaustão e formou uma coleção de metáforas que evocava uma histeria cuja origem não estava no órgão que a nomeia, mas em toda a superfície do corpo feminino, do sexo, da mulher – inclusive

3 À guisa de parênteses, vale recordar algumas das elaborações despertadas pelos estudos de Elisabeth Badinter sobre masculinidade em que explora a construção social dos gêneros, contrastando “masculinidade” e “feminilidade”. A masculinidade se forma como processo contínuo e reiterativo de exercício, sendo sua principal ameaça o fantasma do feminino, a captura ou queda do homem-macho a este âmbito. Em contraste, a feminilidade se constrói por predefinição de categorias como fragilidade e passividade, entre outras, e sua ameaça residiria não na possível saída do feminino na direção da masculinização, mas na degeneração própria à sua natureza, consistindo a loucura e a figura da louca como seus principais fantasmas e ameaças (Badinter, 1993).

na superfície de suas representações. A mulher doente é vista como uma das metáforas próprias e mais conhecidas à figuração da mulher durante o século XIX. Também durante o século XX?

A partir de 1879, quando Charcot abriu suas *Leçons* ao público, fazendo das histéricas e suas performances um espetáculo público – e, de sua ciência e arte de manipular seus gestos, a própria natureza fisiológica – também se colocou e colocou-as como alvos de julgamento, de crítica social e da construção de conhecimentos como “senso comum”. Neste, tanto elas quanto o médico se encontraram observados pelos olhares curiosos e cheios de fantasias de jornalistas, fotógrafos e cidadãos interessados pela ciência de modo geral e pelas histéricas de modo particularizado. Fluíam sobre elas palavras, opiniões, pareceres, críticas, fazendo-as habitar nas conversas das ruas de Paris e no imaginário dos seus habitantes, povoando a Europa moderna daquele então com imagens delas. Aquelas mulheres se popularizavam no mesmo sentido que inumeráveis e furiosas críticas apareciam contra Charcot e seu espetáculo. Fosse pela falsidade e manipulação com que o médico infringia seres “passivos” e “frágeis”, fosse pelo nível de não cientificidade e magia dos experimentos e charlatanice e milagrismo da prática, fosse pelo desumano e pervertido que evocavam em seu explícito apelo sexual, as histéricas afiguravam na linguagem em diferentes âmbitos e contextos de modo intenso e constante.

A hiperlocação em torno delas, de seus retratos e teatros, parece ter culminado no esvaziamento de suas manifestações no final do século e na normalização de todos os sintomas até então a elas associados, fazendo coincidir, também, a hipersaturação de suas definições à abundância de suas metáforas. Mesmo que a histeria não seja a única e nem esteja em todas as metáforas formadoras da mulher, esteve muito presente na discursividade da época, especialmente, porque ao útero também moralmente se associava – ainda hoje o fazemos – a especificidade essencial de toda mulher: a maternidade. As referências médico-científicas sobre o corpo das mulheres (também da mulher), ainda que por diferentes teorias, costumam coincidir sobre o aspecto reprodutivo destes corpos, sendo eles, inclusive, diferenciados dos seus correlatos masculinos nos manuais de anatomia especificamente por este sistema (Laqueur, 2001).

A coleção de metáforas sobre a histeria – espetáculo teatral, coleção enumerável de retratos de suas manifestações, simulacro de si mesma, dicionário e enciclopédia de neuropatologias, arquivo de manifestações abertas a reinterpretções, museu e memória de um grupo, de uma doença, de uma época, superfície de traumas, gestos falsos à procura de olhares que as patologizem verdadeiramente e as digam e re-digam em todas as suas acepções – evocam mais do que a doença que atrás delas se esconde e se faz visível neste ocultamento. Elas inventam a mulher e seu sexo; fazem aparecer, sem ser necessariamente pronunciado, o gênero feminino, ligando-o à doença e a uma patologização como sendo-lhe essencial.

Elizabeth Roudinesco (1993), em seu *Dicionário de psicanálise*, menciona o modo como os jornais franceses teriam feito uso dos termos “histeria coletiva” e “histéricos” para ilustrar o descontrole dos movimentos populares de Maio de 1968 naquele país e para depreciá-los por via da evocação da metáfora da histeria e do feminino. Para ela, o uso da terminologia é referência explícita ao feminino e às mulheres e simboliza um modo de desqualificação indireta àquilo que o termo adjetivava. O uso pejorativo do termo também indica todas as metáforas que evocam um diagnóstico como neurose própria das mulheres, saturada pela etimologia e todas as formulações que apareceram em torno dela, no contexto do discurso médico. Se a patologia dos movimentos sociais pode ser invocada como doença do *hystero*, mesmo que dissociada do útero e vista de uma perspectiva puramente neurológica ou psíquica, ela também parece invocar a mulher e o feminino como potencialmente e eminentemente patológicos.

Referências

- ARNAUD, Sabine (2014). *L'invention de l'Hystérie au temps de lumières (1970-1820)*. Paris, EHESS.
- BADINTER, Elisabeth (1993). *XY: sobre a identidade masculina*. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BAGIOTTO BOTTON, Viviane (2019). Histeria, notas sobre o diagnóstico no Brasil. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem – TEL*, v. 10 n. 2. Disponível em: <<https://revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/14373>>. Data de acesso: 26 ago. 2023.

- BAGIOTTO BOTTON, Viviane (2021). As mulheres loucas do Brasil na Primeira República entre a psiquiatria nacional e a colonização do feminino. *Contraponto*. Teresina, v. 10, n. 1, jan./jun. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/contraponto/article/view/13028/7846>>. Data de acesso: 26 ago. 2023.
- DIDI-HUBERMAN, George (2015). *A invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto.
- FOUCAULT, Michel (1963-1974) *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France 1973-1974*. Rio de Janeiro, Martins Fontes.
- LAQUEUR, Thomas (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MIGNOLO, Walter (2017). Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, v. 32, n. 94, jun.
- SONTAG, Susan (1984). *A doença como metáfora*. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro, Edições Graal.

12 | Entre vozes, porta-vozes e gritos

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

“Eu canto a Deméter dos belos cabelos, ela e sua filha de finos tornozelos, que foi raptada pelo Deus dos Infernos com o consentimento de Zeus cuja potente voz grave trovoa surdamente...”

(Homero, 2010, p. 228)

Escutando vozes e porta-vozes mítico-filosóficos

Lanço-me de partida a uma escolha auditiva, isto é, opto por prestar ouvidos ao passado mítico-filosófico escutando e assim ressuscitando, novamente, o mensageiro Er. Um ἄγγελον em grego, cujo nome, Er, significa Aurora. Um mito órfico apropriado por Platão na forma de um guerreiro que volta à vida após 12 dias morto¹, mas que, como mensageiro dos deuses, viu e escutou no além o juízo das almas, os caminhos para onde elas se dirigiam segundo o julgamento por terem sido justas ou injustas e, entre as almas destinadas à reencarnação, a escolha de seus *daimons* e de seus “modelos de vida” (*bios paradeigmata*). Lembremos que Er, como mensageiro, na sua volta à vida é impedido de beber água do rio do esquecimento, pois todas as almas que reencarnam se dirigem à planície do Ἰλήθης (Esquecimento) onde devem beber moderadamente da água do rio Ἀμέλητα (ausência de inquietude). A Er não é permitido beber (621b), pois o Mito de Er constitui uma “história μῦθος

1 Segundo a narrativa de Platão no livro X da *República* (614b), esse guerreiro, após morrer em combate, fica dez dias junto aos outros mortos, mas é retirado em bom estado. Levam-no para casa e no 12º dia, jazendo sobre a pira, torna à vida e narra o que viu no além.

salvada e que salva” e, por isso, esse mensageiro dos deuses, de repente, sem saber por que caminho nem de que maneira alcançara o corpo, acorda sobre a pira e pode relatar o que viu e escutou no além.

Ouvindo outras ressonâncias da murmuração discursiva filosófica, teríamos que salientar aquela geometricamente estruturada, isto é, as “cadeias de vozes” que vão desde a boca do Soberano até os ouvidos dos súditos no Estado. Prática de uma obediência ativa que, sob o nome do *Leviatã*, é descrita por Hobbes (1979). Também teríamos que prestar ouvidos à própria “voz da natureza”, que irrompe na complexa e produtiva temática da linguagem possível de ser considerada como uma transversal aos diversos escritos de Rousseau à medida que o papel da retórica e, assim, o “paradigma musical” seja avaliado como central na sua obra (Prado, 1998). Uso o verbo “teríamos”, porque não serão estas as escutas privilegiadas no caminho de vozes que percorreremos nesta ocasião; o que não quer dizer que as vozes de “contratualistas” como Hobbes e Rousseau continuem emitindo sons desde o abismo filosófico murmurante.

Em todo caso, será praticando um desvio desde a escuta do mensageiro Er, como alternativa filosófica aos caminhos dos programas escolares e cronológicos de “história da filosofia”, que tentaremos realizar um salto de séculos para reencontrar um outro mensageiro, Zaratustra, caracterizado como raio, porta-voz da vida (*Fürsprecher des Lebens*) (Nietzsche, 2007) e, em outras ocasiões, porta-voz da vida (*Fürsprecher des Lebens*), do sofrimento (*Fürsprecher des Leidens*) e do círculo (*Fürsprecher des Kreises*) (Nietzsche, 2007).² Deixo em aberto, para possíveis adivinhos (*Wahrsager*), vislumbrar muitas possíveis e sutis relações entre Er e Zaratustra como porta-vozes. Limito-me a escutar, simplesmente, algumas vozes que emergem da murmuração interpretativa, entre as quais aquela que caracteriza Er como um dos estrangeiros do mundo platônico (Er o armênio, Panfílio de nascimento), que reiteraria incansavelmente “[...] a estranha dissimulação de amante da sabedoria”. Ele seria “[...] esse desconcertante viajante que escala os estranhos laços da palavra e do silêncio” (Mattei, 1983, p. 479). Ao somar essa

² Em todos os textos em que a referência bibliográfica remete aos originais em castelhano, francês e alemão, a tradução é nossa. No caso do alemão, a tradução foi realizada com o auxílio imprescindível da professora Susanne Bartsch.

murmuração interpretativa ao nosso salto até o Zaratustra de Nietzsche, é preciso enfatizar que o mensageiro do século XIX, talvez um eco do Er de Platão, também possui um caráter estrangeiro na sua origem histórica (um persa) e também pratica os discursos e os silêncios (“*Assim falou Zaratustra*”). Porém, sem esquecer que, segundo Nietzsche, ninguém teria lhe perguntado o que Zaratustra significa na sua boca (Nietzsche, 1977). Acrescentemos que, na efetividade da escrita nietzscheana, Zaratustra traz aos homens um presente: o além do homem ou supra-homem (Übermensch). Mensagem/presente para o qual os homens, por exemplo os homens no mercado, ainda não estão em condições de receber. Eles não têm ouvidos prontos para escutar essa nova mensagem, o que, dessa forma, adia ou elimina a possibilidade do que Nietzsche denomina no *Crepúsculo dos Idolos: Incipit Zaratustra* (Nietzsche, 1973). Como vocês sabem, a expressão *Incipit*, nos séculos XII e XIII, teria sido ligada à transubstanciação e ao movimento angélico, de maneira que a própria forma de um *Incipit*, conforme o histórico da expressão, possibilita a aparição dentro do cenário de um novo nome e mensageiro (desdobrando o a!ggelon, enquanto portador da boa nova). Novo nome e mensageiro na boca de Nietzsche que, estrita e historicamente, brinca com os acontecimentos diferenciais, marcando a existência não só do nome, mas do personagem histórico (Zaratustra como fundador e começo da moral) e de outros angelistas (Er e, posterior e diferencialmente, a referência aos anjos cristãos) e disangelistas (por exemplo, Paulo, segundo sua constante avaliação).

Escutando Michel Foucault enquanto intérprete do porta-voz Zaratustra

Entre as vozes da murmuração interpretativa, existe, hoje, uma voz talvez demasiado audível: a de Foucault. Mesmo com essa ampla audiência é difícil escutar essa voz como alguém que falou sobre Zaratustra, como efetivamente ocorre no *Theatrum Philosophicum*, cenário onde Foucault se refere a Zaratustra como mensageiro (Foucault, 1994c). Sim, porque nessa ocasião, talvez pela última vez utiliza o nome de Zaratustra; posteriormente encontraremos na discursografia foucaultiana (pelo menos nas suas publicações realizadas em vida) esse mensageiro em sua desapareição discursográfica ou num

silêncio a ser avaliado. Em todo caso, importa a caracterização que foi feita de Zaratustra nesse cenário teatral, considerando-o como porta-voz do Eterno Retorno.

Lembremos que Nietzsche nomeia Zaratustra um “mestre do Eterno Retorno” (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*) (Nietzsche, 2007, p. 223), mas, enquanto porta-voz, seria estritamente um porta-voz da vida, do sofrimento e do círculo. Porém, na referida apropriação foucaultiana, Zaratustra é, ao mesmo tempo, o *Fürsprecher* do Retorno (“o que fala por, no lugar de, marcando o lugar onde falta...”) e o *signo* de Nietzsche, o “[...] signo da insuportabilidade do pensamento do Retorno.” (Foucault, 1994c, p. 98). Outrossim, nessa interpretação foucaultiana que consideramos comandada secretamente pela leitura de Klossowski, existe um gesto e um desvio proposital na condição de mensageiro/anjo, pois em *La prose d’Actéon*, de 1964, já tinha sido deslocado o *Incipit Zaratustra* para sua atualidade por meio de o *Incipit Klossowski* (Foucault, 1994b).

Situados nos corredores ou nos bastidores dessa última senda, é possível destacar, como temos desenvolvido em diversos artigos, que existe “[...] um segredo de ser sem segredo” na constelação até agora pouco escutada – Nietzsche/Klossowski/Foucault (Muñoz, 2021, pp. 89-102) – e, por outra parte, que na própria discursografia de Foucault, considerada em determinada camada, também estaria presente seu próprio porta-voz. No seu caso, a resistência considerada como personagem conceitual encarnado na forma de um porta-voz (*porta-parole*) em devir:

Foucault, pensador relacional, que quer ir além das relações de identidade e causalidade, encontrará em suas andanças filosóficas – e não filosóficas – a resistência, categoria negativa, que tende a se repregar na forma do ressentimento. Talvez, lutando para liberá-la de sua negatividade a enviará à guerra e, posteriormente, realizando um salto com e junto dela, irá transformá-la em “catalisador químico”.

[...]

Em todo caso é nessa forma ficcional-produtiva que, segundo nossa leitura, a resistência catalisadora constitui-se num novo porta-voz, não já Zaratustra – como seria o caso do Zaratustra de Nietzsche analisado segundo a interpretação do *Theatrum Philosophicum* – porém o porta-voz de Foucault, que na figura de um pessimismo ativo atravessa o diagnóstico do presente e, como tal, configura-se de uma forma não somente racional. (Muñoz, 2016, pp. 91 e 102)

Escutando a relação entre porta-voz e Estado junto ao historiador Paul Veyne

Vamos, agora, prestar ouvidos a determinados aspectos dessas problemáticas presentes, apesar de desconhecidas, na relatografia³ de Paul Veyne. Por um lado, encontramos sua consideração heurística do além-do-homem ou supra-homem, anunciado pelo mensageiro Zaratustra, como próximo do sábio estoico, pois “[...] os estoicos duvidavam que alguma vez tivesse havido algum sábio”. Nessa reflexão veyniana o sábio é considerado um ser de razão e como tal, “[...] o além do homem seria sua versão modernizada” (Veyne, 1988, p. 27). Mas destaquemos, sobretudo, a ênfase na transformação de si por si que, segundo nossas leituras, constitui a condição de possibilidade do *Incipit* (Zaratustra, Klossowski) e da escuta das vozes de novos mensageiros. Em Veyne, essa transformação de si por si encontra-se próxima da experiência estética, de modo que, voltando a dar voz e falando em lugar de seu amigo, Foucault, após sua morte, poderá dizer:

Por que um pintor trabalharia se não fosse transformado por sua pintura? O filósofo ou historiador Foucault identifica aqui seu caso com o de um artista, de um pintor (...) as atividades intelectuais mais prosaicas e sombrias não se distinguem da criação literária ou artística. (Veyne, 2008, pp. 198-199)

Acrescentemos, maldosamente, que Foucault não deixou de acentuar, também, a possibilidade da não transformação indicada por aquele permanecer na vertical de si mesmo (Foucault, 1984) e que seu amigo Veyne, ao explicitar cenários históricos, insistirá, constantemente, numa experiência de não transformação, de não resistência, como esse habitual acomodamento paralelo ao atuar (Veyne, 1977). Em todo caso, para avaliar essa prática constante de acomodamento, fiquemos com uma citação veyniana em relação às condutas do si mesmo – “[...] cessar de mudar, querer fugir de uma realidade exterior e interior que é definitivamente caótica, é viver como um morto” (Veyne, 2008, p.199) – e passemos a avaliar a voz de um morto vivo: o Estado.

3 Adotamos essa pertinente expressão a partir do trabalho de mestrado, ainda em elaboração, de Gustavo Ruiz da Silva: *Elegia e relatografia: Paul Veyne e seus devires filosóficos*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Num artigo dedicado ao seu amigo Foucault, no Colóquio sobre o Indivíduo, em 1985 (publicado em 1987), traduzido ao português como “O indivíduo ferido no coração pelo poder público”⁴ – que, em outras ocasiões, tenho utilizado para destacar a doação de reintrodução veyniana constituída pela “imagem de si” (Muñoz, 2020, pp. 137-139) – existe, ao meu ver, outro presente: a ênfase no poder como o que conduz condutas (*conduit des conduites*) e o abandono da exclusividade das relações de forças (*rappports des forces*) para caracterizar o império da comunicação. Acrescentemos que, nos múltiplos estudos que circulam sobre governamentalidade, tampouco tem se prestado ouvidos à própria declaração de Foucault, que, já no ano de 1978, ligava a Paul Veyne sua metodologia no estudo do liberalismo: “O que é necessário entender por liberalismo? Eu tenho me apoiado nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da necessidade de testar um método nominalista em história.” (Foucault, 2004, p. 323).

Mas voltemos à problemática do Estado no artigo de Veyne escolhido nesta ocasião e dedicado, sem ingenuidade, ao seu amigo Foucault, destacando sua referência: “[...] ao conhecimento que os sujeitos têm do Estado” que “[...] lhes vêm de duas origens bem diferentes, da qual uma é da ordem da comunicação, da interlocução; ela afeta por consequência a subjetividade”. (Veyne, 1987, p. 16). Nessa distinção teríamos, de um lado, as experiências parciais do Estado (relações com agentes, ministros; na prática de pagar impostos, multas de estacionamento; sentimento geral de obrigação social, de dever – dos quais, para Veyne, os limites com a moral propriamente ditas permanecem incertos). De outro lado, existiria uma experiência bem diferente, em que o Estado aparece inteiramente e nos solicita de outra forma (quando a República nos chama, ou quando o rei promulga as leis). Somente neste último caso o Estado, aparentemente, mostra-se em pessoa, mas não pode fazê-lo senão tomando a palavra. Nesta experiência do tomar a palavra, o Estado torna-se uma entidade pertencente à rede de comunicação. Na caracterização veyniana, essa rede é imediata, por definição, constituindo um império com sua hierarquia de locutores, seus direitos desiguais à palavra –

4 O título original é *L'individu atteint au coeur par la puissance publique*.

que não são, certamente, exclusivos das relações de forças, dos privilégios de poder dizer a palavra, de ter a última palavra, ou de não ter nenhuma palavra a dizer (ibid.).

Em todo caso, há, nesse artigo, uma caracterização ambígua do Estado que impede analisá-lo somente em termos de relações de poder, porque, segundo as considerações veynianas, o Estado não é uma empresa com funções necessárias e composta por acionistas. A relação dos cidadãos com o Estado não é uma relação somente de opressão. Ao ser de opressão, Veyne declara, os cidadãos reagem à medida que os poderes sociais permitem. Eles terminam fazendo um arranjo consigo mesmos (*moi*), o que está em relação com a “imagem de si” ligada à obediência ou à desobediência⁵. Se o arranjo for ruim, talvez eles se revoltam, inclusive, na ausência de razões sociais.

O interessante é que, nessa caracterização propositalmente ambígua, Veyne salienta o risco de uma possível personalização do poder – a não ser que os termos sejam invertidos. Neste momento argumentativo-experiencial, surge a problemática do porta-voz. Escutemos suas palavras:

O poder não vai se confundir com um homem, é, ao contrário, um homem que vem emprestar sua voz à entidade locutora que é de partida o soberano; pois um homem público não é mais um indivíduo [...]. A semiologia pragmática está nos ensinando que na comunicação, o pensamento que cada locutor quer expressar pesa menos que os diversos papéis dos locutores, que estão feitos de antemão. (Ibid., p. 17)

Nesse caso, trata-se do papel de interlocutor soberano, do príncipe e do indivíduo, rei ou presidente, que vai jogar e eclipsar-se nesse seu papel de porta-voz. Desde o ângulo que nesta ocasião estamos privilegiando, é preciso dizer que Veyne continua a submeter a referida argumentação ao exemplo Nero: “[...] quando Nero se apresentava em cena em Olímpia, tocando a lira, ninguém esquecia que era o amo do mundo” (ibid., p. 17); caso histórico que já estava ligado, desde o começo do artigo, ao problema da “imagem de si” e da obediência. Dessa forma, teríamos que concluir, como leitores, que “imagem de si” e “porta-voz” estão diferencial e historicamente relacionados de forma constante.

5 Problemática da qual temos nos ocupado e materializado, por exemplo, em: Muñoz (2020, pp. 137-139).

Porém, isso não está explicitado; o leitor recebe só algumas aparentemente livres análises histórico-filosóficas nas quais está situada a reflexão sobre o porta-voz. Por isso, pensamos ser pertinente acrescentar que existe uma ordenação que sustenta o *iceberg* da *relatografia* veyniana e que é preciso “saber escutar” para praticar uma possível reordenação de seus construtos. Vou me referir, brevemente, a três desses elementos: raridade, exemplo e programas. Meu diagnóstico, como leitora, é de que a presença efetiva desses três elementos não poderia ser separada do construto em aparente desordem argumentativa que constitui o artigo de Veyne, mesmo que, aqui, seja recolhido só em relação ao aspecto do porta-voz.

Para falar desses três elementos, no entanto, teríamos que escutar não só esse, mas diversos escritos da *relatografia* que permitem constatar vozes e silêncios que provêm da: “[...] capacidade que têm os homens [...] de se acreditarem, a cada vez, instalados na plenitude da razão”. Munidos dessa capacidade, eles não perceberiam a raridade (Veyne, 1979, p. 216), as lacunas, os vazios. Desse modo, haveria uma cristalização do sentir-se situado no meio da racionalidade, encontrando como “natural” o lugar onde estamos e ignorando os limites ou vazios ao redor. Será essa capacidade que os homens têm de ignorar seus limites, sua falta de densidade, de não perceber a raridade, que constitui uma coisa curiosa e digna de intrigar os filósofos (ibid.), pois, como afirma em *L’Inventaire des différences*: “O real é rodeado de uma zona indefinida de componentes não realizados” (Veyne, 1976, p. 62)⁶. Neste ponto é preciso esclarecer que Veyne utiliza a palavra *rareté* no sentido latino. Recolhendo sua própria afirmação:

Os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber (*sagesse*) não adivinha (*ne devine pas*); pois o que é poderia ser diferente. (Veyne, 1979, p. 204)

O trabalho com a raridade não só ecoa na sua concepção de cultura e numa de suas definições da história como “uma viagem ao outro”, como também no artigo sobre o “indivíduo”, aqui analisado, ao tratar do

6 “*Le réel est entouré d'une zone indéfinie de possibles non réalisés*”.

comando e obediência no Estado mediante a voz de um chefe e mostrando, por meio do exemplo de Nero, um estilo de comando diferencial que produz sua queda.

Trata-se, também nesse artigo com a presença de Nero, da utilização do exemplo, porque, ao levar em conta a raridade das condutas humanas, cruzamos com a prova conceitual submetida ao exemplo. Procedimento veyniano que tampouco pode ser desligado de sua ocupação constante em manter o interesse do leitor, pois, na sua perspectiva, os leitores vivem a morte da verdade (como morte dos conceitos) mesmo que não saibam disso. Daí que, atualmente, só se interessem por exemplos sempre que não sejam dependentes nem ilustrativos de complexas ordenações teóricas. Em resumo, o procedimento veyniano faz descer o conceito morto para ser ativado pelo comando superior do exemplo. Opera, assim, em sentido contrário ao modo platônico, que tinha marcado uma hierarquia na qual o exemplo era considerado simples ilustração do conceito.

Por último, a explicitação veyniana de dois tipos de conhecimento com respeito ao Estado e seu trabalho com a ambiguidade das condutas tampouco pode ser separado de suas considerações sobre os diversos programas e o direito de mentir (e, portanto, de contradizer-se) desde a antiguidade (Veyne, 1983). Sempre existiu uma pluralidade de programas de verdade através dos séculos que “comportam diferentes distribuições de saber”, pois não se trata de um problema de ordem subjetiva, mas de mostrar que “[...] as modalidades de crenças reenviam às *modalidades de posse da verdade*” (ibid., p. 39; grifo nosso)⁷. Como historiador-filósofo poderá afirmar: “Não há verdades contraditórias num mesmo cérebro, mas apenas *programas diferentes*, que encerram cada um verdades e interesses diferentes, ainda que essas verdades levem o mesmo nome” (Veyne, 1984, p. 101).

Limitados à problemática do porta-voz, explicitemos, agora, o que nos parece urgente a partir das reflexões veynianas: considerar a zona de raridade, trabalhar com a prova do exemplo e distinguir entre programas – assim distinguindo, também, entre os estilos das vozes de comando e obediência pelos

7 O sublinhado é nosso. Devemos considerar também a continuação dessa citação, na qual Veyne diz “acreditar” em Michel Foucault ao afirmar que “[...] a história da verdade começa quanto se historiciza a ideia filosófica de verdade” (Veyne, 1983, p. 39).

quais somos atravessados. O trabalho de Veyne constitui um alerta nesse último sentido. Somos atravessados por diversos programas contraditórios entre si: fascistas, racistas, liberais, neoliberais etc. Outrossim, acrescentemos que não podemos tão fácil e irresponsavelmente saltar de um programa a outro, encobrir o salto e manipular condutas em nome da verdade, o que nos conduz a reavaliar a complexa senda de invenção de nossos próprios imperativos.

E os gritos?

Pergunta pertinente, pois nas diversas distinções entre vozes em reflexões como as que aqui empreendemos, os gritos tendem a ser omitidos. Digamos, sem embargo, que é possível, efetivamente, prestar ouvidos aos gritos. Nesta ocasião, faremos isso aludindo à presença do grito no porta-voz Zaratustra.

É possível constatar que o grito está presente em vários instantes decisivos dos discursos de Zaratustra, porém, neste caso, recorreremos somente ao “Grito de socorro” (“*Der Nothschrei*”)⁸ na medida em que contém a presença do Adivinho (*Wahrsager*) que já aparecia anteriormente, na parte II, num pesadelo de Zaratustra: Do Adivinho (*Der Wahrsager*). Diferentemente de outros sonhos, que o levavam à ação transformadora imediata, este surgia depois de ter ouvido esse Adivinho e sua predição nadificante (*nadifizierend*) que chegava até predizer: “[...] não haverá mar onde se perder, nem abismo onde cair” (Nietzsche, 2007, pp. 136-140). Era, precisamente, essa voz previsora e nadificante do Adivinho, anterior ao pesadelo, que levava Zaratustra a permanecer três dias sem comer, sem beber, sem falar, até cair em sono profundo e sonhar. Tratava-se de uma voz, mas também de uma visão que atingia o coração de Zaratustra, que ficava triste e cansado, sentindo que sua luz era sufocada dentro de profunda tristeza (*Trübsal*). Impossível analisar em detalhes, nesta ocasião, o enigmático pesadelo que aí surge, mas podemos salientar que se trata de um pesadelo em que Zaratustra aparece “como guardião

8 Fazemos a referência sabendo que “O grito de socorro” está situado na parte IV do Zaratustra e publicado nos *Nietzsche Source* como publicação privada, uma vez que a publicação autorizada vai somente até a parte III.

noturno no castelo da morte” e que, entre seus muitos enigmas, encontra-se a irrupção de vozes, gritos e suspeitosos silêncios que vão desde ruídos de chaves enferrujadas, portais rangendo, até a escuta de um silêncio traiçoeiro, agachado ao seu lado em forma de solidão. Nesse pesadelo, três vezes batem no Portal que não se abre, mas, finalmente, um vento o abre e surgem gritos, risadas e caretas de crianças-borboletas, de anjos, de tolos e de corujas que estilhaçam o caixão funerário para surgir, finalmente, o próprio grito de horror de Zaratustra, que o acorda.

Lembremos que, desde o *Nascimento da tragédia*, Nietzsche considerava o grito como hipertrofia de sentimento, recolhendo o grito dos marujos gregos numa ilha solitária em tempos de Tibério: “O grande Pã está morto” (*Schrei hörten “der grosse Pan ist todt”*) (Nietzsche, 2004, p. 69). Nos aforismos escolhidos em *Assim falou Zaratustra*, o grito encontra-se ligado à presença do Adivinho. Assim, em o “Grito de socorro”, ocorre novamente a visita desse Adivinho à caverna de Zaratustra e seus animais, anunciando o Grande Cansaço (*grossen Müdigkeit*): “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo é sem sentido, o conhecimento sufoca” (“*Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.*”) (Nietzsche, 2007, p. 243).

Seguindo a ordem do aforismo, podemos reparar que será após as boas-vindas ao hóspede e outros acontecimentos que precedem a escuta que surgirá a pergunta do Adivinho: “Você não escuta ainda nada?” (“*Hörst du doch Nichts?*”). “Você não escuta o barulho da profundidade?” (“*rauscht und braust es nicht herauf aus der Tiefe?*”) (Nietzsche, 2007, p. 243). Após essas perguntas, Zaratustra permanece calado e, em seguida, escuta um prolongado e longo grito que os abismos (*die Abgründe*) lançavam-se uns aos outros e devolviam-se, pois ninguém queria reter esse horrível grito. Diante disso, Zaratustra se dirige ao adivinho caracterizando-o como pregador maldoso (*Verkündiger*) e dizendo-lhe que se trata de um grito de socorro e de homem. Mas Zaratustra exclama: “não me importam as necessidades dos homens!” (“*Aber was geht mich Menschen-Noth an!*”) (ibid., p. 243).

Trata-se, assim, de um encontro com o último pecado de Zaratustra, que também vem por último. O Adivinho sabe que esse desespero do ser humano chama-se compaixão (*Mitleiden*). Disse esse nome e sua missão: “[...] ele veio induzir Zaratustra a cometer o último pecado” (*Sünde*) (ibid., p. 244). Após ditas essas palavras, retumba o grito mais perto, mais prolongado e

mais angustiante do que antes, de maneira que se pode ouvir o grito e o eco do grito. A seguir, o Adivinho diz tratar-se do grito do homem superior (*Der höhere Mensch*).⁹ É o homem superior que grita por Zaratustra, diante do qual Zaratustra se pergunta o que esse homem superior quer aí... (*Was will der?*)...

Após longos silêncios e falas, o Adivinho afirma que não adianta procurar, porque não existem mais nem sequer as Ilhas Bem-aventuradas que Zaratustra procura. Zaratustra, no entanto, terminará enfrentando o Adivinho resmungão, que Zaratustra contamina com sua tristeza ao afirmar que existem Ilhas Bem-aventuradas que são silenciosas. Ele irá até as florestas de seu território (*Bereiche*), pois ali, talvez, encontre o animal maldoso de onde vem o grito. Segundo o Adivinho, Zaratustra está simplesmente fugindo dele, mas ele o aguardará. Para Zaratustra, ao contrário, trata-se de estar de bom humor quando a noite chegar e terminar o dia com canções.

De maneira que, saltando arbitrariamente até o final do aforismo, encontraremos Zaratustra predizendo: o Adivinho deverá dançar, ser um urso dançante... Ouviremos assim uma grande reviravolta: Zaratustra declarando a esse urso velho e resmungão (o Adivinho) que ele, Zaratustra, também é um Adivinho (*“Aber auch ich – bin ein Wahrsager.”*) (ibid., p. 245).

Sobre o grito, acrescentemos que será em outro aforismo. *A saudação* (*Die Begrüssung*) que, ao voltar à sua caverna, Zaratustra perceberá um grito coletivo : o grande grito de socorro (*den grossen Nothschrei*), vindo de sua própria caverna. Grito composto de muitas vozes... por todos aqueles que tinha encontrado durante o dia em seu caminho e que, agora, estavam em sua caverna... De longe, o grito parecia ter saído somente de uma boca (*“aus der Ferne gehört, gleich dem Schrei aus einem einzigen Munde klingen”*).

Escutando vozes latino-americanas

Realizo, a seguir, um desvio às sendas latino-americanas como forma mais próxima de praticar a prova do exemplo, referindo-me, rapidamente, à complexidade do “caso Chile” como experimentação neoliberal. É claro que,

9 A problemática do homem superior estará em relação com todos os personagens que, segundo os aforismos seguintes, Zaratustra encontrará em seu caminho e com o longo aforismo sobre o homem superior, impossíveis de acompanhar nos limites que nos autoimpomos nesta ocasião.

a partir do denominado “estalido social” – que podemos considerar como um grande grito coletivo –, surgiram muitas vozes que levaram à necessidade de mudar a Constituição na qual ainda falava a voz de Pinochet. Uma das conquistas dessa revolta foi a implantação da Assembleia Constituinte do Chile, multirracial e multinacional, que conseguiu a bipolaridade de gênero na representação popular, isto é, 50% de mulheres e 50% de homens, o que deveria ser norma aceita de representatividade política, mas que nossa convivência cotidiana com preconceitos apresenta como peculiar. Porém, esse acontecimento, talvez, tenha sido determinante para a eleição da primeira mulher indígena (mapuche) para a presidência da Assembleia. Analisando esse acontecimento em termos veynianos, estaríamos lidando com a possibilidade de uma mulher mapuche emprestar sua voz à Assembleia Constituinte que deseja substituir a Constituição vigente e, nesse sentido, regulamentar de outra maneira a voz que o governante empresta ao Estado. Sabemos, sim, das diversas críticas que rodeiam essa Assembleia. Deixemos de fora o sensacionalismo dos atuais mensageiros, anjos ou disangelistas, isto é, dos meios de comunicação, que tendem a priorizar e escutar a voz crítica dos setores conservadores e mumificados do Chile. Recolhamos, no entanto, uma crítica construtiva que considera que, apesar das conquistas, a Assembleia Constituinte não representa possibilidade de quebra do neoliberalismo; como disse atualmente Rodrigo Castro Orellana: “[...] por trás do generoso otimismo subjaz uma incompreensão do alcance dos dispositivos *neoliberais* na configuração de nossas vidas.” (Castro, 2021). Em linguagem veyniana, teríamos que dizer que, se uma das dimensões do Estado mudasse em função de uma nova Constituição, estabelecendo a legalidade de novas relações de forças, permaneceria sem alteração o ponto de conduzir condutas que estaria em jogo na mudança ou na pretensa morte do neoliberalismo – ponto que é muito mais complexo e lento para ser alterado do que as diversas configurações em termos de relações de forças. Segundo nossa escuta, na linguagem de Rodrigo Castro se deixa ouvir a voz das análises atuais a partir da discursografia foucaultiana:

Acredito, que na atual crise social e institucional não assistimos a um fim do modelo neoliberal a nível local nem muito menos no âmbito global. O erro estaria em confundir o sistema político representativo, sua organização ideológica e seu substrato normativo, com os

múltiplos mecanismos de subjetivação e poder económico, comunicacional e cultural que desdobra o neoliberalismo, os quais transcendem a dimensão institucional.¹⁰(Ibid.)

Trata-se do que ele denomina “a colonização neoliberal da vida”, que poderíamos considerar como uma espécie de “hidra monstruosa relacional” (pensada em termos de Klossowski)¹¹ ou uma forma de vida predadora na linha do que Raúl Ruiz (2011) denominava conceitos predadores¹² – pois a colonização neoliberal da vida teria a peculiaridade de alimentar-se dos endividamentos populacionais e das denominadas crises, por exemplo, saindo deles ressuscitada ao modo do mensageiro Er. Lembremos que Er reaparecia acordado e com boa saúde sobre a pira. Claro que, na forma de vida neoliberal ressuscitada, não se trata de uma ressurreição nos termos do mito escatológico órfico que mencionamos ao começo desta reflexão. Tampouco se trata de uma mensagem dos deuses para praticar a justiça durante a vida; muito pelo contrário!

Voltemos ao exemplo desta ocasião, em termos veynianos, para reparar que não constitui um acaso que a problemática e ambiguidade com que escutamos o Estado coloque o acento no porta-voz e, nesse aspecto, no problema relacional do conduzir condutas. Isso emerge, no exemplo do Chile, na forma de diversos aspectos possíveis de serem considerados em análises duplas quando referidos às relações de forças ou às condutas. Lembremos que, na perspectiva veyniana do artigo analisado, as relações de forças, mesmo numa definição nominalista, não davam conta da análise de todo o âmbito do poder, o que o direcionava a destacar outro programa pelo qual somos atravessados, isto é, a condução comunicacional das condutas.

10 No original: “Acredito, que en la actual crisis social e institucional no asistimos a un final del modelo neoliberal a nivel local ni mucho menos en el ámbito global. El error estaría en confundir el sistema político representativo, su organización ideológica y su sustrato normativo, con los múltiples mecanismos de subjetivación y poder económico, comunicacional y cultural que despliega el neoliberalismo, los cuales trascienden la dimensión institucional.”

11 Em *Nietzsche et le cercle vicieux*, Pierre Klossowski (1969, p. 27) afirma que o inimigo de Nietzsche não seria somente o cristianismo nem a moral em si, mas “[...] a amálgama tecida de um ao outro (“l’amalgame issu de l’un et de l’autre”). Amálgama que ele salienta como uma “hidra monstruosa” (“*hydre monstrueuse*”) composta de diversas tendências e práticas solapadas (*sournoises*) residentes em todos e em cada um de nós.

12 Para Ruiz (2011) os conceitos predadores, sobretudo os que circulam na academia, são aqueles que predominam e acabam “comendo” todos os outros conceitos que estão por perto, obrigando todos a mencioná-los, às vezes por espaços que duram 10 anos ou mais: dialética, simulacro etc.

Ligada à condução comunicacional de condutas encontram-se, no entanto, as problemáticas da ficção, da produção de efeitos de verdade, da retórica, da indução e sedução das condutas, aspectos que têm sido amplamente considerados em dois dos pensadores que tentamos ouvir nesta ocasião – Foucault e Veyne –, mesmo que por meio deles escutemos a murmuração de outras vozes. Daí que nosso próximo item seja constituído por uma dobra e uma forma interrogativa a partir de ambos os nomes.

Precisamos escutar determinados ecos da murmuração ficcional também em nosso solo?

Dos pensadores contemporâneos da murmuração filosófica/histórica que tentamos tornar audíveis, podemos dizer que Foucault, evitando as “confissões pessoais”, que poderiam relacioná-lo ao construto de uma intimidade cristã essencial, dobra e submete sua própria discursografia à prova da ficção, declarando, nas últimas entrevistas, que não escreveu senão ficções, mas acrescentando que elas produzem efeitos de verdade. Lembremos, porém que, no seu caso, existe material e discursivamente uma definição “exata” de ficção como “[...] aquilo que não existe tal como ele é” (Foucault, 1994a, p. 280).

Paul Veyne, desde sua capacidade de escuta do bloco greco-romano, materializada nos seus relatos sobre os paganismos no Império Romano, consegue respirar muito bem nesse cenário mediante o que caracteriza como um “alívio”, isto é, praticando a libertação de três vozes pelas quais seríamos atravessados – Igreja, Identidade e Nação – e escrever nessa atmosfera de leveza *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*¹³, inserindo suas próprias vivências, até as trágicas, como parte de sua inclassificável e exata relato-grafia. Assim poderá começar seu livro de 2014 (documento social humano para uso dos curiosos) – que ganhará, posteriormente, um prêmio literário –, relatando de forma exata: “[...] casei três vezes, como Cícero, César e Ovídio, tenho sido membro do partido comunista na minha juventude e tenho escrito livros sobre assuntos diversos” (Veyne, 2014, p. 9) – acrescentando,

13 Como ainda não conhecemos uma tradução publicada desse escrito para o português, teríamos que pensar sua tradução como “E na eternidade eu não me entediarei...”.

como documento social, seu salário, seu patrimônio (que inclui à menção aos livros que encobrem as paredes) e o lugar onde habita, Provence, aos pés do monte Ventoux. Para alguém como eu, que escreveu em 2000 e publicou em 2005 o livro *Escolher a Montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*, constitui uma alegre obrigação escutá-lo novamente e descobrir, nesse seu escrito de 2014, outras vozes como novos desafios à nossa curiosidade e às nossas próprias limitações interpretativas sem anjos mensageiros, dando-nos como prática a possibilidade de abandoná-las ou, até mesmo, quebrá-las.

No aspecto interrogativo deste item, limito-me a esboçar a possibilidade de trilhar uma senda latino-americana aplicando, nesta ocasião, outro tipo de reordenação das vozes e dos gritos, a partir do que, nos meus escritos, venho denominando atualmente “a prova da ficção”. Para isso precisaremos, fragmentária e marginalmente, situar-nos em nosso atual cenário histórico latino-americano, marcando nossas limitações de escuta e de fala a partir dele.

É possível constatar vivencialmente que trilhamos, nesse cenário, sendas limitantes na medida em que elas formam parte de um confinamento atual que tende a produzir, reiteradamente, uma autoescuta intelectual; autoescuta, talvez, criada como única opção em face de um pertencimento atado a um cenário demoníaco (usando assim, em nosso chão, essa apagada caracterização foucaultiana).¹⁴ Outrossim, ao levar em conta os acréscimos veynianos que acabamos de explicitar, teríamos que considerar nosso cenário da atualidade não simplesmente por meio da abstração conceitual denominada Estado, mas das vozes que escutamos e emitimos nessa encruzilhada constituída pelos privilégios de poder dizer a palavra, de ter a última palavra, ou de não ter nenhuma palavra a dizer.

E os gritos? Vamos repetir a pergunta do quarto item em nosso próprio cenário, salientando, agora, o caso das vozes que se materializam como escrita em termos de ficção produtiva. É possível ouvir determinados gritos que emergem em nosso cenário latino-americano?

14 Em *Omnes et singulatim* (Foucault, 1994d, p. 147), Foucault usa a expressão “sociedades demoníacas” (*démoniaques*) para se referir aos Estados Modernos; expressão que foi apagada e/ou substituída em diversas traduções. Ele refere-se, nesse caso, à mistura ou combinação demoníaca constituída pelo poder pastoral e o Estado moderno, o que não me parece afastado da amálgama de tendências e práticas solapadas descrita por Klossowski em sua referência ao inimigo de Nietzsche.

Sem a pretensão de responder, queremos simplesmente reparar que, neste caso, teríamos que esboçar uma complexa trilha considerando o âmbito real-ficcional como expressão conjunta, uma vez que, em nosso solo, realidade e ficção aparecem sempre em alquimia. Podemos ouvir muitos de nossos escritores fazendo parte dessa alquimia, como já temos trabalhado em outras oportunidades (Muñoz, 2020b).

Mas podemos, simplesmente, prestar ouvidos à voz de Marisol nas *Ânforas* refletindo sobre o grito de guerra como uma resistência às tríades de mulheres beatas, ressentidas e fofoqueiras que vigiam o respeito a uma determinada forma de vida oficial mascarada como respeito à “moral do povoado”:

Também se podia interromper essa reza/fofoca das Brunildas com os jogos, gritos e músicas das crianças e jovens. – Disse Marisol. Para em seguida acrescentar algo que vinha amadurecendo desde a última conversa sobre elas. Havia pensado que entre os adultos só se separavam do peso de sua ladainha ordenadora os que possuíam um grito de guerra. – Nós tínhamos um pai com seu próprio grito de guerra, isso deve tê-las incomodado terrivelmente. Éramos uma família diferenciada por esta vibração de: aaaaaquiiiiiii!¹⁵ (Muñoz, 2017, p. 36)

Por outra parte, em nosso território latino-americano, não podemos deixar de mencionar o pesado legado dos gritos abafados que foram tornados violentamente silenciosos: trata-se dessa categoria de extinção ou ferida territorial constituída pelos desaparecidos políticos. Nesses casos, corta-se não só uma vida, mas a possibilidade de discurso e de voz. Nessa morte, como silenciamento forçado e não reconhecido, eles precisam, sim, de constantes porta-vozes. Marisol narra como, no seu povoado, tinham desejado seu desaparecimento, que não aconteceu, mas ficou formando parte de suas vivências:

Em seu próprio ambiente familiar as Brunildas haviam sido responsáveis por muitas preocupações de seus pais. Por conta do golpe militar de 1973, Marisol se juntou a um grupo de estudantes comunistas que diziam estar preparados para defender o governo democrático de Salvador Allende. Uma semana depois se deu conta de que não havia nenhum preparo, mas essa era outra história... O fato foi que nessa ocasião as Brunildas deixaram correr a história de Marisol, morta no

15 Diante da dificuldade de traduzir o grito ACÁAAA...!, a tradutora optou por essa opção.

Estádio Nacional, com uma faixa no peito... Sem mencionar as tragédias, orações e até missas que esta falsa notícia causou, o curioso do relato era o detalhe da faixa. No povoado durante os anos 68 e 69, seus companheiros de colegial queriam realmente que Marisol fosse candidata a Rainha da Primavera; se seus pais houvessem permitido teria recebido coroa e uma faixa no peito, porém eles impediram que carregasse os legados das rainhas do povo: andar na boca de todos. Contudo, as antigas histórias somadas aos novos mexericos não paravam de correr através do “que dirão” comandado pela nefasta influência do trio, não era tão casual que a batuta dirigente das línguas ferinas lhe houvesse posto, já morta, uma faixa de terrorista de ultrasquerda no peito. (Ibid., p. 22)

Infelizmente, não todos, como Marisol, puderam recuperar a voz e contar sua história, pois o chão latino-americano está semeado de desaparecidos políticos silenciados. Por isso, seguindo as trilhas desta análise específica de distinções entre porta-vozes, expus alguns elementos desta reflexão numa oficina que aconteceu na Semana de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) dedicada a uma estudante de Filosofia desaparecida durante a ditadura: Maria Augusta Thomaz.¹⁶

Esticando o último plano, isto é, a camada real/ficcional latino-americana, podemos nos deter especificamente na situação histórica atual – encenada no amplo cenário chamado Brasil – e, usando alguns dos aspectos destacados por Veyne, tentar diagnosticar o que acontece hoje em termos do estilo da voz emprestada por determinado governante ao Estado. Teríamos que prestar ouvidos, mais uma vez, ao que costumamos deixar de lado nos trabalhos acadêmicos¹⁷; neste caso, à voz de um governante atual que se materializou como uma voz sem pudor e que, sem precisar de mascaramentos, pode ser caracterizada como voz preconceituosa, machista e violadora. Com esses adjetivos utilizo simplesmente o grito coletivo de *Las Tesis*¹⁸ –

16 Sobre a programação dessa Semana, ver: 14/6/2023, em: <<https://filosofiapucsp.wordpress.com/>>.

17 Felizmente, existem trabalhos notáveis neste sentido, que foram até determinantes para nossa atitude de tentar prestar atenção às vozes não somente filosóficas. Penso, por exemplo, nos artigos de Pedro de Souza (2017 e 2020).

18 O grupo do coletivo *Las Tesis* extrapolou o âmbito teatral onde surgiu, isto é, quatro artistas chilenas de Valparaíso que integraram textos da antropóloga Rita Segato e se estendeu pelo mundo como performance e hino das feministas.

isto é, adoto, com novos matizes, a caracterização e as ressonâncias de determinadas vozes feministas que caracterizam o Estado opressor como um macho violador.

A seguir, reproduzo, no idioma original, o lema que emergiu como um grito coletivo por intermédio da performance *Um violador em seu caminho* ('El Violador...', 2019):

El patriarcado es un juez,
que nos juzga por nacer
y nuestro castigo
es la violencia que no ves.

El patriarcado es un juez,
que nos juzga por nacer
y nuestro castigo
es la violencia que ya ves.

Es feminicidio
Impunidad para el asesino
Es la desaparición
Es la violación
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía

El violador eras tú
El violador eres tú
Son los pacos (policías)
Los jueces
El estado
El presidente

El estado opresor
es un macho violador
El estado opresor
es un macho violador
El violador eras tú
El violador eres tú

Duerme tranquila niña inocente, sin preocuparte
del bandolero, que por tus sueños dulce y sonriente
vela tu amante carabinero.

El violador eres tú
El violador eres tú
El violador eres tú

Deixando reverberar alguns sons interrogativos...

Volto ao começo e repito a epígrafe, isto é, uma citação livre dos *Cantos Homéricos* feita por Veyne (2014, p. 11): “Eu canto a Deméter dos belos cabelos, ela e sua filha de finos tornozelos, que foi raptada pelo Deus dos Infernos com o consentimento de Zeus cuja potente voz grave trovoa surdamente...” Para, finalmente, perguntarmo-nos:

- Será também o canto nossa possibilidade de resistência afirmativa?
- Precisamos, hoje em dia, ressuscitar anjos-mensageiros?
- É pertinente seguir, na atualidade, os rastros de Zaratustra em seus percursos e encontros rodeados de gritos, mas também de ilhas bem-aventuradas e danças afirmativas?
- Podemos ressuscitar a resistência transformável ao modo do porta-voz silencioso de Michel Foucault?
- É enriquecedor considerar as diversas vozes que se emprestam à abstração denominada Estado, escutando as reflexões históricas de Paul Veyne?
- Serão os gritos, muito mais do que as vozes e os porta-vozes, nossa possibilidade de diagnosticar e atuar no presente?
- Para avaliar gritos não precisaríamos nos transfigurar, nós mesmos, em adivinhos (*Wahrsager*)?

Sim, porque Er, Zaratustra, Foucault, Veyne, Marisol, *Las Tesis* e, em geral, a murmuração discursiva que carregam esses nomes, todos eles seriam de certa forma diferenciais personagens céticos, mas sem paralisia do querer. Lembremos que, nas ilhas bem-aventuradas, era possível escutar: “o querer

liberta”. De maneira que, acrescentando os termos do querer, reivindicado especificamente por Canclini (2008) em América-latina, poderíamos também nos perguntar:

- Queremos, efetivamente, escutar os gritos do abismo do grande cansaço espiritual em nosso solo e fazer deles algo afirmativo?
- Queremos escutar os gritos coletivos diante dos preconceitos de gênero e raça escondidos em diversas práticas sinuosas sustentadas em nome da defesa da moral?
- Queremos criar resistências afirmativas por meio da invenção de novos gritos de guerra decoloniais?
- Queremos ser porta-vozes de gritos de luta silenciados como os dos desaparecidos políticos?
- Queremos escutar os gritos do abismo latino-americano em que novamente a fome e a miséria passaram a fazer parte de um grito de socorro para quem do espiritual?
- Queremos cantar e dançar apesar das tragédias que pululam diariamente em nosso cenário?

Referências

- CANCLINI, Nestor García (2008). *Latino-americanos à procura de um lugar neste século*. Tradução de Sergio Molina. São Paulo, Iluminuras.
- CASTRO Orellana, Rodrigo (2021). El neoliberalismo no nace ni muere en Chile. *Revista Disenso*, 2 nov. Disponível em: <<https://revistadisenso.com/rodrigo-castro-neoliberalismo/>>. Acesso em: 22 jul. 2022.
- ‘EL VIOLADOR eres tú’... la potente canción de jóvenes chilenas contra la violencia (2019). *Milênio Digital*. México, 29 nov. Internacional. Disponível em: <<https://www.milenio.com/internacional/el-violador-eres-tu-letra-de-la-cancion-de-chilenas-contra-violencia>>. Acesso em 25 jul. 2022.
- FOUCAULT, Michel (1984). *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et écrits*. v. I, II, III, IV. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994a). “Distance, aspect, origine”. In: *Dits et Écrits I*. Paris, Gallimard, pp. 272-285.
- FOUCAULT, Michel (1994b). “La prose d’Actéon”. In: *Dits et Écrits I*. Paris, Gallimard, pp. 326-337.

- FOUCAULT, Michel (1994c). *Theatrum philosophicum*. In: *Dits et Écrits II*. Paris, Gallimard, pp. 75-99.
- FOUCAULT, Michel (1994d). “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”. In: *Dits et Écrits IV*. Paris, Gallimard, pp. 134-161.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris, Gallimard.
- HOMERO (2010). *Hinos homéricos*. Compilação e tradução: Wilson Alves Ribeiro Jr. Tradução: Edvanda Bonavina Rosa. São Paulo, Editora Unesp.
- HOBBS, Thomas (1979). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France.
- MATTEI, Jean-François (1983). *L'Étranger et le simulacre*. Paris, P.U.F.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2005). *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2016). Três imagens da resistência em Foucault. *Revista Poliética*. São Paulo, v. 4, n. 2.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2020a). Procedimentos filosóficos marginais: possíveis resistências no cenário atual? *Revista Paralaxe*, v. 7, n. 1.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2020b). El desafío Foucault: Fragmentos latinoamericanos. *Revista Dorsal*, n. 9, dic.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa (2021). Klossowski: um fantasma entre Nietzsche e Foucault? *Revista Princípios*. Natal, v. 28, n. 57, set.-dez. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/22108/14835>>. Acesso em: 22 jul. 2022.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa e MUÑOZ, Olga Leticia Gamboa (2017). As ânforas. Tradução e notas de Ana Paula Ricci. *Revista Agreste*, v. II. Disponível em: <https://revistaagreste.com.br/2/As_anforas>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich (1973). *Crepúsculo de los ídolos*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977). *Ecce Homo*. Frankfurt, Insel Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). *Obras incompletas*. 3 ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural.
- NIETZSCHE, Friedrich (1985). *Götzen-Dämmerung*. Stuttgart, Insel Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Ecce Homo*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004). *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *Also sprach Zarathustra*. Bonn, Insel Verlag.
- PLATÃO (1983). *A República*. 4 ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

- PRADO, Bento Junior (1998). “A força da voz e a violência das coisas”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, Unicamp, pp. 7-105.
- RUIZ, Raúl (2011). *Discurso aceptación Doctor Honoris Causa de la Universidad de Valparaíso*. Publicado pelo canal EsCine UV. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bX2N3e0E45U>>. Acesso em: 22 jul. 2022.
- SOUZA, Pedro de (2017). “A voz do dono e o dono da voz: o corpo posto em risco na batalha dos discursos”. In: RAGO, Margareth e GALLO, Silvio (org.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo, Intermeios, v. 1, pp. 296-302.
- SOUZA, Pedro de (2020). E daí? O sujeito fora e dentro da cena de sua fala. *Revista da Abralin*, v. 19.
- VEYNE, Paul (1976). *L'Inventaire des différences*. Paris, Éd. du Seuil.
- VEYNE, Paul (1977). L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche. *Diogène*, n. 99.
- VEYNE, Paul (1979). “Foucault révolutionne l'histoire”. In: VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris, Éd. du Seuil.
- VEYNE, Paul (1983). *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Éd. du Seuil.
- VEYNE, Paul (1984). *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio González e Milton Meira do Nascimento. São Paulo, Brasiliense.
- VEYNE, Paul (1987). “L'individu atteint au coeur par la puissance publique”. In: *Colloque de Royaumont. Sur l'individu*. Paris, Éd. du Seuil, pp. 7-19.
- VEYNE, Paul (1988). “La médication interminable”. In: SENEQUE. *De la tranquillité de l'âme*. Paris, Éd. Rivages.
- VEYNE, Paul (2008). *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris, Albin Michel.
- VEYNE, Paul (2014). *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*. Paris, Albin Michel.

| Sobre os autores

Alice Lino Lecci

Professora adjunta no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Rondonópolis/MT (ICHS/UFR); doutora em Estética Contemporânea pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP); mestre em Estética e Filosofia da Arte pelo Instituto de Filosofia, Arte e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto.

Chiara Ancona Lopez

Publicitária e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (Prosuc/Capes). Traduz e publica em livros e revistas. Atua em encontros nacionais e internacionais de Filosofia como palestrante e organizador.

Dulce Mara Critelli

Professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), onde se doutorou em Psicologia da Educação e leciona desde 1975. Atuação e pesquisa orientadas pela fenomenologia existencial, com foco no pensamento de Hannah Arendt e Martin Heidegger. É coordenadora do “Existência – Centro de Orientação e Estudos da Condição Humana”. Autora de *Analítica do sentido*; *História pessoal e sentido da vida*, entre outros livros e artigos.

Fernanda Gomes da Silva

Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia (FFLCH-USP). Doutora em Filosofia (PUC-SP) com estágio doutoral na Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ambos com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp (2014/06031-8 e 2015/20331-7). É membro do grupo de pesquisa “Michel Foucault” (CNPq) da PUC-SP.

Jacques-Louis Poulain

PhD em Filosofia pelo Departamento de Filosofia do Institut Catholique de Paris. Professor Emérito do Departamento de Filosofia da Université of Paris 8 – Saint Denis. Titular da cadeira de Filosofia e Cultura das instituições na Unesco, Paris; codiretor das séries: “La philosophie en commun” aux Editions L’Harmattan, Paris; “Perspectives transculturelles” aux Editions L’Harmattan, Paris. Autor de diversas obras, como: *L’art comme figure du bonheur*; *Peut-on guérir de la mondialisation?*

João Bosco de Camargo Millen

Doutor e pós-doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenador do curso de pós-graduação em Psicologia Médica e Psicossomática Contemporânea na universidade UBM (Barra Mansa RJ). Autor dos livros: *Imagem loucura e pensamento*, *Entre a Sombra e o Assombrado*. Atualmente atua como, psicanalista, escritor e dramaturgo.

Maria de Fátima Simões Francisco

Graduação em Filosofia e em Ciências Sociais, mestrado e doutorado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Doutorado-sanduíche na École Normale Supérieure (Paris) com apoio de bolsa do CNPq e pós-doutorado na Universidade de Oxford, Departamento de Educação, com bolsa do CNPq. Pesquisa nas áreas de História da Filosofia e Filosofia da Educação, especialmente os pensamentos de Jean-Jacques Rousseau, Hannah Arendt e Aristóteles. Faz parte da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (Abes-XVIII).

Peter Pál Pelbart

Professor titular de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Publicou *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*; *Ensaio do assombro*, entre outros. Traduziu várias obras de Gilles Deleuze. É coeditor da n-1 edições.

Rosele Maria Branco

Graduada em Medicina pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), possui especializações em Hematologia (RQE 1325) e Patologia Clínica (RQE 3829). Concluiu também especialização em Gestão Empresarial. Tem experiência na área de Medicina, com ênfase em Hematologia, atuando, principalmente, na Medicina Laboratorial. É mestre e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Investiga o pensamento de Michel Foucault e a Medicina.

Sônia Campaner Miguel Ferrari

Graduada em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestrado em Filosofia pela USP e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora assistente doutora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisa com ênfase em Estética e Filosofia da Arte, Filosofia Política, Arte e Política.

Viviane Bagiotto Botton

É professora e pesquisadora em Filosofia e Letras. Doutora em Filosofia pela (Unam) e doutoranda em Ciência da Literatura pela UFRJ. Realizou estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), onde desenvolveu pesquisas sobre a histeria como diagnóstico nos contextos da epistemologia das ciências psiquiátricas.

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

Graduação em Filosofia e Educação pela Universidad de Chile. Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Desde 1995 é professora dos programas de graduação e pós-graduação da PUC-SP. Realizou três pós-doutorados na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Orientações e publicações na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia das Ciências Humanas e História da Filosofia Contemporânea. É autora de *Isócrates e Nietzsche: uma relação Perigosa?*; *Nietzsche: a fábula ocidental e os cenários filosóficos entre outros*.

Com ensaios sobre o tema do corpo, *Corpo social, corpo político e imagem* guarda certas peculiaridades: sempre na direção de refletir sobre nosso presente, ainda que se mova em torno de temáticas e a partir de pensadores atuais, não desconsidera outros; os ensaios oferecem aos leitores a oportunidade de tomar conhecimento de posições muito pouco difundidas de pensadores do Brasil de hoje; e, à luz do tema central, alguns ensaios se debruçam sobre assuntos específicos, expressos em um repertório de extrema atualidade: racismo, sexismo, pandemia; corpo individual e corpo da população; corpo atual e corpo virtual; corpo real e ideia de corpo; o saber médico e a filosofia; a filosofia e as artes, etc.

Salma Tannus Muchail

