

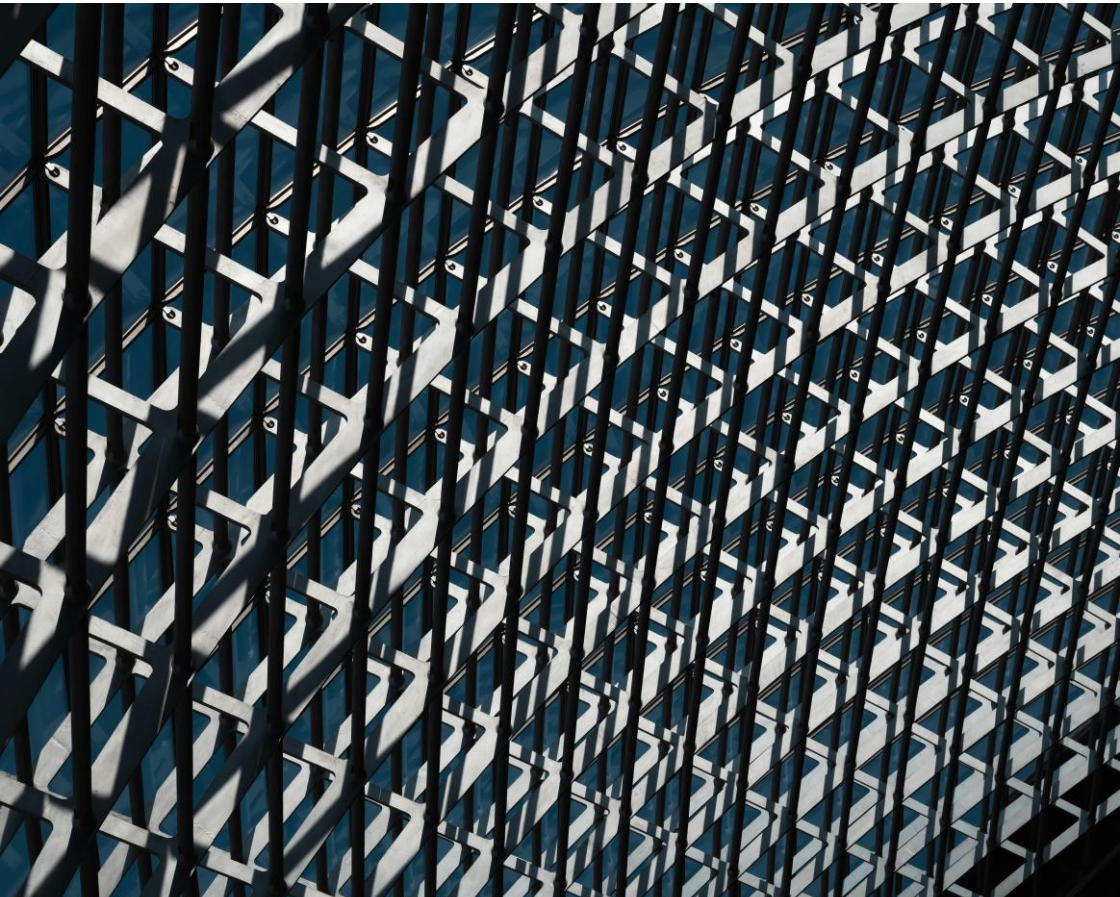
v. 33, n. 70, jan. – abr. 2026

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

70





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

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

Princípios Natal, v. 33, n. 70, jan. - abr. 2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

Vice-coordenadora do PPGFil

Samir Bezerra Gorsky

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Alfonso Correa Motta (Universidad Nacional de Colombia)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

José Nicolao Julião (UFRRJ)

Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

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

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparic (UNICAMP)

Corpo de Pareceristas

Alan Barbosa Buchard
André Magalhães Coelho
Carlos Henrique Machado
Clodomir Andrade
Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci
Daniela Cristina Viana
Eduardo Rodrigues
Gustavo Chataignier

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Daniel de Lima Porfírio

Créditos Imagem da capa:

Pexels-793260840-32775337.jpg

Revista Princípios:

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 33, n. 70, 2026, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2025.
Periodicidade: Quadrimestral – Janeiro/Abril
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 33, n. 70, jan. – abr. 2026

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 10 [O demônio em cena: um ensaio sobre a comédia humana](#)
Claudio Cavargere
- 46 [O pluralismo holista de Charles Taylor e as religiões inviabilizadas](#)
Douglas Frreira Barros e Rennan Carlos de Araujo
- 83 [Percepção, expressão e linguagem: entre a fenomenologia e a hermenêutica](#)
Danilo Saretta Verissimo
- 116 [Uma interpretação crítica do revisionismo de Rorty relativamente à filosofia de Dewey](#)
Edna Magalhães
- 158 [Figurae archaeologiae: genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben](#)
Andityas Soares de Moura Costa Matos e Antônio Lopes de Almeida Neto
- 207 [A ontologia social da produção de Deleuze & Guattari: sínteses do inconsciente, corpo sem órgãos, corpo pleno e antiprodução em O anti-Édipo](#)
Emerson dos Santos Pirola

Tradução

249

[Positivismo lógico e análise](#)

L. Susan Stebbing / Evelyn Erickson

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

O demônio em cena: um ensaio sobre a comédia humana

The devil on the scene: an essay on human comedy

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID37934

Claudio Cavargere

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

ccavarzere@gmail.com

*Hic humanae vitae mimus, qui
nobis partes, quas male agamus,
adsignat*

Sêneca

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo examinar como o período denominado de Barroco utilizou-se de um mal-estar identificado como característica de seu tempo, a denominada *acedia* ou *taedium vivere*, como ponto de partida para uma nova investigação histórico-antropológica da existência, convertendo a teleologia cristã do teatro medieval na comédia fortuita da cena dos homens. Para tal intento, seguiu-se o seguinte itinerário: se em uma primeira parte procuramos a) escavar as origens filosófico-teológicas do conceito da *acedia* para b) demonstrar o desenvolvimento histórico-filosófico de uma sua potencialidade salvífica e curativa; na segunda parte demonstramos a) como essa mesma ideia se articula, já em seu início, com a concepção do homem como marionete do teatro do mundo; onde b) o vazio existencial-teológico

representado pela *taedium vivere* se converte na abertura da cena histórica como campo de ação do homem, com seus afetos e paixões, na mentalidade barroca. Como no jogo de espelhos do teatro da época, a estrutura do texto segue uma precisa arquitetura: a genealogia histórica representada por a) e seu desenvolvimento e incorporação na *Weltanschauung* barroca representados por b) encontram-se espelhados na primeira e na segunda parte do texto.

Palavras-chave: Acedia; Teatro; História.

Abstract: This essay aims to examine how the Baroque period used a malaise identified as characteristic of its time, the so-called *acedia* or *taedium vivere*, as a starting point for a new historical-anthropological investigation of existence, converting the Christian teleology of medieval theatre into the fortuitous comedy of the human stage. To this end, the following itinerary was followed: in the first part we sought a) to excavate the philosophical-theological origins of the concept of *acedia* in order to b) demonstrate the historical-philosophical development of its salvific and curative potential; in the second part we demonstrate a) how this same idea is articulated, from its very beginning, with the conception of man as a puppet in the theatre of the world; where b) the existential-theological void represented by *taedium vivere* is converted into the opening of the historical stage as a field of action for man, with his affections and passions, in the Baroque mentality. Like the mirror game in the theater of the time, the structure of the text follows a precise architecture: the historical genealogy represented by a) and its development and incorporation into the Baroque *Weltanschauung* represented by b) are mirrored in the first and second parts of the text.

Keywords: Acedia; Theater; History.

I) A hora da mais curta sombra

A) O demônio meridiano

No Museu do Prado, em Madrid, somos retidos por uma pintura de extraordinária voragem: trata-se da *Carroça de Feno*, de Hieronymus Bosch. Datada de meados dos séculos XV e XVI, o tríptico não cessa de causar espanto, e mesmo admiração, àqueles que, desatentos ou estonteados, não hesitam em esbarrarem-lhe pelo caminho. Entre o Paraíso Perdido e a penitência infernal, a posição do painel central indica-nos a imediata pertinência de uma ação. A impressão dinâmica é acentuada pelos aspectos compositivos que indicam a carroça em movimento: não apenas o caminho parece dirigir-se da esquerda para a direita, como as escadas e os forcados sugerem uma leve inclinação na movimentação pictórica. Por mais que o encaremos, não conseguimos nos desvencilhar da sugestão de que a carroça de feno, que atravessa o caminho da vida, é arrastada diretamente para o Juízo Final – tendo os demônios como simpáticos acompanhantes.

Na peregrinação da vida – tema, aliás, de grande exaltação popular na literatura do século XVI – todos os vícios os quais se tornam susceptíveis os participantes da espécie humana são registrados e exemplificados, cuidadosamente, pelas performances que circundam a carroça maculada. A Avareza e a Inveja são representadas pelo comportamento ganancioso e contencioso daqueles que buscam incessantemente roubar o feno da carroça, ou mesmo chegar à força em seu idílico cume. A presenta arrogante dos líderes espirituais e terrenos, crentes de seu privilégio no acesso ao caminho, nos indica pinceladas de Soberba. O grupo, deliciosamente alocado no alto do vagão, recortado entre o anjo direito, resquício do antigo caminho do paraíso, e o demônio esquerdo, símbolo da tentação, resvala distraído por

entre as sendas dos prazeres da carne, signos da Gula, mas também da Luxúria. Desnecessário indicar todas as cenas de violência e litígio como filhas da Ira ou da Cólera. Mas sejamos cautelosos: atônitos pela meticulosidade da exposição pictórica, acabamos por não nos darmos conta de que nem todos os pecados foram tão nitidamente indicados por entre as curvas desse vicioso caminho que denominamos de Vida. Mais perigoso que qualquer outro, de difícil identificação, que nos acomete nos mais inocentes momentos de descuido ou distração, de negligência ou desatenção, a *Acedia* acaba de tomar seu lugar vazio, sua presença ausente, por entre os peregrinos que, como nós, tão fervorosamente seguiam os tortuosos e excessivamente visíveis percursos da famigerada carroça.

Sabemos que uma tradição antiga, cujas raízes se estendem até o Quarto Concílio de Latrão (1215-1216), elege a *acedia* como o mais perigoso dos vícios, uma vez que por ela tornamo-nos susceptíveis a todos os demais (ZUPNICK, 1968:120). Não nos parece à toa que Bosch tenha propositadamente ocultado o rosto da *Acedia* por entre seu tão detalhado jogo de máscaras, uma vez que é justamente pelo descuido de não percebemo-la presente, que acabamos resvalando para dentro do quadro, atravessando vício atrás de vício, nos encharcando de pecado atrás de pecado. A hipótese se torna mais factível quando o tríptico é fechado, e vemos por suas costas aquilo que antes nos estava oculto. Ali vemos a famosa *Estrada da Vida*, onde um melancólico peregrino de olhos baixos segue cansado pela estrada do tempo. Marcado pelo pecado original, todo ato e pensamento cometido em vida lhe será pesado no Dia do Juízo. A paisagem é marcada de perigos, mas também de sinais e inocentes distrações. O assalto no fundo nos mostra o perigo e a natureza transitória das possessões materiais, causa de desígnios malignos. No

lado oposto, o casal dançante simboliza os desejos carnavais que nos desviam do caminho da virtude.

Mas aqui, mais uma vez, é preciso cautela e atenção, pois são os ínfimos detalhes que nos assaltam com perigo. Um raivoso cachorro com coleira pontiaguda ameaça o andarilho que tenta afastá-lo com seu cajado. Uma antiga crença do Medievo Tardio descreve o Demônio como um cachorro sedento que espreita as estradas em busca de viajantes cansados (WOODS, 1954:229-235). Desatentos à sua presença, deixam-se abocanhar quando menos se espera, sendo acometidos em seguida por toda uma série de vícios. Mas não nos surpreenderíamos ao descobrir que nem todo demônio se deixa travestir em peles de cão; e se a *accidia est similis morsui rabidi canis*, é porque é como um cão raivoso que o mais mortal dos pecados fica à espreita nas estradas da vida para morder aqueles que nela se deixaram levar pela negligência, pelo esmaecimento da fé e da vontade, pelo abandono e recesso diante daquilo que é divino.

Foi também como *negligentia* que se tentou traduzir para um outro contexto histórico-vital uma ideia que ainda hoje nos parece privada de exatidão. No início, o que ela tentava traduzir era a falta da *akedía*, a falta de atenção e cuidado, esmero pelo *kedos* – o cuidado pelos mortos, por dar-lhes sepultura, por dedicar-lhes os devidos ritos fúnebres no intuito de estimular a justa medida do luto. O descuido para com o luto era tomado como sinal de desânimo, de uma dúvida acerca de si mesmo e uma angustia pelo destino. A negligência para com o morto era sinal de descuido para consigo mesmo, superficialidade no tratamento da vida (RIVAS, 2011:160).

Talvez tenha sido Evágrio Pôntico aquele quem primeiro tomou para si a labiríntica tarefa de elucidar o enigma da expressão. Na *Kephalaia Gnostica*, *akedía* aparece como uma

negligência da alma, *Noûs*, que por sua não-vigilância, tomba da Unidade Divina (ÉVAGRE, 168:109)¹. A *akedía* é percebida aqui como permanência na queda, e obstáculo ao retorno à unidade originária. Mas diferentemente do que poderíamos imaginar, Evagro não a trata como pecado, mas como um *logismoi*, um pensamento ou movimento tendencial, uma *kínesis* ou inclinação em direção à queda – algo como um precipitar-se no tombo. Como movimento tendencial à falta, a *acedia* é aquilo que antes de se confundir com as paixões, mais bem as mobiliza. Como *pneuma*, demônios aéreos que cotidianamente invadem os pensamentos dos homens pelo ato da respiração, a *acedia* é um *logismos* particularmente danoso, já que “aprendeu a linguagem dos homens”, e “conhece os mecanismos do discurso interior”, do pensamento (S2, IV, 35). Dos oito pensamentos malignos – os quais serão *a posteriori* representados como pecados capitais – a *acedia* é por certo o pior; aquele que, provocando a derrota da alma, submete a parte lógica do pensamento, penetra nela profundamente e a desarticula, retalhando-a em pedaços e abrindo caminho para os outros sete (RIVAS, 2011:166). Sua invasão é tão violenta que parece a de uma cidade sitiada. Quando se aloca, ela esvazia, macula, cansa, interrompe o discurso, entristece, produz horror – *ab horrere* – obsessão pela saúde, mas também falta de cuidado, tédio e desespero.

Para Evagro, o antídoto para a *acedia* é o cuidado, a vigilância, o esforço exigente de guardar a si mesmo frente o ataque súbito dos pensamentos (S2, VI, 52). Mas se é como abandono que ela se manifesta, é como *apatheia*, liberdade

¹ ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Kephalaia Gnostica*. Édition Antoine Guillaumont. Librairie de Paris, 1968, p. 109. Para as demais citações, utilizaremos a indicação universal das seções de Evágrio.

manifestada pelo controle de si, pela capacidade de estancar a si mesmo, que ela se retrai. Evagro chega mesmo a falar de uma *muralha espiritual* – *mochlos pneuntikos* – para defender-se contra as *flechas inteligíveis* do demônio da acedia (S1, V, 80).

Entre Evagro e Bosch é passado um milênio, e no entanto não somos ainda capazes de desfazer a ideia de que talvez aquilo que ocasiona a negligência, a privação, o descuido, é também aquilo que oferece a possibilidade da retenção, do cuidado, da vigilância serena. Tudo se passa como se o território sitiado fosse sempre um estratégico acrive de onde se pudesse erigir uma nova fortaleza; como se o caminhante já muitas vezes mordido pudesse fazer de um cão raivoso o companheiro fiel por entre os descaminhos da vida terrena. Do cristianismo primitivo ao século XVI, o demônio da acedia não cessará de remendar e trocar suas vestes, adquirir novas roupagens, tecer novas dobras para levar adiante seu pesaroso enigma. E ainda assim vislumbramos semelhantes retalhos, tecidos já-uma-vez utilizados, rostos por demais conhecidos.

Flagelo pior do que a peste, é como *acedia*, *tristitia*, *taedium vitae*, *apatheia* que os Padres da Igreja nomearão a morte em vida, o veneno inoculado e instilado por esse demônio na alma. Próximo do meio-dia, quando o sol culmina no horizonte, o monge se inquieta, e tudo vira achatada presença, presença a pleno sol – sem frescor, sem plenitude. Com olhar pesaroso em direção ao chão ou à janela, irrequieto, incapaz de fixar os olhos na tarefa ou na leitura, sonolento, balbuciante, dificultoso de proferir mesmo as mais simples sentenças, de articular as mais fáceis palavras, irritadiço e irascível, o acidioso conjuga em si a languidez e o desespero, a ansiedade desmedida e o torpor inercial. Uma tristeza que nos torna lentos para os atos do espírito, que nos arranca do tempo ou mais propriamente nos mergulha nele; um tempo

que não passa, não termina – eterno de uma má eternidade, como o ocaso do sol meridiano que tarda muito a se retirar; um horror desmedido, uma sensação exagerada de vazio no qual tudo perde sua profundidade, onde cada coisa se apresenta em fiapos, sem espessura e sem sombra; uma consciência *in-hóspita* (GIANNINI, 1975: 109), que falha em acolher o presente tal como se apresenta, que nos torna mero espectador, máscara sem fundo de uma vida que passa à revelia. Talvez seja esse o fastio que nos acomete e nos torna pesados, quando carregamos esse demônio meridiano nas costas. Aversão por algo e di-versão que nos permite ensaiar uma fuga: as duas facetas do irrevogável demônio.

Segundo Gregório, as filhas da acedia são seis (GREGÓRIO apud AGAMBEN, 2007:25): a *malitia*, o rancor pelo bem; a *pusillanimitas*, ou o ânimo pequeno que se retrai ante a dificuldade, a falta de empenho; a *desperatio*, a certeza de já se estar condenado de antemão; o *torpor* que paralisa qualquer gesto; a *evagatio mentis*, fuga de si mesmo, inquieta e incontrolável fantasia; mas também a *verbositas*, balbuciar de palavras vazias, sem nexos, sem *harmonia*; e *curiositas*, insaciável fome de ver por ver, falar por falar, preencher o vazio com alimentos sem sustento, sem solidez, incrementando ainda mais a fome. Muito mais próxima da angústia e do desespero, a acedia é uma *species tristiae* que assola diretamente aqueles bens espirituais mais próprios ao homem, aqueles outorgados por Deus e que constituem sua mais própria natureza. A acedia “*non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono*”, mas sim *a bono divino*, “ao qual a alma deve se unir necessariamente” (TOMÁS DE AQUINO, 2012:487). Como nos demonstra Guillermo Peraldus em *Summa de virtibus et vitiis*, a acedia é o tédio pela vida, uma tristeza interna que como um verme corrói o coração de sua vítima, tornando-a vazia (PERALDUS apud RIVAS, 2011:171). O acidioso é faminto de mundo, e mesmo as palavras são nele

deglutidas - onde frases sedentas instauram na alma um monólogo perverso e interior. A incapacidade de controlar o incessante monólogo dos fantasmas interiores - *co-agitatio* - é ressaltada desde Evagro e se apresenta entre os traços essenciais da caracterização patrística da acedia.

Mas mesmo diante de um *recessus*, de um abandono ou fuga, a acedia medieval nos revela uma ambiguidade fundamental, a mesma que achávamos ter intuído a partir das indagações de Evagro e das exposições de Bosch. Pois ao lado de uma *tristitia mortífera*, *diabólica*, os Padres da Igreja não hesitaram em salientar uma *tristitia salutífera*, *utilis*, ou mesmo *secundum deum*, já que é realizadora da salvação, serve de “estímulo áureo da alma”, e que, como tal, “não deve ser considerada vício, mas virtude”. No *Liber de conflictu vitiorum et virtutum* atribuído a Agostinho, a *tristitia* nos aparece como de natureza *gemina*, realizando tanto a “salvação, como o contrário, a perdição”. E também Alcuíno, onde vemos que “as tristezas são de dois tipos: uma traz saúde, a outra, a peste”. Aqui, o que vemos é uma polaridade negativa que se transforma em seu inverso, e mesmo os alquimistas logo perceberam na acedia uma lenta mas potente força de inversão. Como um fogo lento que se faz “vagaroso no modo de agir”, a acedia é também um elemento alquímico de transfigurações. Mesmo na escada em ascensão da *Scala Paradisi* de João Clímaco ouvimos falar, no sétimo degrau, de uma espécie de “luto que gera alegria”; sendo também em torno da ideia de *luto* que vemos traduzir o arcaico alemão o termo de acedia: *truricheit* - que ramificar-se-á em *traurigkeit*, tristeza, mas também *trauren*, lamento, e *trauer*, luto, pesar (AGAMBEN, 2007: 31).

A dupla polaridade do demônio meridiano se torna ainda mais latente quando analisamos seu mais imediato correlato, o humor negro, carregado de sombra: a bÍlis de tinta escura, ou *melencolia*. Apesar de toda a literatura acerca da

acedia não chegar a uma conclusão quanto à proximidade deste parentesco, salientando diferenças notáveis e mesmo enormes distâncias temporais, não podemos deixar de notar que seu *humus* viscoso escorre mesmo entre os antigos anacoretas, passando pelos monges do claustro medieval. Ainda que Santo Tomás atribua ao humor negro da melancolia uma complexão orgânica, situando a acedia como um dos males mais espirituais (GIANNINI, 1975: 106), já em Evagro vemos a dificuldade em separar as causas físicas das puramente espirituais, uma vez que são como *pneumas* aéreos, alocados no pulmão, desordenando tanto o corpo como a mente, que são definidos os demônios. A dificuldade da separação fica ainda mais nítida quando vemos já em São Jerônimo a descrição da *tristitia-acedia* diretamente conectada com as causas físicas da bÍlis negra. Como ele mesmo afirma: “há aqueles que, devido à umidade das celas, aos imoderados jejuns, ao tédio da solidão e à exagerada leitura, acabam na melancolia, e precisam mais de calmantes que de conselhos” (JERÔNIMO apud AGAMBEN, 2007:37).

Na cosmologia medieval o humor melancólico é associado à terra, ao elemento seco e frio, à cor escura, tendo como seu planeta regente Saturno. A *abbundantia melancholiae*, como a acedia, provoca tanto o riso como a profunda tristeza, o olhar vago e incerto, a moleza, a preguiça, a ausência de movimento, mas também a uma espécie de obsessão, de *inquiétude* e agitação, símile ao furor (KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 1997:84). Sabemos desde o Problema XXX de Aristóteles que o humor negro da melancolia é recortado por uma ambiguidade fundamental, e que ao mesmo tempo que torna alheio, estranho e excêntrico aqueles nos quais se acumula, também os torna alegres, facilmente dados à paixão, ao entusiasmo, à inspiração divina e à inteligência, produzindo homens notáveis, tanto nas artes como nas ciências e na esfera pública (ARISTÓTELES, 2007).

É essa mesma ambiguidade fundamental que será passada *a posteriori* para a medicina escolástica, indo de Avicena a Constantino Africano, atingindo o cume no Renascimento Italiano com Marcílio Ficino, fundador da Escola Platônica de Florença. No pensamento de Ficino, “a reabilitação da melancolia acompanhava passo a passo o enobrecimento da influência de Saturno” (AGAMBEN, 2007:36), que a tradição antiga e medieval considerava como planeta regente do temperamento melancólico. A teoria da melancolia está aqui “intimamente ligada à doutrina da influência dos astros”. E entre essas influências, “só a mais funesta, a de Saturno, presidia à disposição de ânimo melancólica” (BENJAMIN, 2004:157). Saturno, o “planeta supremo, o mais afastado da vida quotidiana, é responsável por aquela funda contemplação que leva a alma a desviar a atenção das coisas exteriores para o interior, fazendo-a subir cada vez mais alto e finalmente lhe concede o saber supremo” (GIEHLOW apud BENJAMIN, 2004: 158).

Segundo Ficino, “a natureza do humor melancólico segue a qualidade da terra, que não se dispersa tanto quanto os outros elementos, mas se concentra mais estreitamente em si”. Tal é também a natureza de Saturno, que “em virtude da qual os *espíritos*” - e por que não *pneumas*, demônios? – “reunindo-se no centro, dirigem a ponta da alma do que lhe é estranho para o que lhe é mais próprio, fixando-a na contemplação e dispondo-a para que penetre no centro das coisas” (FICINO, 2004:123). Saturno, o deus dos extremos, é senhor-rei da idade de Ouro, mas também o deus triste e destronado pelo destino; se por um lado ele *devora todo o tempo, foge mesmo do tempo*, tornando-o completamente *infértil e vazio*, por outro ele faz mergulhar no olho da história, venerado como deus da sabedoria e inteligência suprema - o rei dos adivinhos; senhor dos oráculos.

b) *Tristitia utilis*

Nunca saberemos ao certo se o demônio meridiano, em seu sibilar aéreo, umidificou-se a ponto de se tornar o limo viscoso do humor negro da melancolia; e se vemos já nos calendários medievais o tipo iconográfico do acidioso confundir-se com o do melancólico (AGAMBEN, 2007:37), isso serve apenas para tornar ainda mais enigmática nossa questão. O fato é que, como movimento tendencial em direção à queda - e vemos mesmo Hildegard von Bingen ressaltar a melancolia como sinal do pecado original – o demônio da acedia é também o veículo corpóreo-soteriológico de uma *tristitia utilis*, “que pode ser interpretada ora em um sentido bom, ora em sentido mau”. E se ela torna os homens “ora sonolentos, ora vigilantes; ora cheios de angústia, ora voltados para os desejos celestes” (HUGO DE FOLIETO apud AGAMBEN, 2007:38), é porque talvez esse mesmo demônio, o *mais pesado dos pesos*, possa também ser um deus, quicá um anjo, que traz as boas novas para aquele que é capaz de suportar seu peso.

Muito se salientou, já desde Evagro e Cassiano, passando por Gregório, Avicena e mesmo Constantino Africano, a relação entre a acedia-melancolia e o excesso dos desejos carnis (WENZEL, 1966:73-102), como se a patologia erótica, a vontade da carne, e o recesso do mundo, menos que alheios, fossem antes partícipes de uma mesma constelação. Mas se a passagem deste desejo para uma reflexão acerca do amor, e portanto, da capacidade singular de deixar o espírito excitar-se pela beleza de certas formas e figuras - o que lhe permite atingir as esferas celestes, e, portanto, o verdadeiro – encontra um grande refinamento também em Ficino, é antes em Dante que veremos uma das mais brilhantes indagações acerca deste tão complexo demônio engenhoso. Tudo se passa como se apenas pelo vazio e pelo tédio, pela fuga ou paralização do tempo que se pudesse melhor perscrutar suas

sendas, como se apenas fazendo retrair o bem divino se pudesse melhor contemplar a beleza de suas formas; como se, enfim, apenas fazendo-se espectador da vida, pudesse-se melhor atuá-la, vê-la na clareza de um espetáculo, onde cada ator-espectador faz da mutação a extasiada troca de figurinos da eternidade.

Talvez tenha sido isso aquilo que nos intentava dizer Virgílio, já na caudalosa atmosfera do Quinto Círculo do Inferno; pois chegando a uma fonte “férvida e reversa”, mais “turva do que persa” (DANTE, 2011:85)², sentimos no rosto o hálito lodoso do Estíge, referido aqui com nome grego, mas que sabemos graças a Sérvio que os antigos romanos a ele se referiam antes como *Tristitia* (WILLIAMS, 2005:16). Ali, enlameados e nus, uma multidão se ocupa de uma grotesca batalha: são as almas tomadas pela Ira. Mas aqui, uma vez mais somos obrigados a dar bons préstimos à vigília, pois sob a água há “gente que suspira e a faz borbulhar”: é o que “nos diz o olhar, se em redor gira”. São estes os filhos da acedia, que “fitos no limo”, levam “dentro acidioso fumo”. “Este hino gargarejam na garganta, sem palavras inteiras ou com regra” (INFERNO, VII, 117-120). Ora, é como *hino* que Virgílio denomina o lamento entrecortado dos acidiosos. Sabemos que na liturgia cristã, o hino é uma glorificação divina, uma *consagração da hora presente* como espaço de exaltação jubilosa de uma experiência interior (WILLIAMS, 2005:18). Vimos que é justamente no *eclipse do presente* que se conforta a experiência do acidioso. Mas então por que catastrófica ironia? Muito mais adiante, transpondo as portas do purgatório, Dante é arrebatado por um som confuso e

² DANTE, A. *A Divina Comédia*. Tradução de Vasco Graça Moura. Landmark, 2011, p.85. Para as demais citações, indicaremos tanto o canto referido como o verso a ser indicado.

polifônico, um *Te Deum laudamus* que, além de, pela potência do canto, entregar a algo como um misterioso sonho, faz-se ouvir em palavras truncadas “que umas vezes se entendem e outras não” (PURGATÓRIO, IX, 145). Da mesma forma que a aura luminosa dos vitrais medievais faz perder o espectador a percepção nítida das figuras, atraindo, ao mesmo tempo que rechaçando, o olhar com a vertigem de seu fulgor numinoso, o canto litúrgico faz truncar até mesmo a linguagem, torcendo o ouvido em um movimento de intermitência extática que a libera a língua de seus significados excessivamente definidos.

Só agora podemos entender a precisão do sarcasmo de Virgílio: pois enquanto o acidioso se expressa pela tristeza de uma linguagem enclausurada, um murmúrio que beira o silêncio, o hino que se abre ao presente divino se eleva até o ponto inaudível de um silêncio sublime. Como duas metades de uma linha em máxima tensão polar, o gozo e o lamento indicam dois pontos máximos onde a linguagem humana cessa e o poder adâmico de nomeação se aventa novamente por entre a criatura caída (BENJAMIN, 2017:65). A peregrinação vai ainda mais fundo quando, no Canto XVIII do *Purgatório*, Dante e Virgílio chegam ao quarto terreno da ascensão montanhosa, lugar central do ordenamento moral do mundo ultraterreno. Ali, acometido por estonteante cansaço, Dante sente seu corpo pesado de frente à terra deserta e pergunta que pecado ali se purga. Trata-se da acedia, “escasso amor a Deus”. Sôfrego de uma sonolência cada vez mais forte, Dante sente seus pensamentos se sucederem uns aos outros de forma incontrolável – *evagatio mentis* – até que, diverso de um, “outros mais, proveio”, e de um a outro vaguear, sentiu “os olhos a cerrar, no devaneio” (PURGATÓRIO, XVIII, 145). A esta hora não pode nos parecer coincidência que o sonho aconteça sob a regência de Saturno, que “ao geomante antes d’alva” aparece sob a constelação de

Fortuna Maior, augúrio positivo ligado à magia da criação na terra.

No sonho Dante se vê diante de uma bela mulher, uma Sereia cuja lânguida música verbal se lhe apresenta como um canto – talvez um hino. Enredado em sua teia, Dante se vê incapaz, como outrora Ulisses, de desviar-se do belo canto, salvo apenas pela súbita intervenção de outra bela mulher, “santa e solícita”, que após despertar-lhe do sono, indica-lhe o caminho da subida, o desvio do olhar que rastejava pesaroso em direção ao solo. Mas ao mesmo tempo em que liberta Dante da linguagem errática do lamento, da evasão dolorosa em que mergulha o coração do acidioso, ficamos surpresos ao descobrir que para seguir na íngreme subida em direção aos céus, é preciso não evadir, mas permanecer na dor, pois apenas aqueles que sofrem - *qui lugent* -, aqueles os quais o *luctus* revolveu em amor, terão suas almas dignas de consolo (PURGATÓRIO, XIX, 50)

É apenas pela dor da acedia, pelas suas imagens danosas, que se pode chegar às esferas celestes. Se ela usa do canto, da *fantasia*, é porque é somente pela sedução do belo, pela atração do artifício, por estes “não falsos enganos”, como o anel de Saturno, que se pode chegar ao Empíreo verdadeiro (PURGATÓRIO, XV, 117). Se Saturno preside o sonho de Dante em seu aspecto obscuro, é também ele que se apresenta quando da entrada de Dante no Paraíso. Ali, elevado ao sétimo esplendor, Beatriz o aconselha a fixar a mente atrás dos olhos, fazer deles espelho de uma figura que no espelho do planeta se faz manifesta. Tudo se passa como se fosse preciso sorver a ambiguidade maléfica do planeta para dele extrair o sumo do real, como se a imagem fantasmática da acedia, dobrando-se sobre si mesma, percebesse perfeitamente sua condição de imagem, não-mais-que-imagem; assim, torna-se ela espelho, ou seja, real. Aqui, opacidade do olhar da terra corresponde à cegueira da luminosidade celeste do olhar, e entre a

linguagem que balbucia e a que canta no silêncio há menos uma distância que uma sutil membrana que cabe ao andarilho do abismo atravessar em seu vagar. Se o gozo do canto se insinua com a pureza do olhar, o hino poético faz da fala truncada uma linguagem ao infinito.

Talvez seja essa a enigmática sabedoria que encontramos nas profundas sendas de Saturno: a retração – *recessus* – não seria tanto a evasão regressiva no vazio, mas a capacidade de fazer *aparecer* como *ausente* aquilo que até então se mostrava inapreensível. “Não falarás da Graça”, diziam os padres da igreja. A acedia-melancolia torna “possível uma apropriação em uma situação em que posse alguma é possível” (AGAMBEN, 2007: 45). Tudo se passa como se, obrigado a encenar seu retiro do mundo, o acidioso fosse capaz de perceber que tudo não passava de um fabuloso cenário, um esboçado teatro no qual ele, que antes se achava perdido do papel, percebe-se de novo atuante, capaz de inventar novas máscaras no palco do mundo. Filho de Saturno, o melancólico incorpora digerindo, e consegue fazer do canibalismo do tempo uma forma de inscrição histórica. Não seria esse, talvez, o brilhantismo daquela antiga tragédia, fazer esgarçar do infundável deus mítico do Tempo, uma chance para a humanidade história abraçar seu destino? Se a acedia é sinal da queda na criatura, ela é também a origem de um tipo fragmentado de linguagem que permite levantar da ruína a criatura redimida. Curioso triunfo no qual a vitória se dá através da derrota, e a salvação, no apocalipse.

Não foi à toa que a tradição humoral medieval destacou no temperamento melancólico uma hipertrofia da faculdade fantástica, ou seja, da imaginação – faculdade de pensar por imagens. A *phantasia* foi ali concebida como uma “espécie de corpo sutil da alma, que situado na ponta extrema desta, recebe as imagens dos objetos, forma os sonhos, estabelece contato com o mundo e permite visões sobrenaturais”. Ela é o

veículo humano do cosmos, o *quid medium* entre corpóreo e incorpóreo. Se é próprio do Saturnino “perceber pela imaginação”, é também de sua índole dar à fantasia uma “forma mais estável e eficaz” (AGAMBEN, 2007: 45). A imagem é ela mesma o mundo; o mundo é, ele, uma imagem – *imago mundi*. Se a *acedia* é a forma mais própria de um mundo maculado pela queda, talvez seja porque o mundo tornou-se, ele mesmo, ruína, e nesse teatro de sombras não nos resta contemplar senão os reflexos fugidios de sua relampejante imagem. Aqui, só quem se sentiu vazio pode perceber a deliciosa superficialidade divina desse baile mundano de máscaras.

I. A hora da mais curta sombra

a) A comedia das paixões

Trata-se de uma curiosa coincidência que uma parte não irrisória da literatura medieval sobre a *acedia* também se dedicasse a retratar o mundo como um grande teatro. Além de Guilherme de Auvérnia, vemos Clemente de Alexandria e mesmo Agostinho ressaltar a característica cênica da vida terrena. Se no primeiro, apenas o “verdadeiro combatente, no teatro do mundo, alcançará a coroa da vitória”, no segundo, “nada mais do que uma comédia do gênero humano é toda esta vida, que nos leva de tentação em tentação” (CURTIUS, 2013:144). Mesmo Boécio, indicado implicitamente por Dante quando da passagem da Sereia - que neste primeiro é desmentida pela Musa da Filosofia, responsável por retirar o acidioso do torpor dos lamentos da Elegia poética, chamando-a de *meretriz do teatro*³ - não tarda em definir o mundo como

³ “Quando viu as Musas da poesia em volta do meu leito e a ditar-me as palavras para os meus lamentos, perturbando-se enfurecida e com olhar ameaçador, disse: quem permitiu a essas

haec vitae scena. Aqui vemos não somente a *acedia* ligada novamente aos desígnios artísticos e à faculdade poética – *poiesis* – como a relação do acidioso com uma espécie de cena teatral, como se parte de seu veneno fosse retirar-se na plateia e assistir mudo os acontecimentos do mundo.

No entanto, é apenas em João de Salisbury que vemos exploradas novamente as potencialidades da cena teatral da vida. Em sua obra principal, *Policraticus*, Salisbury cita Petrônio: “a multidão representa num palco: dá-se a um o nome de pai, e há quem atenda pelo nome de rico. Logo depois, ao encerrar-se a página sobre esses papéis ridículos, volta o verdadeiro rosto, desaparece o dissimulado” (SALISBURY apud CURTIUS, 2013:145). Desnecessário dizer que, ao juntar essa citação imediatamente ao capítulo intitulado *De mundana comedia vel tragedia*, o que Salisbury queria nos dizer com o encerramento da peça era a entrada do antigo ator no mundo da morte, levantadas as cortinas da vida. Independentemente de seu intuito de nos demonstrar que a vida é tanto comédia como tragédia, o frescor de seu texto é estender o palco mundano a todo o globo terrestre. Da terra ao céu, Deus, juntamente aos Anjos e as Virtudes, colocam-se como espectadores da atuação terrena. Aqui, a “*scena vitae* transformou-se num *Theatrum mundi*” (CURTIUS, 2013:146).

Sabemos que o teatro medieval tem suas raízes na liturgia (CAMPBELL, 1981:289-301). Mas daqui afirmar que o teatro é visto como a cura da *acedia*, já que já em Evagro e Cassiano, atingindo São Tomás, a liturgia é ressaltada como a

meretrizes de teatro aproximarem-se desse infeliz, não para aliviarem com remédios as suas mazelas mas antes para ainda mais as alimentarem com doces venenos?”. BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2016, p.19.

cura para o estado de torpor do demônio meridiano, nos pareceria demasiado longínquo. Essa aproximação torna-se mais factível, no entanto, quando vemos nos mesmos textos de Evagro e Cassiano a necessidade de uma espécie de dramatização (RIVAS, 2011:164). Para a Patrística, da mesma forma que o demônio meridiano interrompe o fluxo da palavra, é ela mesma, a palavra, que permite a cura – *apolotegma*. Na ausência de um abade que possa fornecer a troca, a palavra sana, o monge acidioso deve ele mesmo encenar o diálogo, assumindo, ao mesmo tempo, ambos os papéis: o do espectador que ouve, e o do ator que fala. É só pela dramatização dialógica que se pode conter o monólogo perverso deste demônio interior. Tudo se passa como se, ao falar de si para consigo, entre si mesmo e demônio, o teatro mental introduzisse mais uma personagem, fazendo do jogo de teatro tríplice uma chance de espetáculo curador.

Ora, é justamente esse mecanismo de dramatização que vemos novamente desenvolver-se por entre a ordem cisterciense. *Inflammatorium poenitentiae* é o nome deste brevíssimo texto – de dez a oito folhetins, segundo os manuscritos – cuja concisão não deixa de inflamar até mesmo o mais perseverante dos demônios. Enquanto a acedia é vista como um torpor inercial do espírito, um arrebatamento petrificante, a penitência é ressaltada como seu inverso simétrico: ela se apresenta como a atitude interior de reversão, de conversão e apaziguamento do estado pecaminoso. Para incendiar o mecanismo da penitência, o que se propõe, surpreendentemente, é uma *nova fabrica mundi*. Como demonstra Florent Coste: “cada sequência sua é pontuada, ritmada e martelada de formulas demiúrgicas e exortativas na primeira pessoa do plural”, onde um mundo harmonioso vai sendo criado a partir do diálogo inflamado entre um abade e um monge fictícios que se cabe encenar pelo leitor adoecido. Trata-se de estimular aqui uma *efficax et viva cogitatio* que, ao

dar forma à *phantasia*, permite à exacerbação sensível do acedioso uma mais eficaz *fige mentis intuitum* – uma melhor forma de se relacionar, pela beleza, com as formas do mundo (COSTE, 2020:60).

Assim como Guillaume de Saint-Thierry, Ignácio de Loyola também denominará esses exercícios espirituais de uma *física espiritual da alma* – de *spiritual physica animae* – destinados a examinar e exercitar a consciência, “vocal e mentalmente”, junto “a outras operações espirituais” que, análogas ao “passear, caminhar e correr”, “preparam e dispõem a alma para tirar de si todas as afeições desordenadas”. Se é preciso para meditar e contemplar “narrar a história dessa contemplação”, “excitando os afetos e os atos da vontade quando falamos vocalmente”; se é preciso “compor e ver a cena”, “fazendo como um colóquio com Cristo nosso Senhor” (INÁCIO DE LOYOLA, 1999:05; 21-26) é porque os exercícios espirituais são como comédias, fazendo uso de “tendências, métodos teatrais e modos de apresentação” para melhor domar o espírito, ou antes melhor possibilitar, pela *mimesis*, a relação do homem-ator com aquilo mais próprio do cenário-mundo (FÜLLOP-MILLER, 1930: 409).

Se nos colocássemos diante da questão de saber se poderia a *acedia-melancolia* concretizar-se como aquilo mais próprio de uma época histórica, ou seja, como aquilo que fundamenta a forma de uma humanidade histórica colocar-se diante do mundo, não nos surpreenderíamos ao ver que, além da nossa, talvez tenha sido o Barroco aquele período em que mais fortemente marcou-se com os traços desse demônio o espírito e o coração dos homens. Não foi apenas a estreia de Andrômeda que, ainda no século XVI, renunciou a chegada de uma época ao declarar que “*non est theatralibus scenis vita nostra dissimili*” (DADDARIO, 2011:13). E ainda que tenha o teatro barroco se desenvolvido a partir de suas procedências jesuítas, foi a “audácia inaudita” de Lutero, que ao descrever

toda a história humana como uma “comédia de fantoches de Deus” [*Spiel Gottes*], relegou aos homens o papel de meras “larvas”, onde nem mesmo Deus se sentaria para assistir a uma peça condenada e desprovida da Graça (LUTERO apud CURTIUS, 2013:146). Condenados de antemão ao silêncio de Deus, aos homens assolados pela Reforma não foi dada nem mesmo a chance do Arbítrio, e na ausência da salvação lhes cabia tão somente continuar jogando seu desgraçado papel, mesmo sabendo que este, há muito, vinha saindo de cena. É este o *Globe Theatre* do Barroco, que com palavras vaticinadoras lançou uma cruel maldição aos que estava ainda por vir. *Totus mundus agit histrionem*, foi isso o que ouviram, em inscrições profundas como em pedra, aqueles que seriam condenados a jogar para sempre o ritmo maldoso do teatro do século.

O teatro medieval é o microcosmo de seu *Theatrum Mundi*. Trata-se de um universo compartimentado, que se apresenta *por enquadramentos – tableaux* -, por fragmentos estáticos como os brasões da heráldica: separadas umas das outras, como em um tríptico, as variadas cenas perfazem-se como imagens de vitral, cada uma em seu valor e atmosfera própria e individual, fazendo parte, contudo, de um todo ordenado e coerente, que lhe dota de sentido (SCHREIBER, 1968:468). Essa multiplicação dos lugares no espaço, ao invés de fragmentar o curso da ação, cria a impressão inversa de que é, na verdade, uma única ação que se desenrola em episódios distintos ((SCHREIBER, 1968:469). Aqui, os personagens agem na história, e para além de um universo mítico-divino, é da realidade cotidiana dos atores que se trata de espelhar. Fazendo uso da sintaxe e do ritmo, das pontuações e aliteraões, o dramaturgo medieval contrasta a *linguagem truncada e sacolejada dos demônios* com a calma e ordenada sentença em períodos mais longos das personagens de virtude. No entanto, nada aqui é brusco, súbito, repentino:

tudo já está dado de antemão, e enquanto o teatro clássico coloca as personagens em situações extraordinárias, aqui os personagens são expostos e determinados desde o início. “É de um ponto morto, não-dramático, de onde são apresentados os personagens” (SCHREIBER, 1968:471). Seria aqui “impensável descrever um apetrecho, uma paisagem, e menos ainda a ocasião em que foram adquiridos, o material de que são feitos”: eles “são servos, burro, lenha e faca, e nada mais; eles tem de cumprir a finalidade que Deus lhe indicara; o que mais eles são permanece no escuro” (AUERBACH, 2021: 07). Do início ao fim, um movimento circular é descrito: tudo se passa dentro de um mesmo impulso dramático que vai da disjunção momentânea da ordem divina pelas forças do mal, até a regeneração do universo pela atividade redentora do bem (STEVENS, 1973:237). Na luta cósmica do bem contra o mal, é sempre Deus que prevalece, apesar dos sinuosos percalços. Tudo é dado de antemão, e desde o início já se conhece o fim. “A surpresa, o acontecimento fortuito, não existe, e o teatro, assim como a história, é uma sucessão de momentos e etapas cujo conteúdo foi pré-estabelecido” (SCHREIBER, 1968:473). Se o espectador se retrai, se afasta do mundo, ele se encontra em uma situação semelhante a Deus: assiste afastado as formas imutáveis do mundo exteriorizadas em imagens de cena.

Se o personagem é determinado pelo seu caráter, “seu modo de agir explica-se não somente a partir daquilo que lhe acontece momentaneamente, mas a partir de sua história anterior”. Entre a consciência da Providência e a falta cometida, “sua silenciosa obediência é rica em camadas e planos” (AUERBACH, 2021:09) – tal a origem do conflito, o âmago do drama. O homem-personagem do mundo medieval age de fato na história, mas essa história faz de sua atuação em teatro o único mundo verdadeiro. “Qualquer outro cenário, quaisquer outros desfechos ou ordens não tem direito algum

a se apresentar independentemente dele”. Todo ator, toda cena, ainda que fragmentada, está inscrita nele, e a “história de toda a humanidade se integrará e se subordinará” irrevogavelmente ao seu plano ordenado. Este teatro “não quer nos fazer esquecer de nossa própria realidade; [...] mas quer submetê-la a si”; “devemos inserir nossa própria vida no seu mundo e sentirmo-nos membros da sua estrutura histórico-universal” (AUERBACH, 2021:11-12).

Em seu extremo realismo, aquilo que é encenado pelo teatro medieval não era senão a realidade histórica, cujo amplitude máxima de teorização talvez seja o colossal empreendimento da *Civita Dèi* de Agostinho. Ali, antes mesmo de Hegel, já encontramos apresentadas as bases da Razão do Espírito na História, e se Deus assim criou o mundo com algumas *coisas em ato* e *outras em potência*, ele fez também da História Humana a ação material que permite concretizar, *em ato*, a *ação em potência* da Providência. Agostinho foi mesmo tão longe que até aquilo que da História escapa acaba trabalhando para a realização de seu fim, e “tudo o mais que acontece no mundo só pode ser apresentado como membro desta estrutura; como sendo parte constitutiva do plano divino” (AUERBACH, 2021:13).

A Razão da História é astuciosa, e faz uso até do seu contrário para chegar ao seu próprio fim. Como um exemplo de seu *télos*, usa do arbítrio do homem, instaura a relação contraditória da *Civitas Dei* e *Civitas Diaboli* para cumprir com sua função histórica no plano da Providência Divina (AGOSTINHO, 1996:499-57). Tal o brilhantismo histórico-dialético dessa época agraciada por Deus. Ora, mas o que é que se passa quando esta Graça acaba; quando é ela que se retrai, se retira do mundo? O que é que aconteceria se fosse Deus, e não o homem, que aplicasse um *recessus* ao mundo, e nos privasse de todo *bono divino*? Talvez a viagem da vida não passasse de um silencioso caminhar através do indeterminado

e do provisório; talvez os círculos ordenados do tempo fossem obrigados a rasgar sua própria órbita, descrevendo uma elipse - quiçá uma *voluta*. *The time is out of joint*: é assim que preludia Hamlet os sombrios tempos do mundo Barroco. O tempo das Escrituras era já, como nos diz Auerbach, um tempo “que não tem presente” (AUERBACH, 2021:07). Entre o passado maculado e a redenção prometida, o presente era já-sempre um tempo homogêneo e vazio, um ponto cego no passar cronológico e contínuo da linha sucessiva e encadeada da Providência: uma sucessão de cenas –dissemos. Para restaurá-lo, bastava conectá-lo novamente à sua série em cadeia, como pontos de um circuito elétrico fechado. No Barroco, ao contrário, é o próprio tempo que *está fora dos gonzos*, e ao seu presente esvaziado não cabe alternativa se não pulverizar-se repetidamente até atingir, quem sabe, a flâmula da Eternidade.

b) O tempo em cena

Segundo a feliz expressão de Sigmund Mendez, o Barroco representa “uma *Weltanschauung* que está a ponto de despedir-se, e o faz de maneira ostentosa” (MENDEZ, 2006:150). Em seu seio vemos a dilaceração de impulsos desagregantes que combatem pela supremacia sem, contudo, a atingir de maneira primorosa. Entre a diferenciação e integração matemática e o imprevisto e dissonância musical há um abismo que só penosamente se consegue dar uma forma. Se, de um lado, “seus componentes são submetidos a um todo unificados, por outro, as partes escavam seus espaços vitais” nas ruínas ou nas fraturas (MENDEZ, 2006:151) Como um templo magnânimo que anuncia sua queda, o *páthos* Barroco é uma arquitetura da destruição. Aqui, a divindade se retira, é abolida como centro de sentido, e a *coincidentia oppositorum* naufraga em uma resolução de caráter impossível. Se o que

víamos com Dante no último céu do Paraíso era o livro divino que unificava por meio da *ordo* e da *claritas* a linguagem do mundo, aqui a *auctoritas* bíblica se estilhaça em uma infinidade de signos e nomes, e a *geometrica schemata* pena para instaurar na natureza os princípios de suas leis fundamentais. É a Reforma que traz violentamente consigo a perfuração da *alegoresis* medieval. A grande Árvore da Escritura, como outrora nos assinalava Ricardo de São Vítor, é desmembrada pela raiz. Desaba-se “o sentido unificador do destino histórico e transcendente do cristianismo e seu plano providencial”, que filosófica e teologicamente “tinham assento na unidade do conhecimento humano pela sua contiguidade com o saber absoluto da divindade” (MENDEZ, 2006:166). Parece-nos que um espírito ronda a época, um espírito maligno. O Barroco é a época que mais intensamente deu violenta expressão à angustia vital de se ver mergulhada em um fosso vazio, onde a luz divina mingua até a desapareição – *horror vacui*, horror pelo vazio.

Não é à toa que o Barroco privilegia a alegoria como forma de expressão, fazendo do caráter ambíguo da realidade a natureza fantasmática de sua criação. A alegoria é a única forma capaz de dar coro a um mundo em que a verticalidade transcendente de deus se afasta da concreção espaço-temporal da História. Linguagem truncada, balbuciante, a alegoria é a fala do acidioso: linguagem caída, ela faz do hino fúnebre a *verbositas* do lamento; traz de volta o mundo perdido, e do *Gloria in excelsis*, as pesarosas notas de um Réquiem. A alegoria é a fala do abismo: *quis ad fundum eius pervenit?* “*Everything is lost*”, nos diz John Donne; “*And yet I could not die*”, diz-nos o marinheiro de Coleridge. Pois é a capacidade de habitar as ruínas, de dançar na tempestade sobre os restos de naufrago, aquilo que nos ensina a sabedoria melancólica do Barroco.

Não nos apressaríamos em dizer que foi no Barroco em que a criatura mais propriamente mergulhou nas profundezas de sua humanidade histórica, fazendo da acedia e da melancolia aquilo mesmo de seu Tempo – e de sua própria salvação. Se o demônio meridiano torna espectador aquele que antes festejava no palco do mundo, o Barroco é o momento em que esse *Theatrum Mundi* é melancolicamente representado, fazendo do que antes era doença um motivo de convalescer. “O palco do Barroco significa verdadeiramente o mundo” (CARPEAUX, 1990:11). E se vemos orgulhosamente afirmar Jacques, em *As you like it*, que “*all the world is a stage, and all the men and women merely players*”, é porque de fato, como em nenhuma outra época, o teatro é verdadeiramente um *Gran Teatro del Mundo*. Como afirma Justo Lipsio: “en este gran teatro nos encontramos, ora como espectadores ora como atores: unos entramos, otros salimos; y no debemos asombrarnos por lo que constituye una regla universal” (JUSTUS LIPSIUS, 1966:267).

A aparência barroca é tão profunda, que até mesmo a natureza é convidada a encenar. Em Baltasar Gracián, a *physis* é uma potência de autogeração criadora; ela é o dinamismo por meio do qual o concreto, em sua multiplicidade e diferença, chega a ser a si mesmo. Mas enquanto Spinoza concebe a realidade inteira como uma substância imanente, e Leibniz a substitui por um pluralismo de mônadas – ainda que contínuas em seu fundo infinito de força (*vis*), o caminho de Gracián é a disjunção, a crise. Aqui, “a espessura do múltiplo e do diverso se abre em passo com a *crisis* do mundo”, e o criado, “como centro de belas variedades, diferentes em todas as propriedades” (GRACIÁN, 2011:826) se insinua em um tempo em que “a unidade orgânica e total da diversidade é subtraída do mundo” (RUEDA, 2021:983). Em Gracián, que denomina já o capítulo II do *Criticón* como *El gran teatro del Universo*, faz do próprio Deus uma presença ausente, um

personagem em recesso – *absconditus*. Encoberto Soberano, “príncipe retirado em sua inacessível incompreensibilidade” (GRACIÁN, 211:833), o Deus de Gracián é um personagem subtraído de cena. Se “a impossibilidade de apreender deus no mundo coincide com a impossibilidade de apreender a realidade em um mundo sem deus”, então o mundo do Barroco é uma “escenificação teatral ao infinito” (RUEDA, 2021:984-985). É ainda como *Sumo Artífice* que Gracián se refere ao criador do mundo: artífice como aquele que detém o *artificio*, a arte - a *maneira* - ou fingimento, enganação. Mas antes de retrair-se frente ao recesso divino, Gracián faz da própria substância do homem a arte da simulação. Como uma *vis activa*, uma *energeia dinâmica*, o homem é um acontecimento aberto que se “expressa nos modos de operar, nas ações e nas formas de afrontas o mundo” (RUEDA, 2021:985). É numa constelação de “artifícios” que se desenvolve a sua ação. Como o nobre de Teógnis, é Proteu o modelo do verdadeiro homem de Gracián: metamorfoseante, assumindo para si todos os papéis, fazendo-se por meio das máscaras enganosas do mundo. É preciso mesmo uma certa “malícia” para encenar no palco do mundo, onde de uma individualização genérica só se passa a uma “verdadeira” *persona* – personalidade, mas também máscara – pela consciência de si enquanto ator, enquanto *caráter* jogando no destino.

O Barroco é o estilo e o tempo da encenação, e mesmo a pompa, a vã curiosidade, a *verbositas* e o desespero, o tédio e o adorno ganham sua possibilidade de representar. Tudo é maravilhoso, colossal, genuinamente novo; e, no entanto, puramente vazio. A perspectiva cênica torna toda profundidade uma questão de ilusão, e a qualidade do espaço faz da mudança de cena uma voragem sucessiva em que cada personagem abandona tão logo as vestes que antes pesorosamente conseguiu. O teatro barroco, como a vida

histórica, é “um teatro de movimento excessivo”: “é como se um vento passasse pelas personagens”, transformando o que antes era grupo plástico de altar em marionetes de vestimenta agitada. A vida em cena no teatro do mundo é “frenética”, agitada, como “um balé mecanizado” em que o “*perpetum mobile*” de seu jogo prescreve um círculo cujo centro permanece oco (CARPEAUX, 1990:15). “Qué es la vida? Un frenesí. Qué es la vida? Una ilusión”; ou então: “teatro funesto es, donde importuna representa tragedias la Fortuna” (CALDERÓN, 2003:90). Aqui, as roupas, as danças, o acompanhamento musical, a arquitetura invadem o texto, fazendo gaguejar as palavras. “Os atores perdem individualidade, aglomeram-se nos coros, transformam-se em figurantes, comparsas mudos, simples peões no grande jogo de xadrez” (CARPEAUX, 1990:16).

Pois é isso o Barroco, é essa a sua história: não há salvação fora da Graça; mas a Graça é aquilo que se retira, que incide quando o ator já foi ele mesmo retirado. O homem é prisioneiro do pecado geral do mundo; toda a natureza está de antemão condenada à morte. A melancolia é a condição da alma diante da História, mas a História é a decadência do humano, seu aniquilamento como um destino. A fuga da melancolia é a fuga do mundo, a diversão transladada no artifício cênico. Mas o que encontra o homem Barroco em seu retiro? Ora, seu mesmo mundo como teatro, o prolongamento da cena do mundo no cósmico teatro do vazio. Como em Bosch, é de pecado em pecado que caminha a máscara humana no palco da história. É exatamente isso o que vemos em Hamlet: a incapacidade acidiosa do agir. Mas é também o que vemos em Sigismundo, este “maldoso” mas brilhante príncipe melancólico regido pelo signo de Saturno⁴.

⁴ “Nació en horóscopo tal, que el sol, en su sangre tinto, entraba sañudamente com la luna en desafío/[...] El mayor, el más

Ora, não nos surpreendemos ao ver que, assim como na Patrística e na cosmologia humoral, também para o Barroco o demônio oferece uma saída. Formidavelmente é o diabo, e não a divindade, aquele que inscreve plasticamente a teatralidade imanente do mundo, mostrando ao homem sua condição de frágil criatura nas enganosas ilusões do palco vida. O diabo, como pecado atuante, é aquele que coloca o homem diante da história, diante daquilo que lhe é mais próprio e, portanto, profano. A vida histórica como um chafurdar de vícios; o homem como aquele que resiste bravamente à voragem do tempo – tal o que nos mostra o demônio. Talvez tenha sido Benjamin, mais do que qualquer outro, aquele que compreendeu vivamente o caráter iminentemente trágico e histórico do Barroco; pois é isso o que encena o Barroco: a História. “A função do teatro barroco é a de fortalecer a virtude”, de promover a saúde dos espectadores diante da doença melancólica da época. “A virtude obrigatória do herói é a *apatheia*”, a supressão da catástrofe pela sua própria destruição. É da doença que se faz a cura. São os “eventos, mais do que o assunto, o próprio cerne do drama”. É, portanto, a “vida histórica, tal como aquela época a concebia”, seu verdadeiro conteúdo, seu verdadeiro objetivo (BENJAMIN, 2004:53-54). E isso a tal ponto que, como aconselha Opitz, aquele que quiser “escrever tragédias terá de ser bem lido em história, terá de conhecer a fundo as coisas do mundo e do Estado; terá de conhecer as disposições de ânimo de um rei, como se governa a terra e as gentes, mantendo-se no poder” (OPITZ apud BENJAMIN, 2004:55).

horrendo eclipse que ha padecido el sol, después que com sangre lloró la muerte de Cristo, éste fue el orbe entre incendios vivos./ [...] En este mísero mortal planeta o signo, nació Segismundo”. CALDERÓN, P. op.cit., 2003, p. 32.

Não foram raros os momentos em que, no século XVII, a palavra *trauerspiel* - esse jogo do luto, contra o luto; esse teatro da acedia – foi aplicada tanto ao drama como aos acontecimentos históricos. No Barroco, a “participação no acontecer histórico e atual manifesta-se na poética” (BENJAMIN, 2004:54). E como poderia ser diferente, já que a “apreensão mais profunda do trágico deverá provavelmente partir, não apenas, nem tanto, da arte como da história”? Se, ainda, “em certos pontos essenciais do seu percurso, o tempo da história torna-se parte integrante de um tempo trágico” (BENJAMIN, 2004:265)? A afinidade do trágico com a história é posta em cena pelo desespero e pelo tédio sem saída que se apresentam como a única forma possível de existência ao homem na Terra. No Barroco, o que existe é um “mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte”. Em seu palco, ele “extraí do mundo”, como o anjo melancólico de Dürer, “toda uma panóplia de coisas, trazendo-as violentamente à luz do dia para esvaziar um derradeiro céu que, nessa vacuidade, será capaz de um dia destruir a terra com a violência de uma catástrofe” (BENJAMIN, 2004:58).

Não nos parece coincidência que seja justamente a figura do Relógio, entre outras, que domina o contexto imagético da época. Pois na luta contra a fuga do tempo, o movimento matemático dos ponteiros é indispensável na tentativa de apreensão daquilo que foi perdido. Nesse movimento “reflete-se não apenas a vida orgânica do homem, mas também as manobras [...] para ordenar os dados do processo histórico numa sequência mensurável, regular e harmônica” (BENJAMIN, 2004:96). A presença ausente daquilo que foi perdido – tal a condição do Tempo nas *volutas* do Barroco. Afinal, é da perda mesma do tempo, da vingança e do rancor contra o presente, do horror e do desespero contra seu vazio, de que se trata o estado acidioso. Talvez só agora

sejamos capazes de compreender verdadeiramente o segredo aterrador que subjaz por entre as vestes da pompa barroca. Pois se a “imagem do espaço cênico torna-se a chave da compreensão de seu processo histórico”, é porque na ausência do tempo, “o dinamismo do processo temporal é captado numa imagem” (BENJAMIN, 2004:93) no espaço, e a fragmentação dos dados originariamente temporais são novamente transpostos “para uma simultaneidade espacial figurada” (BENJAMIN, 2004:75). Aqui, a imagem repete-se ao infinito, e a “miniaturização lúdica do real” introduz a “infinitude reflexiva do pensamento na finitude fechada de um espaço profano” (BENJAMIN, 2004:79).

Forçoso é reconhecer que não apenas de desespero se alimenta o homem barroco – e chegamos aqui, talvez, nos cumes celestes de nosso terroso vagar melancólico. Na miniaturização do real, na representação grosseira e apressada da vida esvoaçante e patética da criatura humana, o espectador deste teatro não poderia deixar de rir, desaguando em lágrimas de gargalhada o que antes era pranto de terror. Se já na Grécia cada tragédia resultava em uma comédia, a falta de refinamento do Barroco faz da tragédia e da comédia humana uma confusão pitoresca sem chance de conclusão. Aqui, “suas ações não têm outro interesse senão o que lhes é conferido pela luz do caráter”: este “não é objeto de uma condenação moral, mas de grande hilaridade”. “Enquanto o destino desenrola a imensa complicação da pessoa culpada, enquanto ele expõe a complicação e o elo constrangedor da culpa”, o caráter faz da complicação “simplicidade, *fatum*, liberdade” (BENJAMIN, 2004:97). O que antes era *tristitia*, culpa, *recessus*, agora é tedioso, tristonho, avoado; o que antes era demoníaco, agora é *humano, demasiadamente humano*. Contra a moralidade do destino, o caráter se apresenta na singeleza de seu único traço, e o vazio deixado pela morte de Deus vê, como a um espelho,

a dissolução da figura do Homem. Aqui, acaba a Filosofia da História; aqui, começa o teatro: *incipit personae*.

*
**

Em nenhum momento a Natureza foi tão desprovida de Graça como na nossa atual fase histórica, nunca a precariedade de todo acontecer e a fragilidade de toda criatura se mostrou tão similar como aquele período manchado pelo desespero que denominamos de Barroco. Na ausência de todo percurso salvífico, a tragédia humana mergulha inteiramente na desolação terrena. Assim “transcorre para os mortais a sua vida inteira/ a partir de uma infância que com jogos começou/ E com jogos vãos chega a hora derradeira”; “não é mais que um poema o nosso tempo breve/um jogo em que uns entram em cena, outros se vão”. Com lágrimas começa, com pranto nosso fim a história escreve. De novidade em novidade, de vazio em vazio, estamos ainda em guerra contra a vacuidade do tempo. Tentamos devorá-lo, ou então fugir de todo vazio; temos mesmo horror pelo vazio. Em um momento em que a própria linguagem se esfacela, e a experiência mingua, o demônio meridiano ronda novamente a cena para nos fazer companhia. Ora como diabo, ora como deus, ele se apresenta. É preciso fazê-lo bailar, trocar de papel. No grande teatro do mundo, a história humana se apresenta primeiro como tragédia, segundo como farsa.

Referências

AGAMBEN, G. *Estâncias. A Palavra e o Fantasma na Cultura Ocidental*. Editora UFMG, 2007.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus. Volume I. Livro I a VIII*. Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

ARISTÓTELES. *El hombre de genio y la melancolia (problema XXX)*. Acantilado, 2007.

AUERBACH, E. *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. Perspectiva, 2021.

BENJAMIN, W. *A origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Assírio & Alvim, 2004.

_____. *Destino e caráter* In Escritos sobre Mito e Linguagem. Editora 34, 2013.

_____. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* In Escritos sobre Mito e Linguagem. Editora 34, 2017.

BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

CALDERÓN, P. *La vida es sueño*. El Cid Editor, 2003.

CAMPBELL, T. *Liturgy and Drama: Recent Approaches to Medieval Theatre*. Theatre Journal. Vol.33, 1981.

CARPEAUX, O. *Teatro e Estado do Barroco*. Estudos Avançados. Vol.4, N°10, 1990.

CLIVE, H.P. *The Calvinists and the Question of Dancing in the Sixteenth Century*. Bibliothèque d'humanisme et Renaissance, Vol.23, 1961.

COLERIDGE, S. *The Rime of the Ancient Mariner*. Dover Publications, 1970.

COSTE, F. « *L'Inflammatorium poenitentiae ou comment lutter contre l'acédie* », Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge [En ligne], 132-1 | 2020.

CURTIUS, E. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. EDUSP, 2013.

DADDARIO, W. *A Public of One: Jesuit Discipline in the Theatre of the World*. Ecumenica 4, n°1, 2011.

DANTE, A. *A Divina Comédia*. Tradução de Vasco Graça Moura. Landmark, 2011.

DONNE, J. *The Complet English Poems*. Londres:Penguin Books, 1996.

ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Kephalaia Gnostica*. Édition Antoine Guillaumont. Librairie de Paris, 1968.

FICINO, M. *Platonic Theology. Volume 4. Books XII – XIV*. Harvard University Press, 2004.

_____. *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*. Editore SE, 2016.

FÜLLOP-MILLER, R. *The Power and the Secret of the Jesuits*. New York: Viking, 1930.

GARCÍA, J. *Flecha del tempo y rueda de la fortuna*. Revista Internacional de Sociología, nº18, 1997.

GIANNINI, H. *El demonio del mediodia*. Teoria. Vol. 5-6, 1975.

GRACIÁN, B. *El Criticón* In Obras Completas. Cátedra, 2011.

HURTADO, D. *El diablo como representación de lo sagrado y lo profano em cuatro comedias del barroco español*. HIPOGRIFO. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 5, núm. 2, 2017.

INÁCIO DE LOIOLA. *Exercícios espirituais*. Braga: Livraria A.I, 1999.

KLIBANSKY, R; PANOFISKY, E; SAXL, E. *Saturno e la Melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*. Einaudi, 1997.

JUSTUS LIPSIUS. *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577 – 1606)*. Editorial Castalia, 1966.

L'inflammatorium poenitentiae. Le vice de l'acédie et les vertus de l'imagination, Édition de Florent Coste. Genève: DROZ, 2019.

MÉNDEZ, S. *Del Barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo*. Andamios. Vol.2, Nº4, 2006.

RIVAS, R. *Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media*. Studium. Filosofía y Teología, Vol. 27, 2011.

_____. *Angustia y acedia como patología en el monacato medieval: manifestaciones y recursos curativos*. Anuario de Estudios Medievales, 47/2, 2017.

RUEDA, L. *La physis del mundo en la Concepción barroca de Baltasar Gracián*. HIPOGRIFO. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de oro. Vol.9, Nº2, 2021.

SHAKESPEARE, W. *The Complete Works of William Shakespeare*. Canterbury Classics, 2014.

SCHREIBER, C. *L'Univers compartimenté du théâtre médiéval*. The French Review. Vol.41, 1968.

STEVENS, M. *The Theatre of the World: A Study in Medieval Dramatic Form*. The Chaucer Review. Vol.7. Nº4, 1973.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Volume 5*. Edições Loyola, 2012.

WENZEL, S. *Acedia 700-1200*. Traditio. Vol.22, 1966.

_____. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. University of North Carolina Press, 1967.

WETMORE JR, K. *Jesuit Theater and Drama*. Oxford Handbook Topics in Religion. Oxford Academic, 3 Februar, 2014.

WILLIAMS, P. *El vicio de la acedia y el giro estético de Dante* In Eadem Utraque Europa, nº1, 2005.

WOODS, B. *The Devil in Dog Form*. Western Folklore. Vol. 13, No. 4, 1954.

ZUPNICK, I. *Bosch's representation of acedia and the pilgrimage of everyman*. Netherlands Yearbook for History of Art. Vol. 19, 1968.

(Submissão: 10/10/24. Aceite: 28/01/26)

O pluralismo holista de Charles Taylor e as religiões inviabilizadas

Charles Taylor's holistic pluralism and marginalized religions

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40117

Douglas Ferreira Barros

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

dfbarros@puc-campinas.edu.br

Rennan Carlos de Araujo

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

rennasc300@gmail.com

Resumo: O objetivo do artigo é investigar a concepção pluralista de Charles Taylor pensada no contexto da multiplicidade de religiões. Utilizaremos como método a análise bibliográfica, faremos uma investigação interpretativa para compreender as bases da compreensão tayloriana acerca do pluralismo. Taylor demonstra que existe um multiculturalismo emergente das especificidades culturais que escapa das concepções de mundo majoritárias. As instituições modernas precisam prestar o devido reconhecimento às exigências destes grupos inviabilizados para expandir seu espectro de pluralismo no espaço público. Este reconhecimento, na concepção de Taylor, se efetuará a partir de uma abordagem holista da existência, que considere os indivíduos a partir de suas singularidades próprias e distribua os bens sociais a partir das categorias que estes valorizam em si.

Palavras-chave: Religião; Pluralidade; Charles Taylor; Comunitarismo.

Abstract: The aim of this article is to investigate Charles Taylor's pluralist conception in the context of the multiplicity of religions. We will use bibliographic analysis as a method and conduct an interpretative investigation to understand the bases of Taylor's understanding of pluralism. Taylor demonstrates that there is a multiculturalism emerging from cultural specificities that escapes the majority worldviews. Modern institutions need to give due recognition to the demands of these groups that are not viable in order to expand their spectrum of pluralism in the public space. This recognition in Taylor's conception will be carried out from a holistic approach to existence that considers individuals based on their own singularities and distributes social goods based on the categories that they value in themselves.

Keywords: Religion; Plurality; Charles Taylor; Communitarianism.

Introdução

O artigo tem por objetivo estudar aspectos da compreensão do pensamento de Charles Taylor sobre um pluralismo que diga respeito às sociedades contemporâneas. Para Taylor (2012, p. 120), o desafio da modernidade é dar uma resposta concreta à diversidade. As instituições políticas do presente foram forjadas no século XVIII, período em que as fronteiras étnico-culturais eram bem demarcadas (Taylor, 2017, p. 137). Além disso, toda forma de doutrina política que baliza a atuação dos Estados foram forjadas sob um prisma etnocêntrico, a partir da ideia da Europa sendo o centro do mundo.

Como é sabido, a disciplina de Filosofia teve uma Segundo Taylor há divergências na percepção dos bens sociais porque estes somente são aplicados nos termos da visão de mundo dominante. A maioria das instituições ocidentais está orientada a preservar o direito das pessoas mediante o cálculo

individual de sua existência, adequado às exigências da subsistência sob o viés do liberalismo. Sendo assim, os propósitos no espaço público são individuais. O primeiro problema da questão, segundo Taylor, é que nem todos bens sociais na esfera pública são decomponíveis em perspectivas individualistas, há propósitos que se efetuam em uma perspectiva comunitária em outra matriz de existência (Taylor, 2000, p. 145).

Taylor procura demonstrar que a esfera pública ocidental está enviesada sob um cálculo econômico que reduz a forma holista da existência ao atomismo metodológico individual, uma vez que os bens sociais são concebidos de forma antecipada sob viés liberal (Taylor, 2000, p. 203-205). Nessa acepção a pluralidade não seria percebida de forma melhor acabada, mediante uma abordagem holista da existência, considerando as raízes prévias dos indivíduos, sua existência singular: língua, costumes, tradições. Portanto, é ignorado aquilo que as pessoas valorizam na expressão de sua relação comunitária.

Tal observação aponta que determinadas culturas não estariam imunes à construção de uma narrativa depreciativa acerca de grupos e formas de vida que passaram por processos de colonização. A política do respeito individual se torna ineficaz na construção de uma solução porque foram coletividades que foram afetadas por este processo. O respeito ao indivíduo despreza as ofensas à coletividade, os males vividos por um povo. As coletividades não buscam uma solução individual, mas uma participação no capital social que venha remediar males cometidos não somente contra pessoas, mas contra etnias inteiras (Taylor, 1994, p. 63-64).

O pluralismo esboçado por Taylor busca, então, estabelecer uma abordagem que considerará matrizes de existência que não se adequam ao cálculo individual da existência. O reparo a danos coletivos que não podem ser

remediados individualmente, para que determinados povos possam escolher viver de acordo com sua cultura. Sendo assim, em qual situação concreta podemos aplicá-lo? O que dizer sobre danos causados à religiosidade dos povos originários? Basta afirmar que subsistem em uma matriz comunitarista, em conexão ancestral com a sua terra, elemento importantíssimo para sua identidade (Herbetta, 2020, p. 11-12)? Como pensar os direitos destes povos em uma estrutura social que corrói os elementos de sua identidade?

Outro exemplo seria o embate em torno da legalização da prática dos sacrifícios de animais nos ritos e cultos das religiões de matriz africana. Uma vez que a liberdade religiosa é imaginada dentro de um pluralismo marcadamente cristão, a religião que mais se adequa à racionalidade moderna (Oro, Carvalho, Scuro, 2017, p. 246).

Portanto, temos um pluralismo adequado a uma superestrutura que ignora as diferenças culturais que se apresentam para além da concepção dominante. O artigo buscará demonstrar as bases da perspectiva do pluralismo de Charles Taylor que busca propor uma saída para esta configuração de mundo.

1. Holismo de Abordagem: a base do pensamento de Taylor

Para Taylor, a modernidade nasce com um problema que está localizado no campo epistemológico. Em *Argumentos Filosóficos* (2000), esse autor demonstra como os movimentos oriundos do cartesianismo e do empirismo, da nova ciência em geral, contribuíram para uma percepção dicotômica do indivíduo e da realidade. Seu argumento não é anti-científico, mas, sim, contra a compreensão do ser humano nos moldes epistemológicos da ciência moderna.

Na antiguidade, ele afirma, todas as dimensões da existência humana estavam interligadas e se relacionavam havendo uma integralidade entre os indivíduos, a natureza, o cosmos e os deuses. Nesse modo de existir, as palavras obtinham um lugar especial na dimensão da existência, pois a maneira como se dizia algo em um ritual religioso poderia desencadear ações das divindades. Por exemplo, os dialetos do curandeiro tinham o poder de curar, as orações do sacerdote acalmavam os deuses trazendo chuvas, colheitas e prosperidade. Nesta forma de existir não havia distinção entre o que era literal ou não, as palavras estavam intimamente ligadas ao “pano de fundo” que circundava a existência (Taylor, 2010, p. 42; 2016, p. 78).

Apesar de o cristianismo medieval e o protestante terem iniciado a racionalização dos elementos oriundos da religiosidade do mundo arcaico, segundo Taylor, foram os desdobramentos científicos e filosóficos da modernidade que operaram uma transformação significativa na compreensão do mundo. A ciência natural posterior a Galileu e sob sua influência transformou a realidade do mundo em partes componentes, passando a investigar como cada uma delas cooperam entre si, portanto, a natureza passou a ser vista de modo mecanicista governada por leis e não por deuses, perdendo sua capacidade de comunicação simbólica e mítica com os seres humanos (Taylor, 2016, p. 80).

Outra faceta dessas transformações se deu a partir de uma nova concepção do ser humano. Este passou a ser compreendido de forma separada da natureza a partir de uma visão dicotômica da sua realidade e dos âmbitos que o envolvem. Pensado a partir da distinção sujeito-objeto, com a diferenciação da realidade interna e externa. Para Taylor (2000, p. 17-21), o racionalismo cartesiano teve grande influência nessa transformação pois sua epistemologia passou a ser usada na investigação de elementos de contextos

ontológicos e sociais. Taylor aponta que o aspecto negativo de tal empreendimento aconteceu em razão de uma concepção de caráter monológico do indivíduo por parte das investigações científicas que se desenvolveram dentro dos limites da epistemologia cartesiana.

O aspecto monológico da epistemologia cartesiana se apresenta no seu método de investigação dos fenômenos e se configura através da distinção entre a realidade interior e a exterior. Para esse pensamento, é no âmbito da subjetividade que se encontram as ideias “inatas”, que são o meio por onde se busca conhecer os objetos externos que são distintos ao indivíduo (Taylor, 2016, p. 4). Descartes prioriza os conteúdos da mente em detrimento aos da experiência sensível. Em suas formulações, o conhecimento só é possível através da projeção deste conteúdo mental “inato” no mundo sensorial. Para Taylor, este pensamento traz uma concepção individual da formação do “Self” (eu) porque concebe o indivíduo no contexto da dicotomia sujeito-objeto sem levar em conta a influência da experiência sensível e comunal na formação da subjetividade humana, portanto, idealiza o ser humano em um prisma monológico.

Taylor recorre ao pensamento de Merleau-Ponty na busca de superar o caráter atomístico da separação do indivíduo da natureza e da distinção sujeito-objeto. Retém desse autor a ideia de que na existência humana todas as coisas estão interligadas e formam uma certa unidade. Assim, não é viável distinguir a alma do corpo como defende o cartesianismo, pois as emoções só são perceptíveis através das expressões corporais. Sobre esse aspecto, o ser humano é um agente encarnado, corporificado e engajado no mundo, posto que, é impossível que o lócus onde o indivíduo está, onde ele se encarna, não exerça influência sobre ele: uma bela paisagem não pode alterar o estado mental de alguém? E como analisar um objeto com total parcialidade, sendo que, já

temos nossas percepções moldadas pelo “pano de fundo” que nos circunda?

Taylor (2000, p. 21-25) demonstra que as teorias modernas do conhecimento não são compatíveis com a natureza e com o contexto em que as relações humanas se desenvolvem. Seu diálogo com Merleau-Ponty e com a tradição fenomenológica se dá justamente para demonstrar que não compreendemos o mundo de forma fragmentada. Antes, formamos uma unidade com nosso contexto existencial que revela aspectos de nossa existência que foram ignorados:

Heidegger e Merleau-Ponty mostram que o caráter incontornável do pano de fundo envolve uma compreensão da profundidade do agente; e o fazem explorando as dimensões da intencionalidade em direções complementares. Heidegger demonstra que o mundo do Dasein é definido pelos certos propósitos relacionados de um certo modo de vida partilhado com os outros. Merleau-Ponty mostra que nossa ação é essencialmente corporificada e esse corpo vivido é o locus de direções da ação e do desejo que nunca apreendemos nem controlamos plenamente por decisão pessoal. (Taylor, 2000, p. 25).

Em Heidegger, as dimensões que trarão clareza na análise de um objeto se encontram no mundo partilhado por indivíduos. Inspirado pelo pensamento de Merleau-Ponty, Taylor mostra que as ações não são puramente frutos da clareza reflexiva pessoal, antes sofrem influência do lócus comunitário. No entanto, teorias elaboradas dentro da epistemologia moderna ignoraram o abismo que há entre suas formulações e o contexto das ações humanas.

Taylor remete o argumento a uma tradição teórica da linguagem que se desenvolveu na relação distinta entre sujeito e objeto e ganhou forma no pensamento dos grandes racionalistas e empiristas da modernidade, a saber, o trio HLC (Hobbes, Locke e Condillac) (Taylor, 2016, p. 3). Estes são responsáveis pela teoria do “enquadramento”. Em suma, na visão desses pensadores a linguagem se estabelece quando conseguimos expressar os conteúdos que projetamos através

dos pensamentos a partir da realidade exterior. Para Taylor, esta abordagem é monológica porque considera a consciência isolada antes da sua interação com a “intersubjetividade”.

Nosso autor exemplifica a questão a partir de Condillac, um empirista, isto é, em sua concepção as ideias surgem da experiência. Em relação ao cartesianismo, sobre a máxima que propõe que toda ideia clara e distinta pode ser considerada verdadeira, Condillac acredita que tal concepção só encontra consistência quando esta veracidade aponta para existência da consciência. Mas, em seu pensamento, a percepção desta consciência sobre o mundo ganha forma em contato com a realidade dos sentidos, que fornece um *corpus* sólido de verificação dando polidez às ideias e aos pensamentos, tirando a consciência do âmbito da abstração (Condillac, 1973, p. 29).

No entanto, Condillac pensa que “[...] há uma língua inata, ainda que não haja ideias que o sejam” (Condillac, 1973, p. 112). De forma paradoxal em seu pensamento, mesmo que não haja ideias inatas, há um elemento pré-linguístico anterior à formação das ideias. Esta forma inicial da linguagem no pensamento do Condillac não é capaz de exprimir nada, pois a alma se encontra vazia dos conteúdos da experiência. Mas, através do enquadramento e conformação do mundo exterior, os homens começam a instituir os signos que dão corpo ao elemento pré-linguístico. Por consequência destas ideias, a comunicação acontece por estágios, porque só após conseguir analisar seus pensamentos, isto é, seus sentimentos e intenções, os homens estabelecem uma linguagem de ação (Condillac, 1973, p. 110-113).

A teoria da linguagem de Locke, segundo Taylor, apresenta um aspecto mecanicista e monológico. Assim, a comunicação acontece quando as ideias reproduzidas pelas sensações e registradas na memória são traduzidas para realidade exterior. Para Locke, o som do fala seria como uma

correspondência que entrega para a mente de outrem os pensamentos do enunciador. E as palavras seriam os traços da ideia daquele que fala não recebendo nenhuma correspondência de sentido do exterior, porque o entrelaçamento de significados ocorre na mente de forma particular (Taylor, 2016, p. 107).

Locke, também empirista, postula que o verdadeiro conhecimento acontece quando a mente entra em contato com os objetos da experiência, que são distintos entre si, mas fornecem as sensações que dão forma às ideias. Argumenta sobre o processo de instituição da linguagem e da comunicação que, sob constante exposição às sensações, as crianças registram as ideias nas memórias e começam de maneira gradual a usar sinais para se comunicar. Ao dominarem o uso dos aparelhos fonológicos usam a fala para transmitir tais ideias. Ele afirma: “as palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas ideias internas, sendo estas ideias apreendidas das coisas particulares” (Locke, 1999, p. 87).

Mesmo que Locke e Condillac sejam empiristas, e não racionalistas nos moldes do cartesianismo, as suas teorias se desenvolveram a partir da distinção sujeito-objeto, considerando-se duas realidades: a interna que é concernente ao indivíduo e a externa que refere ao seu entorno. Para Taylor (2016, p. 110), o princípio de tal tradição epistemológica remete a Descartes, sobre os métodos epistemológicos que este estabeleceu no intuito de construir conhecimentos seguros da realidade. O cartesianismo estabeleceu um método rígido para o funcionamento da mente e a tradição epistemológica que o sucedeu, ao incorporar este princípio, errou por

[...] inferir do valor desta metodologia, em muitos casos, a sua aplicabilidade universal e, na verdade, inferir que, num certo sentido, é assim que a mente sempre funcionou, ou seja, construindo um

quadro geral a partir de evidências básicas, embora às vezes isso acontecia às pressas e sem a devida atenção. Daí o valor corretivo da metodologia. Considerando que o verdadeiro. O modo como a mente humana no mundo funcionava era muito diferente e, nas suas formas ontogeneticamente mais antigas, era bastante irreduzível a uma explicação atomista. (Taylor, 2016, p. 111, TRADUÇÃO NOSSA)

A metodologia HLC (Hobbes, Locke e Condillac) ontologizou este princípio regulamentando o vocabulário em termos descritivos e empíricos; instrumentalizando a linguagem em termos designativos, instrumentais e mecanicistas. Basta reproduzir nos objetos os reflexos dos meus enquadramentos mentais e as palavras os designarão, cada coisa conforme sua especificidade. Isto, em termos ontogenéticos, seria incompatível com a formação da linguagem (Taylor, 2010, p 112).

Araújo (2004, p. 33) interpreta que Taylor busca demonstrar que a razão ocidental moderna gerou um reducionismo da expressividade humana. Isto trouxe problemas para compreensão das atitudes dos indivíduos no campo da ética, pois, é na fonte da expressividade que se identificam os elementos balizadores das éticas dos agentes humanos. Sendo assim, Taylor busca se desvencilhar do enquadramento “designativo da linguagem” que, na sua concepção, reduz todo o âmbito dialógico e intersubjetivo que é importante para uma leitura correta do agir humano.

Consideramos que a perspectiva tayloriana busca recuperar a noção clássica de que o homem se une ao seu objeto de conhecimento de modo que um influi sobre o outro (Taylor, 2000, p. 15). Helfer defende que o pensamento de Taylor se alimenta da noção hegeliana de um âmbito comum compartilhado que antecede “[...] toda formação humana de valorização, que resulta, em parte, das ações dos indivíduos, mas que é também independente deles e, nessa condição, acaba por influir sobre a ação dos agentes” (Helfer, 2012, p.

165). A linguagem expressa o que há neste espaço compartilhado. A consciência de si é resultado de uma integridade que

[...] não pode ser alcançada mediante a um recolhimento interior, no qual a consciência se desconectaria do corpo. Porém, uma vez admitindo que não sou nada a parte do meu corpo, tenho que contar que meu corpo é dependente do mundo circundante, que minha vida depende de uma série de intercâmbios com esse ambiente. (Taylor, 2014, p. 177)

Segundo Taylor, o agente humano se compreende a partir de um “espaço moral” oriundo de suas instituições ou lócus de pertencimento. De forma que sua compreensão se dá por meio de “[...] metáforas orgânicas em um conceito de auto expressão [...]” (Taylor, 2005, p. 26). A racionalidade autônoma é uma explicação vazia para as ações individuais. Outra forma de explicação para o agir humano se encontra nos termos da “Avaliação Forte”, que seriam os juízos acerca do certo ou errado, digno ou indigno, elementos balizadores que servem de parâmetros para as discriminações dos desejos, dos desprezos, das admirações e das realizações humanas. O ponto importante aqui é que a linguagem e as ações resultam do intento de auto expressar os elementos constitutivos do self moral construído dentro de um âmbito compartilhado entre agentes.

O pensamento tayloriano se sedimenta, assim, a partir de uma perspectiva “holista de significado”, isto é, que busca uma compreensão integral dos processos e atividade da linguagem, em contraposição a uma perspectiva analítica que compreende os processos de comunicação de forma fragmentada, “atomizando” a atividade linguística de seus contextos de atuação. Esta forma atomizada de compreensão da língua desconsidera toda forma de sentimentos, valores morais e elementos oriundos da atividade humana que estão presentes na linguagem. E todos estes elementos que a língua

capta resultam da “comunidade de fala” onde se estabelece diversas relações entre maridos e esposas, pais e filhos, professores e alunos, comerciantes e clientes. Estes são os pontos por onde a linguagem transita e se forma de modo que a “[...] a minha língua, é sempre nossa língua [...]” (Taylor, 2000, p. 113).

Agora podemos compreender, a partir das fontes, que Taylor busca apontar que o “pano de fundo” que influi sobre a linguagem é o lócus comunitário. De forma que os locais de pertencimento são responsáveis por fundar as intuições morais, que são as referências que influem na formação da identidade dos agentes humanos. Como já foi dito, a linguagem expressa os elementos constitutivos da identidade do agente humano, não somente por aquilo que se designa, mas pela expressão de si mesmo que é vinculada a sua comunidade. Vemos que Taylor busca construir uma perspectiva holista da existência. A individualidade está entrelaçada com a coletividade e não há como extrair o agente humano desta conexão.

A modernidade ocidental na busca pelo progresso social, tecnológico e econômico se orientou pelos ideais da “autonomia, liberdade e emancipação”, gerando a sobreposição da liberdade individual sobre as conexões públicas e da razão e ciência sobre a fé. Nesta conjuntura o elemento da natureza humana a ser considerado e valorizado é a autonomia racional objetiva, colocada acima e desvinculada de toda a forma de particularismo cultural e das formas tribais e comunitaristas do passado. Isso submete a explicação do comportamento humano a uma forma universalizada de naturalismo científico. Taylor busca demonstrar que a existência humana não pode ser compreendida dentro dos moldes epistemológicos da modernidade, pois esta não é um objeto da natureza submetido a um teste empírico. Tampouco as ações se

estabelecem unicamente de forma racional e subjetiva (Gomes e Furlan, 2023, p. 2-3). Taylor aponta que existe outra forma de compreender os anseios e as motivações do agente humano. No entanto, para isto precisamos olhar as bases de sua expressividade e ação, isto é, seu lócus de pertencimento para superar a visão atomizada dos indivíduos.

2. O comunitarismo de Charles Taylor

Acima avaliamos que Taylor buscou lançar as bases para uma compreensão holística da existência, isto é, a partir do “pano de fundo” que influi sobre a formação da expressividade e identidade do indivíduo. Este âmbito pode ser a comunidade, o lócus de pertencimento do indivíduo. Oliveira compreende que a perspectiva tayloriana é a que “se relaciona com a ideia de que o contexto das normas que regem uma sociedade devem ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros” (Oliveira, 2019, p. 130).

Uma vez que no pensamento de Taylor podemos constatar que as ações individuais, em última análise, são ações coletivas, seu campo de investigação na ética comunitarista se preocupa em saber: “[...] como o homem é capaz de escolhas que vão além da mera afirmação de bens sociais convergentes, que, supostamente, garantiriam a estabilidade e a unidade das instituições” (Helfer, 2012, p. 165). O liberalismo decompõe os bens sociais em perspectivas individuais, afirmando a máxima de que as partes podem cooperar de forma equânime em uma convergência de propósitos individuais, atomizados. No entanto, a perspectiva comunitarista propõe uma abordagem dos anseios e das esperanças dos indivíduos que sejam signatários da comunidade da qual eles próprios emergem. Para podermos pensar na inserção pública há um destino, um horizonte

comunitariamente construído e compartilhado (Decothé, 2018 p. 127).

Vários são os teóricos que avaliam elementos específicos do comunitarismo de Taylor. Schmidt (2013, p. 41) classifica Taylor a partir da perspectiva comunitarista próximo do resgate do *Republicanismo Cívico*, a saber: uma forma pensar a república a partir do reconhecimento e da liberdade das comunidades que passam a conduzir as diretrizes do Estado a partir das suas associações. Compreender a tradição comunitarista e o pensamento tayloriano nessa corrente será importante nesse momento uma vez que sua reflexão crítica acerca dos limites do pluralismo no secularismo ocidental se dá por oposição a uma compreensão liberal da esfera pública, à supervalorização dos elementos individuais, que desvincula as pessoas de sua comunidade de atuação e ignora a pluralidade, que é própria das manifestações comunitárias.

O comunitarismo é a ideia que nasce de uma crítica ao individualismo liberal, a partir da percepção de que, majoritariamente, a identidade humana é formada pelas comunidades que oferecem os elementos constitutivos para o julgamento moral e político do agente humano. Esta perspectiva defende que tal condição da natureza humana deva ser levada em conta pelas instituições governamentais e por aqueles que agem politicamente. Esta perspectiva considera as identidades humanas majoritariamente formadas por diversos tipos de comunidades, oferecendo os elementos que orientam nossas ações e critérios, julgamentos morais e políticos. E defende que esta condição da natureza humana deva ser levada em consideração pelas instâncias

governamentais, inclusive na elaboração de políticas que irão afetar a vida da sociedade (Be'll, 2023).

Segundo Schmidt (2014, p. 1), a perspectiva comunitarista pode ser compreendida como a corrente de pensamento que concede protagonismo à comunidade. Seus princípios buscam demarcar que a comunidade é indispensável para o estabelecimento de uma boa sociedade: que ela é a “condição ontológica” do humano. Defende que sem o senso de pertencimento comunitário é impossível realizar o ato político.

É importante ressaltar que os autores que são classificados pelos estudiosos da filosofia política e moral no grupo do comunitarismo não se autodenominam assim. Contudo, os comunitaristas formulam suas críticas com vistas a uma concepção do indivíduo e da sociedade, por parte do liberalismo ocidental, marcada por uma rigidez procedimental e universalizante. Eles o fazem por meio de uma articulação teórica que deu centralidade à comunidade, em que esta se articula como meio de formação, interpretação e fonte de uma pluralidade de valores e formas de vida, ignoradas ou desvalorizadas pelo liberalismo e seus defensores. Tais apontamentos contribuíram para que fossem alocados na perspectiva comunitarista, questionamentos em relação a distintas matrizes filosóficas do liberalismo ocidental (Schmidt, 2013, p. 44-45).

Michael Sandel, em *O liberalismo e os limites da justiça* (2005), dirige suas críticas ao que ele denomina de “liberalismo deontológico” de matriz kantiana. Nesse liberalismo os princípios que justificam a liberdade devem ser tomados de forma anterior a qualquer elemento da

¹ Dicionário online de filosofia política de Stanford, está referenciado no artigo.

experiência. A justiça obtém a primazia sob qualquer concepção de bem oriunda de uma particularidade (Sandel, 2005, p. 23). Este princípio político secular advém da noção kantiana que pressupõe ser a razão um ato puro que antecede os fatos da própria natureza e não pode ser moldada por ela. Apesar de existir uma relação do mundo sensível com a razão, podendo os fenômenos serem nomeados a partir do intelecto, a racionalidade em sua concepção se estabelece de maneira independente dos objetos que se apresentam às nossas experiências, e não pode ser moldada, determinada, pelas leis naturais, sendo totalmente autônoma.

Esta racionalidade se estabelece de forma autônoma e se funda no indivíduo. Este pode agir segundo princípios e regras morais que regulam os limites de suas ações. Sendo assim, o “liberalismo deontológico” influenciado pelo pensamento kantiano se articula na esfera pública para possibilitar às pessoas o direito de escolher e exercer sua individualidade de forma que nada se sobreponha a essa autonomia. Porém, conforme explica Sandel (2005, p 28), a preocupação de tal doutrina política não é com o direito de escolha em si, mas sim com o princípio racional, deontológico, que permite a escolha. Portanto, o que é valorizado não são os fins a que as escolhas levam e sim a configuração *a priori* da razão que concede a liberdade, sem que esta possa ser instrumentalizada.

Para a perspectiva deontológica, o justo não pode se estabelecer a partir de um consenso sobre o que gera bem estar e proporciona uma felicidade em larga escala. O que determina a liberdade não pode estar ligado à experiência ou opinião da maioria. Antes, o elemento que permite a livre escolha deve preceder os fins escolhidos buscando ser uma espécie de razão universal onde todo indivíduo recorre para configurar a si mesmo. Logo, os indivíduos não têm acesso a esta racionalidade, tampouco ela depende do bem escolhido

para existir, como foi dito, ela é o princípio que permite escolher, não justifica fim algum “[...] é uma visão de fins neutros” (Rennó, 2000, p. 226).

Rawls, apontado tanto por Taylor (2000, p. 262-263) quanto por Sandel (2005, p. 35) como herdeiro do “liberalismo deontológico”, apresentou uma tese em sua obra *Uma Teoria da Justiça* (2000) que foi alvo de muitas críticas por parte do comunitarismo. Parte da reação em favor do comunitarismo de Taylor se dá a partir dos esquemas apresentados por Rawls sobre a ideia de justiça elaborada com um viés contratualista e liberal, segundo a qual o “[...] objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos em Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 2000, p. 12). O empreendimento de Rawls, segundo Oliveira (2020, p.70-71), é apresentar uma configuração independente e autônoma de justiça política em uma sociedade plural.

Rawls (2000, p. 58-59) propõe uma teoria na qual um princípio de justiça adotado com o consentimento mútuo dos cidadãos se estabelecerá como condição para guiar questões de caráter público de forma igualitária e equitativa. Toda regra estabelecida e elaborada na sociedade deveria satisfazer este princípio de justiça, posto que este se estabelece como uma via de acesso a questões de interesse público. Assim, toda formulação que visa se estabelecer em âmbito público, na tese rawlsiana, deve fazer sentido segundo o princípio de justiça, porque é por meio dele que os direitos políticos sociais são distribuídos e a partir do qual as instituições são norteadas.

Em *O Liberalismo Político* (2011, p. 520), Rawls demonstra de forma mais clara a ideia de em “consenso sobreposto”. Princípio que permite a pluralidade de formas de vida conviverem como iguais apesar das diferenças,

estabelecido em torno daquilo que se determina a partir do consentimento mútuo de igualdade dos direitos, abrangendo todos os grupos da sociedade. Todo cidadão deve se compreender como agente público e privado e fazer a distinção no uso destas prerrogativas, compreendendo que ações e discursos mesmo que oriundos de motivações particulares -religiosas, por exemplo- devam ser traduzidos para fazer sentido segundo o “consenso sobreposto” ou a “racionalidade pública”, quando o intuito for intervir no debate público.

O empreendimento de Rawls a partir das duas obras citadas acima visa lançar as bases para um liberalismo mais igualitário dentro de um contexto social-democrata. Busca atenuar os mecanismos que levam à exclusão e à segregação, a partir de uma inclusão abrangente em que a diversidade não se exclui pelas diferenças mas se equivale por um princípio estabelecido através de um contrato. Este princípio passaria a reger um conjunto normativo equitativo de distribuição das liberdades e bens sociais. O critério de exclusão e aceitação de um empreendimento secular nessa perspectiva é o seu enquadramento neste princípio de racionalidade pública em favor da equidade, que determina o que é essencial para todos e é estabelecido em um contexto de partilha das escolhas e decisões públicas por contrato social. Nesse caso, a religião sendo uma visão particular só consegue acessar questões políticas quando seus pressupostos são traduzidos para a racionalidade pública e secular.

Na visão de Taylor (2012, p. 184), o empreendimento secular de Rawls é horizontalizante e reduz as formas de participação, contribuição e inclusão da pluralidade religiosa em uma democracia. Isso porque, ao demarcar uso de uma única racionalidade como via de acesso a demandas políticas, Rawls exclui a participação de indivíduos que portam convicções que não se enquadram nesta razão. E também,

para Taylor, tal ideia contribuiria para que um discurso fosse favorecido em detrimento do outro, isto é, quando a linguagem ou razão pública secular são os únicos meios capazes de produzir um discurso em que todos aceitam em um Estado laico. Isso, estabeleceria uma inferioridade epistemológica aos argumentos religiosos, posto que, defende Taylor, cada visão de mundo contribui à sua maneira com objetivos e interesses seculares.

Segundo Taylor (2000, p. 203), o problema do liberalismo advém dos “procedimentos de decisão”. Todas as liberdades e bens sociais protegidos na perspectiva liberal se estabelecem por um procedimentalismo que determina um enquadramento social que valoriza a auto-escolha individual a partir da liberdade negativa. Contudo, acreditar que este enquadramento permite contemplar liberdades essenciais a todos indivíduos é inconsistente com a realidade ontológica da formação do agente humano, uma vez que existem bens sociais que não são decomponíveis em perspectivas individuais, mas se efetuam de maneira comunitária. Uma vez que o compromisso do Estado seria assegurar as liberdades individuais protegendo o princípio da escolha subjetiva, certos problemas comunitários e sociais são individualizados se tornando uma questão da pessoa em si.

A auto-realização, pensada somente em termos individuais por parte do liberalismo procedimental e universalizante, não capta a dimensão da autenticidade dos indivíduos. Isto porque as pessoas buscam se realizar no espaço público a partir das configurações morais que as dignificam, e estes parâmetros de dignidade subjazem no seio de sua comunidade. No entanto, uma estrutura social que prima pela existência fragmentada onde os meios de subsistência são pensados para fornecer a auto-realização e a autenticidade de forma privada e subjetiva, não capta as dimensões comunitárias do reconhecimento (Araújo, 2004, p.

207). Por exemplo, como pensar o reconhecimento dos povos de ancestralidade indígena e quilombola dentro dos parâmetros da sociedade liberal e industrializada e fora de suas matrizes comunitaristas?

A crítica de Taylor a certas concepções liberais se dá porque tais configurações político-filosóficas, ao formularem seu ideal de liberdade e dignidade, favoreceram um cálculo instrumental sobre o indivíduo que racionalizou suas configurações morais comuns. Toda a sociedade está rigidamente pensada em uma economia que fundamenta a existência mercantil e atomizada do viver. O perigo de tal “superestrutura” é a

fragmentação, ou seja, um povo cada vez menos capaz de formular um propósito comum e de buscar levá-lo a efeito. A fragmentação advém quando as pessoas passam a ver -se cada vez mais atomisticamente, cada vez menos ligadas aos seus compatriotas em projetos e compromissos comuns. As pessoas podem de fato sentir-se ligadas a outras em alguns projetos, mas trata-se de agrupamentos sociais que não abrangem toda sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, os adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse social. (Taylor, 2000, p. 299)

Podemos perceber por que certos projetos oriundos de vínculos comunitários não prosperam ou obtêm suas demandas reconhecidas com muita dificuldade em uma sociedade liberal.²

Esta estrutura individualizante do liberalismo procedimental não reconhece problemas de grupos que almejam subsistir dentro de uma ordem comunitária e não em

² Talvez, seja porque a razão instrumental que sedimenta o seu ordenamento social não capta estas demandas, temos um exemplo da questão ao lermos a fala do ex-presidente general Mourão: “Você acha que o índio quer viver o resto da vida enfiado no meio da floresta? Índio quer celular, índio quer caminhonete. Quer conforto, ar-condicionado” (Brasiliense, 2023).

uma estrutura atomizada. Desta forma, podemos compreender melhor o desacordo entre Rawls e Taylor. Porque a racionalidade sobreposta de Rawls só poderia fazer sentido dentro de uma determinada estrutura. Ou seja, é uma racionalidade específica e não abrangente, talvez inaplicável para determinadas formas de viver. Como traduzir um discurso ancestral comunitarista para uma estrutura liberal atomizada? Nesse aspecto, a solução para estrutura do individualismo procedimental seria efetuar por parte das instituições “[...] uma análise diferencialista dos hiperbens presentes nas comunidades humanas. Os hiperbens funcionariam como termômetro para avaliar todos os demais bens e verificar sua plausibilidade” (Camati e Helfer, 2019, p. 180).

Os “Hiperbens” em Taylor (2005; 2010) seriam os valores que orientam a discriminação da “Avaliação Forte”. Ou seja, todo lócus comunitário tem seus valores específicos que orientam a ação dos seus membros no espaço público. A questão é que os “hiperbens” oriundos do liberalismo individualista se sobrepõem às práticas e costumes que não coadunam com seu princípio racional, puro e objetivo. Sendo assim, a proposta tayloriana parte de um princípio de suspensão do espelhamento dos rudimentos procedimentais do liberalismo sobre a sociedade, para uma abordagem mais diferencialista da existência através de uma “Política do Reconhecimento”.

3. A política do reconhecimento: o pluralismo é uma oportunidade de solução para religiosidades e culturas inviabilizadas

A política do reconhecimento foi pensada com vistas à reparação de danos históricos infligidos contra comunidades e populações tradicionais, sendo baseada na articulação teórica comunitarista de Taylor. Ela trata do movimento que o Estado deveria, segundo o pensador, realizar para reconhecer a importância de tais povos e tornar participantes da democracia republicana formas de vida cultivadas por determinados grupos, que historicamente foram/são discriminados, passaram por processos colonizadores ou se estabeleceram em países como refugiados. A falta de reconhecimento, ou quando se reconhece de forma excludente determinadas comunidades e pessoas, influencia a maneira como estes se enxergam e são vistos por aqueles que não pertencem a tais comunidades. Além disso, tais procedimentos contribuem para que desenvolvam percepções negativas sobre si mesmos, gerando um aprisionamento de pessoas em categorias de percepções distorcidas tanto no âmbito privado, quanto em espaços públicos (Taylor, 2000, p. 241).

Os espaços que as pessoas e grupos frequentam ou se inserem contêm historicidade que os permitem compreender e construir *self*. Contudo, o desafio político da modernidade é permitir que comunidades e indivíduos articulem sua própria identidade e originalidade por meio de uma ruptura com narrativas históricas negativas acerca destes espaços, que são oriundas de hierarquias sociais estabelecidas por grupos hegemônicos, culturas e povos refratários à convivência com os diferentes. O desafio é estabelecer uma abordagem diferencialista da existência por meio de um reconhecimento articulado a partir das categorias que os desvalorizados cultural, social e etnicamente valorizam em si (Camati, 2018, p. 103).

Neste contexto, Souza, avaliando o tema em Taylor, mostra que os conceitos de “dignidade” e “cidadania na modernidade” são instrumentalizados pela racionalidade do

Estado e do mercado. Tais termos são atribuídos a grupos e indivíduos baseados em um enquadramento social, moral e de produtividade, em meio a “[...] uma hierarquia de valores opaca escondida que preside nosso comportamento [...]” (Souza, 2003, p. 77). Tal atribuição faz com que o reconhecimento e a “auto-estima” social estejam restritos a um grupo específico de pessoas, contribuindo para que outras comunidades e indivíduos se desenvolvam a partir de posição “periférica”, sem reconhecimento dentro de uma “subcidadania”.

Em Taylor, é papel do Estado estabelecer uma ação de manutenção da pluralidade por meio de uma “Política do Reconhecimento”. As barreiras étnicas nacionalistas estão experimentando a chegada de novas formas de vida que cultivam uma religiosidade pública assim como o surgimento de grupos historicamente silenciados que precisam ser ouvidos e reconhecidos. Segundo Mattos, as democracias modernas não podem passar a

[...] a se identificar com preocupações de grupos específicos, ao invés de se preocuparem com a sociedade como um todo. Em vários textos, ele mostra os exemplos disso e toma a sociedade americana como exemplo emblemático desse problema [...] (Mattos, 2006, p. 102).

Mas seria preciso buscar desenvolver mecanismos e formas de prover o reconhecimento a grupos e formas distintas de ser, para que sejam capazes de cultivar uma civilidade comum no espaço público. Taylor demonstra que deve ser feita uma revisão na forma como as metas democráticas se efetuem na prática. Um aspecto importante seria a reformulação de certas doutrinas seculares oriundas da relação simbólico institucional que se concretiza na ideia de “Dignidade”, que, de certa forma, serve de espelho para anseios nacionalistas e podem ser instrumentalizados com vistas ao estabelecimento de hierarquias e reformulações de posturas excludentes. Isso pode gerar uma abordagem

“atomizante” do indivíduo porque implica em predeterminar o que se pode cultivar enquanto valor, ignorando o que este indivíduo realmente valoriza.

Direitos fundamentais como: o de constituir propriedade privada, de trabalhar, de crença e expressão, entre outros, demarcam liberdades que são consideradas fundamentais e se homogeneizam a partir da concepção de que são bens sociais que devem ser cultivados e dignificam quem deles desfruta. Mas, e se estes bens sociais não contemplam determinados grupos comunitários, como será efetuado o reconhecimento de suas demandas? A proposta de Taylor é que determinadas culturas não devem ser valorizadas a partir da concepção dominante, mas sim daquilo que elas dizem valorizar em si mesmas (Taylor, 2000, p. 241).

O espectro de pluralismo de Taylor emerge do reconhecimento das comunidades que cultivam bens específicos para além da perspectiva social majoritária dominante. Em seu pensamento o olhar holístico para existência considerando as raízes prévias dos indivíduos permitirá ao Estado moderno a compreensão que existe uma gama de produção de sentidos e valores soterrados debaixo dos conceitos uniformes da modernidade. Taylor (1994, p. 57) considera que a política da modernidade deve ser pautada na consciência de um multiculturalismo que é vigente na era contemporânea, condição que emerge das formas de vida que são portadoras de uma matriz epistemológica diferente. A política do igual respeito, segundo Taylor, é uma conquista fundamental da modernidade. No entanto, ela se estabelece em torno daquilo que a maioria considera respeitável, condição que ignora especificidades.

Sendo assim, o espectro de pluralismo de Taylor busca refletir sobre o reconhecimento do direito destas

especificidades culturais, que na modernidade tomam a forma de grupos que lutam pelo direito de salvaguardar sua cultura.

Alguns aspectos da política atual estimulam a necessidade, ou, por vezes, a exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que a necessidade e, no âmbito da política, uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de determinadas formas, em nome dos grupos minoritários

ou

«subalternos», em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na política, se designa por «multiculturalismo. (Taylor, 1994, p. 64)

Seria impossível remediar tal mal somente pelo respeito aos direitos individuais (Taylor, 1994, p. 72). Porque a depreciação ocorreu contra uma coletividade, um ataque aos diversos lócus comunitários que oferecem sentido para a formação das identidades dos seus indivíduos. A remediação deste quadro passa pelo reconhecimento da dignidade destes povos que se movimentam fora da cultura majoritária. A forma de contemplar a diversidade inviabilizada seria pensar em uma aplicação diferenciada das regras de partilhas direitos, justamente para que os bens sociais sejam distribuídos pelo Estado de acordo com as categorias que cada grupo específico valoriza em si mesmo.

Um exemplo de tal questão é a polêmica em torno dos sacrifícios de animais em rituais de religiões de matrizes africanas. Pois, sendo esse um ato de importância simbólica e espiritual para estas religiões, é visto como um ato de primitivismo. No entanto, a possibilidade de realização legal destes sacrifícios amparada pelo princípio da liberdade religiosa representa o reconhecimento dos direitos destas comunidades. Este assunto envolve uma reflexão em torno

dos embates de uma perspectiva cultural não alinhada com as epistemologias e discursos dominantes (Oro, Carvalho, Scuro, 2017, p. 247).

No Brasil, houve diversas tentativas e implementação de leis que afetaram direta e indiretamente as religiões de matrizes africanas, por exemplo. No Rio Grande do Sul, em um período que vai de 2003 a 2017, diversas leis, em âmbitos municipais e estaduais, sob a égide da defesa dos animais e saúde sanitária, tramitaram no legislativo. Por exemplo:

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade. (Projeto de lei nº 447/1991) (Oro, Carvalho, Scuro, 2017, p. 232).

Este é o segundo artigo da lei elaborada em 2003 pelo deputado Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja Quadrangular. Nesta seção, fica explícito qual a forma religiosa seria atingida caso vigore esta lei: os termos “cerimônia religiosa e feitiço” exacerbam bem a questão. Isto gerou debates e interrogações públicas vindos dos representantes das religiões de matrizes africanas, fato que gerou a reformulação do artigo por parte do parlamentar, tendo ele retirado do texto os termos “cerimônia religiosa e feitiço”.

Mais projetos desse cunho se apresentaram em outros locais do país. Exemplos semelhantes ocorreram no Estado de São Paulo. Em 2010 no município de Piracicaba o vereador Laércio Trevisan (PR), que no período se declarava cristão, conseguiu aprovar um projeto de lei parecido com o citado acima, porém vetado pelo prefeito. Na Bahia, em 2013, o vereador Marcell Moraes (PV) entrou com um projeto semelhante que foi declarado inconstitucional pela Comissão de Justiça (Oro, Carvalho, Scuro, 2017, p. 234). Esta pesquisa

não comporta a apresentação de todos os exemplos nesta seção, mas tamanha foi a demanda pública em matéria de leis em torno do sacrifício ritual de animais que o STF publicou seu parecer sobre a questão em 2019. Todos os membros da suprema corte deram parecer favorável à constitucionalidade do ato, fundamentando-o sobre a premissa da liberdade religiosa. Fato perceptível na fala do ministro Luís Roberto Barroso: “Não se trata de sacrifício ou de sacralização para fins de entretenimento, mas sim para fins exercício de um direito fundamental, que é a liberdade religiosa [...]” (Calvi, 2019)³.

A constituição brasileira prevê este direito, que se dá pela escolha de determinados povos de viver segundo seus hábitos, suas tradições, língua, modos de ser e viver específicos como forma de respeito à pluralidade. Uma das formas de garantir tal prerrogativa é a demarcação das terras indígenas. Dispositivo da constituição brasileira que prevê o direito originário territorial da posse das terras ocupadas tradicionalmente pelos povos originários. E diferencia a posse desta terra da posse civil, pois se trata de uma aquisição permanente. Nesse caso a terra é um elemento essencial para manutenção e reprodução da sua cultura.

Vejamos o espírito da argumentação do Relator da ADPF quanto ao artigo Constitucional, que busca garantir a preservação das terras dos povos originários:

A superação do paradigma assimilacionista para um de respeito à pluralidade e ao seu modo de vida traduz-se na política do não contato, de forma a respeitar a escolha das comunidades em permanecer distantes do modo de vida da sociedade envolvente, de manter a integridade das terras necessárias à sua subsistência e ao desenvolvimento de sua expressão cultural, e também de evitar a disseminação de patógenos que possam levar à propagação de doenças e ao extermínio de um grande número de indígenas, diante

³ Esta citação remete a uma reportagem que está referenciada neste artigo.

da evidente vulnerabilidade imunológica que possuem. A omissão comprovada da Administração Pública na adoção de medidas para a proteção da vida e da integridades física dos territórios de povos indígenas isolados e de recente contato, somado ao riscos inerentes à abertura de suas terras à exploração comercial, justifica a ordem para que a elaboração de um Plano de Ação para o saneamento dessas irregularidades. [ADPF 991 MC-REF, rel. min. Edson Fachin, j. 8-8-2023, P, DJE de 2-10-2023.] (Constituição 1988 - Artigo 231°)

Verifica-se a constitucionalidade do artigo 231 porque este garante a superação de uma paradigma assimilacionista. O paradigma considerava os povos originários uma categoria social transitória e buscava sua integração às perspectivas da sociedade majoritária. Objetiva-se, então, superar a política da assimilação nesse contexto, visando ao respeito à pluralidade, mediante a possibilidade de assegurar juridicamente o direito dos povos originários possam escolher viver como desejam e estejam protegidos de uma superestrutura que racionaliza os elementos constituintes de sua identidade. Há também uma questão ética envolvida no artigo uma vez que é responsabilidade social reparar os males cometidos contra tais povos no processo de colonização uma vez os indígenas habitavam originalmente o território hoje denominado Brasil.

Essa premissa Constitucional é importante porque os povos originários persistem em crenças comunitárias e territoriais, muitas delas religiosas em sua experiência mais profundamente comunitária. Vejamos o exemplo de certas crenças dos povos originários e a relação de dependência da manutenção ambiental e da territorialidade de suas terras.

A religiosidade indígena é vivida por meio da conexão com a natureza, plantas, animais e seres humanos são vistos como elementos essenciais de um universo único, eles habitam o mesmo plano em interconexão (Herbetta, 2020, p. 14). Porém, se observamos essa perspectiva de forma de vida com critérios estabelecidos na moldura epistemológica da modernidade proveniente do século XVIII esta ignora esta

religiosidade como um elemento constitutivo da experiência vital e comunitária: teríamos que concluir que não se trata de uma experiência da religiosidade digna de ser considerada como tal.

O povo indígena Kalankó, que sofre “com a falta de políticas públicas e sem uma terra indígena demarcada” (Herbetta, 2020, p. 20). Entre o seu povo, no seu território, muitos homens e mulheres têm funções especiais oriundas de sua espiritualidade. No entanto, nos subempregos oriundos da matriz capitalista eles são apenas mais um, suas identidades oriundas de sua religiosidade comunitária são arrancadas. Ou seja, desconectados do seu povo e da sua terra esta identidade não floresce; o individualismo não sustenta esta forma de vida. Para compreendermos tal realidade no escopo da religiosidade legítima de uma sociedade democrática teríamos que observar como Taylor destaca algo necessário nas democracias modernas: a aplicação diferenciada de regras para grupos distintos que desejam cumprir suas metas de forma diferenciada daquela existente no liberalismo procedimental.

Seguindo o escopo analítico da modernidade, tal como vista por Taylor, os grupos que vivem em uma matriz comunitarista encontram grande dificuldade em preservar sua forma de vida devido à atuação do Estado moderno. A razão secular capitalista liberal procura a todo instante se apropriar da natureza utilizando seus recursos para abastecer o mercado. Nesta dinâmica, os recursos naturais de forma extrativista são usados para a subsistência do indivíduo cosmopolita, enquanto se defrauda o ambiente que fornece o sentido para uma forma de vida que não se efetua na dinâmica que obtém raízes na modernidade europeia.

Taylor (2000, p. 265) demonstra a necessidade de aplicação de regras diferencialistas do direito político para determinados povos. E a política do reconhecimento de Taylor vem justamente nos fazer pensar sobre o perigo das concepções de mundo universalizadas. Por exemplo, por mais que o evangelicalismo aliado ao catolicismo faça do cristianismo a maior religião do Brasil, isto não o torna um país exclusivamente cristão e nem sua esfera pública devedora de tal perspectiva. Tais povos originários se vêem ainda desafiados face a uma reação das forças que reivindicam uma ordem moral oriunda do eixo judaico-cristão como elemento orgânico da identidade do Estado Brasileiro.

Taylor (1994, p. 63) demonstra um problema da dimensão política e também do direito. A política do igual respeito centra-se na noção de que as pessoas se estabeleçam em torno daquilo que é comum a todas elas, de forma majoritária deve se estabelecer um princípio de dignidade por onde as pessoas possam se orientar. A questão é que tal premissa ignora as diferenças cultivadas por indivíduos que se orientam por parâmetros de dignidade não vislumbrados pela maioria. Sendo assim, a maioria das leis e políticas públicas se centrarão naquilo que é o parâmetro do aceitável para a maioria.

O aparelhamento das instituições políticas brasileiras pelo conservadorismo cristão, por exemplo, visa estabelecer a concepção de dignidade deste grupo enquanto força majoritária dominante no espaço público. A compreensão de que a sociedade é constituída por diferenças religiosas, étnicas, morais, comportamentais etc., tem sido combatida e ignorada por possuir orientações morais e concepções de mundo diferentes de espectros políticos chamados de conservadores. Segundo Taylor (2011, p. 50), este aspecto é persistente nos Estados seculares em suas variadas formas porque existe uma

resistência em se aceitar a identidade multicultural como elemento intrínseco à modernidade.

Portanto, podemos interpretar que o pensamento de Taylor busca demonstrar que o Estado deve se orientar por bens sociais concretos cultivados onde as identidades dos indivíduos são formadas, isto é, em sua comunidade. Esse aspecto permitirá às instituições deixarem de projetar categorias abstratas e horizontalizantes no espaço público, abordando a sociedade de forma mais diferencialista. Expande-se assim o sistema de partilha de direitos para além da concepção dominante e gera-se uma diferenciação de abordagem social para implementação de políticas públicas eficazes.

Considerações finais

Podemos considerar que o espectro de pluralismo articulado por Charles Taylor se estrutura a partir da compreensão daquilo que é a dimensão dialógica da formação da identidade do agente humano. Na base desta compreensão está “o pano de fundo” que é o elemento que oferece a multiplicidade de sentidos que articulam a formação da identidade e dos bens sociais que as pessoas desejam cultivar no espaço público.

Portanto, Taylor parte da compreensão que “pano de fundo” que orienta os bens e as articulações humanas não é homogêneo. Sempre existiram diversos lócus de compreensão de mundo, que estruturam a partir das comunidades que buscam uma atuação diferencialista do Estado moderno para com suas demandas. A invisibilização destas comunidades, povos, etnias ou coletividades aconteceu devido a estruturação do reconhecimento errôneo de suas identidades. Fato que remonta a um eurocentrismo e ao colonialismo que

vislumbrava uma visão de mundo ideal e centrado a partir de categorias epistemológicas, morais, princípios normativos, visões de mundo específicas. Também, diga-se, devido a um sistema de partilha e reconhecimento que calcula a distribuição dos bens sociais somente em perspectivas individuais: uma atuação institucional e social que inviabiliza o reconhecimento dos direitos daqueles que se movem fora da epistemologia colonizadora e da abordagem liberal da existência.

Uma abordagem horizontalizante da existência dessas, tal como criticada por Taylor, podemos dizer, é a fonte de máculas, feridas e desintegração de religiosidades e ancestralidades de matrizes africanas e dos povos originários. Ou seja, tais grupos tiveram seus direitos, valores, tradições, modos de ser e de viver restringidos e envolvidos por concepções de vida dominantes, desrespeitosas quanto às especificidades comunitárias, impermeáveis à compreensão da diversidade de mundos constitutivos de uma mesma sociedade. Sendo assim, a solução apontada por Taylor, busca uma abordagem holista da existência, considerando as diversas formas de ser e existir, para a distribuição dos bens sociais de maneira mais diferencialista. Aspecto que constitui um pluralismo holista.

Referências

BELL, D. Communitarianism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição de outono de 2023), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/comunitarismo>.

CALVI, Pedro. STF decide que sacrifício de animais é constitucional; CDHM apoiou movimentos sociais junto ao Tribunal. Câmara dos Deputados. Comissão de Direitos Humanos e Minorias, Brasília, 28 mar. 2019. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf>. Acesso em: 2 nov. 2023.

CAMATI, O. Multiculturalismo e o Problema da Universalidade: Uma Análise das Teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka (Tese de Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo. 2018

CAMATI, Odair; HELFER, Inácio. Bens irreduzivelmente sociais como pressuposto para a defesa de direitos coletivos. Griot : Revista de Filosofia, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 174–185, 2019. DOI: 10.31977/grirfi.v19i1.1038. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/1038>. Acesso em: 13 dez. 2024.

CONDILLAC, E. B. H. Textos escolhidos. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DECOTHÉ, J. J. A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor. Argumentos Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 123-140, jul./dez. 2018.

GOMES, F. H. C E FURLAN, R. O problema do naturalismo na psicologia da religião de William James segundo Charles Taylor. Memorandum: Memória e História em Psicologia, [S. l.], v. 40, 2023. DOI: 10.35699/1676-1669.2023.41588. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/41588>. Acesso em: 12 dez. 2024.

HELPER, I. Os bens sociais são sempre bens convergentes? Trans/Form/Ação, v. 35, n. 2, p. 163–185, 2012.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. AGÊNCIAS ENCANTADAS: COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS E SERTANEJAS. *PARALELLUS* Revista de Estudos de Religião - UNICAP, Recife, PE, Brasil, v. 11, n. 26, p. 009–028, 2020. DOI: 10.25247/paralellus.2020.v11n26.p009-028. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1553>.. Acesso em: 3 dez. 2024.

LOCKE, J. Ensaio acerca do entendimento humano. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MOURÃO sobre ianomâmis: “Índio quer celular, caminhonete e ar-condicionado”. *Correio Braziliense*, Brasília, 14 fev. 2023. Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/02/5070941-mourao-sobre-ianomamis-indio](https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/02/5070941-mourao-sobre-ianomamis-indio-quer-celular-caminhonete-e-ar-condicionado.html)

-quer-celular-caminhonete-e-ar-condicionado.html. Acesso em: 4 out. 2023.

OLIVEIRA, J. C. da C. Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp*, [S. l.], v. 45, n. 3, p. 89–104, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12465>. Acesso em: 15 nov. 2023.

OLIVEIRA, J. C. Democracia, Secularismo e Religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor. *Revista Helius*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 127–151, 2019. Disponível em:

[//helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85](http://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85). Acesso em: 1 jun. 2024.

Oro, A. P., Carvalho, E. T. de, & Scuro, J. (2017). O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, 37(2), 229–253. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap09>

RAWLS, J. Uma Teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2000. RAWLS, J. O Liberalismo Político. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SCHMIDT, J. Raízes do Pensamento Comunitário: Concepções Sobre a Comunidade no Pensamento Ocidental. In. I. HELFER; A.P.A BORBA. (org). Comunidade e comunitarismo: temas em debate. Curitiba. Multideia, 2013. p 15-55.

SCHMIDT, J. Amitai Etzioni e o paradigma comunitarista: da sociologia das organizações ao comunitarismo responsivo. Lua Nova, São Paulo, n. 93, p. 93-138, 2014.

TAYLOR, C. Argumentos Filosóficos. Tradução: Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C. As Fontes do self: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C "Como definir secularismo". Leviath. TRADUÇÃO LACERDA, F. São Paulo. n. 14, p. 128–146, 2017. DOI: 10.11606/issn.2237-4485.lev.2017.144756. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/leviathan/article/view/144756..> Acesso em: 11 dez. 2024.

TAYLOR, C. Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

TAYLOR. C. Hegel: Sistema Método e Estrutura; Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: È Realizações, 2014.

TAYLOR, C. The Language Animal. [s.l.] Harvard University Press, 2016. TAYLOR, C. Multiculturalismo. Lisboa, Portugal. Epistemologia e Sociedade, 1994. TAYLOR, C. Uma Era Secular. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

TAYLOR, C. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN,

Jonathan Van (Ed.). El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 39.

(Submissão: 06/05/25. Aceite: 11/03/26)

Percepção, expressão e linguagem: entre a fenomenologia e a hermenêutica

Perception, expression and language: between phenomenology and hermeneutics

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40309

Danilo Saretta Verissimo

Universidade Estadual Paulista (UNESP)

danilo.verissimo@gmail.com

Resumo: Analisamos as relações entre percepção e linguagem na fenomenologia. O propósito é refletir sobre a historicidade da percepção. A argumentação é construída em três tempos. Partimos da disposição das questões envolvendo percepção e linguagem sob o prisma das fricções entre fenomenologia e hermenêutica. Seguem, a partir daí, discussões em torno da obra de Merleau-Ponty, com destaque para dois pontos: a definição da percepção como fenômeno de expressão, via de análise da experiência perceptiva vinculada à linguagem; e o fato da própria pesquisa fenomenológica constituir-se de modo linguageiro. No essencial, evidencia-se que a teoria da expressão merleau-pontiana, tratada como uma hermenêutica, conjuga de tal modo percepção e linguagem que a questão acerca da possibilidade de um sentido pré-linguístico da percepção perde relevância em prol de uma compreensão da experiência vinculada à dimensionalidade das coisas.

Palavras-chave: Fenomenologia; Percepção; Linguagem; Merleau-Ponty.

Abstract: We analyze the connections between perception and language in phenomenology. The purpose is to reflect on the historicity of perception. The argument is constructed in three steps. We start by looking at issues involving perception and language through the prism of the frictions between phenomenology and hermeneutics. This is followed by discussions of Merleau-Ponty's writings, with emphasis on two points: the definition of perception as a phenomenon of expression, via the analysis of perceptual experience linked to language; and the fact that phenomenological research itself is constituted in a linguistic way. In essence, the Merleau-Pontian theory of expression, treated as a hermeneutic, conjugates perception and language in such a way that the question of the possibility of a pre-linguistic sense of perception loses relevance in favor of an understanding of experience linked to the dimensionality of things.

Keywords: Phenomenology; Perception; Language; Merleau-Ponty.

Introdução

O exame da relação entre a percepção e a linguagem revela-se uma perspectiva valiosa para a tematização da historicidade da vida perceptiva. A chamada “virada linguística” colocou em evidência a possibilidade de se pensar a experiência do mundo a partir das práticas linguísticas realizáveis no interior de uma determinada cultura. No limite, já no quadro de um idealismo linguístico e do relativismo a que ele conduz, perceberíamos o mundo através da linguagem. Teríamos, portanto, acesso a *um* mundo condicionado pela língua, pela cultura e por seus esquemas históricos. Mas o legado da fenomenologia, compreendida como uma filosofia da experiência, mantém aberto o problema da relação entre percepção e linguagem, e, por conseguinte, o da historicidade da experiência. Claude Romano (2010, p. 12), ao sintetizar sua tese fenomenológica, e que ecoa o próprio bordão fenomenológico de “retorno às

coisas mesmas”, realça “uma autonomia da ordem pré-linguística, da experiência ‘antepredicativa’” em face da linguagem e das formas superiores de pensamento. A fenomenologia teria como propósito, justamente, evidenciar um *logos* imanente à experiência. É a “inteligência pré-linguística” (Romano, 2010, p. 12), inerente à experiência do mundo, dos outros e de nós mesmos, que deveria tornar legível a linguagem. Continua possível, dessa forma, referir-se à percepção como uma dimensão da experiência que sofre variações históricas.

Com o intuito de discutir a vinculação entre percepção e linguagem, no bojo de uma preocupação mais ampla com a condição histórica da experiência perceptiva, destacaremos certas facetas do assunto na obra de Merleau-Ponty. Mas não sem, antes, dispor o problema sob o prisma das fricções entre fenomenologia e hermenêutica. Tomaremos por base, em um primeiro momento do nosso trabalho, as análises de Paul Ricœur acerca dessa vinculação e a retomada crítica do assunto por Claude Romano (2010). A hermenêutica pode se configurar como uma forma de fenomenologia da linguagem que, além de se ocupar, mediante as indagações sobre a compreensão e a interpretação, com a estrutura da língua, da fala e da escrita, evidencia a dimensão linguística, e, portanto, histórica, da própria fenomenologia. Essa introdução deve permitir, inclusive, que coloquemos o problema da hermenêutica como instrumento possível de leitura da filosofia da percepção de Merleau-Ponty. Pode, então, ser ressaltada a presença do problema da compreensão em sua obra. Não temos o propósito, na sequência, de realizar uma análise sistemática da relação entre percepção e linguagem na obra do filósofo. Nossa argumentação configura, antes, um breve ensaio no qual abordamos dois aspectos do tratamento dado por Merleau-Ponty àquela vinculação. O primeiro refere-se à definição da percepção como fenômeno de expressão, o que estabelece uma via de análise da experiência perceptiva

pareada aos problemas da linguagem. Merleau-Ponty, desde o início da sua carreira filosófica, buscou afastar-se da dicotomia entre percepção e pensamento. Em *A estrutura do comportamento*, por exemplo, o filósofo demonstra interesse não pela ideia de significação, mas por algo que naquela época, baseando-se na psicologia da *Gestalt*, chamou de *estrutura*: “a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 223; 2006b, p. 319). Distingue-se, já nessa asserção, a possível aproximação entre percepção e linguagem, esta última concebida como amplificação do fenômeno expressivo implicado no mundo percebido, e a concepção de uma significação anterior ao conceito. Mais tarde, após a publicação da sua *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 1945, 1999), a investigação do fenômeno da expressão linguística torna-se a base para novas articulações, por parte de Merleau-Ponty, acerca da experiência perceptiva, notadamente a partir de uma livre apropriação de elementos da linguística de Saussure. O segundo aspecto visado em nossa análise, e abordado em um terceiro e último momento do nosso texto, diz respeito a como o vivido é trazido à linguagem na própria pesquisa fenomenológica. Merleau-Ponty preocupou-se com o fato de que a fenomenologia da percepção se faz em meio à linguagem, como exercício de escrita. O filósofo propôs-se, então, a discutir em que medida é possível instituir uma significação da percepção e do mundo percebido que revele sua pertença ao próprio mundo e à experiência que fazemos dele. Se a percepção é uma atividade expressiva, a expressão filosófica da percepção deve sintonizar-se, enquanto linguagem, a essa expressividade. Cremos encontrar nas elaborações de Merleau-Ponty concernentes a esses dois aspectos, a percepção como fenômeno de expressão e a dimensão linguística das

descrições e análises fenomenológicas, algo como uma hermenêutica.

Fenomenologia e hermenêutica

As relações entre fenomenologia e hermenêutica são, frequentemente, apresentadas em termos opositivos. Enquanto a primeira é caracterizada como a disciplina dos fundamentos últimos, a segunda encarregar-se-ia da atenção à finitude da razão e à sua historicidade, principalmente a partir da linguagem. Esse entendimento advém, basicamente, de dois fatores: da ênfase que se dá, na análise desse encontro, à fenomenologia husserliana, e de uma definição estrita de hermenêutica (Romano, 2010). A posição de Ricœur sobre as conexões entre fenomenologia e hermenêutica é exemplar a propósito desse antagonismo.

O arcabouço descritivo da fenomenologia apoia-se em movimentos seminais devidos a Edmund Husserl no sentido de revelar a subjetividade transcendental, circunscrita com base na *epoché* e nas reduções transcendental e eidética, em sua correlação ininterrupta com “o aparecer enquanto tal de não importa qual fenômeno” (Ricœur, 2021, p. 42-43). Se a subjetividade transcendental é condição de possibilidade da aparição dos fenômenos, ela assim se manifesta em suas relações intencionais, quer dizer, em face daquilo de que ela é consciência. Ricœur (2021, p. 37) resume bem a importância da intencionalidade na fenomenologia, tal como fora valorizada em suas primeiras recepções no contexto francês, o que inclui a obra de Merleau-Ponty:

Definida pela intencionalidade, a consciência revelava-se, em primeiro lugar, como voltada para fora, lançada, pois, fora de si, melhor definida pelos objetos que ela visa que pela consciência de visá-los. Ademais, o tema da intencionalidade afiançava [*faisait droit*] a multiplicidade de orientações objetivas: intencionais eram a

percepção, a imaginação, a vontade, a afetividade, a apreensão de valores [...], sem esquecer a consciência religiosa [...].

A pesquisa fenomenológica, calcada no conceito de intencionalidade, permite que o sujeito seja, de fato, pensado, estruturalmente, em sua relação com as coisas, com os objetos culturais, com o outro, em suma, em referência à alteridade, e jamais fechado em si mesmo. Uma fenomenologia da percepção, da atenção, da imaginação, da vontade, corre o risco, ainda assim, mesmo fundada na intencionalidade, de permanecer à margem das “relações vivas da experiência” (Merleau-Ponty, 1945, p. X; 1999, p. 12), afastada do “nosso engajamento efetivo no mundo”, que Merleau-Ponty (1945, p. IX; 1999, p. 11), no prefácio da sua *Fenomenologia da percepção*, indica como aquilo que se almeja compreender por meio das análises fenomenológicas. Para Ricœur (2021, p. 46), por mais amplo que seja o escopo da “zona de aplicação do método eidético”, destinado à investigação sistemática das estruturas fundamentais da subjetividade, parece ficar fora do seu alcance o regime concreto, histórico ou empírico de qualquer ato intencional investigado. O método descritivo da análise fenomenológica acarretaria, nesses termos, neutralidade ou abstração. Segundo Ricœur (2021), a correção dessa dificuldade, no plano metodológico, poderia envolver a implantação de uma hermenêutica na fenomenologia.

Ricœur (2013) lembra que a origem da hermenêutica deu-se no campo da exegese, tendo sido considerada a disciplina da compreensão de um texto a partir da sua intenção, daquilo que ele quer dizer. A exegese suscita o problema da interpretação. Toda leitura de um texto, mesmo que orientada ao tema deste último, dá-se no interior de uma comunidade, de uma tradição. Aparecem, assim, pressupostos e exigências. Esse debate diz respeito a uma filosofia na medida em que implica uma teoria dos signos e da significação,

afirma Ricœur (2013). Se um texto pode possuir diferentes sentidos, é preciso recorrer a uma noção de significação que vá além da ideia de signos considerados de forma unívoca. Um desejo profundo no trabalho de interpretação é vencer a distância do afastamento cultural, de maneira a dispor o leitor à altura do texto que, com as distâncias espacial e temporal, se tornou estrangeiro. Com isso seria possível incorporar o seu sentido à compreensão presente que os sujeitos possam desenvolver de si mesmos. Portanto, a hermenêutica coloca, igualmente, o problema da compreensão. A relação originária entre interpretação e compreensão entrelaça as questões técnicas da exegese textual aos problemas gerais da significação e da linguagem.

A interpretação de documentos escritos e de obras é, ademais, apenas uma parcela do domínio mais vasto da compreensão, que abarca o fenômeno do outro, quer dizer, o problema de como se transportar a uma outra vida, e o fenômeno da história, da questão de como um ser histórico pode, por sua vez, compreender historicamente a história. Chega-se, a partir disso, a um problema ainda mais fundamental: como a vida, exprimindo-se, pode se objetivar¹? Como a vida traz à luz significações suscetíveis de serem compreendidas por um outro ser histórico, que deve, então, sobrepujar sua própria situação histórica? É preciso, afirma Ricœur (2013), que a vida seja originariamente significativa; de outro modo a compreensão seria impossível.

Mais tarde, em *Do texto à ação*, Ricœur (1986, p. 57) afirma que o sujeito de que fala a hermenêutica “é desde sempre oferecido à eficácia da história”. Essa constatação não se choca de modo algum com o papel analítico da

¹ Trata-se, aqui, da objetivação em seu sentido marxista de linhagem hegeliana. Em seus cursos dedicados à ideologia, Ricœur (1997, p. 65) comenta: “A objetivação é o processo pelo qual alguma coisa de interior projeta-se no exterior e, nesse sentido, torna-se real”.

fenomenologia, principalmente aos recursos oferecidos pelo esclarecimento das diferentes formas da intencionalidade (Ladrière, 2004). A fenomenologia, afirma Ricœur (1986), torna temático aquilo que apenas se apresentava de modo operatório, traz o vivido à esfera do sentido. A hermenêutica conduz este gesto filosófico à região histórica, de modo que o vivido que lhe importa trazer à linguagem “é a conexão histórica, mediada pela transmissão de documentos escritos, de obras, de instituições, de monumentos que tornam presentes para nós o passado histórico” (Ricœur, 1986, p. 64-65). Está em discussão, no recurso de Ricœur à hermenêutica, o pressuposto, presente na fenomenologia husserliana, acerca da imediatez, da transparência e da apoditicidade do Cogito. “O sujeito [...] não conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas”, escreve Ricœur (2021, p. 52). O que retemos dessa asserção, intrigados com o que seriam “grandes culturas”, é a concepção da imbricação essencial do sujeito, e, portanto, de todo estudo da subjetividade, com expressões históricas, culturais e sociais. Depreende-se disso que a descrição direta de atos intencionais não representa a única forma de análise fenomenológica.

Romano (2010) destaca o cruzamento, a propósito da hermenêutica, entre história e linguagem, e indica o retorno desse duplo registro sobre a própria fenomenologia. Sua tese é que a hermenêutica autêntica é uma fenomenologia e a fenomenologia se realiza como hermenêutica. No que se refere à dimensão histórica, constata-se que nenhuma descrição que almeje uma verdade de ordem filosófica, e que adentre as questões transcendentais concernentes às condições de possibilidade das próprias verdades de essência, pode se apartar do condicionamento pela história. A ideia husserliana da ausência de pressupostos nas descrições fenomenológicas tomba, então, no rol das “quimeras metafísicas” (Romano, 2010, p. 875). “Nenhuma

fenomenologia”, afirma Romano (2010, p. 876), “pode ser de parte a parte uma descrição de essência. Ela deve ser uma interrogação constantemente renovada sobre suas próprias fontes e sua proveniência”. No que concerne à linguagem, a hermenêutica, inclusive na vertente de Ricœur, acentuaria o seu caráter constitutivo para o pensamento. Reflexões, crenças, opiniões, mas igualmente certos sentimentos, propósitos, intenções e desejos, seriam dependentes da linguagem. Como pensar, por exemplo, uma ansiedade enleada à angústia de que uma esperança utópica não se realize senão como uma vivência que exige conceitos. É factível imaginar que um animal não seja capaz de uma vivência desse tipo. Retorna, então, em face dessa presença da linguagem na experiência, a questão, promovida no seio da fenomenologia, sobre a possibilidade de se sustentar a tese do papel constitutivo da linguagem ao mesmo tempo que se vislumbra o sentido pré-linguístico da nossa experiência primordial do mundo. Uma eventual resposta em prol da primeira posição pode nos levar à ideia de que toda experiência é estruturada como linguagem, de que esta é o que torna realizável toda identidade e toda diferença. Para Romano (2010), Ricœur avança na direção desse idealismo linguístico em virtude do primado que outorga ao escrito e ao texto em geral. A experiência, para Ricœur, seria mediada por sistemas simbólicos e por narrativas. Nesse enquadre, o próprio tempo torna-se tempo humano apenas na medida em que se articula como narrativa. Ainda é possível, nessas condições de colocação dos quesitos históricos e linguísticos, articular fenomenologia e hermenêutica?

No que diz respeito à história, o acordo parece claro. As condições para a descrição fenomenológica são históricas. Concordamos com Romano (2010) quando afirma que a descrição depende sempre de esquemas conceituais e de pressupostos teóricos herdados, e que a suspensão das aquisições teóricas prévias funciona, sobretudo, como uma

apropriação crítica da tradição. Há, além disso, historicidade nos próprios atos intencionais, justamente a partir de dados de essência. Como não reconhecer que, constituindo-se sempre como consciência-de-alguma-coisa, a consciência corpórea encontra-se, continuamente, voltada a objetos historicamente determinados, sem contar a apropriação permanente de novos meios de percepção, como, por exemplo, os diversos dispositivos ecrânicos desenvolvidos historicamente (Carbone, 2016). No que se refere à linguagem, o problema é mais embaraçoso. Há menor articulação em face do impasse entre a exigência fenomenológica referida a uma inteligência do sensível e a exigência hermenêutica relativa à linguagem como “constitutiva do pensamento no sentido forte” (Romano, 2010, p. 887). É verdade que essas duas condições não são necessariamente contraditórias. Um sentido experiencial não articulado como linguagem pode conviver com o caráter constitutivo da linguagem para o pensamento em um “sentido forte”, ou seja, como exercício de interpretação, como análise. Mas repousam justamente aí as dificuldades que a descrição fenomenológica encontra. Afinal, trata-se de traduzir em palavras o que é vivido silenciosamente?

A analogia estrutural entre percepção e linguagem em Merleau-Ponty

No quadro dessa articulação instável entre fenomenologia e hermenêutica, autores não exatamente vinculados a essa cultura da mediação histórica e da interpretação, em senso estrito, podem ser dela aproximados. Mediada historicamente e compreensivamente também é, em várias dimensões, a fenomenologia de Merleau-Ponty. O filósofo afirma que “ser é sinônimo de ser situado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 292; 1999, p. 339), que nos encontramos espontaneamente engajados e orientados em um mundo

físico ² e social. Nossa condição corpórea assegura que estejamos localizados em relação ao tempo, ao nosso passado e ao porvir, em relação ao meio humano e às forças ideológicas e morais, e essa conjunção, que se constitui pré-reflexivamente, e que escapa às alternativas clássicas entre o empirismo e o intelectualismo, requer algo como uma análise existencial. O que é isso senão uma forma de conhecimento mediada por descrições e interpretações destinadas a dar sentido à “unidade aberta e indefinida” (Merleau-Ponty, 1945, p. 351; 1999, p. 408) do mundo e do sujeito? A filosofia de Merleau-Ponty também se revela como hermenêutica, nessa acepção mais abrangente, na medida em que se estabelece na diferenciação, ou no *écart*, para lembrar de um importante conceito seu, em relação ao saber filosófico tradicional e às ciências, especialmente a psicologia naturalista. O que o autor chama de concepções clássicas da percepção, e que fazem dela ora uma operação intelectual, ora uma operação neurofisiológica, não são consideradas por ele simplesmente falsas, mas como um saber elaborado “na superfície do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20). Abaixo dessas descrições seria possível “encontrar funções pré-cognitivas de organização e de estruturação” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20), uma vida pré-reflexiva. Esse trabalho envolve a realização de uma “filosofia concreta” (Merleau-Ponty, 2000, p. 25). Seria preciso imiscuir-se às descrições e explicações dos fatos pelas ciências, com seu conjunto de ferramentas intelectuais historicamente situado, para encontrar neles uma nova estrutura, para descobrir os fenômenos. Merleau-Ponty (2000, p. 25, grifo nosso) escreve:

² Quando fala positivamente de um mundo físico, Merleau-Ponty (1945, 1999) alude, principalmente, à nossa orientação corpórea em relação a aspectos essenciais da espacialidade, como a profundidade, a iluminação e a forma das coisas.

A respeito deles [dos fenômenos], não pode ser questão de um simples recenseamento. Eles apenas aparecem a um pensamento *que se arrisca a decifrá-los, a compreendê-los*, e que então os eleva acima da condição de eventos efêmeros ou de acidentes.

No que se refere especificamente à linguagem, pode-se dizer que Merleau-Ponty, no âmbito da fenomenologia, dá novos contornos ao tema. O filósofo instala-se no território de pensamento aberto por autores como Husserl e Gurwitsch para, de algum modo, precisar e enriquecer suas teses. Em Husserl, tem-se a distinção entre síntese estésica e síntese categorial; em Gurwitsch a distinção entre uma síntese perceptiva e uma síntese predicativa, racional (Kristensen, 2010). Merleau-Ponty, por sua vez, trata a própria percepção como hermenêutica – essa é a tese de Stefan Kristensen (2010), e aceita por nós –, e considera que a linguagem “retoma e amplifica” a expressão revelada “na ‘arqueologia’ do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 1968, p. 13). A compreensão da linguagem, por parte de Merleau-Ponty, não apenas desdobra aspectos descortinados pelo seu estudo da percepção como dá embasamento a eles (Moura, 2013). A ideia de expressão, que orienta suas pesquisas na década de 1950, é o que permite tratar a própria análise da percepção nos termos de uma hermenêutica. Os fenômenos possuem um sentido na relação com o corpo; o sentido do percebido dá-se nessa relação, que é expressiva, que é expressão. O fenômeno perceptivo não é, com isso, apreendido como um acontecimento equiparável à atividade linguística. Seria preciso dizer que, para Merleau-Ponty, existe uma “analogia de estrutura” (Kristensen, 2010, p. 101) entre percepção e linguagem, de modo que uma filosofia da percepção instala-se necessariamente no campo do estudo da expressão e, portanto, como investigação vinculada aos problemas da compreensão e da interpretação.

É comum identificar na obra de Merleau-Ponty, mesmo na sua “primeira filosofia”, o emprego de conceitos ligados à linguagem para descrever a doação carnal da coisa percebida. No capítulo *A coisa e o mundo natural*, da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. 368-369; 1999, p. 428) escreve:

O desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem.

Antes disso, na mesma passagem, Merleau-Ponty fala do simbolismo que, na coisa, liga cada qualidade sensível à outra, como a coloração avermelhada do objeto muito quente. Em outro exemplo, que já extrapola o simples contato com objetos de percepção e adentra a expressão social e linguageira, o filósofo diz que, se um doente vê o diabo, vê igualmente o seu odor e suas chamadas, “porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e candente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 368; 1999, p. 428). A coisa e o mundo “se oferecem à comunicação perceptiva” (Merleau-Ponty, 1945, p. 372; 1999, p. 432) pela sua configuração. Isso quer dizer que o sentido percebido é dado em contexto, em relação com o percipiente e com as outras coisas que compõem o campo perceptivo (Merleau-Ponty, 2010).

O sentido de um objeto percebido, ademais, é a unidade da coisa, a “coisa mesma” dada em sua concreção, o que permite parar a série de perfis perceptivos pelos quais um objeto se mostra. É certo que Merleau-Ponty (1945, p. XIV; 1999, p. 17) busca investigar a “gênese do sentido”. Trata-se de circunscrever uma significação nem inteiramente subjetiva, que seria devida ao exercício de uma consciência constituinte, nem inteiramente objetiva, pretensamente fundada em coisas dadas de modo determinado e unívoco. A recusa de uma

síntese intelectual dá-se em prol de uma “síntese passiva” (Merleau-Ponty, 1945, p. 488; 1999, p. 572), uma síntese não efetuada por nós e aberta a um fundo jamais inteiramente explicitado. Tem-se, antes, uma “valorização espontânea” (Merleau-Ponty, 1945, p. 503; 1999, p. 590) das estruturas perceptivas calcada na articulação interna dos elementos do campo percebido, de modo que a atividade sintética é estendida ao mundo percebido. Eis o paradigma de qualquer atividade expressiva para Merleau-Ponty, já na *Fenomenologia da percepção*: a de uma unidade latente jamais dada em nenhuma das perspectivas do percebido, mas na articulação do conjunto, e a partir da integração do corpo com o mundo percebido (Moura, 2013).

É importante observar que, conforme esse entendimento, a aparição e a permanência das coisas não dependem da sua nomeação, mas da sua correlação ao corpo. É o corpo que faz a “leitura” da expressão da coisa percebida. O sujeito da percepção consiste em um eu encarnado, um corpo que se abre ao que lhe é outro e que, na condição de outro, possui consistência própria, um corpo atado organicamente ao mundo (Moura, 2013). Merleau-Ponty (1945, p. 230; 1999, p. 268), nesse sentido, escreve:

Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão [...].

Essa “infraestrutura corporal” da nossa relação expressiva com as coisas e com outrem será retomada por Merleau-Ponty com base em suas novas compreensões sobre a linguagem no período posterior à *Fenomenologia da percepção*.

Segundo Kristensen (2010, p. 102), a filosofia de Merleau-Ponty pode ser caracterizada como hermenêutica, na

medida em que a percepção é pensada pelo autor, no avançar dos anos 1950, como “interpretação de signos diacríticos do campo fenomenal”. Essa hermenêutica, ademais, pode ser qualificada de existencial, posto que a vida humana é interpretada como “procura constante de sentido, interação incessante de figuras e fundos” (Kristensen, 2010, p. 102). Uma hermenêutica da percepção é concretizada, de qualquer forma, em Merleau-Ponty, na investigação da analogia de estrutura entre a percepção e a linguagem. Este entendimento hermenêutico da percepção é, pode-se dizer, uma hermenêutica à segunda potência, porquanto conquistado, por Merleau-Ponty, mediante um trabalho interpretativo, lento e profundo, de aportes científicos e cujo resultado é uma conjugação da psicologia da Gestalt à linguística saussuriana.

A percepção de algo, a configuração de um sentido percebido, não se dá fora da sua relação com um fundo, entendido não simplesmente como algo que pode também tornar-se figura em um outro relance do olhar, mas como um sistema de referência, um nível, ou norma, ele mesmo não tematizado, e que regula a perceptibilidade, como a iluminação, a estrutura dos planos horizontal e vertical numa paisagem, mas também elementos culturais, como os padrões de beleza e os ideais políticos, por exemplo. Essa teoria, em que a percepção de alguma coisa depende da impercepção dos elementos de fundo, é sustentada mediante a crítica filosófica a que as concepções da psicologia da *Gestalt* são submetidas na obra de Merleau-Ponty e que permite ao filósofo apropriar-se da estrutura figura-fundo como um princípio ontológico. Em notas de trabalho para o curso de 1953, no Collège de France, intitulado *O mundo sensível e o mundo da expressão*, já podemos ler as seguintes considerações por parte de Merleau-Ponty (2011, p. 51):

Gestalt: a formação mais simples é uma figura sobre um fundo. Isso quer dizer: a própria posição da figura como em si, como alguma

coisa de determinada, supõe sempre presença simultânea de um *fundo*. O *fundo* faz parte da definição do ser (sem ele não há figura, não há contorno).

Por conseguinte, há sempre alguma coisa de inarticulada e de subentendida naquilo de que se tem consciência³.

Esses apontamentos revelam a importância da estrutura figura-fundo para o projeto merleau-pontiano de investigação da definição do ser a partir da concomitância entre unidade e abertura (Moura, 2013). O percebido se dá com base em uma dimensão inarticulada, *subentendida*.

O filósofo encontra, na linguística de Saussure, o mesmo princípio opositivo como fundamento da linguagem. O ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (Merleau-Ponty, 2001, p. 63; 1984a, p. 141), cuja redação é de 1952, começa assim:

Aprendemos com Saussure que os signos um a um nada significam, que menos exprimem um sentido do que marcam um desvio [*écart*] de sentido em relação aos demais. Como isso ocorre a todos, a língua se processa por diferenças sem termos, ou mais exatamente seus termos só surgem pelas diferenças que apresentam entre si.

É, portanto, na referência interna dos signos uns aos outros que a significação pode aparecer como entidade identificável. O sentido dos signos é diacrítico, diz Merleau-Ponty, com base em Saussure. Isso quer dizer que o valor expressivo de uma língua não se encontra depositado na soma de pretensos elementos de uma cadeia verbal. Conforme Merleau-Ponty (2001, p. 141; 1984b, p. 132), no ensaio

³ É importante observar que essas notas não foram redigidas por Merleau-Ponty com a finalidade de publicação, mas como base para exposições orais, em aula. Daí sua forma indicativa e inacabada.

intitulado *Sobre a fenomenologia da linguagem*, escrito em 1951, os signos “constituem um sistema na sincronia, na medida em que cada um deles significa apenas sua diferença frente aos outros [...]”. Na língua haveria, então, apenas diferenças de significação. O valor linguístico dos signos revela-se, portanto, na sua ultrapassagem enquanto elemento isolado. É na referência ao sistema linguístico, bem como aos nossos utensílios culturais, inclusive ao que Merleau-Ponty (2001, p. 143; 1984b, p. 132) chama de “aparelhagem mental”) – ou seja, nossas teorias, ideologias, ordens míticas etc. –, que o processo de significação ocorre. Nesse entendimento, recusa-se determinação e positividade tanto ao signo quanto à significação. Os signos estão abertos uns aos outros e a significação sucede de maneira aberta e processual (Moura, 2013).

Cumpra salientar, primeiramente, a partir dessas formulações, a configuração que a dimensão histórica da linguagem assume. Na relação dos sujeitos falantes entre si no interior de um sistema linguístico, o que se identifica é um movimento constante devido à inexistência de significações unívocas, bem como ao caráter situado do sujeito da linguagem. O sistema linguístico, pela sua própria estrutura diacrítica, comporta, continuamente, “mudanças latentes ou em incubação” (Merleau-Ponty, 2001, p. 141; 1984b, p. 131-132). Há, portanto, um “devir da linguagem” concebido por Merleau-Ponty (2001, p. 140; 1984b, p. 131), justamente, como “um equilíbrio em movimento”. Ocorrem, constantemente, mudanças no sistema linguístico, de modo que, de uma perspectiva longitudinal, pode-se observar uma história das línguas, sem que isso implique o rompimento da manifestação de uma lógica do conjunto linguístico. Determinadas formas de expressão perdem expressividade enquanto outras surgem, não de modo abrupto, mas progressivamente, numa dinâmica que admite a convergência de um sistema e a sua transformação permanente. Essas

mudanças acompanham as contingências históricas, as mutações dos utensílios que temos à mão, das estruturas de trabalho e de produção, das formas de relações humanas e das ferramentas culturais de que dispomos. A própria língua é considerada, por Merleau-Ponty, na medida em que abrange significações instituídas e sedimentadas, um instrumento cultural disponível, que, em suas atualizações e incorporações contínuas, se organiza em sentidos novos.

Vale destacar, igualmente, aspectos em que a teoria da linguagem, em Merleau-Ponty, interage com a teoria da percepção, compondo uma teoria da expressão. Pode-se dizer, junto com Alex Moura (2013), que a transição ao mundo da linguagem, ao mundo da cultura, é requerida pela própria dinâmica perceptiva. Os objetos percebidos apresentam-se como figura, como sentido, no interior de horizontes tácitos, subentendidos. A figura é, portanto, remetida para fora de si, em relação a um fundo não tematizado. O que Merleau-Ponty (2011, p. 48) chama de expressão é, justamente, o atributo que um fenômeno possui, em razão do seu “agenciamento interno”, de enviar a outro de modo indireto e implícito, e, no mais das vezes, de maneira que este outro permaneça alicerçador do sentido sem ser dado a um reconhecimento direto. Essa impercepção do fundo no aparecer da figura, que apenas aparece mediada pela sua relação ao fundo, é um princípio verificado igualmente na linguagem. Fora do seu movimento de relação interna aos próprios signos e à vida cultural e social, os signos não significam nada. Todo um horizonte se apresenta, de modo indireto, lateral, na expressão linguística. Ademais, na linguagem, assim como na percepção, as consequências “ultrapassam sempre suas premissas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135). A explicitação perceptiva de um objeto qualquer vai ao infinito. Podemos olhá-lo de vários ângulos, trazer à luz inúmeros perfis, explorá-lo sob inúmeras condições ambientais diferentes, de modo que suas apresentações possíveis,

tematicamente dadas, são infindáveis. Mas, normalmente, a exposição de alguns dos seus aspectos, de algumas poucas “mensagens sensoriais” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135), é suficiente para que alguma coisa seja dada como vista. O mesmo se passa na linguagem. Com poucas “*Abschattungen* da significação” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135), percebemos que algo foi dito. Há, além disso, inúmeras maneiras de transmitir uma mesma ideia. O que se conforma em torno dela é, antes, um estilo de pensamento, diz Merleau-Ponty, do que uma forma estratificada de expressão.

Decorre dessa analogia de estrutura entre percepção e linguagem a própria expressão conjugada que o filósofo cria entre gestaltismo e linguística. Há tanto um *fundo da fala* quanto a *diacronia da percepção*. Merleau-Ponty (2001, p. 68; 1984a, p. 143, grifo nosso) escreve:

Se o signo somente quer dizer alguma coisa enquanto se perfila sobre outros signos, seu sentido está todo empenhado na linguagem, a palavra se desenrola sempre sobre *fundo de palavra*, nada sendo senão uma dobra no imenso tecido da fala.

Em outro movimento, dessa vez valendo-se da linguística para elucidar a percepção, Merleau-Ponty (2011, p. 203) define a concepção diacrítica do signo perceptivo da seguinte forma:

É a ideia de que podemos perceber diferenças sem termos, variações em relação a um nível que não é objeto ele mesmo, – único meio de dar da percepção uma consciência que lhe seja fiel e que não transforme o percebido em ob-jeto⁴, em sua significação na atitude isolante ou reflexiva.

⁴ A etimologia da palavra *ob-jectum*, no latim, envolve algo colocado diante de nós, em face de nós. Merleau-Ponty interessa-se por uma formulação lateral da coisa percebida, e não frontal.

A continuação dessas anotações, presentes em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, surge sob o título de “Percepção diacrítica”. Nela, Merleau-Ponty acrescenta o corpo à análise do evento expressivo. O fiador da conjugação entre percepção e linguagem é o corpo. O sentido, perceptivo ou linguístico, é aquilo que fala a nós e que, assim, aparece como real. E o alicerce da decifração dos signos é a sua ancoragem na existência práxica do corpo (Kristensen, 2010). Quando Merleau-Ponty (2001, 1984b), em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, afirma que a fala é comparável a um gesto, fica estabelecida uma cumplicidade entre a fala e o campo de significação análoga à que se verifica entre o gesto e a meta visada por ele. “A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo [...]”, escreve o filósofo (Merleau-Ponty, 2001, p. 145; 1984b, p. 134). O modo do corpo visar as coisas que o cercam cotidianamente não exige nenhuma tematização; essa visada é implícita, ocorre espontaneamente. O mesmo se passa na linguagem; o sujeito corpóreo encontra-se em sintonia com seu meio cultural. O corpo fala da mesma forma com que vê e se move em direção ao mundo: com intenções animadas pelas presenças que compõem os mais variados contextos de experiência.

Merleau-Ponty (2011), ademais, trata o corpo como princípio da expressão a partir da noção de esquema corporal. A ideia de “esquema” é importante aqui. Trata-se do corpo não como objeto de percepção, mas como sistema dinâmico de referência fundamental. O corpo, enquanto fundo, ou horizonte, de qualquer ação, faz sistema com o mundo percebido, com os outros, de modo que se instaura um jogo expressivo, e dinâmico, em que o ambiente espelha as possibilidades do corpo e o corpo as possibilidades do ambiente. Na verdade, estas são expressão do corpo na armadura do percebido ao mesmo tempo em que o corpo as expressa. Pode-se falar, por conseguinte, como o faz Carbone (1993, p. 98), de um “poder originário de simbolização do

corpo”, que se manifesta, conforme as pesquisas de Merleau-Ponty, como poder essencial de diferenciação. A mesma integração das teses da linguística de Saussure à relação gestáltica de figura-fundo, com o acréscimo da noção de esquema corporal, aparece no entendimento dessa marca diacrítica da ligação expressiva do corpo com o campo perceptivo. Merleau-Ponty (2011, p. 205) faz o seguinte registro: “A concepção do esquema corporal é uma teoria do simbolismo lateral, indireto”. Concepção idêntica aparece no tratamento da percepção e da linguagem, que não afrontam um ob-jeto. “O ob-jeto não me fala senão lateralmente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 205), de lado, “despertando em mim cumplicidade” (Merleau-Ponty, 2011, p. 205). Esse sistema é bastante movente, uma vez que o corpo é capaz de incorporar tudo que serve à sua ação no mundo, transformando, assim, continuamente, as próprias possibilidades perceptivas e práxicas, ou seja, modificando o léxico da sua relação expressiva com o mundo natural e social.

A dimensão necessariamente linguageira da fenomenologia, o que inclui qualquer tentativa fenomenológica de compreensão da percepção, leva-nos, portanto, a reconhecer o quanto uma fenomenologia da percepção liga-se a uma fenomenologia da expressão. Mas não apenas enquanto é preciso falar e escrever para tratar do mundo vivido, aspecto da fenomenologia que será abordado logo adiante. A percepção e a linguagem reúnem-se, como se constata com Merleau-Ponty, na natureza expressiva da experiência. A existência é falante na medida em que se dá no engajamento do corpo no mundo. O mundo, como dizíamos, expressa as possibilidades do corpo na mesma medida em que o corpo expressa o mundo. O estudo do caráter expressivo do ser no mundo é o que permite, como afirmamos anteriormente junto com Kristensen (2010), que a filosofia de Merleau-Ponty seja considerada uma hermenêutica. Nela, reconhece-se não apenas a analogia estrutural entre a percepção e a linguagem,

mas, também, entre o corpo e o que as coisas e os outros querem dizer.

Pode-se afirmar, por fim, e acrescentando um último elemento a essa parte da nossa discussão, que a expressividade do sensível exige a crítica de uma “ideologia da transparência” (Dalmasso, 2018, p. 148), seja no que se refere à relação do sujeito consigo mesmo, seja com aquilo que ele mesmo não é. A percepção, tanto quanto a linguagem, é mediada por uma gênese carnal que nos abre definitivamente à história. Que se pense na percepção de um objeto que não compreendemos, assim como numa língua estrangeira que não conhecemos. Ressaltam-se, nesses casos, os paradoxos da percepção e da linguagem. É preciso que as coisas e as línguas falem ao corpo, encontrem nele uma ressonância. O que parece desde sempre instituído, o objeto intencional – percebido, falado, imaginado etc. –, exige, desde um certo prisma, um esforço de significação. Não nos referimos a um esforço de tipo reflexivo, ou interpretativo, daquele que é necessário nos casos em que a nossa ação encontra algum tipo de resistência no mundo. No próprio plano do nosso engajamento espontâneo no mundo, é a espessura do corpo que reencontramos, com caminhos de significação construídos tanto na história pessoal quanto na história cultural. Há uma história da percepção como há uma história da língua. Da mesma forma que, historicamente, se constituem sistemas linguísticos, que sustentam a fala, que tornam possível a enunciação, constituem-se regimes de percepção, que tornam possíveis as estruturas de percepção, que, como diz Deleuze (2016), em célebre formulação, distribuem o visível e o invisível. Uma criança, além disso, precisa aprender a perceber, assim como existe, por parte dela, uma experiência de aquisição da linguagem. Também é preciso “reaprender a ver o mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI; 1999, p. 19), ou seja, reencontrar essa mediação do corpo ao mundo e do

mundo ao corpo que nos dá a textura material e histórica da experiência.

A fenomenologia da percepção como exercício de linguagem

Há de se considerar, ademais, nessa discussão acerca da percepção e da linguagem, que a própria descrição fenomenológica avança na intertextualidade. Pensamos a percepção não simplesmente a partir da descrição direta daquilo que vemos. Em grande medida, revisitamos os exercícios descritivos minuciosamente realizados por Husserl, e reinterpretados por Merleau-Ponty, por exemplo, para, então, nos lançarmos na elaboração das nossas contribuições regionais. E o que são as descrições fenomenológicas? São escritos. As fenomenólogas e os fenomenólogos tratam da experiência perceptiva mediante uma atividade expressiva de linguagem. É no trabalho de escrita que as questões envolvidas no aparecer dos fenômenos são interrogadas, de modo, portanto, todo enleado à cultura e à história filosóficas (Gély, 2005). Se a fenomenologia almeja abordar o excesso da fenomenalidade em relação às realidades objetivas, há de se reconhecer que a dimensão fenomenológica bruta da experiência sensível permanece mediada por uma dimensão simbólica, languageira, em que novas formas de expressar a experiência ligam-se ao que já foi dito, ou àquilo que vem sendo dito.

Aprofundar essa questão, a da linguagem fenomenológica, é importante para situarmos a fenomenologia da percepção. O que se constata é que, como vimos, uma fenomenologia da percepção descobre-se como fenomenologia da expressão, nexos bastante presentes não apenas na obra de Merleau-Ponty, mas igualmente nos trabalhos das filósofas e dos filósofos que a tomaram por tema

de reflexão. Merleau-Ponty não se limita, conforme aponta Bernhard Waldenfels (1999), a pensar a linguagem como um assunto entre outros. O filósofo francês teria reconhecido a linguagem como o meio no qual se move a fenomenologia. Segundo Renaud Barbaras (2001, p. 356), a filosofia de Merleau-Ponty revela-se como uma crítica radical da objetividade e, nesse sentido, busca pensar, conjuntamente, a possibilidade de significar o mundo e o pertencimento de toda significação a ele, “a inscrição do mundo no registro do sentido e a inscrição deste no registro do mundo”. Mas como realizar essa tarefa sem sacrificar a experiência em prol de uma linguagem já estabelecida? As coisas não acabariam submetidas às palavras, pergunta Waldenfels, ou, acrescentamos, a um tecido conceitual prévio? Já na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. X; 1999, p. 12), ao analisar o problema das essências, menciona a seguinte afirmação de Husserl: “É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido”. Fácil dizer, difícil fazer, comenta Waldenfels, já que se instaura a seguinte complicação: se a experiência fosse completamente muda, jamais alcançaria um sentido próprio; este lhe seria sempre imposto do exterior. Apenas haveria, assim, palavras *sobre* a experiência, e não palavras que emergissem *da* experiência. De outro lado, fosse a experiência eloquente por si mesma, nenhuma palavra diria mais do que já teria sido expressado na própria vivência. Nesse caso, refletir filosoficamente sobre a vivência representaria, necessariamente, um decaimento em relação a ela. A dificuldade pode ser explanada de outro modo, considerando-se a relação entre criação e expressão. Se uma expressão devesse tudo àquilo que se exprime, não seria expressão *criadora*. Por outro lado, uma criação que não devesse nada àquilo que se exprime não seria uma *expressão* criadora, mas simples construtivismo. O evento expressivo, a expressão criadora, encontra-se entre os dois polos (Waldenfels, 1999).

Apenas pode ser cultivado na recusa da palavra filosófica que se exila do mundo visado por ela, bem como na renúncia à ideia de que apenas a coincidência respeitosa com o mundo seria capaz de fidelidade à experiência (Barbaras, 2001).

Vê-se bem, portanto, qual é o impasse a que se expõe a fenomenologia, problema vinculado à interrogação sobre a própria possibilidade da filosofia, ao espanto da filosofia diante dela mesma (Barbaras, 2011). Se a única maneira de atingir a presença das coisas é permanecer próximo à sua vivência silenciosa, uma fenomenologia da percepção seria contraditória, contraindicando-se como atividade necessária e mesmo possível. O anseio de “reencontrar o mundo natural” faria da linguagem “uma potência de erro”, por rasgar “o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas”, diz, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (2006c, p. 164; 2003a, p. 122), fazendo alusão à dificuldade expressiva da filosofia. O autor escreve, ainda: “O filósofo fala, isto, porém, é nele uma fraqueza e uma fraqueza inexplicável: devia calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita” (Merleau-Ponty, 2006c, p. 164; 2003a, p. 122-123). Nesses termos, a tarefa que o filósofo se impõe, a de expressar em palavras o silêncio do ser, revela-se absurda, fadada ao fracasso, a um eterno recomeço. Mas se a linguagem não for o contrário da verdade, se ela não for enganadora, a própria verdade deixa de ser medida pela coincidência com o mundo e a experiência deixa de ser muda. É, ademais, na experiência silenciosa que se experimenta a necessidade de falar, atesta Merleau-Ponty. A linguagem tem, portanto, suas raízes nas coisas. Ela refere-se sempre a alguma coisa, de modo que se encontra, por princípio, situada no ser (Kristensen, 2010). Compreendida desse modo, a linguagem filosófica deixa de ser produto da organização do filósofo para se mostrar como algo que se constrói através dele. As palavras “se uniriam através dele pelo entrelaçamento natural do sentido delas” (Merleau-Ponty,

2006c, p. 164; 2003a, p. 123), quer dizer, pelas suas relações laterais, por suas articulações diacríticas.

Para Merleau-Ponty (1996, p. 372), dessa vez em notas de cursos mais tardios, a filosofia não busca, portanto, “a adequação sem palavra a um vivido imediato”. Ela se realiza fazendo-se palavra. Seria uma inconsequência da filosofia, no entanto, “tratar a linguagem como um anteparo [*écran*] entre ela mesma e o ser” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372). Outra inconsequência seria contentar-se em “desenvolver as definições, as operações sintáticas, as leis imanentes do universo da palavra uma vez estabelecida, como se a linguagem não falasse de nada, não se abrisse sobre nada” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372). Nem simples representação, decalque do ser, nem significação objetiva, desligada daquilo a que poderia se reportar. Como atividade que se realiza na linguagem, a filosofia é também filosofia da linguagem e crítica da linguagem. Se a crítica das existências faladas não se faz em nome de um “imediato indizível antes delas” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372), e tampouco se reconhece como linguagem objetiva, ela se move em busca “da essência e da existência falantes” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372), daquilo que na experiência silenciosa suscita a palavra do que ela quer dizer e a palavra que lhe faz dizer. Isso tudo de maneira leal ao jeito que vivemos, na mistura da experiência silenciosa e da linguagem, na concordância e na discordância. Não há alternativa entre o vivido e o falado, considera Merleau-Ponty, entre o sensível selvagem e a palavra e o pensamento selvagens.

A atividade filosófica, que se realiza na linguagem, precisa, com efeito, desde que seja orientada pela tarefa de expressar a existência falante, dispor-se na tensão do equipamento conceitual instituído e daquilo que se busca expressar na pesquisa contínua. Quando fecunda, a linguagem já conquistada ajuda a pensar, abre caminhos à pesquisa. E

esta, se for bem sucedida, deverá, ainda que por meio de pequenos e sutis deslocamentos, mover-se na direção de um novo platô fenomênico e, ao mesmo tempo, linguístico, de uma nova dimensão de pensamento (Merleau-Ponty, 2001). Convém assinalar, ainda, o quanto, nesse processo, adquire-se consciência da historicidade do saber. No movimento que salva e abandona fórmulas anteriores, reintegrando-as em novas estruturas de conhecimento, alcança-se a compreensão de que o saber não pode declarar-se exaustivo. Essa é a condição do pensamento contemporâneo, diz Merleau-Ponty (2001). Seja nas ciências ou na filosofia, na literatura ou nas artes, o saber permanece sempre envolvido por um ar de improvisação e de provisoriedade. Aliás, no contexto dessa transitoriedade, outros saberes re lançam a filosofia, reforçando o que dizíamos acima acerca do trabalho hermenêutico do filósofo. O saber científico subverte seus princípios e reclama a atividade filosófica. A própria literatura do século XX revelou-se filosófica, refletindo “sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (Merleau-Ponty, 2001, p. 256). Nesse caso, evidencia-se a historicidade da linguagem. De qualquer modo, nem o escritor nem o filósofo visam a uma “significação pura”, desligadas das “configurações da sua paisagem” (Merleau-Ponty, 2003b, p. 90), que se trata de decifrar, de compreender.

Marc Richir (1987) complementa os aportes merleau-pontianos acerca da linguagem filosófica ao vinculá-la não ao pensamento objetivo, mas à literatura e à poesia. Remetendo-se ao desafio linguístico da filosofia fenomenológica, o autor escreve:

[o fenômeno] com a concretude de suas essências, [...] não pode encontrar sua justa dicção, necessariamente reflexiva [*réfléchissante*] [...], senão em um fenômeno de linguagem que seja ao mesmo tempo fase de linguagem e fase de mundo (Richir, 1987, p. 341).

Isso não pode ser feito na linguagem do conhecimento objetivo, distribuída linearmente “em proposições unívocas de estrutura lógica bem definida” (Richir, 1987, p. 341). É a linguagem poética ou literária que se revela capaz de acionar, de modo ecoante, em meio às essências formais da linguagem, algo da estrutura do fenômeno concreto. A fenomenologia é levada, pois, às margens da arte literária; é nesse caminho que ela se reencontra e se reinventa. Trata-se de explorar uma via aberta por Merleau-Ponty, para quem, pode-se dizer, a vida do escritor fenomenólogo, ao se reportar à experiência perceptiva, é atravessada pela vida do escritor literário, mas também pela do pintor.

A desconfiança da filosofia em relação a si mesma pode, assim, tornar-se uma pesquisa pela renovação da linguagem filosófica. Nesse sentido, a não-filosofia, compreendida como camada originária de existência anterior ao pensamento reflexivo, pode ser buscada na atividade não-filosófica que, sem se submeter às categorias formais da metafísica, é plena atividade de expressão: a arte. O privilégio que Merleau-Ponty sempre concedeu à pintura deve-se ao fato dela ser uma forma de expressão muda. Sem fazer uso das categorias da linguagem, o pintor “enseja definir o sentido em estado nascente” (Barbaras, 2011, p. 218). Não se trata, tampouco, na pintura, de coincidir com a experiência bruta. A pintura já opera na transubstanciação do sentido: o mundo é transformado em pintura na medida em que o pintor oferece seu corpo à atividade artística, mostra Merleau-Ponty (2007) em *O olho e o espírito*. “Mas a força da pintura é também a sua limitação”, escreve Barbaras (2011, p. 218). Situada fora da linguagem, o sentido daquilo que é expresso na pintura ainda precisa da intervenção do filósofo, tornando-se um objeto para ele. Com base nisso, nota-se o quanto a desvantagem da literatura, que trabalha com palavras, transforma-se numa vantagem. Ela proporciona a sua própria interpretação e, se bem sucedida, opera como não-filosofia nos dois níveis: como

atividade não filosófica capaz de acessar a camada originária da experiência.

Considerações finais

Buscamos estabelecer uma análise das relações entre percepção e linguagem na fenomenologia. Nossa motivação para tal empresa passa pelo interesse em refletir acerca da historicidade da percepção. O meio que privilegiamos para entabular esse estudo envolveu o recurso ao debate, no seio da fenomenologia, sobre a hermenêutica, bem como à obra de Merleau-Ponty.

A título de conclusão, convém assinalar que, se falamos de uma hermenêutica merleau-pontiana, foi com o intuito de realçar, em sua teoria da expressão, uma conjugação tal entre percepção e linguagem que a questão acerca da possibilidade de um sentido pré-linguístico perde relevância em prol de uma compreensão da experiência vinculada à dimensionalidade das coisas, quer dizer, à interação diacrítica entre figuras e fundos. Qualquer percepção de algo, todo ato nosso em direção a alguma coisa, toda fala que diga isso ou aquilo, apenas são possíveis na medida em que se sustentam numa conexão com dimensões que excedem o objeto indicado na percepção, na ação ou no discurso. Mesmo aquelas experiências identificadas com as formas mais judicativas de pensamento revelam-se fundadas nessa estrutura sensível originária. O que se pode chamar, com base em Merleau-Ponty, de “movimento perceptivo-expressivo” (Moura, 2013, p. 99) não constitui uma categoria destinada a suplantar uma suposta primazia da linguagem, reintroduzindo em seu lugar uma primazia da percepção. Está em questão um único sistema sensível, uma lógica espontânea de referência da parte ao todo. Nesse sistema, o sentido encontra-se estreitamente vinculado às articulações concretas entre os elementos do

campo de experiência, de modo que nenhuma instância subjetiva pode se reconhecer como sua fiadora absoluta. A significação, além disso, jamais se realiza por completo. O sujeito que integra esse sistema é o corpo, considerado em sua organicidade com o mundo. Sua forma de visar as coisas, de realizar a leitura do sensível, é implícita, operante, baseada na lenta intimidade que compõe mediante a frequência do ambiente natural e social.

O reconhecimento da relação intencional como situada têmporo-espacialmente, e assentada na condição carnal do sujeito e no inacabamento dos horizontes de experiência, permite que se coloque a questão da historicidade da percepção e da linguagem. O objeto intencional aparece em meio a um contexto de significação não cristalizado. Tanto a sensibilidade do olhar, da audição, dos sentidos, enfim, quanto a fala, exprimem as possibilidades construídas no entroncamento do tempo de uma vida e do tempo histórico das culturas. Parece mais fácil reconhecer a instituição, por parte do sujeito, de meios de fala e de escrita do que a de meios de percepção. A discussão, lado a lado, da percepção e da linguagem favorece a historicização da percepção.

A fenomenologia da percepção, enquanto se faz na linguagem, reforça essa imbricação histórica. Na instituição da expressão escrita da percepção, cria-se um equipamento de visão, por assim dizer. Uma conversão à percepção, mediada por uma nova contextura, torna-se possível. É verdade que a fenomenologia orienta-se pela tentativa de retorno às coisas mesmas, no caso, de regresso à forma do aparecer na percepção. Daí a importância dos debates empreendidos sob a aura de uma hermenêutica, que reconduz a compreensão fenomenológica ao campo das possibilidades históricas.

Referências

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

Barbaras, Renaud. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

Carbone, Mauro. La dicibilité du monde: la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. In: Heidsieck, François (org.). *Merleau-Ponty: le philosophe et son langage*. Grenoble: Université Pierre Mendès, 1993. p. 83-99.

Carbone, Mauro. *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin, 2016.

Dalmasso, Anna Caterina Dalmasso. *Le corps, c'est l'écran: la philosophie du visuel de Merleau-Ponty*. Sesto San Giovanni: Éditions Mimesis, 2018.

Deleuze, Gilles. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 359-369.

GÉLY, Raphaël. *Les usages de la perception: réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-la-neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain, Paris, Dudley: Éditions Peeters, 2005.

KRISTENSEN, Stefan. *Parole et subjectivité: Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildsheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2010.

LADRIÈRE, Jean. Expliquer et comprendre. In: D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (orgs.). *Paul Ricœur I*. Paris: Éditions de L'Herne, 2004. p. 129-149.

Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. Trad. Pedro de Souza Moraes. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. p. 141-175. (Coleção Os Pensadores).

Merleau-Ponty, Maurice. Sobre a fenomenologia da linguagem. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984b, p. 129-140. (Coleção Os Pensadores).

Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours: 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice. *Titres et travaux. Projet d'enseignement*. In: Merleau-Ponty, Maurice. "Parcours deux: 1951-1961". Lagrasse: Verdier, 2000. p. 09-35.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003a.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution, la passivité: notes des cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003b.

Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 2006a.

Merleau-Ponty, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2006c.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Genève: Metispresses, 2011.

MOURA, Alex. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2013.

Romano, Claude. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.

Richir, Marc. *Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie*. Grenoble: Jerome Millon, 1987.

RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

RICŒUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Seuil, 2021.

WALDENFELS, Bernhard. Faire voir par les mots: Merleau-Ponty et le tournant linguistique. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro e LAWLOR, Leonard. *Merleau-Ponty: l'héritage contemporain*. Paris/Milan/Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 1999. p. 57-63. (Chiasmi International, vol. I).

(Submissão: 26/05/25. Aceite: 11/03/26)

Uma interpretação crítica do revisionismo de Rorty relativamente à filosofia de Dewey

A Critical Interpretation of Rorty's Revisionism Regarding Dewey's Philosophy



10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40631

Edna Magalhães

Universidade Federal do Piauí (UFPI) / PPGFIL

magaedna@yahoo.com.br

Resumo: Ao construir sua hipótese interpretativa sobre John Dewey (1859-1952), o filósofo estadunidense Richard Rorty (1931-2007), considerado um continuador da doutrina pragmatista, atribuiu ao nosso autor duas personalidades conflitantes: O Dewey “bom” e o Dewey “mau”. Em sua interpretação do pragmatista pioneiro, Rorty não considera adequado que Dewey reconstrua conceitos da filosofia tradicional como *ciência*, *natureza*, *experiência* e *método*. Rorty pensa que se Dewey tivesse abandonado tais projetos estéreis poderia ter criado argumentos mais persuasivos e adequados contra a filosofia canônica. Ao constatar que Dewey não abandonou esses projetos, Rorty o classifica como o “Dewey mau” e o reprova. Mesmo assim, ele não se cansa de elogiar um suposto “Dewey bom”, que foi crítico da evidência, do fundacionismo e dos dualismos. Em sua tentativa de “linguisticizar” Dewey, Rorty quer demonstrar que o “jovem Dewey” foi o Dewey “mau”, pois, conforme Rorty, ele tentou seguir Locke e Hegel e ainda permaneceu no kantismo. Assim, atribui ao

“velho Dewey”, a qualidade de “bom”, uma mudança de atitude que seria mais coerente com a sua doutrina: a realização de estudos sociais, educacionais e culturais sobre os problemas filosóficos em seus contextos específicos. Nossa tese, sintetizada neste artigo, consiste em argumentar que não nos parece adequada a hipótese de que haja um “primeiro” e um “segundo” Dewey. A estratégia interpretativa de Rorty não é aceita por nós porque desfigura a obra do pragmatista clássico, considerando que deve ser aceita apenas a dimensão historicista de seu pensamento e não a dimensão científica. A nosso ver, esta interpretação pretende ocultar a categoria nucleadora da obra de Dewey, que é a *experiência*. Rorty escreveu que a contribuição que Dewey ofereceu ao pensamento filosófico foi a de ser crítico da tradição. Desse modo, a pretensão deweyana de oferecer uma metafísica, caracterizada pela descrição da realidade e pela descoberta dos traços gerais dela, a fim de iluminar as pesquisas e investigações futuras, foi rejeitada por Rorty. Com base neste contexto, pretendemos resgatar um diálogo que Rorty propõe aos seus críticos no livro *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics* (1995), especialmente, com James Gouinlock. Quanto às questões colocadas por Hartmann e Kremer, a nossa crítica em desfavor destes dois autores consiste em argumentar contra a estratégia rortyana de cindir Dewey em dois e, por fim, sustentamos uma interpretação que articula às duas dimensões da filosofia deweyana: a historicista e a cientista.

Palavras-chave: Pragmatismo; Neopragmatismo; Revisionismo; Dewey.

Abstract: When constructing his interpretative hypothesis about John Dewey (1859-1952), the American philosopher Richard Rorty (1931-2007), considered a follower of the pragmatist doctrine, attributed to our author two conflicting personalities: the “good” Dewey and the “bad” Dewey. In his interpretation of the pioneering pragmatist, Rorty does not consider it appropriate for Dewey to reconstruct concepts of traditional philosophy such as science, nature, experience and method. Rorty thinks that if Dewey had abandoned such sterile projects, he could have created more persuasive and adequate arguments against canonical philosophy. Upon realizing that Dewey did not abandon these projects, Rorty classifies him as the “bad Dewey” and disapproves of him. Even so, he never tires of praising a supposed “good Dewey”, who was critical

of evidence, foundationalism, and dualisms. In his attempt to “linguisticize” Dewey, Rorty wants to demonstrate that the “young Dewey” was the “bad” Dewey, because, according to Rorty, he tried to follow Locke and Hegel and still remained in Kantianism. Thus, he attributes to the “old Dewey” the quality of “good”, a change of attitude that would be more consistent with his doctrine: the realization of socio-educational and cultural studies on philosophical problems in their specific contexts. Our thesis, summarized in this article, consists of arguing that the hypothesis that there is a “first” and a “second” Dewey does not seem adequate to us. Rorty’s interpretative strategy is not accepted by us because it disfigures the work of the classical pragmatist, considering that only the historicist dimension of his thought should be accepted and not the scientific dimension. In our view, this interpretation seeks to hide the nucleating category of Dewey’s work, which is experience. Rorty wrote that Dewey’s contribution to philosophical thought was to be critical of tradition. Thus, Dewey’s claim to offer a metaphysics characterized by the description of reality and the discovery of its general features to illuminate future research and investigations was rejected by Rorty. Based on this context, we intend to recover a dialogue that Rorty proposes to his critics in the book *Rorty and pragmatism*. The philosopher responds to his critics (1995), especially with to James Gouinlock. Regarding the questions raised by Hartmann and Kremer, our criticism against these two authors consists of arguing against Rorty’s strategy of splitting Dewey into two and, finally, we support an interpretation that articulates the two dimensions of Dewey’s philosophy: the historicist and the scientific.

Keywords: Pragmatism; Neopragmatism; Revisionism; Dewey.

Introdução

Deixando de lado parte significativa da obra de Dewey, Richard Rorty realiza uma interpretação distorcida da obra do nosso autor, privilegiado um suposto Dewey “bom” que poderia levar à filosofia a “idade de ouro”. Isso corresponderia, na interpretação de Rorty, sair da metafísica da experiência, segundo o modelo kantiano, e

passar para uma fase de análise do desenvolvimento cultural, segundo o modelo hegeliano. Para atingir esse objetivo, Rorty faz uma leitura da obra de Dewey que tenta mostrar a prevalência da dimensão historicista em detrimento da dimensão cientista do pragmatista clássico. Sem dúvida, Dewey se opõe à ideia de uma filosofia única, fundamentadora do conhecimento. Mas, Rorty acredita que, por causa disso, não há lugar para uma metafísica empírica na obra de Dewey, mas sim para um tratamento terapêutico da tradição.

Desde que Rorty trouxe à baila o pensamento de Dewey na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e os Espelho da Natureza] (1979) apresentando a sua interpretação do pragmatista pioneiro, ele começou a receber críticas de comentadores de Dewey e de estudiosos do tema, que procuraram mostrar que ele estava errado ao afirmar a continuidade entre sua filosofia e a do pragmatismo clássico.

Muitos estudiosos se opõem à maneira pela qual Rorty se apropria da filosofia de Dewey. Intérpretes do pragmatismo americano clássico, como Tomas M. Alexander (1980), James Campbell (1984), Ralph Sleeper (1985), David Hall (1994), Susan Haack (1995) Telma Lavine (1995), James Gouinlock (1995), Bjorn Ramberg (2001) e Alan Malachowski (2002), dentre outros, se opõem à interpretação rortyana de Dewey.

Susan Haack (1995), por exemplo, diz que enquanto o pragmatismo clássico é uma tentativa de entender e criar uma estrutura nova que legitime a investigação científica, o pragmatismo de Rorty afirma-se como um abandono da própria tentativa de aprender mais sobre a natureza e sobre as condições de adequação da investigação. Malachowski (2002) pontua que os críticos da apropriação de Rorty reconhecem que Dewey nunca virou totalmente as costas à metafísica, que ela está presente particularmente em

Experience and Nature (1925), constituindo ali um forte ponto de atração para muitos pensadores pragmatistas.

A sugestão de Ramberg (2001), partilhada por outros críticos, é que Rorty pretende encontrar em Dewey uma antecipação de sua própria visão de filosofia, como ideia que dá suporte às ciências políticas. Por ler Dewey dessa maneira, ele é acusado de, deliberadamente, separar o Dewey “bom” do “mau”. Assim, Rorty é crítico do que ele considera a recaída de Dewey na metafísica na obra *Experience and Nature* e, por isso, não aceita a tentativa de reconstrução do pensamento científico presente em *Lógica: Teoria da Investigação*. David Hall (1994), considera que Rorty quer o contraste entre o Dewey “mau” de *Experience and Nature* com o Dewey “bom” do *The Quest for Certainty* e do *Arts as Experience*.

No presente artigo, como parte das contribuições dos críticos de Rorty, delimitaremos nossa investigação com base nas análises de James Gouinlock¹ e David Hall², sobretudo, contra a estratégia rortyana de cindir Dewey em duas personalidades distintas. Sustentaremos uma interpretação que articule as duas dimensões da filosofia deweyana: a

¹ James Gouinlock (1934-2024) ingressou no Departamento de Filosofia da Universidade Emory (Atlanta- Georgia), em 1971. Foi chefe do Departamento e, por vários anos, diretor de Estudos de Pós-Graduação. Como diretor de Pós-Graduação, foi fundamental no desenvolvimento e na formação do programa de pós-graduação em filosofia, levando-o à proeminência nacional que alcançou, especialmente nas décadas de 1980 e 1990. O Professor Gouinlock era um renomado especialista em Filosofia Americana, com ênfase no pensamento de duas de suas figuras mais proeminentes: John Dewey e George Santayana.

² David L. Hall (1937-2001), foi um filósofo formado em Chicago/Yale que defendia um pluralismo temático na disciplina de filosofia. Atuou como professor visitante na Universidade do Havaí. Produziu uma numerosa obra sobre temas da filosofia americana, dentre elas, a obra trabalhada neste texto: CF: HALL, David L. Richard Rorty. *Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany. State University of N. York Press, 1994.

historicista e a cientista. Nessa perspectiva, apresentaremos nossas objeções tanto à hipótese de um Dewey unicamente historicista e antifundacionista quanto à de um Dewey unicamente cientista.

Levaremos em conta também algumas propostas de comentadores favoráveis a Rorty, como John Hartmann,³ que procura atenuar essa divisão, alegando a existência de um Dewey “concentrado” e outro “diluído”, bem como as pontuações de Alexander Kremer⁴, que defende Rorty com base nas hermenêuticas de Heidegger e Gadamer. De maneira que, para este autor a interpretação rortyana de Dewey tem como base uma ‘fusão de horizontes’. De nossa parte, consideramos tais propostas como estratégias oriundas da mesma fonte, ou seja, da tentativa de “atualizar” Dewey para adaptá-lo ao quadro conceitual neopragmatista.

Pretendemos sugerir que, ao elogiar seu herói filosófico, Rorty fala de si mesmo. A criação do Dewey “bom” é um pretexto de Rorty para nele encontrar a inspiração fundamental para a construção do conceito de *intelectual ironista*⁵. A influência historicista de Dewey aponta tanto na direção de uma interdisciplinaridade que falta à filosofia clássica quanto na direção de uma contextualidade fundamental ao pragmatismo. Pensamos que Rorty concorda

³ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1.

⁴ Estudioso da hermenêutica de Gadamer, este autor sustenta que toda compreensão é essencialmente uma fusão de horizontes.

⁵ Para Rorty, o ironista liberal é aquele que entende que suas crenças e desejos mais centrais são contingenciais, rejeita o modelo de uma ordem dada para além do tempo e da mudança e não compreende a linguagem como “representação da realidade”, mas enquanto vários jogos linguísticos (CF: Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989).

com Dewey quando este último declara que a filosofia cumprirá sua função quando o significado das ciências sociais e das artes tiver se tornado objeto de atenção crítica da mesma maneira que as ciências matemáticas e físicas e, quando sua importância for compreendida. Certamente Rorty também concordaria com Dewey quanto a sua defesa do processo de humanização da ciência ⁶. Rorty aceita a interdisciplinaridade e a contextualidade do pragmatismo deweyano. No entanto, parece cair em contradição ao não aceitar que a concepção de *ciência* em Dewey tenha essas características.

2. Avaliação crítica da interpretação Rortyana de Dewey: um diálogo com James Gouinlock

Em sua tese principal, Rorty (1994) afirma que o conhecimento objetivo é impossível. Rorty nos assegura que estamos enganados ao supor que podemos usar a realidade para testar nossas ideias. Estamos enganados ao supor que as ideias são sobre aquilo que realmente existe. Não comparamos uma descrição com o objeto que ela descreve, mas somente com outra descrição. Não existe, conforme Rorty, um critério neutro para afirmar que uma descrição é melhor que outra. Não podemos fazer distinções quanto à validade cognitiva da ciência, da filosofia, da poesia, da religião, da teologia e da fé nas Sagradas Escrituras. Todas essas áreas são gêneros literários. Em virtude disso, Rorty diz que não podemos fazer distinções entre métodos de investigação como sendo melhores ou piores. Por fim, não podemos também falar de progresso no conhecimento ou na ciência.

⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 164.

Pelo exposto parece que Rorty está seguindo a famosa tese da incomensurabilidade de tradução, revelando seu débito principalmente a Quine e a Kuhn. Segundo esta teoria, o significado das sentenças observacionais é determinado por uma teoria. Nessa perspectiva, não é possível comparar teorias rivais através das respectivas sentenças observacionais, porque elas são incomensuráveis.

Para Gouinlock, Rorty aceita a conclusão da impossibilidade de comparar teorias através das respectivas sentenças observacionais, mas recusa a premissa de que as teorias sejam incomensuráveis, que considera autocontraditória. Com isso, Rorty pensa estar livre tanto da incomensurabilidade como do relativismo, já que ambas as concepções, para ele, pressupõem que teses opostas são relativas ou incomensuráveis de acordo com algum critério. À medida que os critérios pertencem à epistemologia, a incomensurabilidade e o relativismo podem ser abandonados do mesmo modo que a epistemologia.

Passemos agora à discussão da posição de James Gouinlock, para quem Rorty se inspira na tese da incomensurabilidade da tradução ao alegar que o conhecimento objetivo é impossível⁷. Pensamos que Gouinlock está certo ao dizer isso. Com efeito, essa tese torna contingentes os enunciados das teorias científicas, permitindo que elas sejam colocadas em pé de igualdade com outros gêneros literários, o que faz parte do projeto de Rorty. Gouinlock também está certo ao dizer que, com essa posição, Rorty acredita poder livrar-se das acusações de relativismo e de incomensurabilidade porque esses conceitos pressupõem que afirmações opostas são incomensuráveis ou relativas em relação a algum critério. Já que os critérios pertencem à

⁷ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979(cap. VI).

epistemologia e ela deve ser abandonada, esses conceitos problemáticos também devem ser abandonados⁸.

Com efeito, a estratégia de Rorty é a de simplesmente propor uma troca de vocabulário através da qual a epistemologia e seus problemas seriam deixados de lado em benefício de uma conversação mais voltada para a visão de mundo neopragmatista. Entretanto, Gouinlock peca ao aceitar a divisão de Dewey em dois temperamentos, um “bom” e outro “mau”. Isso não só deforma a filosofia de Dewey, mas também torna mais fácil a argumentação de Rorty no sentido de defender a opção por um Dewey “bom” em detrimento de um Dewey “mau”.

Gouinlock distribui seus argumentos contra Rorty com base naquilo que ele considera os cinco mal-entendidos do neopragmatista em relação a Dewey. O primeiro desses mal-entendidos tem a ver com o método. Ao contrário de Rorty, Gouinlock afirma que Dewey não foi além do método, mas simplesmente o considera fundamental para a raça humana. Pensamos que Gouinlock está certo ao apontar esse mal-entendido rortiano, pois o objetivo central da filosofia de Dewey é de fato a extensão do método a todas as áreas de conduta humana. É conveniente lembrar aqui que essa extensão só pode ser feita em termos bastante gerais, e não específicos, como quer Rorty.

O segundo dos mal-entendidos está ligado à teoria correspondentista. Pensamos que Gouinlock está certo ao reconhecer uma dimensão correspondentista na filosofia de Dewey, mas é oportuno observar que o realismo e o correspondentismo de Dewey, pressupostos pela existência de

⁸ GOUINLOCK, James, *What is the Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 74.

uma situação problemática inicial e pelo fato de que nossas ideias são antecipações do futuro, nada têm a ver com o realismo e o correspondentismo tradicionais, ideias que Dewey desenvolve a partir da Filosofia de Peirce.

Realismo aqui significa que, nas interações com o ambiente, os objetos surgem como alteridades que confirmam ou falsificam nossos testes. *Correspondentismo* significa aqui simplesmente que o modelo de conduta proposto hipoteticamente para um dado objeto funcionou. Esse modelo não constitui uma “cópia” do objeto em sentido tradicional. Portanto, o sentido de *representação* e de *correspondência* em Dewey não pode ser o mesmo das filosofias clássicas. Trata-se de uma leitura errada que Rorty faz da filosofia deweyana. De acordo com Gouinlock, com quem concordamos, o próprio processo de investigação é inseparável da manipulação e organização de eventos e seu propósito é produzir o objeto completo. Com essa caracterização, certamente, a investigação de Dewey não pode ser redutível à *conversação*⁹.

Quanto ao mal-entendido rortiano em relação à concepção de ciência, Gouinlock também está certo quando afirma que, em Dewey, a ciência nos fornece o conhecimento das potencialidades da natureza sob condições definidas. Mas convém reiterar que o conhecimento científico para Dewey é falível e autocorretivo. Isso significa que Dewey tenta retratar mais os traços gerais do método científico do que propriamente os traços gerais do conhecimento científico, já que o primeiro leva ao segundo.

Passando ao mal-entendido rortiano relativo à linguagem, podemos dizer que ela é de fato função das nossas

⁹ GOUINLOCK, James, *What is the Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995 pp. 74-78

interações com o ambiente. A linguagem faz parte da nossa experiência, mas não de toda a nossa experiência, e não pode, portanto, ser identificada com essa última. A linguagem é uma ferramenta para lidar com o ambiente. Ao tentar ver em Dewey a tese de que a linguagem é a própria realidade em que vivemos, Rorty está projetando equivocadamente sua perspectiva sobre a de Dewey. Se a linguagem é a realidade em que vivemos, então tudo é conversação e nada poderá ser estabelecido com um mínimo de objetividade. Rorty está revelando aqui o seu idealismo linguístico. Um outro ponto importante a ser considerado aqui está no fato de que, ao ver a linguagem como jogo de linguagem, Rorty parece estar confirmando a tese de Wittgenstein sobre a forma de vida: *isso é assim porque agimos assim*. A única maneira de escapar ao relativismo implícito nessa afirmação é supor que a expressão *agimos assim* pressupõe exatamente aquilo que Rorty quer negar em Dewey, a saber, os procedimentos de formação de hipóteses e seus respectivos testes empíricos para a resolução de situações problemáticas.

Finalmente, no que diz respeito ao mal-entendido rortiano sobre a metafísica naturalista de Dewey, acreditamos que Gouinlock está certo ao dizer que esse é o problema principal da discussão. Gouinlock caracteriza adequadamente a metafísica deweyana ao descrevê-la como uma tentativa de caracterizar o contexto inclusivo da existência humana para que possamos funcionar com eficiência no interior desse mesmo contexto. Ora, isso significa que Dewey não tem a intenção de estabelecer uma matriz neutra e permanente para toda investigação futura, pois isso iria contra o próprio espírito da sua concepção básica de *experiência* como interação dialética entre os seres vivos e o ambiente. A experiência possui caráter histórico e contingente, sendo, portanto, mutável. Desse modo, ela jamais poderia ser apresentada como uma “matriz neutra e permanente” para toda investigação futura. Com efeito, a tarefa de apresentar os

traços gerais da existência humana envolve também a elaboração de uma hipótese sobre essa mesma existência, hipótese essa que deverá ser verificada através da interação com novas experiências, as quais gerarão uma nova hipótese e assim por diante. Temos aqui uma metafísica contingente e falibilista que poderá ser alterada de acordo com as necessidades das experiências futuras. A noção de uma “matriz neutra e permanente” não cabe aqui.

Em sua resposta às críticas de Gouinlock, Rorty afirma que Dewey também quer se comprometer com a “esperança social sem fundamento”. O que conta aqui é a energia e a inteligência dos que lutam por ela¹⁰. Mas Gouinlock pode estar opondo essa “esperança social sem fundamento” a um “compromisso alcançado através do método científico”. Aqui, a divergência entre Rorty e Gouinlock pode ser apenas sobre a utilidade da noção de *método*. Rorty a considera sem utilidade. A expressão *método da inteligência crítica* poderia ser substituída apenas por *inteligência crítica*, expressão que significa *ser experimental, não-dogmático, inventivo e imaginativo, deixando de buscar a certeza*. Quando Dewey liga as expressões *método da* e *inteligência crítica*, ele está tentando fazer contraste com o *método a priori, dedutivo*.

Dewey, conforme Rorty, insistiu em usar a noção vazia de *método* porque queria que a filosofia deixasse de oferecer um corpo de conhecimento, embora ainda oferecesse alguma coisa. E para ele isso é o método. Mas essa foi uma escolha infeliz, pois prometia mais do que podia oferecer: prometia algo positivo, ao invés de simplesmente advertir negativamente para não ficarmos presos na armadilha do passado. Seria possível isolar na obra de Dewey algo

¹⁰ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 91

suficientemente amplo para ser “extensível a todos os problemas da conduta” e também suficientemente estrito para ter “propriedades formais”? Em outras palavras: seria possível isolar nessa obra algo suficientemente genérico para ser o método da democracia e da ciência e ao mesmo tempo específico o bastante para ser contrastados com outros métodos efetivamente utilizados pelas pessoas? Rorty pensa que não¹¹.

Rorty argumenta que *método científico* é um nome para um terreno intermediário não encontrável entre um conjunto de hábitos virtuosos e um conjunto de técnicas concretas, passíveis de serem ensinadas¹². Embora Gouinlock diga que Dewey caracterizou o método científico com detalhe em *The Quest for Certainty* (A Busca por Certeza), Rorty afirma não ter encontrado essa caracterização detalhada naquele livro. Ele declara que tudo o que conseguimos ali é a polêmica padrão de Dewey, repetida sem cessar contra os dualismos epistemológicos e metafísicos. O único conselho positivo que obtemos é o de sermos reflexivos, mas determinados, abertos, mas disciplinados, tolerantes, mas cuidadosos, ousados, mas não tanto, imaginativos, mas não selvagens. Seria um desrespeito à memória de Dewey admitir que, quando ele começa a falar sobre método, ele soa como Polônio?¹³

Ao afirmar que Dewey foi “além do método”, Rorty quis dizer que Dewey desistiu da ideia de que é possível extrair

¹¹ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 92

¹² RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 93

¹³ Personagem do *Hamlet* de Shakespeare, descrito como “um velho idiota e tedioso”.

algumas regras a partir daquilo que os cientistas naturais estão fazendo e aplicá-las a outras áreas da cultura, a fim de modificar essas mesmas áreas. Desse modo, aquilo que Gouinlock chama de “racionalidade como traço de caráter” nunca corresponderá a um conjunto de algoritmos, mas sim a algum análogo epistêmico da *phronesis* aristotélica. Rorty enfatiza que, embora nunca parasse de falar sobre o método científico, Dewey nunca teve qualquer coisa útil para oferecer a respeito dele. A não ser que seja possível mostrar algum trecho de Dewey indicando o que ele realmente pensava do “método”¹⁴.

Rorty afirma que Gouinlock o acusa de ser incapaz de distinguir os melhores dos piores métodos de investigação ou de ser incapaz de falar do progresso do conhecimento, mesmo na ciência. Se as duas acusações fossem corretas, então Rorty estaria muito longe de Dewey. Mas pelo menos a segunda acusação é falsa. Rorty segue Kuhn no conceito de progresso do conhecimento na ciência, definindo-o como capacidade crescente de conseguir o que queremos a partir da ciência. Uma das coisas que queremos é a capacidade de explicar por que a ciência passada estava certa ou errada. Se isso não for progresso do conhecimento também para Gouinlock, então ele tem de mostrar que a expressão *solução de problemas* possui sentidos diferentes em Kuhn e em Dewey. Ora, ele não poderia fazer isso. Kuhn e Dewey estão juntos ao argumentar que a esperança dos positivistas de substituir a *phronesis* por regras é irrealizável¹⁵.

¹⁴ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 94

¹⁵ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 95.

Mas Rorty reconhece que há um sentido em que Gouinlock está certo ao dizer que o seu neopragmatismo não pode distinguir os melhores dos piores métodos de investigação. Isso é assim porque Rorty tem dificuldade em encontrar um princípio de individuação para “métodos”. Esse termo é ambíguo, referindo-se a algo tão geral como os quatro métodos de fixação da crença em Peirce e a algo tão específico como usar magnetômetros – instrumentos científicos usados para medir campos magnéticos no ambiente circundante – e não varinhas de rãdomancia – varinhas não muito científicas que são apontadas para o solo a fim de descobrir água.

Rorty prefere abandonar o termo *método* e usar: a) *prática social* para descrever o que Peirce quer e b) *técnica* para descrever o uso adequado de magnetômetros. As práticas sociais que determinavam o que era “racional” ou “irracional” eram diferentes nas tribos primitivas, nas salas de aula medievais e nos laboratórios do século XIX. Mas nenhum desses três tipos de prática social é redutível a regras e nenhum deles parece adequadamente descrito pelo termo *método*¹⁶. Em síntese, Rorty acha que Feyerabend estava justificado em se colocar “contra o método” porque não há nada mais filosoficamente profundo ou interessante a ser dito contra o vudu, ou a astrologia, ou a autoridade papal, do que dizer que essas técnicas não parecem ter-nos levado para onde esperávamos. Depois de termos elaborado a analogia rala entre abandonar a astrologia pela astronomia e abandonar o feudalismo pela democracia, Rorty não pensa que seja útil a

¹⁶ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 95.

sugestão de que observemos mais de perto o que os cientistas fazem para conceber o que o resto da cultura deveria fazer¹⁷.

Rorty ainda afirma que Gouinlock o acusa de ter perdido um ponto crucial da teoria do conhecimento de Dewey: para produzir objetos de percepção e de conhecimento adequados às peculiaridades de uma situação problemática, é preciso empreender alguma forma de reorientação intencional com relação às condições perturbadoras. Rorty pensa que Dewey tirou essa ideia da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e que ela foi reafirmada muito bem na polêmica de Sellars contra o “mito do dado”¹⁸. Rorty acrescenta que, em diversos artigos, ele tenta ampliar a crítica de Sellars, argumentando que, se compreendemos a relação causal entre a aquisição de crenças e o ambiente em torno daquele que tem a crença, não precisamos nos perguntar a respeito de relações representacionais.

Para Rorty, uma explicação causal e não-representacionista dos estados intencionais nos dá todas as razões para afirmar que as propriedades reais dos objetos estão registradas na linguagem, mesmo depois de termos negado que essas propriedades estejam representadas na linguagem. Elas estão registradas no sentido de que se os objetos não tivessem essas propriedades, não estaríamos provavelmente dizendo o que dizemos ou acreditando no que acreditamos. Para Rorty, a maneira mais eficiente de dispensar as questões sobre a representação é interpretar a expressão *registro das propriedades reais do objeto* como

¹⁷ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 96.

¹⁸ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 96.

significando *causado pelas propriedades reais do objeto e capaz de causar mudanças nessas propriedades*. Com isso, estaríamos trocando uma explicação representacionista da crença por uma explicação causal da crença. Graças à substituição da “experiência” pela conduta linguística, a teoria de Davidson parece a Rorty superior à de Dewey¹⁹.

Conforme Rorty, a distinção de Dewey entre realismo e idealismo simplesmente não funcionou no sentido de que seus colegas filósofos acharam impossível conceber o que Dewey queria dizer ao afirmar que os objetos de conhecimento mudam no curso da investigação. Por causa disso, Rorty pensa que devemos abandonar a noção de “objeto de investigação”. Isso ficará mais fácil se assumirmos a virada linguística e substituirmos a metafísica pela semântica. Rorty pensa que Gouinlock condenaria esse procedimento em virtude de suas suspeitas para com a teoria dos jogos de linguagem. Todavia, a descrição que Gouinlock oferece para essa teoria faz Rorty parar para pensar. Gouinlock afirma que essa teoria nega que a linguagem seja uma função da atividade compartilhada com um ambiente. Rorty afirma não ser capaz de imaginar um filósofo da linguagem que algum dia tenha negado isso²⁰.

Ao final de sua resposta a Gouinlock, Rorty afirma que Dewey algumas vezes rejeitou questões e terminologias. Rorty gostaria que Dewey tivesse feito isso mais vezes. Infelizmente, Dewey empregou diversas vezes a técnica alternativa de conferir sentidos novos e enigmáticos a palavras como *objeto*, *experiência*, *natureza* e *correspondência*. Dewey infelizmente

¹⁹ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 97.

²⁰ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 98.

perdeu a oportunidade de dizer algo como *esqueçam da ‘correspondência’* para dizer: eis algo que você poderia significar por ‘correspondência’, mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado usado por aqueles que se preocupam em saber se a verdade consiste em correspondência ou não²¹.

Em nossa avaliação da resposta de Rorty, pensamos que o início da sua discussão com Gouinlock mostra a diferença crucial entre Dewey e Rorty: a questão do método científico. Mas essa questão tem duas faces. Em primeiro lugar, ela parece ser apenas uma questão de terminologia. Nessa perspectiva, Rorty reconhece que Dewey não está usando a expressão *método científico* em seu sentido tradicional. Em Dewey, essa expressão se refere ao processo de aprendizagem e conhecimento a partir da dialética das interações entre seres vivos e ambiente. Esse processo se baseia em interações causais que levam à construção de hipóteses a serem testadas e encontra sua melhor expressão nas atividades dos cientistas da natureza. Mas temos de reiterar que a descrição de tal processo só pode ser feita em termos genéricos, como acontece, p. ex., em *The Quest for Certainty*. Em virtude disso, Rorty se equivoca ao exigir uma formulação específica para o processo em questão.

Do ponto de vista terminológico, Rorty tem alguma razão ao afirmar que Dewey poderia ter apresentado sua filosofia sem utilizar expressões como *método científico*, *experiência*, *objeto*, etc. Mas isso não significa que essas expressões sejam meramente descartáveis, pois o que Dewey

²¹ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 99.

pretende significar com elas ainda constitui parte essencial de sua filosofia. A fim de evitar a prolixidade decorrente dos circunlóquios necessários para se referir aos significados pretendidos sem usar as expressões mencionadas, Dewey teria forçosamente de adotar uma nova terminologia, coisa que ele preferiu não fazer, para salvaguardar a possibilidade de diálogo com seus contemporâneos. Afinal de contas, apesar de adotar um novo sentido para o termo *experiência*, p. ex., ele ainda estava se referindo a algo próximo da *experiência* em sentido tradicional.

Coisa semelhante acontece com o próprio Rorty, que usa termos como *filosofia*, *conversação*, *ironia*, *etnocentrismo*, etc., em sentido diferente do tradicional. Isso significa que ele também poderia ter apresentado sua filosofia sem utilizar esses termos. Mas aqui também essas expressões não seriam meramente descartáveis, pois aquilo que Rorty pretende significar com elas ainda constitui parte essencial de sua filosofia. Para evitar a prolixidade dos circunlóquios, Rorty teria de adotar uma nova terminologia, coisa que ele não fez, para salvaguardar a possibilidade de diálogo com seus contemporâneos. Afinal de contas, apesar de adotar um novo sentido para *conversação*, p. ex., Rorty ainda está se referindo a algo próximo da *conversação* em sentido tradicional. Assim, a conclusão aqui seria que podemos aplicar ao próprio Rorty aquilo que ele aplicou a Dewey através da seguinte paráfrase: Rorty infelizmente perdeu a oportunidade de dizer *esqueça da 'conversação'* para dizer: eis algo que você poderia significar por 'conversação', mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado usado por aqueles que se preocupam em saber se a filosofia consiste em conversação ou não.

Outro ponto importante na questão terminológica é saber se o termo *método* corresponde efetivamente a uma noção vazia. Rorty afirma que Dewey promete mais do que podia oferecer. Isso não é verdade, pois Dewey não concebe

método de maneira meramente negativa, como uma advertência para não cairmos nas armadilhas do passado. Para Dewey, o método tem claramente uma dimensão positiva que decorre das interações causais com o ambiente. Esse lado positivo só pode ser descrito em termos genéricos, de modo que não se coloca a exigência de Rorty no sentido de que essa descrição deve envolver tanto uma parte geral, extensível a todos os problemas da conduta, como uma parte específica, ligada às propriedades formais.

Desse modo, ao dizer que Dewey vai “além do método”, significando com isso que ele desistiu da possibilidade de extrair regras a partir do trabalho dos cientistas naturais para aplicá-las a outras áreas da cultura, Rorty está oferecendo uma interpretação simplesmente falsa. Dewey e Kuhn não estão juntos ao defender a tese de que a esperança dos positivistas de substituir a *phronesis* por regras é irrealizável. Diferentemente de Rorty, depois de elaborar a analogia – não rala – entre abandonar a astrologia pela astronomia e abandonar o feudalismo pela democracia, Dewey pensa que é útil a sugestão de observar mais de perto o que os cientistas fazem para conceber o que o resto da cultura deveria fazer.

Por fim, a discussão sobre o método parece ser uma questão substantiva, no sentido de envolver concepções diferentes de *objetividade* em Dewey e Rorty. Aqui, Gouinlock tem razão ao dizer que Rorty é incapaz de distinguir os melhores dos piores métodos de investigação, em que pesem os argumentos de Rorty em contrário. Na verdade, o apelo à conversação, ao etnocentrismo, ao ironismo e à contingência dificilmente fornecerá algum critério adequado para distinguirmos os melhores dos piores métodos. E dizer que a teoria dos jogos de linguagem envolve interações com o ambiente não resolve o problema, pois Rorty não oferece qualquer caracterização de como essas mesmas interações podem levar a algum critério de objetividade.

3. Avaliação crítica da interpretação Rortyana de Dewey: um diálogo com David L. Hall

Embora não compartilhe de uma crítica radical a Rorty, David Hall também considera que a interpretação rortyana da filosofia de Dewey é problemática. Tendo rejeitado Peirce e passando por James, no final, Rorty, volta-se para o último membro do trio dos pragmatistas clássicos: John Dewey. Mesmo assim é o Dewey jamesiano que Rorty deseja cooptar para o seu novo pragmatismo. Esse esforço de cooptação deriva da influência recebida de pensadores como Richard Mckee e dos pragmatistas linguísticos: Quine, Sellars, Goodman, Putnam e Davidson. Isto criou alguns problemas.

Conforme David Hall, a filosofia de Dewey teria uma dimensão peirceana e outra jamesiana. A recusa que Rorty faz de Peirce o separa de um dos principais ramos do pragmatismo norte-americano. O ramo peirceano mantém uma relação crítica com a ciência e é caracterizado pelo uso dos métodos científicos e pela procura do consenso. O ramo jamesiano é mais literário do que científico, enfatizando as dimensões afetivas e volitivas da experiência humana e insistindo no reconhecimento da pluralidade das crenças e ações anteriormente a qualquer consenso. Rorty desenvolve uma versão do pragmatismo na qual é promovida a ideia de ampla tolerância intelectual. Mas ele não cai, segundo Hall, no relativismo, pois afirma que a liberdade de desenvolver concepções alternativas não garante que todas serão igualmente viáveis como ferramentas para a resolução de problemas particulares.

Na argumentação de Hall, Rorty acusa Dewey de reunir entidades linguísticas com a experiência, que é introspectiva. Este é um aspecto fundamental da tentativa de Rorty de revisar o pragmatismo clássico. Rorty considera a metafísica

empírica de Dewey como sendo uma contradição nos seus termos. Ele acha que Dewey não pode servir a dois senhores. Com isso Rorty prepara o seu terreno para desenvolver o pragmatismo linguístico. Como se vê, a fim de fazer de Dewey um filósofo somente historicista Rorty trunca a noção de experiência. Assim, trata a experiência nos moldes clássicos e postula a linguagem como paradigma, no entanto, isenta de si mesmo qualquer pretensão de fornecer o último vocabulário e se reconhece quebrando inteiramente com a tradição epistemológica kantiana.

David Hall, além de observar a inadequada substituição do conceito de experiência pelo de linguagem, assegura que Rorty não está em busca de uma nova teoria pragmatista. Ele pretende se centralizar na cultura, incluindo todas as possibilidades humanas de descrições e redescrições da realidade, como romances e metáforas. É nesse sentido que Rorty defende que não precisamos de uma metafísica ou de teorias epistemológicas, uma vez que temos a sensibilidade necessária para construir novas possibilidades de caráter social e institucional. Assim, cabe ao filósofo o papel de conversar, mediar, facilitar, estar aberto às novas possibilidades. Hall justifica o revisionismo de Rorty como uma “licença poética” para pensar Dewey à sua maneira. Com base nisso, vê a interpretação de Rorty como uma contribuição que permite resgatar nas obras de Dewey, especialmente na sua filosofia social, um valioso recurso intelectual para nossos dias.

Hall escreve que, para Rorty, a linguagem é uma noção mais adequada para referir-se à experiência histórica, holística e antifundacionista. No entanto, Dewey não poderia efetuar essa substituição, pois a linguagem já se constitui, na sua obra, como a principal forma de experiência a partir das relações que os organismos humanos estabelecem entre si e com o ambiente. É com base nesse naturalismo que Rorty rejeita o

que chama de elementos peirceanos do pensamento de Dewey. Rorty observa também que as noções de lógica, de método, de ciência e filosofia na obra de Dewey são marcadas pelo pensamento de Peirce. No esforço de interpretar Dewey como historicista – uma espécie de filósofo que mereceria seu elogio - Rorty desfigura em Dewey a sua noção de experiência, ignorando a reflexão desse autor sobre a nossa continuidade como organismos, sobre nossas necessidades e impulsos vitais de criaturas humanas.

Passemos agora à discussão dos argumentos de David L. Hall²² a respeito da apropriação rortyana do pensamento de Dewey. A distinção feita por Hall, estabelecendo a coexistência de duas dimensões em Dewey, a peirceana ou científica e a jamesiana ou historicista, parece-nos correta. Podemos inclusive dizer que a filosofia de Dewey é uma tentativa de conciliar essas tendências opostas em seus precursores. Mas, como já tentamos mostrar mais de uma vez, isso não significa que exista uma tensão insuperável na filosofia de Dewey e que devemos escolher uma dessas tendências em detrimento da outra. Essas duas tendências se complementam harmoniosamente na filosofia deweyana.

Hall tem razão também ao dizer que Rorty faz uma forte desleitura de Dewey. Mas resta saber se o Dewey hipotético que resulta dessa desleitura, por mais efetivo e atualizado que seja, tem alguma coisa em comum com o Dewey original, que apresenta simultaneamente um viés peirceano e um viés jamesiano. A estratégia de Rorty consiste em propor a substituição, na filosofia de Dewey, da metáfora da “experiência” pela da “linguagem”, mas isso é muito problemático. A tentativa de substituir *experiência* por *linguagem* só poderia ser feita ao elevado custo não apenas de

²² HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 71.

alterar profundamente a concepção deweyana de *experiência*, mas também de trocar a *metafísica da experiência* por uma *metafísica da cultura*. Temos procurado mostrar ao longo do presente artigo que a “atualização” de Dewey por Rorty corresponde a uma deformação da filosofia do primeiro em benefício dos interesses do último. E esse Dewey deformado, por mais atualizado que esteja para participar do debate contemporâneo, não corresponde de maneira alguma ao Dewey original, que poderia participar desse mesmo debate sem passar por essa “atualização”.

Vimos que, para Hall, a versão rortyana do pragmatismo, por mais que enfatize a tolerância intelectual, não cai no relativismo. Entretanto, é difícil concordar com isso. É verdade que, para Rorty, nem todas as concepções alternativas são igualmente viáveis como ferramentas para a resolução de nossos problemas. Acontece que Rorty não nos oferece *ferramentas adequadas* – expressão em vocabulário rortyano que poderia ser uma tradução da expressão não-rortyana *critérios adequados* – para distinguir as concepções mais viáveis das menos viáveis. E isso nos leva de volta ao relativismo que Dewey combate.

Na interpretação do neopragmatista, as influências do hegelianismo e do darwinismo sofrem modificações para se adequar ao “Dewey hipotético” de Rorty. Ele interpreta Hegel pelo seu historicismo e não pelo seu idealismo e Darwin pelo seu positivismo e não pelo seu vitalismo. Assim, Rorty cria um Dewey que transita entre os dois extremos do historicismo e do cientismo, mais do que entre o idealismo e empirismo. David Hall nos mostrou que, para construir sua hipótese sobre Dewey, Rorty tenta extrair implicações sobre o que seria o pensamento desse autor se a experiência fosse substituída pela linguagem. Mas o fato é que Dewey está mesmo preocupado em investigar o caráter da relação entre experiência e natureza e buscar as bases metafísicas de seu pensamento.

Portanto, traduzir o pensamento de Dewey numa terminologia linguística pode subverter o propósito desse filósofo em relação aos problemas que ele pretende abordar²³.

Os críticos de Rorty apresentados até então têm em comum a certeza de que o neopragmatista antecipa, através de sua leitura de Dewey, sua própria filosofia política, que proclama uma etapa sociocultural de articulação entre os diversos vocabulários do conhecimento, não aceitando a supremacia do método científico em detrimento de outros vocabulários e propondo uma “nova” etapa cultural, em que a filosofia seria apenas mais uma escritura, mais um vocabulário literalizado

4. Avaliação crítica da interpretação Rortyana de Dewey: um diálogo com John Hartmann e Alexander Kremer

Nas seções anteriores apresentamos os argumentos de autores que se posicionam contra a apropriação rortyana de Dewey. Fizemos isso porque o número de autores que se colocam contra essa apropriação é bem maior do que aqueles que se colocam a favor dela. Todavia, com o objetivo de tornar a discussão mais rica, selecionamos também dois autores que se posicionam mais favoravelmente em relação à apropriação rortyana de Dewey, para também avaliar aqui suas ideias: John Hartmann e Alexander Kremer. Começaremos pela posição do primeiro, que será inicialmente apresentada para depois ser discutida.

Para Hartmann, embora as diferenças entre Dewey e Rorty sobre o *status* da metafísica sejam provavelmente irreconciliáveis, a reivindicação rortyana de um Dewey

²³ HALL, David L. Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany: State University of N. York Press, 1994.

“diluído” pode ser vista como consistente ao menos com o espírito da obra de Dewey²⁴.

Hartmann acredita que o ponto principal da diferença entre Dewey e Rorty está nas atitudes de cada um em relação à metafísica. Para entendermos melhor essa distinção, Hartmann argumenta que é preciso considerar o comentário de Lyotard sobre a morte da *metanarrativa*²⁵. Hartmann recorre a Larry Hickman, para quem, se entendemos Lyotard como anunciando a morte de toda metafísica sistemática que alega explicar toda a realidade, então tanto Dewey como Rorty são pensadores pós-modernos, uma vez que ambos negam a eficácia da metafísica ocidental tradicional.

Entretanto, se entendermos Lyotard como afirmando que qualquer metanarrativa é ilegítima e mal orientada, então apenas Rorty é um pensador pós-moderno. Com efeito, essa segunda leitura de Lyotard é inteiramente consistente com a discussão de Rorty sobre a contingência da linguagem, com sua rejeição da viabilidade da metafísica e com sua valorização do ironismo liberal. Mas essa mesma leitura é decididamente inconsistente tanto com a reconstrução da metafísica proposta por Dewey em *Experience and Nature*

²⁴ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

²⁵ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, pp. 1-2; Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

quanto com o papel central desempenhado pela sua metafísica naturalista em seus diversos esforços reconstrutivos²⁶.

Hartmann pensa que, nessa perspectiva, qualquer leitura simpática à apropriação rortyana do legado deweyano seria fadada ao fracasso. Mas a questão que se colocada nesse ponto para Hartmann é a seguinte: precisamos de fato de um Dewey “concentrado” para fazer justiça ao seu projeto educacional e social, ou essa tarefa poderia ser cumprida por um Dewey “diluído”? Hartmann pensa que, pelo menos do ponto de vista da posição rortyana, o projeto de Dewey não sofre praticamente nada quando é lido de maneira “diluída”. Hartmann tenta justificar isso comparando Dewey e Rorty em dois pontos interrelacionados: o método e a esperança social²⁷.

Quanto à discussão sobre o método, Hartmann se refere ao texto de Gouinlock *What is the legacy of instrumentalism? Rorty's interpretation of Dewey*, por nós já discutido, e afirma que ali Gouinlock destaca as diferenças entre o instrumentalismo de Dewey e o ironismo de Rorty, ou seja, entre o Dewey “concentrado” e o Dewey “diluído”²⁸. Depois de

²⁶ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 2.; Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

²⁷ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 3. Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

²⁸ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 3 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

discutir os argumentos de Gouinlock e a resposta de Rorty, a qual também já discutimos, Hartmann conclui que nada do que Rorty diz em relação ao seu retrato do ironista é inconsistente com o Dewey “diluído” que emerge da rejeição da sua metafísica da experiência.

Uma vez que relativizemos o método deweyano, de tal modo que possamos reconhecer o papel fundamental desempenhado pelos paradigmas kuhnianos no interior do pensamento reflexivo, a importância crítica das tendências reformistas de Dewey, a sua reconstrução histórica e sociológica da tradição podem ser claramente vistas. Longe de rejeitar a conexão estabelecida por Dewey entre o método científico e o método de investigação, como acusa Gouinlock, o neopragmatismo pós-moderno de Rorty pode abraçar a tendência de Dewey em direção ao cientismo como fundamentalmente viável em relação ao contexto específico em que Dewey escreve e em que vivemos. Entretanto, nada justifica a valorização da ciência para além da ideia de que a consideramos útil. Embora o método científico, tomado como modelo de investigação bem sucedida, forneça os fins que consideramos úteis e os objetos que realmente funcionam, não se segue daí que os usuários de outros vocabulários sejam menos racionais na busca de fins diferentes²⁹. É nesse sentido que Dewey é visto por Rorty como estando “além do método”. Embora o Dewey que está além do método seja um Dewey “diluído”, não é evidente que Dewey sofra alguma perda aqui,

²⁹ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. p. 8 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

ainda que minimamente, em termos da tarefa realizada pelo seu pensamento³⁰.

No que concerne ao debate sobre a *esperança social*³¹, Hartmann coloca a seguinte questão: pode o ironismo fornecer os meios para uma reconstrução positiva da democracia oferecida pelo pensamento de Dewey?³² Será que Rorty pode oferecer isso a partir de uma posição que seja coerente com a de Dewey? Esse não é um assunto pouco importante e muitos comentadores se colocaram contra Rorty neste ponto. Certamente podemos garantir que Rorty não satisfaz à conexão íntima que Dewey faz entre sua metafísica e as possibilidades de progresso democrático. Mas isso não significa que a esperança social sem fundamento de Rorty não possa ser conciliada com a posição de Dewey.

Hartmann pensa que a relativização do programa de Dewey para o progresso democrático não exige que abandonemos os seus ideais nem seu potencial para o progresso efetivo e a transformação social. Com efeito, Rorty acredita que uma crença ainda pode regular a nossa ação e ser considerada valiosa a ponto de morrermos por ela, embora seja causada por nada mais profundo do que circunstâncias

³⁰ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. p. 9 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³¹ RORTY, R. *Philosophy and Social Hop*, New York, Penguin Books, 1999.

³² HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 9 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

históricas contingentes³³. Mesmo nesse caso, não ficamos despojados dos imperativos morais que Dewey extrai de sua fundamentação metafísica da democracia e do progresso democrático. A historicização dos ideais democráticos de Dewey não diminui o seu poder nem sua capacidade de persuadir³⁴.

Em resposta a Hartmann, temos a dizer o que se segue. É verdade que a filosofia de Dewey pode levar o leitor menos atento à impressão de que há uma tensão irreconciliável entre o cientismo e o historicismo. Rorty parece encontrar-se nessa situação em sua leitura de Dewey e por causa disso se aproveita para dividir Dewey em duas pessoas ou dois temperamentos opostos, fazendo a seguir uma opção por aquele Dewey que mais se ajusta aos seus próprios interesses.

No debate que se seguiu, diversos autores acompanharam Rorty nessa estratégia um tanto discutível. Em virtude disso, as divisões desses autores colocam, de um lado, um Dewey “bom”, ou “jamesiano”, ou “diluído” e, de outro, um Dewey “mau”, ou “peirceano”, ou “concentrado”. Nesse caso, é conveniente lembrar que uma leitura mais atenta dos textos de Dewey revela que a tensão apontada no seu pensamento na realidade faz parte de uma visão unificada, em que os elementos opostos se complementam dialeticamente. Nessa perspectiva, qualquer tentativa de dividir Dewey em

³³ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 10 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³⁴ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 11 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

duas pessoas ou dois temperamentos é, de início, equivocada e só serve para dar força sub-repticiamente aos argumentos de Rorty. Se nossa interpretação da filosofia deweyana estiver correta, então um Dewey diluído não é Dewey, mas sim outro pensador.

Pensamos que o Dewey hipotético de Rorty nada mais é do que uma invenção retórica com o objetivo de estabelecer raízes autenticamente norte-americanas para as extravagâncias relativistas do neopragmatismo. Com esse procedimento, Rorty está tentando tornar suas ideias controversas mais palatáveis à comunidade filosófica norte-americana em particular e à comunidade filosófica mundial em geral. Mas Rorty está fazendo com seu conceito de *Dewey hipotético* o mesmo que acusa Dewey de estar fazendo com o conceito de *experiência* e poderia ser assim parafraseado: Rorty infelizmente perdeu a oportunidade de dizer *esqueça Dewey* para dizer: eis algo que você poderia significar por ‘Dewey’, mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado usado por aqueles que se preocupam em saber em que consiste a filosofia de Dewey.

Acreditamos também que Hartmann não está certo nem ao dizer que o ponto crucial da diferença entre Dewey e Rorty está na atitude em relação à metafísica nem ao distinguir as posições desses dois autores através do comentário de Lyotard a respeito da morte da metanarrativa. É verdade que, se entendermos o pós-modernismo de Lyotard como anunciando a morte de *toda metafísica sistemática*, então certamente Dewey e Rorty são filósofos pós-modernos. Se, porém, entendermos o pós-modernismo de Lyotard como anunciando a morte de *toda e qualquer metafísica*, então Dewey e Rorty – e não somente Dewey – deixam de ser filósofos pós-modernos. Com efeito, a consistência que Hartmann vê entre essa segunda leitura do comentário de Lyotard e a posição rortyana é apenas aparente. Pretendemos mostrar que Rorty também

adota uma postura metafísica, ainda que atenuada, de maneira análoga a Dewey.

Desse modo, ao contrário do que pensa Hartmann, a segunda leitura do comentário de Lyotard é decididamente inconsistente com o papel desempenhado por uma metafísica da cultura implícita que perpassa os escritos de Rorty. Isso significa que o pensamento de Rorty se aproxima mais do Dewey “concentrado” do que do “diluído” e que Hartmann está certo ao ver uma ligação entre Dewey e Rorty, mas por motivos errados. O que está presente em Rorty não é o projeto educacional e social de um Dewey “diluído”, mas sim o do Dewey “concentrado”, cuja tendência metafísica é partilhada por Rorty. É como se o próprio Rorty tentasse apresentar um retrato “diluído” de si mesmo, sem perceber que por trás dessa imagem se esconde o verdadeiro Rorty, um Rorty tão “concentrado” quanto o Dewey “concentrado”. Assim, ao contrário do que diz Hartmann, nada do que Rorty diz em relação ao ironista é inconsistente com o Dewey “concentrado”, em virtude da sua inadvertida adoção de uma metafísica implícita.

Isso se reflete na discussão da *esperança social*. Com efeito, sem instrumentos capazes de garantir minimamente algum tipo de objetividade, o ironismo, ao contrário do que pensa Hartmann, não pode fornecer os meios para a reconstrução positiva da democracia de acordo com a proposta de Dewey. O máximo que o ironismo pode oferecer é uma conversa sem fim, sem conclusão, que pode, a qualquer momento, trocar aleatoriamente os ideais de Dewey por outros. Aquilo que Hartmann chama de “relativização” e de “historicização” do programa de Dewey nada mais é do que um primeiro passo nessa direção. Mas isso não quer dizer que Dewey não reconheça que seu programa seja determinado por contingências históricas.

A diferença entre Rorty e Dewey está em que o primeiro, sem caracterizar adequadamente as condições para a objetividade, fica na conversação pela conversação, sem um guia efetivo para ação, enquanto o segundo, ao caracterizar as condições para a objetividade, vai além da conversação, fornecendo um guia mais efetivo para a ação. Dominado pelo paradigma da conversação, o ironismo não tem como oferecer instrumentos eficazes para a ação efetiva. A historicização dos ideais democráticos de Dewey, da maneira pela qual é realizada por Rorty, certamente diminui o seu poder e a sua capacidade de persuadir.

Passemos agora à posição de Alexander Kremer, que será também, como no caso de Hartmann, inicialmente apresentada e depois discutida. Este autor pensa que Rorty se apropria de um modo especial da filosofia de Dewey, através de uma fusão de horizontes. Conforme Kremer, Rorty sabe, a partir das hermenêuticas de Heidegger e Gadamer, que é impossível dar uma interpretação fiel da filosofia de Dewey, no sentido de uma interpretação objetiva. Todas as pessoas compreendem e interpretam não somente a filosofia de Dewey, mas tudo o mais exclusivamente a partir de seus respectivos horizontes de significado. Nesse sentido, a compreensão e a interpretação sempre envolvem uma fusão de horizontes³⁵.

Nesse caso, como resultado da fusão de horizontes, um novo horizonte nasceu sob a forma do pragmatismo de Rorty. Temos de observar que ocorreu aqui uma fusão de horizontes em um sentido muito mais amplo, porque Rorty fundiu não apenas o horizonte de Dewey com o seu, mas também aqueles de Peirce, James, Whitman, Goodman, Putnam, Davidson,

³⁵ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 6.

Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Foucault, Habermas, Derrida, etc³⁶.

Kremer prossegue seu argumento afirmando que Rorty reconhece haver muitos traços úteis na filosofia de Dewey, mesmo depois dos desenvolvimentos proporcionados pelos autores mencionados. Essa é a razão pela qual ele distingue o que está vivo e o que está morto em Dewey³⁷.

Este autor considera que a situação apresentada por Rorty é semelhante à do período pós-hegeliano, em que o sistema filosófico de Hegel já não poderia sobreviver, com exceção do seu historicismo³⁸. Kremer pensa que Dewey é importante para Rorty à luz dos recentes resultados da filosofia analítica, ou antes, da filosofia continental. Isso significa que Rorty enfatiza as diferenças e os aspectos positivos da filosofia de Dewey com base nos últimos resultados do desenvolvimento filosófico do século XX. Desse modo, se alguém pretende criticar a interpretação rortyana de Dewey e seu contexto, esse alguém tem de levar em conta o contexto filosófico do século XX³⁹.

³⁶ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012.,pp. 6-7.

³⁷ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 7.

³⁸ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 8.

³⁹ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, 2007. Disponível em

Em nossa avaliação da posição de Kremer, consideramos que o seu apelo a Heidegger e Gadamer para justificar a interpretação rortyana de Dewey, nos termos em que está colocado, apresenta-se excessivamente relativista. Com efeito, parece que “vale tudo” no processo de interpretação. Isso até certo ponto explicaria por que Rorty optou pela interpretação dual de Dewey: ao assumir a perspectiva de que não há uma interpretação definitiva da filosofia de um autor, ele pode ter-se aproveitado disso para implementar sua estratégia retórica de ligar o neopragmatismo à tradição do pragmatismo norte-americano pela via do Dewey “bom”. Mas convém lembrar que os horizontes de significado envolvidos na presente discussão sempre têm alguma coisa em comum e que isso constitui uma base para separarmos as “boas” das “más” interpretações. E uma interpretação que divide Dewey em “dois” filósofos, dos quais apenas um é “bom”, certamente será reconhecida pela maioria da comunidade filosófica como inferior a uma interpretação que procure articular os “dois” filósofos num só, obtendo uma perspectiva de conjunto mais coerente. A superioridade da segunda interpretação fica reforçada quando nos lembramos de que o Dewey dual poderia corresponder a um artifício retórico e que a discussão, nos termos em que foi colocada por Rorty, parece ser ociosa.

Em que pesem as observações acima, Kremer tem razão ao dizer que a crítica da interpretação rortyana de Dewey exige que levemos em conta o contexto filosófico do século XX. Com efeito, se esse contexto não for levado em conta, estaríamos isolando o pensamento de Rorty e o de Dewey de seus respectivos ambientes históricos, o que não seria

<<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 8.

recomendável, já que correríamos o risco de perder elementos importantes para a discussão nesse processo.

Mas Kremer exagera ao dizer que há uma semelhança entre a situação apresentada pela interpretação de Rorty e aquela apresentada pelo período pós-hegeliano. No caso de Hegel, uma parte mais fantasiosa de seu sistema já se encontrava superada, embora a sua abordagem historicista ainda se revelasse promissora. No caso de Dewey, o cerne de seu sistema, representado pela sua metafísica empírica, ainda nos parece bastante atual, principalmente no que diz respeito à concepção de *experiência* como resultado das interações entre os seres vivos e seus respectivos ambientes⁴⁰.

Assim, a “desatualização” de Dewey não nos parece depender do cerne de seu sistema, mas sim do fato de que, depois de sua morte, outros problemas e temas foram acrescentados à discussão por seus sucessores. A consideração do contexto, tal como sugerida por Kremer, poderia mostrar-nos os acréscimos feitos pelas filosofias analítica e continental no período pós-deweyano. É verdade que isso poderia sugerir que alguma parte da filosofia de Dewey está morta e que alguma parte dela ainda está viva. Mas a adesão a essa hipótese seria equivocada e somente poderia decorrer de uma leitura menos atenta de Dewey. Essa leitura nos levaria à estratégia de Rorty, que consiste na construção artificial de um Dewey hipotético “desatualizado” que estaria necessitando de uma “atualização”. Dado o caráter ainda atual da proposta deweyana, não consideramos que isso seja recomendável. Além de levar a uma discussão ociosa, essa postura tende a criar confusão desnecessária e a reforçar o perigo de um relativismo sem limites.

⁴⁰ CF: MATURANA, H. R. & VARELA, F. El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Madrid: Debate, 1996.

Por fim, Rorty poderia ter dito tudo o que quis dizer sem ter de usar a expressão *Dewey hipotético*. Ao invés de inventar essa personagem imaginária, Rorty poderia ter dito simplesmente que se inspira em alguns dos ideais de Dewey, mas não todos. Não é preciso recorrer a um “Dewey bom”, como faz Rorty, ou a um “Dewey diluído”, como faz Hartmann, ou dizer que são “fusões de horizontes” como faz Kremer para dizer essas coisas de maneira mais simples e menos confusa. Isso inclusive deixaria mais claras as reais intenções de Rorty, sem ter de recorrer ao apadrinhamento de Dewey.

5. Considerações finais

A partir da discussão proposta por Rorty e seus críticos, vemos que o equívoco da interpretação de Rorty está em sua recusa a reconhecer o fato de que só há um único Dewey, que é historicista e cientista simultaneamente. Em virtude disso, procuramos deixar claro que Rorty, ao defender a noção de um Dewey dividido em dois temperamentos, está adotando uma estratégia retórica que deforma o pensamento do Dewey original e cria um outro, favorável ao neopragmatismo por ligá-lo à tradição pragmatista norte-americana clássica.

Para combater o Dewey cientista, Rorty diz que a busca de critérios é caudatária da epistemologia que deve ser descartada, mas isso também não resolve o problema, pois Rorty certamente teve de usar algum argumento e, portanto, algum critério racional para defender a superioridade da conversação sobre a epistemologia e a superioridade da desmetodologização e da linguistificação de Dewey sobre a interpretação tradicional de Dewey. Rorty não oferece elemento algum em seus textos que possa garantir de maneira objetiva a sua afirmação de que a teoria davidsoniana, ao substituir “experiência” por “conduta linguística”, parece superior à de Dewey.

A tentativa de separar um Dewey “bom” ou “jamesiano” de um Dewey “mau” ou “peirceano” perde de vista o caráter complementar dessas duas dimensões da filosofia deweyana. O apelo a um Dewey “diluído”, em oposição a um Dewey “concentrado”, como faz Kremer, também não resolve o problema.

Se nossa interpretação está correta, então a diferença entre Dewey e Rorty se encontra muito mais na concepção do cientificismo do que na concepção de metafísica. Na verdade, é a metafísica subjacente a cada um deles que conduz a concepções diferentes da atividade científica. Assim, embora ambos os autores possam abraçar, como diz Hartmann, a tendência cientificista como fundamentalmente viável em relação ao contexto contemporâneo, somente Rorty valoriza a ciência com base apenas na ideia de que a consideramos útil. Entretanto, Dewey vê muito mais do que isso na ciência: para ele, ela surge como o padrão mais sofisticado das relações de aprendizado e conhecimento que decorrem das interações dos seres vivos com o ambiente. Rorty não faz isso, perdendo assim uma fonte confiável para a elaboração de instrumentos capazes de garantir a objetividade. Nessa perspectiva, Rorty está certamente além do método, mas não Dewey. Estamos nos referindo, é claro, ao Dewey “concentrado”, já que o “diluído” não passa de uma invenção de Rorty e seus seguidores.

Assim, colocamo-nos contra a apropriação rortyana do pensamento de Dewey e, para finalizar, apresentamos a seguinte questão: Rorty estaria ele mesmo imune às críticas que faz a Dewey? Podemos inclusive sustentar que Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica”, mas porque elaborou inadvertidamente, de acordo com o espírito de seu herói pragmatista clássico, uma “metafísica da cultura”, narrada no vocabulário da “esperança social”, do “ironista” ou “ironista liberal”.

Referências

CAMPBELL, James. *Rorty's use of Dewey*. Southern Journal of Philosophy 22, 1984, pp. 175-287.

DAVIDSON, D. *Knowing one's own mind*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, p. 441-458, 1987.

DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged edition. With a new introduction by the Author. Boston: The Beacon Press, 1957.

DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

DEWEY, John. *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Minton, Balch, 1929.

GOUINLOCK, James. *What Is Legacy of Instrumentalism? Rorty Interpretation of Dewey*. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

HAACK, Susan. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying prospect*. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

HALL, David L. Richard Rorty. *Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany. State University of N. York Press, 1994.

HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003.

HICKMAN, Larry A. *Pragmatism as post-modernism – Lessons from John Dewey*. New York. Fordham University Press, 2007.

KOOPMAN. C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007.

KREMER, Alexander. Dewey and Rorty, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, 2007. Disponível em <http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 8.

LAMBERT, David C. Pragmatism and Naturalism: a inevitable conjunction. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, n. 2. Centro de Estudos de Pragmatismo – USP. São Paulo: Educ, 2001, p. 76-87

LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002.

_____. *Reading Rorty: critical responses to Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell, 1996.

MATURANA, H. R. & VARELA, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate, 1996.

PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass., 1958.

PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (orgs.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *A abordagem pragmática do conhecimento*. In: VAITSMAN, Jeni; GIRARDI, Sábado (org.). *A Ciência e Seus Impasses. Debates e Tendências em Filosofia*,

Ciências Sociais e Saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999, p. 73-92.

PUTNAM, H. The meaning of "meaning". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, 1975.

QUINE, W. V. O. *Ontology e relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1964.

RAMBERG, Bjorn. Richard Rorty. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.09.2007.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

RORTY, Richard. *Introduction: Pragmatism and Philosophy*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. xiii-xvii.

RORTY, Richard. *Overcoming The Tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. 37-59.

RORTY, Richard. *Dewey's Metaphysics*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. 72-89.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 96.

SAATKAMP Jr. H. J. *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995.

SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by R. Brandon. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press, 1971.

(Submissão: 25/06/25. Aceite: 11/03/26)

***Figurae archaeologiae*¹: genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben**

***Figurae archaeologiae*: Genealogy and Archaeology in the Thought of Giorgio Agamben**

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40843

Andityas Soares de Moura Costa Matos²

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

vergiliopublius@hotmail.com

¹ Este artigo foi produzido no contexto da Bolsa de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), concedida ao primeiro autor, e da Bolsa de Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), outorgada ao segundo autor, auxílios pelos quais ambos agradecem às respectivas instituições.

² Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq — Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br

Antônio Lopes de Almeida Neto³

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

antonio.lopes@upe.br

Resumo: Este artigo analisa o contato entre genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben, destacando suas diferenças, complementaridades e implicações epistemológicas. Defende-se que, embora Agamben intercambie muitas vezes os dois termos, trata-se de procedimentos distintos em sua obra. Nesse sentido, a genealogia opera com documentos *lato sensu*, destituindo as tradições e identidades substancializadas. Por sua vez, a arqueologia filosófica emerge como regressão *an-árquica* que, partindo de um problema ou de um dispositivo contemporâneo, investiga pontos de insurgência recobertos por essas operações. O texto se organiza em quatro seções, iniciando-se com (1) um mapeamento das práticas genealógicas e arqueológicas em Nietzsche e Foucault e, em seguida, discutindo (2) a reconfiguração desses métodos por Agamben, com especial atenção à influência benjaminiana. Em um terceiro momento, expõe-se (3) as principais figuras da arqueologia agambeniana para então se efetivar (4) uma análise dos dispositivos ou máquinas, culminando na proposta de uma salvação profana da história. Conclui-se que Agamben propõe uma epistemologia *an-árquica* e *in-disciplinar* que, ao profanar os fundamentos da tradição canônica, torna possível a abertura de novos usos do pensamento e da história.

³ Doutorando em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito e Justiça pela UFMG. Graduado em Direito pela Universidade de Pernambuco (UPE). Membro do Grupo de Pesquisa O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional (UFMG | CNPq). Currículo: <http://lattes.cnpq.br/1042615831477629>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8880-7065>. E-mail: antonio.lopes@upe.br

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Arqueologia. Genealogia. Dispositivos. Linguagem e história.

Abstract: This article analyzes the intersection between genealogy and archaeology in the thought of Giorgio Agamben, highlighting their differences, complementarities, and epistemological implications. It argues that, although Agamben often interchanges the two terms, they refer to distinct procedures within his work. In this regard, genealogy operates with documents in a broad sense, aiming to dismantle reified traditions and identities. Archaeology, in turn, emerges as an *an-archic* regression that, beginning with a contemporary problem or dispositif, seeks out points of insurgency that have been obscured by these operations. The article is organized into four sections: it begins by (1) mapping the genealogical and archaeological practices in Nietzsche and Foucault, and then turns to (2) Agamben's reconfiguration of these methods, with particular attention to Benjaminian influences. The third section presents (3) the central figures of Agamben's archaeology, followed by (4) an analysis of the apparatuses or machines, culminating in the proposal of a profane redemption of history. The article concludes that Agamben articulates an *an-archic* and *in-disciplinary* epistemology which, by profaning the foundations of the canonical tradition, opens the possibility for new uses of thought and history.

Keywords: Giorgio Agamben. Archaeology. Genealogy. Apparatuses. Language and History.

Introdução

Embora seja uma figura central da filosofia contemporânea, Giorgio Agamben propõe ideias cuja complexidade conceitual e metodológica representa um desafio à compreensão. Um dos aspectos mais instigantes — e ao mesmo tempo problemáticos — de seu pensamento está na articulação entre genealogia e arqueologia, métodos filosóficos cujas proveniências remontam, respectivamente, a Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Em uma entrevista a

Antonio Gnoli, Agamben (2016) afirma que a única via de acesso ao presente está na regressão arqueológica ao passado. Ele reforça essa posição por meio de uma metáfora foucaultiana: a arqueologia como sombra de uma interrogação no presente que se projeta retrospectivamente, acrescentando que essa silhueta é, em sua obra, mais intensa do que em Foucault, uma vez que investiga campos pouco explorados pelo pensador francês, a exemplo do direito e da teologia. Em outra oportunidade, confundindo ainda mais o leitor, ele afirma que seu livro *O reino e a glória* é “pura arqueologia”, ainda que o seu subtítulo seja “uma genealogia teológica da economia e do governo”.

Neste ponto, pode-se questionar: há uma real diferença entre genealogia e arqueologia no pensamento de Agamben ou ele usa essas ideias de maneira indistinta ou até mesmo confusa? Nossa aposta neste artigo é que, por mais que possa haver certa oscilação conceitual, tal compõe o *modus operandi* de Agamben, que não trabalha com dualismos, e sim com polos que se articulam em redes de tensão. Com efeito, a tensão terminológica entre genealogia e arqueologia — análoga à apontada por Nascimento (2022) entre *vida nua* e *zoē* — não é um caso isolado. Autores como Stephen Howard (2018) e Ido Govrin (2023) identificam uma sobreposição entre os dois procedimentos em Agamben, sugerindo que a genealogia estaria implicitamente subsumida à arqueologia, ambas sendo orientadas à inteligibilidade de fenômenos histórico-linguísticos por meio de uma origem não cronológica. Em contrapartida, este artigo propõe uma alternativa a essa leitura. Ao invés de assumir a equivalência entre arqueologia e genealogia, defendemos que Agamben as concebe como atitudes epistemológicas distintas, embora complementares, dado que a genealogia abre caminhos para a arqueologia, e esta, por sua vez, fornece o horizonte que a genealogia não consegue alcançar diante da ausência de documentos *lato*

sensu. Essa hipótese exige, então, uma abordagem que vá além da exegese estrutural ou imanente, voltando-se para aquilo que Deleuze (1996) chamou de “roubo” ou “captura” na filosofia. Em outras palavras, o que está em jogo é a criatividade, as torções e o desenvolvimento do pensamento frente aos silêncios e as incompletudes de qualquer obra do pensamento, como o é, por exemplo, a história.

O artigo se articula em quatro seções. A primeira examina as práticas genealógicas e arqueológicas em Nietzsche e Foucault, delineando diferenças metodológicas e pontos de convergência, especialmente na crítica da origem metafísica e na destituição do sujeito. A segunda analisa como Agamben reelabora essas ferramentas, incorporando elementos benjaminianos e criando um hiato sutil entre genealogia e arqueologia. A terceira apresenta algumas formulações antigas, modernas e contemporâneas da impropriamente chamada “origem” arqueológica. Por fim, a quarta seção trata do papel do filósofo-arqueólogo diante dos dispositivos, definindo sua tarefa regressiva, profanadora e salvífica ao promover um contato entre linguagem e história.

1. Nietzsche e Foucault: um esboço das práticas genealógicas e arqueológicas

Antes de se tornarem métodos na obra de Giorgio Agamben, os termos “arqueologia” e “genealogia” percorreram outros caminhos na filosofia contemporânea. Mais do que simples aplicações da razão sobre a empiria, ambos métodos problematizam a história, a linguagem e a constituição dos saberes. Em Friedrich Nietzsche, a genealogia surge inicialmente no contexto de sua crítica radical aos valores morais da tradição ocidental, revelando sua procedência política e sua ligação com forças vitais. Já em Michel Foucault, a recepção da genealogia se traduz, em um

primeiro momento, na análise das condições de possibilidade dos discursos e, posteriormente, na exposição dos dispositivos de saber-poder enquanto modos de subjetivação. Entre rupturas e aproximações, Nietzsche e Foucault constroem uma reflexão em que as noções de origem, verdade e sujeito são postas em xeque. É nesse território desterritorializado que Agamben insere suas contribuições e, por isso, precisamos mapeá-lo minimamente.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche (2013, *Vorrede*, §7) pretende apresentar uma “efetiva história da moral”,⁴ introduzindo na filosofia ocidental as ideias de “sentido” e “valor” para fazer uma avaliação dos fenômenos morais. Podemos sintetizar tal empreendimento na questão: qual a procedência da avaliação que produziu o juízo moral responsável por moldar os corpos em conceitos, costumes e atitudes? Portanto, Nietzsche não analisa somente a lógica interna a um sistema moral — as acepções de bem e mal, por exemplo — ou os autores registrados na transmissão “oficial”, mas, como entende Deleuze (1983), depara-se com estratégias ainda despercebidas de fixação de um valor enquanto critério de certa apreciação moral. Assim, o objeto do genealogista não está escondido nas profundezas a-históricas e a-linguísticas, tratando-se antes de uma configuração heterogênea presente nos documentos *lato sensu* a ser decifrada por quem desconfia de uma origem datável/lógica. Se isso for verdade, o termo “genealogia” revela uma origem entendida não como ponto fixo no passado, mas enquanto um campo de forças em que os valores surgem a partir de avaliações e estas, por sua vez, se baseiam em valores previamente estabelecidos como pressupostos. Trata-se, então, de revelar a simultaneidade de um processo que

⁴ Todas as traduções presentes neste artigo são de responsabilidade dos autores.

antes se lia como sequencial. Ademais, o trabalho de Nietzsche (2013) não hierarquizou, corrigiu ou optou por um sistema moral. Pelo contrário, ele expôs a descontinuidade inevitável daquilo que, insistentemente, o Ocidente apresenta como um *continuum* monolítico na história. Nietzsche (1899, *Moral als Widernatur*, §5) traz então a vida como parâmetro assimétrico, afirmando ser impossível avaliar o seu valor, posto que não estamos fora dela, dado que somos mortais. Com efeito, os valores são criados e avaliados a partir da posição que ocupamos na vida, tornando relativo qualquer juízo sobre eles.

Nessa linha, nota-se que a identificação de uma origem metafísica — platônico-aristotélica — ou de um início cronológico — via historicismo — adoece a vida. Por seu turno, a genealogia nietzschiana inaugura um olhar perspectivista e imanente, entendendo que os fenômenos histórico-linguístico-cosmológicos, todos em constante movimento, sempre excedem a si mesmos. O que nos resta frente à contingência, à ausência de finalidade, à finitude, à multiplicidade e à incompletude é investigar os altos e baixos, os contrastes, os choques entre impulsos orgânicos e inorgânicos que moldam, de forma provisória e plástica, os acontecimentos situados. O genealogista justapõe, então, esses eventos, desfazendo as certezas antes tidas como essenciais. Mas não só: ele também conta com o desafio da inversão (*Umkehrung*) da negação da vida ou da transvaloração (*Umwertung*) dos valores mediante certa perspectiva criadora — com pontos de partida débeis e provisórios — e errante (Nietzsche, 1907, *Versuch einer Selbstkritik*, §5).

A título de ilustração, Nietzsche (1887) realiza em *A gaia ciência* uma análise da ideia de pecado que será aprofundada, anos depois, em *Genealogia da moral*. Nos §§ 135 e 347, ele afirma que o pecado, da maneira como aparece na tradição judaico-cristã, corresponde à invenção de um sistema moral que adoeceu e controlou a humanidade. Desde

o fim da Antiguidade, criou-se uma ficção em que a culpa aparece enquanto pressuposto da história, como se equivallesse a um ataque a entidades divinas e superiores. Por isso, Nietzsche questiona tal noção de pecado — que exige uma temporalidade com começo e fim rígidos — ao revelar sua origem cultural e desmontar sua pretensa naturalidade. Inclusive, ele volta à Grécia antiga para mostrar que, naquela época, não se pensava em termos de pecado, tratando-se de uma ideia de todo desconhecida para os gregos. Assim, Nietzsche propõe uma inversão, objetivando rejeitar o instinto de fraqueza e de submissão e abrir espaço para o surgimento de “espíritos livres”, ou seja, pessoas que, ao perceberem que não há um comando árquico-transcendente, aprendem a lidar criativamente com a instabilidade da existência.

Com base nessa concepção, Nietzsche (1887, §§ 7 e 110) propõe no mesmo livro uma reformulação epistemológica da história em consonância com as forças que operam materialmente sobre os corpos e efetivam seus enlaces com a história transindividual. Logo, compreender não se confunde com uma apreensão cronológica e “séria” dos grandes eventos da humanidade, tampouco com a vontade de verdade imposta pelos mitologemas da eternidade imóvel, da identidade, da separação entre essência e existência, do livre-arbítrio e do bem em si. Ao contrário, Nietzsche tem em vista a multiplicidade dispersa de uma época, os gradientes de declínio ou expansão da vida e as disposições da vontade de potência que conservam as forças ou as liberam nos processos de criação e destruição cósmicas.

Neste ponto é importante reconhecer que a genealogia de Nietzsche sofreu uma importante reconstrução nas mãos de Michel Foucault, tornando-se inclusive mais compreensível, de modo que, sem deixar de nos referenciarmos ao filósofo alemão, parece-nos proveitoso passar desde já para o campo do pensador francês. Na passagem dos anos 60 para os anos

70, os conceitos de “arqueologia” e “genealogia” têm um importante papel na filosofia europeia graças a Michel Foucault. Em uma entrevista de 1968, Foucault (1994e) reconhece que o interesse pela descontinuidade histórica estava sendo ventilado pelas disciplinas que se (auto)denominavam de “história das ideias” em Paris. Apesar dessa “inovação”, o autor verifica que o manuseio das unidades e sínteses, efetivadas em meio à dispersão de acontecimentos e às forças históricas que escapam ao sujeito, estavam sendo reconciliadas em uma atividade epistemológica que promovia terraplenagens. Assim, a história das ideias mantinha sua continuidade ao apresentar rupturas por meio de unidades naturalizadas, tais como a coesão de uma época, a evolução de uma ciência, a obra de um autor, o grupo de proposições lógicas, a reunião de estruturas gramaticais, o conceito ou uma família de estratégias. Uma outra artimanha dessa tradição seria o reenvio à primazia do não-dito, o misterioso aquém da linguagem que fundaria todo o dizível.

Por seu turno, ao invés de aderir ao senso comum teórico do giro linguístico do século XX, Foucault (1994a e 1994e) opta pelo afastamento e pela reduplicação, de maneira a não tratar a linguagem como um objeto universal. De fato, a linguagem é um ente incapturável, pois quando nos aproximamos dela há uma diluição das suas fronteiras, o que Agamben chamará do caráter autopressuponente da linguagem. Aliás, segundo o autor italiano, a linguagem é o único ente que, ao ser dito, se presentifica, indicando assim, de maneira irônica, que o Deus da “prova ontológica” de Santo Anselmo não é mais do que linguagem.⁵ Ademais, não há “fora” ou “dentro” da linguagem, pois estamos entrelaçados em sua

⁵ “A linguagem é o único ente cuja nomeação-essência implica necessariamente a existência” (Agamben, 2025, p. 266).

malha. Dessa feita, a linguagem, entendida como uma espécie de plasma que está em tudo o que se estuda, deve ser tratada na sua irrepresentabilidade e impessoalidade. Por isso, o pensamento foucaultiano sempre renunciou ao estabelecimento de princípios formais a partir de qualquer língua, ciência ou domínio perene, tendo em vista que a lógica “oficial” e prescritiva da gramática, das regras de validação e dos ritos sociais são insuficientes e inadequados para lidar com o fenômeno de reduplicação da linguagem a que estamos nos referindo.

Nessa perspectiva, Foucault (1994e) faz da arqueologia uma análise nômade dos discursos frente às suas existencialidades acumuladas sob a forma de arquivos, em vez de uma simples metáfora geológica destinada a escavar os subsolos transcendentais e transcendentes dos fenômenos. Ou melhor, ele compreende a história enquanto uma superfície heterogênea de aglutinações, substituições, esquecimentos e transformações irreduzíveis a qualquer cronologia, dissecando as formas de racionalidade e de produção de verdades e sujeitos para então revelar como nos tornamos algo. Graças à publicação de *A arqueologia do saber* em 1969, ficou claro que esse arquivo possui correlatos conceituais: episteme, formação discursiva, formação de saberes, *a priori* histórico, positividade, conjunto de enunciados, sistema de enunciatividade, atualidade do enunciado-coisa, sistema de funcionamento enunciativo ou sistema geral de formação e transformação dos enunciados etc. Mesmo que essas etiquetas nos levem a acreditar que Foucault (1969) repetiu as unidades que tanto repudiava, a verdade é que ele parece privilegiar um jogo *an-árquico* de dispersão, transformação e contradição dos enunciados. Em Foucault, o enunciado indica o indeterminável ou o excesso de elementos semióticos a ser apreendido enquanto pura função de existência, a fim de entender o seu (des)aparecimento em meio à linguagem,

fazendo assim emergir o sujeito no instante em que se adentra a instância discursiva. Em outras palavras, trata-se de uma condição de possibilidade anômica, de uma materialidade incorpórea que repousa na indissociabilidade entre as categorias linguísticas e históricas localizadas no limiar da passagem do semiótico ao semântico. Dessa sorte, o arquivo e os enunciados acabam fundidos na sua emergência e dispensam qualquer responsabilidade personificada, tal como ensinara Nietzsche.

Na aula inaugural de Foucault (1971) no Collège de France, em 1970, abriu-se um pequeno desvio no seu percurso intelectual. A partir daquela conferência, Foucault apresenta novos léxicos e exigências metodológicas para a investigação de uma região discursiva que, tradicionalmente, estaria sob o domínio da arqueologia, mas que aparece naquele momento no campo da genealogia. No que concerne aos novos conceitos epistemológicos, tem-se o acontecimento (neutralização da criação *ex nihilo* em favor da formação discursiva e seus exemplos históricos), a série (desativação do sistema enunciativo como unidade homogênea), a regularidade (suspensão da origem idêntica a si mesma dos enunciados a fim de substituí-la pelo jogo ou pelo acaso singular das suas transformações) e a condição de possibilidade (desvio do enfoque dos caracteres inefável, superior e inicial de um fenômeno discursivo para vê-lo enquanto zona de indeterminação entre a sua ideia e a sua manifestação sensível). Quanto aos “princípios” epistemológicos, pode-se listar a inversão (exibição de procedimentos históricos de canonização de um recorte e estabelecimento de regras para o acesso a certa instância discursiva), a descontinuidade (exposição da ausência de princípio organizacional, tendo em vista a ambivalência de práticas que se cruzam e se excluem), a especificidade (descrição dos enunciados como se fossem menos oriundos de um enigma prévio e mítico a ser decifrado

e mais de uma prática que lhes impomos) e a exterioridade (entendimento da zona discursiva como *causa sui*, ou seja, produtora de si pela primazia da diferença). Vale ressaltar que não se pode tomar tais “princípios” como pontos de partida fixos, já que a arqueologia — ou a genealogia —, enquanto diagnóstico dos *a priori* históricos, se dá no contato peculiar do filósofo-arqueólogo com um arquivo em montagem.

Chega-se então ao incontornável debate sobre a diferença entre a arqueologia e a genealogia em Michel Foucault. Há tentativas, como a de Reiner Schürmann (1986), de separar didaticamente ambos os campos, indicando que a arqueologia se aplica a discursos e a genealogia ao poder. Todavia, neste ponto parecem-nos mais adequadas as leituras de Deleuze (1990), Machado (1981) e Alves (2021), que, cada qual a seu modo, indicam haver um único mosaico metodológico que agrega semelhanças, complementações e distanciamentos nas séries arqueológicas e genealógicas do filósofo francês. Em síntese, pode-se sustentar que as arqueologias dos anos 1960 se direcionavam à análise das condições de possibilidade — não raro oscilantes entre o interno e o externo — dos saberes sobre o ser humano na Modernidade, a fim de se opor à sua naturalização, operação característica dos saberes antigos. Por sua vez, a genealogia da década de 1970 busca indicar o aparecimento de saberes locais coimplicados com certas modalidades do poder normativo e assujeitamento. Já no final dessa década até à sua morte, em 1984, Foucault recua até a Antiguidade para problematizá-la — algo que ele não fez nos anos 60 — e compreender as técnicas de elaboração de si. Assim, não se constata um abismo ou uma evolução, mas tipos de reflexão e de escrita que se complementam.

Há, aliás, uma entrevista de Foucault concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow que nos parece esclarecedora. Nela, Foucault (1983) considera que seu

projeto genealógico pode ser entendido a partir de três perspectivas principais: a primeira é uma ontologia histórica que relaciona os sujeitos à verdade, permitindo sua constituição como detentores de conhecimento; a segunda envolve uma ontologia histórica ligada às relações de poder, na qual os sujeitos se configuram como agentes que exercem influência sobre os outros; e a terceira consiste em uma ontologia histórica relacionada à ética, que permite aos indivíduos se reconhecerem como agentes morais. Dessa maneira, a arqueologia e a genealogia compõem a “trindade profana” da ontologia histórica.⁶

Com o objetivo de elucidar melhor esse conceito, é importante retornar a um dos últimos escritos do autor. Em *O que são as luzes?*, Foucault (1994d) identifica a filosofia kantiana como a primeira ontologia do presente — correlato de ontologia histórica — a partir da irrupção que se visualiza no agora. Para tanto, é imprescindível perguntar: “Qual é minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faço quando falo dessa atualidade?” (Foucault, 1994d, p. 681). Dessa feita, o movimento iluminista kantiano, conforme lido pelo filósofo francês, inaugura a tarefa de diagnosticar o seu tempo enquanto acontecimento filosófico que, inclusive, o modela até certo limite. Assim, o contemporâneo — tema igualmente caro a Agamben (2008b) — não é a unidade última de uma linha temporal ou um tipo de pertencimento a

⁶ Foucault (1997, p. 11-12), ao refletir sobre arqueologia e genealogia no curso *Em defesa da sociedade*, sugere que a genealogia atua como uma tática voltada ao desassujeitamento dos saberes históricos, permitindo sua oposição ao discurso científico formal e hierarquizado. Desse modo, a genealogia busca reativar saberes locais e “menores”, em contraste com os efeitos de poder do saber institucionalizado. Já a arqueologia seria o método de descrição dessas discursividades locais. Apesar dessa tentativa de distinção — que parece convalidar até certo grau a leitura de Schürmann acima comentada —, a passagem indica que arqueologia e genealogia integram um mesmo projeto crítico.

certa geração, tratando-se antes de um conjunto de operações ontológicas que se dão local e historicamente e que, por ainda permanecerem em funcionamento, condicionam nossas maneiras de sentir e de agir no mundo, especialmente em termos de resistência e transgressão.

Dito isso, e para que o termo “genealogia” não permaneça vago, nos parece útil recorrer à sua formulação no ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971. Logo no início, Foucault (1994c) afirma: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (p. 136). Desde *A arqueologia do saber*, o filósofo francês já havia se distanciado da ideia de “documento” como vestígio fixo de uma verdade autoral ou de um passado coeso. Na verdade, os documentos — livros, registros, edifícios, técnicas, costumes, instituições etc. — são compreendidos como materialidades instáveis, polifônicas e, portanto, abertas à intervenção do genealogista, que as destitui de seu “contexto natural” para realocá-las em novas cenas. Na sequência, e com base na crítica de Nietzsche ao conceito de *Ursprung* (origem), Foucault o analisa criticamente, buscando nele resquícios metafísicos, tal como as investidas platônico-aristotélicas a favor de uma “identidade primeira”. Ao invés dessa acepção, a genealogia prefere os termos *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência ou ponto de insurgência), que rompem com a ideia de início homogêneo e essência fundacional. Para Foucault (1994c), não há solenidade na origem, dado que ela está ligada ao corpo, à queda, ao acaso e ao mundo, não se tratando, portanto, de uma *arkhé*. O genealogista examina a verdade enquanto efeito de disputas históricas, ideológicas, teóricas etc., identificando fissuras e derrotas esquecidas sob o verniz da continuidade.

Nesse sentido, a proveniência (*Herkunft*) revela uma rede heterogênea de forças singulares subindividuais que não

se separa do devir dos corpos. Já a emergência, ou ponto de insurgência (*Entstehung*), marca o palco assimétrico onde essas forças se confrontam historicamente. Nessa perspectiva, compreende-se porque a genealogia, diferente da história tradicional, opera com a desestabilização, a interrupção e a exposição das vísceras do passado. Ademais, Foucault (1994c) esquematiza três tendências na genealogia: ateleologia (reconhecimento dos acontecimentos em sua singularidade, enfatizando o acaso tanto no surgimento quanto no desaparecimento das formações históricas), aproximação histórica (consistente em olhar diretamente para as coisas corporificadas, a fim de expor sua irrepetibilidade e ampliar a potência da diferença, em vez de pressupor verdades fixas ou essências imóveis) e, por último, o perspectivismo (negação do mito de um ponto de vista neutro e simétrico, assumindo-se o caráter situado e plural de qualquer investigação).

No desfecho do ensaio, Foucault (1994c) propõe três usos da história que se movam como uma contramemória. O primeiro se define pelo lugar paródico ou burlesco, isto é, a explosão e implosão das identidades e dos monumentos sérios por meio da imitação cômica de personagens históricos, a ponto de revelar que não existe um rosto originário. Por seu turno, o segundo manuseio da história exige a diluição do princípio da individuação que resiste sob a proteção da identidade. Logo, deve-se colocar em questão todos os “solos” que são apontados como base de nossas edificações, tais como a língua, a nação e o território. Por fim, o terceiro uso se concretiza no “rito” genealógico, visto como um tipo de sacrifício do sujeito do conhecimento, de modo que a pesquisa genealógica permite ao investigador perceber as inúmeras violências impostas em nome do conhecimento que fundaria verdades metafísicas, destronando assim a neutralidade axiológica e, com ela, o sujeito transcendental moderno.

Ainda na esteira genealógica, registra-se a eclosão de outro operador, qual seja, o dispositivo. Na entrevista *O jogo de Michel Foucault*, Foucault (1994b) relata que a episteme, tão abordada na arqueologia, foi substituída pelo dispositivo porque este traduz melhor a heterogeneidade de forças e a racionalidade em meio às modalidades de poder, tanto na emergência dos saberes quanto nas estratégias não discursivas, isto é, nas instituições ou nos sistemas paralelos aos enunciados. Em suma, esse “novo” instrumento genealógico designa o conjunto de práticas ditas e não ditas que respondem a certa urgência histórica que molda comportamentos.

Embora a produção de potentes imagens seja inquestionável nessas formulações de Foucault, dois comentários não podem deixar de ser feitos. De acordo com Marton (1985), Foucault desconsidera a procedência nietzschiana relativa aos elementos inorgânicos, centralizando-se sempre no humano e negligenciando a dimensão cosmológica, razão pela qual, acrescentamos nós com base em Agamben (2014a, p. 132-133), a reflexão foucaultiana não atinge o nível ontológico. Tal postura cria um hiato — talvez inconsciente — entre seu projeto e o empreendimento nietzschiano, além de expor resquícios humanistas em sua filosofia. Logo, e para repetir o gesto do filósofo do martelo, não basta analisar somente o surgimento dos estados de forças e os seus processos de inversão no percurso antropológico, mas estender o diagnóstico da expansão ou da degenerescência das forças vitais para aquém/além do ser humano, o que, de certa forma e apenas para oferecer um exemplo, ocupou toda a segunda fase do pensamento de Heidegger. Outro ponto que nos chama atenção reside na criatividade. No texto *O que é a crítica?*, Butler (2001) aproxima a crítica foucaultiana — outra interface de sua ontologia do presente — da genealogia

nietzschiana usando a chave da ficção, dado que as pesquisas de Nietzsche e Foucault não são descrições das origens “tais quais foram”. De fato, ao invés de registrar os planos factuais e lógicos, essas narrativas perfazem “estórias” sobre a origem que, obviamente, incluem os supostos “fatos”, mas também — e isso nos parece muito mais importante — os arranjos inventivos (sobre)postos pelo narrador para enfatizar e destruir aquilo que as forças presentes em tais discursos articulam. Contamina-se assim o sentido banal da história com a abertura de possibilidades capazes de neutralizar qualquer localização de um início temporal ou de um comando lógico, indicando dessa forma a natureza “fabricada” e as fragilidades das máscaras principais.

Por fim, Roberto Esposito (2010) assinala que os projetos filosóficos de Nietzsche e Foucault não são propriamente históricos nem fundados em absolutos linguísticos, e sim exemplos de *collages*, consistindo em um complexo de traços tonais, linguísticos e ambientais que não se confunde com a cultura, a língua e as fronteiras nacionais demarcadas na história dita “oficial”. Com efeito, ambos os filósofos desterritorializam as tipologias verticais graças a técnicas de sobreposição transversal. Há, portanto, uma espacialização da filosofia intensificada pela negação de qualquer linearidade arcaica, ordenando-se o tempo em prol da ocasião, das linhas de fuga, das guinadas violentas e das passagens imprevisíveis. Em suma, trata-se do encontro do “grumo não histórico no interior da história”, de um “ponto de resistência que, com sua presença inatual, [...], desafia o processo de historicização, embora sem interrompê-lo” (Esposito, 2010, p. 15). Apesar de ter sido pensado por um alemão e um francês hostis às suas próprias tradições filosóficas enrijecidas, esse procedimento parece a Esposito muito mais característico da filosofia italiana, na qual a despersonalização, a indissociabilidade entre política, história

e vida, o conflito imanente e a tensão entre a origem e o devir histórico são determinantes. Talvez o melhor exemplo disso esteja na obra de Giorgio Agamben.

2. Do documento à ruína: a transfiguração da genealogia e da arqueologia em Giorgio Agamben

Embora recorrentes na obra de Agamben, as ideias de genealogia e arqueologia nunca foram diferenciadas de forma rigorosa pelo autor. Todavia, longe de ser um descuido, parece que isso indica um gesto deliberado que remonta a um processo inacabado em que o filósofo italiano reelabora essas ferramentas metodológicas advindas de Nietzsche e Foucault a partir de citações oblíquas de Walter Benjamin, Enzo Melandri, Martin Heidegger e Furio Jesi (Gomes & Matos, 2024 e Prósperi, 2015).⁷ Nesse sentido, a presente seção investiga o terreno movediço onde genealogia e arqueologia se entrelaçam, se desdobram e se separam na obra agambeniana.

Para começar, vejamos quatro passagens na obra de Agamben que parecem confundir genealogia e arqueologia, mas que, na verdade, revelam algumas delicadas diferenças entre ambas. A primeira está em *O uso dos corpos*: “É nessa perspectiva que procuraremos traçar — ainda que sob a forma de um esboço sumário — uma arqueologia da ontologia ou, mais precisamente, uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou por dois milênios como *a priori* histórico do Ocidente” (Agamben, 2014a, p. 154). Esse excerto funciona como pequeno ajuste conceitual para apresentar um esboço

⁷ Com exceção de Walter Benjamin, sobre o qual comentaremos algo nesta seção, os outros pensadores não são discutidos neste trabalho em virtude de suas respectivas densidades teóricas, sendo reservados a outros momentos de nossas pesquisas.

sumário do dispositivo ontológico no Ocidente sob a forma não da arqueologia, mas da genealogia. Anos antes dessa publicação, Agamben já distinguira genealogia e arqueologia em *O reino e a glória*: “Quando se faz uma pesquisa arqueológica, é preciso considerar que a genealogia de um conceito ou de uma instituição política pode se encontrar em um campo diferente daquele que se presumira de antemão [...]” (2018a, p. 485). Em seguida, Agamben (2017) realizou, na conferência *Arqueologia da obra de arte*, uma arqueologia da obra de arte sem contar, necessariamente, com uma genealogia prévia do conceito de “obra”. Ele afirmou, inclusive, que a existência dessa genealogia seria útil para auxiliar na compreensão da inteligibilidade que resulta da arqueologia que desvelou o funcionamento da máquina artística moderna. Com o intuito de amenizar essa lacuna, o autor apresentou saltos histórico-conceituais da “obra de arte” em Aristóteles, na teologia medieval e nos movimentos artísticos das vanguardas europeias do século XX, o que entendemos como uma genealogia parcial ou inacabada. Por último, Agamben (2018b, p. 726) afirma em *Opus Dei* que o procedimento genealógico consiste num exame minucioso dos pormenores e dos acontecimentos, das artimanhas e das táticas, das mentiras e das verdades, dos desvios e dos caminhos centrais das ações e dos saberes.

Com base nesses excertos e em tudo que restou dito na seção anterior, podemos tentar esclarecer o que compreendemos por genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben. Segundo entendemos, a genealogia se volta à tradição por meio do exame crítico de documentos *lato sensu*, com o intuito de dissolver o mitologema de uma origem isolada ou anterior aos fenômenos empíricos. Como relembra o próprio Agamben (2019c), sua pesquisa envereda pela destruição, estando voltada à produção de ruínas na herança cultural consagrada, tratando-se assim de uma forma de

(re)acessar a “origem” de maneira analógica. Portanto, a genealogia opera com a evocação-expulsão do cânone para exhibir as aporias de discursos naturalizados. A arqueologia, por sua vez, emerge de um problema atual e, graças aos caminhos abertos pela genealogia, regressa ao passado para responder às questões abertas pelo genealogista no contexto da indizibilidade de tais questões. Nesse retorno, o filósofo-arqueólogo se depara com uma inteligibilidade plasmada nos acontecimentos que ainda opera no presente. Dessa feita, a narrativa arqueológica trabalha por meio da produção de conceitos e da recapitulação de exemplos históricos soterrados a fim de captar, precariamente, a condição de possibilidade vacilante, heterogênea e complexa da rede de fenômenos em jogo. Por isso, uma de suas táticas é justamente a de assinalar o esgotamento da “história oficial”, desativando-a para que novos usos e formas de transmissão possam aparecer no cruzamento entre o passado e o presente.

Nessa perspectiva, apesar de seu nome, a regressão arqueológica constitui um método profundamente *an-árquico*, pois parte da cosmovisão de que não é possível atingir nenhum início, nenhuma *arkhé*. Diferentemente das teorias áρχicas comuns no pensamento ocidental, que arbitrariamente *pressupõem um início no passado e se dirigem ao presente* para explicá-lo, a arqueologia *parte do presente e se volta para o passado* não para descobrir um início, e sim objetivando expor os pontos de insurgência de certos fenômenos que, muitas vezes soterrados pelos discursos e práticas oficiais placidamente aceitas pela filosofia tradicional, tornam possíveis *outras* — e não *outra*, no singular universalizante — leituras do presente. Podemos sustentar assim que o pensamento áρχico vai do passado “oficialmente” aceito para se dirigir linearmente ao presente, enquanto a arqueologia parte do presente para, atingindo no passado

eventuais pontos de insurgência, voltar-se novamente para o agora com o objetivo de ressignificá-lo.

Como demonstram brevemente Carlo Salzani e Ermano Castanò (2024), para compreender a diferença entre genealogia e arqueologia em Agamben é preciso ter em vista outra diferença, ou seja, aquela entre o *arquivo* — que compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem — e o *testemunho*, que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro ou fora da língua, buscando antes o que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer (Agamben, 1998, p. 134-135). Nesse sentido, a arqueologia parece se iniciar onde termina a genealogia, ou seja, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, tornando-se necessário interrogar os pontos de insurgência que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Overbeck e de franja de ultra-história de Dumézil — que comentaremos à frente —, articulam o dizível e o indizível. Tal procedimento dá lugar, a cada vez, a um (des)sujeito do conhecimento que não é mero vazio ou função, como propunha Foucault, mas o terreno ontológico sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ética e a política (Matos, 2025).

Não obstante, por mais frutífero que seja o ponto de convergência entre os procedimentos genealógicos e arqueológicos na obra do filósofo italiano, eles não podem ser tomados como etapas fixas de um mesmo método. Quando meditamos sobre o percurso intelectual de Agamben (2008a), entendido como ruinologia, percebemos que, às vezes, uma única ruína — um fragmento, um resto — basta para atravessar o limiar entre o dizível — o dito e o não dito — e a impossibilidade de dizer, exibindo, assim, a origem

arqueológica. Por isso, não é incomum que suas arqueologias se apoiem em genealogias parciais, ainda em andamento ou apresentadas de modo sumário. O que importa, mais do que uma sequência rígida, é o *contato* entre esses dois modos distintos de investigação, tal como aquele presente em *O reino e a glória*. Nesse sentido, genealogia e arqueologia podem ser praticadas sem compor uma unidade, uma vez que não operam em um plano externo de análise, como se fossem uma metalinguagem, tratando-se, antes, de paralinguagens ou intensidades que se mantêm “ao lado” de um único plano imanente de linguagem e que se tornam plenas quando se tocam. Vejamos como isso se dá com mais vagar.

Segundo Stephen Howard (2018) e Ido Govrin (2023), Agamben filtra a ontologia da atualidade de Michel Foucault para dar lugar ao “índice histórico” e ao “tempo-de-agora” referidos por Walter Benjamin. Nessa linha, o autor italiano perceberia os acontecimentos soterrados enquanto obras *lato sensu* que, por não terem sido atualizadas em seu contexto cronológico, ainda conservaram uma potência capaz de transcender imanentemente suas determinações históricas. É justamente nessa virtualidade inesgotável, nessa (sobre)vida fantasmal das obras, que reside a espera por uma apreensão adequada: ler a débil verdade nelas incrustada para, então, narrá-las na contração com outras conjunturas. Um exemplo está em *Altíssima pobreza*, livro no qual a investigação, efetivada a partir da retomada de documentos sobre o “uso” em cenóbios e ordens medievais, indica tanto um movimento de percepção da condição de possibilidade daquela formação discursiva inscrita localmente na vida monástica, quanto uma abertura daquilo que foi soterrado pela tradição em favor da propriedade, revelando-se como movimento destituente e uso profanatório (Agamben, 2011).

Frente ao exposto, nos parece adequado acolher a constatação de Howard e Govrin sobre a calibração

benjaminiana que Agamben impõe à arqueologia e à genealogia foucaultianas. Mesmo assim, a decifração da relação entre os movimentos arqueológico e genealógico permanece um desafio. Como já foi dito, há uma espécie de salto delicado da genealogia à arqueologia que, pela própria natureza dessas práticas, não pode ser apreendido de maneira tradicional. Primeiro, porque a arqueologia *pode* operar sem a genealogia. Segundo, porque a genealogia se apresenta como um procedimento que *pode* desembocar no olhar arqueológico (note-se aqui o uso do verbo da potência e não da necessidade: *pode*). Portanto, ambas caminham *pari passu* no pensamento de Agamben, mas se esgotam provisoriamente em regiões e objetivos distintos.

Nada obstante, é plausível sustentar que o procedimento genealógico se baseia na exploração filológica e histórica de documentos em meio às capturas hermenêuticas, aos desvios de função, às naturalizações, à produção de sujeitos e às dessubjetivações que se dão na história e nos discursos que a atualizam e legitimam, considerando também os silêncios presentes no desdobramento de uma série de fenômenos. Segundo Agamben (2008a), o contato com as fontes se dá pela evocação-expulsão de uma identidade substancial, o que significa que o genealogista retoma os fantasmas da origem árquica para desativá-los por meio da exibição da sua fabricação estratégica e localizada em certo âmbito de saber-poder. Daí decorre a necessária finitude desse procedimento. Com efeito, a genealogia pretende destruir *certa* tradição e *certa* cronologia, bem como (re)configurar eventuais caminhos capazes de abrir acesso à proveniência e aos pontos de insurgência de certos fenômenos em meio aos dispositivos e às ruínas que eles produzem. Instaure-se, assim, uma zona de inteligibilidade que abarca e aciona todos os conjuntos fenomênicos listados pela genealogia agambeniana no limiar

entre o dizível e a impossibilidade de dizer, entre a memória e o esquecimento, a subjetivação e a dessubjetivação.

Surge, então, a possibilidade de “salvar” a história quando Agamben abandona Foucault — e, por consequência, Nietzsche — para fazer emergir, como sói acontecer em sua filosofia, os ecos do pensamento benjaminiano, de modo a transpor “personagens” e “cenas” para o agora de sua cognoscibilidade, de maneira a pensar aquilo que está no limiar entre o presente e o passado. Nessa perspectiva, a saída de Agamben para contar e escrever a história em meio ao silêncio das fontes se dá mediante a noção teológica da apocatástase, já trabalhada por Benjamin. Antes de abordá-la, contudo, é preciso lembrar que a genealogia e a arqueologia em Agamben têm os mesmos inimigos combatidos por Nietzsche e Foucault, qual seja, a origem mítico-fundadora e o tratamento cronológico-moralizante do tempo entendido enquanto *continuum* que se encaminha para um *telos*. Como bem observou Esposito (2010), esse tipo de pensamento abre caminhos para a exibição do extemporâneo no dinâmico, no imanente e no histórico, o que, todavia, não deve nos levar a desconsiderar as importantes diferenças entre eles. Em primeiro lugar, é evidente que o pensador italiano, tal qual Foucault, se afasta de Nietzsche, por não vincular a sua arqueologia e a sua genealogia aos elementos inorgânicos ou cosmológicos. Mas Agamben não representa, só por isso, um tipo de “reedição” de Foucault. Conforme ensina Freitas: “a saída agambeniana se constrói na busca pela fonte de toda *arché* com o intuito de superá-la — o que levará o filósofo ao tema do destituente —, ao passo que a foucaultiana sempre diz respeito às estratégias de resistir, desfazer, modificar uma ‘certa’ relação de poder” (2023, p. 406). Em outros termos, Agamben dedicou-se a esboçar campos bipolares que operam nas vacuidades ontológicas de nossa existência, por meio de uma regressão a um passado remoto capaz de nos oferecer

elementos não apenas para compreender os condicionamentos do presente, mas também para desativá-los.

Dessa maneira, enquanto Nietzsche e Foucault permaneceram limitados à apresentação das descontínuas e múltiplas forças em luta, antevistas nos documentos *lato sensu* da história, Agamben (2000, 2014a) dá um passo a mais — que não deixa de ser perigoso — ao sugerir uma atitude político-messiânica diante da história, na qual os operadores metafísicos por excelência estão encerrados. Aqui se percebe a herança benjaminiana traduzida na noção de apocatástase, ideia que envolve uma espécie de salvação profana da história, nada tendo a ver com o sentido originalmente teológico do termo pensado por Orígenes, no século III, quando designava a reunião final de todas as coisas em Deus no fim dos tempos. Mas como se dá esse procedimento em Agamben? É possível resumir sua estratégia, que sempre se inicia com uma hipótese sobre um mecanismo de captura coetâneo ao seu momento de reflexão. Em seguida, ele regride até os antigos — geralmente os gregos, os romanos ou os medievais — para mostrar como eles eram capturados, dentro do recorte proposto, de outra maneira. Mais tarde, Agamben assume uma prática histórico-linguística moderna — pertencente ao conjunto em análise — enquanto paradigma de descontinuidade em relação aos antigos e a interpreta como um dispositivo que nos rege. Nesse momento, o filósofo italiano “guia” seu desdobramento até um ponto dramático nos séculos XX ou XXI, passando a descrever a diferença entre antigos e modernos enquanto sintoma da operação de uma máquina bipolar em que um polo opera obscurecendo o outro, o qual, contudo, funciona como seu secreto fundamento. Logo, não faz sentido optar por um dos polos — reino ou governo, animal ou humano, *zoē* ou *bíos*, norma ou anomia etc. — como alternativa. Ademais, Agamben afirma que atualmente esses extremos estão colapsando e intensificando o declínio da humanidade.

Considerando, portanto, a iminência do desastre — tema, por excelência, benjaminiano —, Agamben retorna a um passado “ignorado”, recupera um estilo de existência diferente — pensemos, por exemplo, na vida franciscana — e o traz para o agora, de modo a abrir um acesso ao limiar da máquina. Com isso, produz-se uma espécie de contração do tempo, na qual emergem possíveis táticas de neutralização da captura, capazes de abrir um *novum* em meio às ruínas de uma história que já se cumpriu.

Como dissemos, essa visão apocaláptica da história se deve a Walter Benjamin. Seu modo de interpretar a história não se liga a um *continuum* infinito nem a uma síntese superior, culminando antes em uma contração profana e heterogênea do passado no presente para possibilitar o novo. Com a ajuda de Gagnebin (1994), mas também dos ensaios *A imagem de Proust* (1991f), *Experiência e pobreza* (1991c), *O contador de histórias* (1991b) e a anotação N la, 3 das *Passagens* (1991a), parece-nos evidente que a apocatástase benjaminiana consiste em uma arte de contar histórias pelo avesso do nada. De forma sucinta, o negativo não expressa apenas os pontos de descontinuidade de certa cultura, ligando-se antes a uma situação que se impõe no nosso presente por meio do intenso sofrimento e da incomunicabilidade que caracteriza esta época pobre de experiência. Diante da impossibilidade de contar histórias por meio das modalidades tradicionais e de apreciar a sua sabedoria, a apocatástase parece sugerir uma via de fuga em meio às angústias e hesitações de um tempo que, embora já tendo se cumprido, ainda não passou.

Esse movimento epistemológico mantém um pacto secreto com o parágrafo X de *O contador de histórias* e com o parágrafo I de *A imagem de Proust*, quando Benjamin se refere à impossibilidade de falar não enquanto simples experiência de silêncio típica da teologia negativa, tratando-se antes de

uma condição para se pensar *outra* narração do moderno, que seja ao mesmo tempo criativa, nômade, errante e aberta. Nesse horizonte, origem e fim tornam-se indiscerníveis na medida em que apontam para uma condição *an-árquica* em que nos vemos liberados de toda coação imposta pela origem e pelo comando, ou seja, pela *arkhé*. Não à toa, a pobreza de experiência e o esquecimento coincidem com o fim da narrativa tradicional, abrindo-se para aquilo que Agamben (2001) chama de *in-fância*.⁸ É apenas nesse anoitecer da origem metafísica, na inviabilidade de sua restauração, que tanto Benjamin (1991d, 1991g) quanto Agamben (2002) encontram a “recordação” que salva a história, pois já não a direciona para uma iminente catástrofe planetária — o nazifascismo que vitimou Benjamin e a crise climático-biológica que Agamben denuncia sem meias palavras —, mas para um ingovernável, no qual o tempo do fim se contrai no fim dos tempos. Abre-se, assim, a possibilidade de surgimento do novo, problema central da filosofia, como Deleuze e Guattari (2005) repetiam obsessivamente.

3. Figuras da arqueologia filosófica

É preciso reconhecer que, apesar dos termos “genealogia” e “arqueologia” aparecerem indistintamente nas reflexões de Giorgio Agamben, é a arqueologia que adquire maior densidade conceitual e argumentativa ao longo de sua obra. A genealogia, como tivemos a oportunidade de ver, não foi tematizada de maneira sistemática, funcionando antes como um gesto que desestabiliza os alicerces da tradição. Já a

⁸ O conceito de *in-fância* é extremamente complexo e, portanto, não podemos abordá-lo aqui, por isso sugerimos a leitura do artigo *A Voz e o Nada: a ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben*, de nossa autoria, em que nos debruçamos acerca da *in-fância* na ontolinguística de Agamben (Matos & Almeida Neto, 2025).

arqueologia, ao contrário, ocupa o centro dos escritos de Agamben, sendo continuamente retomada sob a forma de via de acesso ao presente, ou melhor, à inteligibilidade que atravessa os dispositivos histórico-linguísticos que operam na atualidade, a fim de perscrutar táticas de inoperabilidade e de abertura para novos usos. Por isso, um trabalho que discute a perspectiva epistemológica da obra de Agamben não pode deixar de fazer breves referências a algumas figuras arqueológicas que, pensadas por outros autores, não só inspiraram o filósofo italiano, mas são constantemente por ele revisitadas. São elas: paradigma, exemplo-*regula*, fenômeno originário (*Urphänomen*), assinatura, *a priori* histórico, ponto de insurgência (*Entstehung*), pré-história (*Urgeschichte*), franja de ultra-história (*frange d'ultra-histoire*) e vórtice. Vejamos brevemente o que significam esses termos.

A partir dos estudos de Vitor Goldschmidt sobre Platão, Agamben (2008c) identifica no *paradigma* platônico um ponto paradoxal de contato que articula uma dialética irresolúvel entre o sensível e o inteligível. Trata-se de um modelo concreto que encarna uma inteligibilidade irreduzível à dedução lógica ou à indução empírica. Ademais, o paradigma não é dado à cognoscibilidade, mas exige exposição — muitas vezes complexa — por parte de quem o enfrenta em sua manifestação. Dessa maneira, Agamben diferencia o paradigma dos pressupostos abstratos e fixos das ciências formais, como a Matemática ou a Geometria, atribuindo-lhe o mesmo estatuto do exemplo, uma vez que se recusa a associá-lo à metáfora (extensão semântica) ou à metonímia (substituição da parte pelo todo). Ao invés de se submeterem à dicotomia indução (da parte ao todo) e dedução (do todo à parte), tanto o paradigma quanto o exemplo funcionam analogicamente, ou seja, vão de uma parte a outra. No entanto, essa parte não é lida pelo crivo do particular — que nada mais é do que a contraface do universal

—, e sim pela noção de singularidade, isto é, aquilo que não possui propriedades essenciais separadas da sua existência, constituindo um *unicum*. Com o auxílio de Enzo Melandri, Agamben (2004) afirma que a analogia, em contraste com a lógica aristotélica, opera por vetores tensivos — o terceiro incluído, a contrariedade e a continuidade —, os quais permitem uma dipolarização das ideias sem que se alcance uma síntese superior, como na lógica hegeliana. Dessa feita, a leitura analógica é capaz de neutralizar separações estanques, ou supostamente substanciais, na história da filosofia e, conseqüentemente, de constituir um limiar que opere a desativação simultânea desses polos.

Se o paradigma e o exemplo são objetos de interesse do autor italiano, então nos parece indispensável esclarecer qual é o tipo de regra intrínseca a ambos. Para tanto, Agamben (2008c) oferece um exemplo no campo da educação. Quando um professor enuncia “eu juro” para explicar a classe dos performativos, ele não realiza efetivamente o ato de jurar, mas desloca o enunciado do plano factual para exibir sua razão de ser. Esse trânsito opera, então, uma inclusão-exclusiva — operação inversa à exceção, que se resolve em uma exclusão-inclusiva —, de modo que o exemplo dá a conhecer o conjunto ao qual pertence na medida em que se retira de sua aplicação normatizada. Em outros termos, o exemplo neutraliza sua função habitual para visibilizar a regra que lhe co-pertence, transformando-se em uma espécie de exemplo-*regula*. Entretanto, não se trata aqui da regra tal como pensada pelo direito e outras disciplinas normativas, e sim de algo similar à regra constitutiva de que fala Wittgenstein (1997, § 202) em suas *Investigações filosóficas*. Inspirado pela reflexão estética de Kant e pelas comunidades monásticas medievais, o filósofo italiano afirma que a regra oriunda do juízo do belo ou da *forma vitae* não possui universalidade nem necessidade prática, não determinando um código de conduta, e sim

constituindo um *medium*, um estilo de vida que se distancia do rigor lógico ou da função prescritiva. Nesse sentido, a origem indagada pelo exemplo-*regula* nada tem de fixo, não podendo ser pensada enquanto ponto de partida lógico ou comando superior, mas se projetando como condição de possibilidade sempre presente — porém, não idêntica — nos fenômenos histórico-linguísticos.

Para entender a diferença estrutural entre a exceção e o exemplo é preciso colocar tais figuras em relação com a regra. Na exceção, a regra é tomada como seu secreto fundamento e existe sob a forma da suspensão, enquanto no exemplo a regra se revela na sua singularidade, corporificando-se sem a necessidade de se universalizar em uma proposição abstrata do tipo “todo X é Y”. O exemplo aparece, assim, como o único de sua classe. Compreende-se, então, por que a *regula vitae* estudada em *Altíssima pobreza* é, antes de tudo, um exemplo que revela a regra em si mesma, sem lançar mão de qualquer proposição universal, diferentemente do direito. Contudo, essa configuração exemplificativo-regular não prevaleceu no Ocidente e só foi retomada na filosofia por figuras idiossincráticas como Foucault. Para ele, as figuras do pensamento não se identificam com reconstruções historiográficas, mas com paradigmas ou exemplos, que, em seu léxico, recebem nomes como “positividades”, “problematizações”, “dispositivos”, “formações discursivas” etc. São esses operadores que tornam possível uma montagem extemporânea de eventos históricos, abandonando as linearidades cronológicas e as categorias fixas tão caras aos historiadores.

Agamben (2008c, 2008e) também associa a arqueologia à ideia goethiana de *fenômeno originário*, ou *protofenômeno*, buscando-se um ponto (i)localizável entre o sensível e a razão, que mostra que a origem é histórica, mas não datável e que, por isso mesmo, só se revela nas regras imanentes à sua

emergência existencial. Paralela a essa reencarnação da origem arqueológica, temos também a noção de *assinatura*, que indica como certos elementos empíricos se inscrevem em regimes discursivos. A assinatura se desenvolve enquanto um limiar que opera a passagem do significante (semiótico) — por exemplo, o tecido listrado dos uniformes dos campos de concentração nazistas — para o significado (semântico), revelando assim o contexto de desumanização, brutalidade e opressão que passa a “assinar” tais uniformes. Se considerarmos esse intercâmbio, a assinatura se localiza, por assim dizer, entre o “não mais” do mero signo e o “ainda não” da mensagem que pode ser compreendida por certo sujeito. Surge daí um excesso de significação que indica a rede de conexões entre elementos empíricos aparentemente díspares, tais como, no exemplo acima, entre roupa e opressão. Desse modo, compõe-se uma rede oscilatória e não linear, em que o presente e o passado não são pontos irreduzíveis e independentes, mas zonas polares de tensão em que se desenvolvem as assinaturas que, uma vez identificadas pelo filósofo-arqueólogo, tornam possíveis novas leituras daquilo que está diante de seus olhos. Outrossim, a identificação de uma assinatura em uma obra de arte antes anônima pode abrir todo um novo campo de significações — históricas, pessoais, estéticas, estilísticas etc. — para a compreensão dessa pintura, renovada no presente por um elemento colhido no passado, mas que reverbera na atualidade.

Duas outras figuras da arqueologia em Agamben (2004, 2008a, 2008e) são o *a priori histórico* e o ponto de insurgência, ambos presentes na filosofia de Michel Foucault. O *a priori histórico*, expressão aparentemente contraditória já trabalhada por Kant e Husserl, é usada por Foucault, mas nunca explicada por ele de modo satisfatório. De qualquer maneira, pode-se entender o *a priori histórico* como um conjunto de ideias características de certa época — por isso é

“histórico” — que não são discutidas nem questionadas, e sim tomadas como autoevidentes, fundantes de certa experiência e possibilitadoras de determinado regime de sentido (*epistème*), derivando daí seu caráter apriorístico. Em poucas palavras, consiste em algo que não é explicado, mas que, em certa época, explica tudo. Já o *ponto de insurgência*, de marcada inspiração nietzschiana, indica uma zona de indiscernibilidade entre a fonte cronológica de certo fenômeno e sua transmissão oficial. Tal limiar não é imediatamente visível, posto que o acesso a tal zona se faz a partir do presente, seguindo, de maneira crítica, o fio condutor instituído pela narrativa oficial, até desembocar na inteligibilidade incrustada nas ruínas do que foi naturalizado e, por conseguinte, na própria escassez de documentos empíricos.

As ideias anteriores se ligam diretamente às noções de *pré-história*, utilizada por Franz Overbeck, e de *franja de ultra-história*, de Georges Dumézil, que esboçam a “origem” arqueológica como um mais-que-passado, um superpassado ou um passado à segunda potência, que não podem ser registrados empiricamente (Agamben, 2008a, 2008d). Apesar dos prefixos “pré” e “ultra” que constituem essas palavras, elas não se prestam a pressupor um indistinto primordial, mas indicam que toda investigação histórica deve esperar um momento em que já não há documentos, devendo então encarar o limite historiográfico como um convite para acessar a *arkhé* que, em sua sutileza, ainda está em curso no presente. Daí a tarefa arqueológica de localizar, precária e qualitativamente, a força que move o campo de correspondências entre vários fenômenos histórico-linguísticos vizinhos, mas que, para um olhar positivista, parecem acontecimentos isolados.

A última figura arqueológica é o *vórtice*. Impulsionado por Walter Benjamin, Agamben (2014b) o descreve como uma

região autônoma e peculiar que irrompe no interior do fluxo total. Com isso, singularidade e totalidade entram numa zona de indeterminação, evidenciando que a “origem” de um fenômeno não está separada do devir histórico, mas se situa, antes, num tipo de redemoinho que extrai matéria da correnteza factual e, ao mesmo tempo, a interrompe, gerando especificidades históricas. Por isso, a *arkhé* pode ser apreendida, paradoxalmente, como uma força imanente e ativa nos processos históricos situados.

4. Dispositivo, máquina e salvação profana

Partindo da tensão entre inteligibilidade e reincidência histórica dos fenômenos, as figuras arqueológicas brevemente indicadas na seção anterior possibilitam desativar o que Agamben chama de máquina antropológica, a qual opera separando a experiência factícia de sua vivibilidade na medida em que engessa a realidade em díades como *zoē* e *bíos*, animal e humano etc. Contra essa conformação, abre-se a tarefa do filósofo-arqueólogo contemporâneo, que, ao atentar para a origem, percebe no presente o não-vivido do passado, podendo então abrir vias para se acessar aqui e agora as potências não atualizadas no passado.

Se a “origem” representa o ponto de contato entre uma operação inteligível e suas manifestações singulares no tempo, sendo acessível apenas por uma cognoscibilidade de tipo exemplificativa, então o dispositivo é, em Agamben (2006), a estrutura que age nesse meio para capturar o vivente mediante a ocultação da “origem”. A noção agambeniana de dispositivo depende fortemente daquela de Foucault, sofrendo ainda influências heideggerianas que não podemos retomar

aqui.⁹ Nada obstante, uma das inovações de Agamben no trato com a noção de dispositivo deriva exatamente de sua particularíssima arqueologia filosófica, dado que ele regressa até o passado para observar a aparição do *dispositio* nos primeiros séculos do Cristianismo, quando a *oikonomía* passa a designar a divisão entre o ser divino uno e sua práxis trinitária na história. Tendo em vista essa tradição, Agamben compreende o dispositivo como uma espécie de fratura entre ser e agir que marca a cultura ocidental. Para tanto, a definição colhida no passado retorna ao presente e se amplia para além das tradições mencionadas, entendendo o autor que o dispositivo é tudo que orienta, captura ou modela gestos e discursos, não se resumindo às clássicas figuras foucaultianas da prisão e da escola, mas incluindo também a linguagem, a literatura, o cigarro, o celular etc. Essa extensão permite compreender que todo vivente é suscetível de ser subjetivado por esses mecanismos, levando Agamben a concluir que o capitalismo atual se caracteriza como uma acumulação massiva de dispositivos. Porém, a novidade mais intensa está no fato de que os dispositivos não apenas produzem sujeitos, mas os dessubjetivam, homogeneizando os viventes em códigos, números e funções dentro de um sistema técnico de controle e cálculo.

É nesse contexto que se insere também a máquina antropológica abordada por Agamben em várias obras, mas com maior especificidade em *O aberto* (2002). Em resumo, tal

⁹ Conforme Gomes & Matos (2024), essa interpretação do dispositivo enquanto algo que separa o ser e o agir vem do conceito heideggeriano de maquinação (*Machenschaft*). Diante do esquecimento da questão sobre o ser e da prevalência de uma visão antropológica em nossa época, o ser (ontologia das criaturas) é submetido a um fazer (*oikonomía*) e, conseqüentemente, a era da técnica e do niilismo se instalam quando destinamos a *phýsis* à mera operosidade e a avaliamos pela sua eficácia.

máquina, inspirada nas ideias de Furio Jesi, opera no hiato entre a vida natural (*zoē*) e a vida qualificada (*bíos*), de maneira que o *Homo sapiens* não é um mero dado biológico, e sim o produto de uma separação articulada que borra a animalidade para constituir o humano. Assim, a máquina oscila entre dois eixos históricos: determinar o animal no humano, como faz a ciência moderna, e localizar o humano nos animais, a exemplo da cultura grega antiga. Esse movimento pendular, já descrito por Prósperi (2015), alimenta a própria máquina que, destituída de qualquer substancialidade, revela seu vazio operacional quando submetida a uma análise arqueológica. Podemos sustentar, nesse sentido, que a máquina antropológica e o dispositivo são equivalentes, já que operam por exclusões-inclusivas e não podem ser simplesmente destruídas, apenas desativadas mediante a exibição do vazio que as constitui, da ausência de origem, da *an-arkhé* que pretendem velar.

Diante desse quadro, a arqueologia filosófica surge como gesto capaz de expor as operações árquicas dos dispositivos e da máquina antropológica, o que a diferencia da genealogia, que parece não ter a potência para tanto. Com efeito, a regressão arqueológica não busca apenas descrever as inteligibilidades que tornam possíveis as práticas como a linguagem e o conhecimento humano. Para além dessa tarefa, o filósofo-arqueólogo busca desmi(s)tificar as naturalizações do presente, abrindo espaço para novos usos. Mas como ele consegue enxergar tais paradigmas e, coetaneamente, tecer perguntas e buscar indícios capazes de destituí-los? O primeiro passo consiste em abrir-se para um (re)elaborado trabalho no tocante às perspectivas linguísticas e históricas. Aliás, para os fins práticos de quem deseja empreender uma arqueologia, a linguagem e a história só podem ser pensadas numa simbiose, de modo que nenhuma delas se comporte como origem. Só quando o filósofo-arqueólogo souber lidar

com a delicadeza dos enunciados e com a complexidade dos saltos históricos estará habilitado a proceder à regressão sem perder o rigor conceitual necessário para destacar o início enquanto mitologema e, assim, perceber a ausência de qualquer origem substancial no mundo dos sentidos humanos.

Em *O que resta de Auschwitz*, podemos averiguar com mais clareza como se dá esse rico processo. Em sua reflexão sobre o testemunho, Agamben (1998) diz que a arqueologia persegue algo que está para além ou aquém de qualquer identidade, dirigindo-se ao puro acontecimento da linguagem. Não se trata aqui da fácil mística do não-dito, mas da aventura — do *ad-venire*, do ter lugar junto — do dizer em meio ao obstáculo do “indizível” que só pode ser acessado arqueologicamente. Diante disso, o filósofo-arqueólogo precisa tentar enxergar, com a ajuda das figuras arqueológicas apresentadas na seção anterior, a inteligibilidade disposta no ter lugar da linguagem ao lado da história empírica e dos elementos semióticos. Para tanto, ele deve notar que textos, proposições, atos linguísticos e outras estruturas, que porventura sejam a regra nas disciplinas históricas, filosóficas, científicas etc., somente são possíveis graças ao fato de que “há linguagem!”. Trata-se, então, de uma tarefa propriamente filosófica, capaz de mostrar que o *factum loquendi* não conta com qualquer origem cronologicamente localizável. Também é necessário, em certa medida, descentralizar o sujeito transcendental e o indivíduo psicossomático, dado que o que se evidencia na origem é uma função produzida sobre o vazio ontológico pelos dispositivos e as máquinas, fenômeno que se lê erroneamente como a autoria de pessoas ou grupos históricos. Por fim, é preciso lembrar sempre que não há um fora ou um dentro na linguagem, mas uma *intensidade comum* da qual o filósofo-arqueólogo participa, sem, contudo, dela se apropriar.

Abre-se, portanto, a mais autêntica dimensão do contemporâneo que, segundo Agamben (2008b), é aquele ente que, não se adequando perfeitamente às “luzes” de seu tempo, percebe a escuridão epocal. De fato, o filósofo-arqueólogo contemporâneo se interessa pela escuridão do seu tempo para interpretá-la, tendo em vista que tais sombras possuem algo que ainda não foi visto. Daí surge a sua peculiar inquietude investigativa, que o leva a discernir certa luz em meio às trevas. Tal postura requer coragem porque capta algo transformador que, efetivamente presente, reside na descontinuidade entre o “já passou do tempo” e o “ainda muito cedo”. A arqueologia se faz então em meio à força extemporânea que não está esgotada no passado cronológico nem se identifica com a atualidade, antes se movendo continuamente na e pela suspensão do *continuum* histórico. Desse modo, o filósofo-arqueólogo se inclina a encontrar o não vivido no vivido, exorcizado de substancialidades e fatalidades, e pode, assim, propor novos usos de si, das coisas e do mundo.

Ademais, a regressão arqueológica, em aliança com a genealogia, não visa restaurar um início originário ou descobrir um inconsciente, mas deslocar toda fundamentação para expor o vazio velado pela máquina antropológica e seus dispositivos, que dissimulam a cesura sob a forma ficcional da continuidade histórica. Inspirado pelo § 6 de *Ser e tempo* e pela obra de Franz Overbeck, Agamben (2008a) propõe uma regressão destrutiva da tradição capaz de trazer à tona os pontos de insurgência, de maneira a não se limitar a uma interpretação literal ou verdadeira, trabalhando antes para uma neutralização da transmissão *consagrada*. Da mesma forma, o cuidado arqueológico com as fontes não pode se limitar a questões meramente cronológicas, filológicas ou documentais, uma vez que seu objetivo é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos discursivos mobilizados

na canonização, abrindo a possibilidade de visualizar o limiar em que, de um lado, sujeito e objeto e, de outro, historiador e história coincidem e, nesse sentido, caem juntos, sendo desativados.

De acordo com Agamben, a arqueologia dissolve a leitura estrutural que uma tradição edificou de maneira enrijecida com base nas fontes. Assim, o novo acesso proposto não visa uma leitura literal mais correta ou alternativa, e sim a abertura da transmissão histórica das fontes, coetânea ao descobrimento do ponto de insurgência. Outra ressalva é que esse corpo a corpo com as fontes não equivale, necessariamente, ao manuseio da primeira versão cronológica de um documento *lato sensu*, ainda que, ocasionalmente, possam coincidir. Por último, deve-se atentar para o fato de que o regresso arqueológico às fontes não pode se reduzir à mera coleta empírica integrante da investigação, tendo em vista que seu intuito maior é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos cognoscentes empregados até então na narrativa canonizada, a fim de visualizar o limiar em que sujeito e objeto coincidem.

Tal procedimento se liga à célebre ideia agambeniana de *profanação*, ou seja, a restituição ao uso comum das coisas e seres que antes foram sacralizados e separados. Em *Elogio da profanação*, Agamben (2005b) retoma o Direito Romano para explicar o *sacrare* como ato de retirada de algo do uso comum para destiná-lo aos deuses, instaurando assim uma esfera de indisponibilidade. Nesse contexto, a profanação consiste em restituir ao uso comum, não se tratando, todavia, de um simples retorno, mas de um gesto transformador. É exatamente a mesma lógica da regressão arqueológica, que não busca reintegrar algo a um pretense estado natural ou puro, mas tornar inoperosos os discursos separadores instaurados pela máquina antropológica. Com efeito, a arqueologia filosófica não restaura nada, e sim profana,

visibilizando o que foi capturado ao se debruçar e implodir dispositivos de (des)subjetivação, possibilitando o uso *an-árquico* dos viventes.

Ao se deter sobre certo conjunto paradigmático antes velado pelas operações da máquina antropológica e nele encontrar pontos de insurgência, abre-se a potência de uma salvação profana da história, com o que se desnaturaliza a finalidade canônica dadas às coisas e aos viventes, tornando possível o surgimento de outros usos de si e do mundo. Dessa maneira, a salvação profana de Agamben não é um remédio contra a decadência histórica, tampouco corresponde à busca de uma origem perdida, o que equivaleria a retroalimentar a metafísica platônico-aristotélica-técnica de que somos herdeiros. Ao contrário, a salvação profana — literalmente: a salvação que foi profanada, ou seja, entregue ao livre uso dos viventes — consiste no abandono da atribuição de identidades fixas e na negação de qualquer determinação última e causal dos fenômenos empíricos, de modo a abrir o novo no avesso do nada *an-árquico*, que não é desespero niilista, indiferença relativista ou subjetivismo pós-moderno, mas um plano sempre imanente e impessoal de criação, jogo e movimento.

Considerações finais

Giorgio Agamben propõe uma nova maneira de pensar o método nas Ciências Humanas e na Filosofia, a qual exige abandonar a busca por substâncias, essências ou eventos fundacionais que obscurecem os limiares da história. Com isso, torna-se possível descartar narrativas lineares e progressivas que, embora já sejam objeto de crítica nesses campos, ainda operam como verdadeiros arquitecônicos na constituição de suas próprias estruturas epistêmicas. Para tanto, o filósofo italiano destaca diversas figuras arqueológicas anônimas e dispersas que conectam forças

histórico-linguísticas heterogêneas em campos tensivos, abrindo a investigação a uma intensidade que, apesar de poder ser interpelada pelos documentos da genealogia, não se esgota nessa direção, necessitando do jogo entre a perspicácia situada e o aceno fugidio das assinaturas típicas da arqueologia filosófica. Como parece ter restado claro, esse gesto não objetiva restaurar ou substituir fundamentos, mas desativar a máquina antropológica e seus dispositivos ao expor suas inteligibilidades e, com isso, possibilitar novos usos.

Tal proposta de deslocamento metodológico se vincula a uma noção de ciência que escapa aos limites disciplinares, tal como sugerido por Agamben (2005a) ao analisar o projeto inclassificável de Aby Warburg. De fato, no ensaio *Aby Warburg e a ciência sem nome*, o filósofo italiano destaca a maneira pela qual esse inquieto historiador da arte — que jamais se acomodou às categorias de sua disciplina — recusou a análise estilístico-formal em favor da transversalidade. A partir disso, Warburg habitou o intervalo entre os saberes, movendo-se por um limiar que, chamado de *Mnemosyne* em seus últimos anos, buscava reunir imagens capazes de manifestar os fantasmas da tradição ocidental, isto é, as forças que, sob aparência de unidade, revelam rachaduras e tensões. Na linha de Warburg, Agamben também reivindica uma *indisciplina* para lidar com o incapturável, fundando-se na recusa do *a priori* disciplinar e na coimplicação desativadora entre objeto, método e sujeito, com o que, conclui o filósofo italiano na abertura de *Signatura rerum*, não se pode assumir qualquer metodologia como ponto de partida de dada investigação. De fato, o método se constrói no decorrer da pesquisa, a qual, ademais, nunca termina de verdade, podendo apenas ser abandonada em certo ponto por um pesquisador e legada como *herança comum* aos que virão depois.

Apesar de parecer arbitrária aos olhos do *establishment* universitário, a metodologia “mínima”, *a posteriori* e potencialmente inesgotável de Agamben exige um pensamento corajoso que saiba errar sobre territórios instáveis, arriscando-se à perda e ao fracasso. Trata-se então de uma travessia pela região incógnita do saber que se revela como limiar de (in)cognoscibilidade refratário à linearidade e à teleologia, só podendo ser *tocado* — jamais representado ou apropriado — por gestos ao mesmo tempo rigorosos, criativos e alegremente *an-árquicos*. Em suma, o filósofo-arqueólogo agambeniano habita os escombros da história em ruínas, mas ao invés de ver nelas apenas os destroços da catástrofe, tal como afirma Benjamin (1991e) em sua conhecidíssima Tese VIII, ele também *pode* — porque é potente — vislumbrar o divino vazio que desafia toda separação ontotemporal. É com essa atitude intensamente filosófica e perigosamente política que se pode liberar o uso *an-árquico* de si e do mundo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. Aby Warburg e la scienza senza nome. In: AGAMBEN, Giorgio. **La potenza del pensiero**: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005a. p. 123-146.

AGAMBEN, Giorgio. **Altissima povertà**: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia dell’opera d’arte. In: AGAMBEN, Giorgio. **Creazione e anarchia**. L’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017. p. 9-28.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia di un’archeologia. In: MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo**: studio logico-filosofico sull’analogia. Macerata: Quodlibet, 2004. p. IX–XXXV.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a. p. 82-111.

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è il contemporaneo?** Roma: Nottetempo, 2008b.

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è un dispositivo?** Roma: Nottetempo, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. Che cos'è un paradigma. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008c. p. 11-34.

AGAMBEN, Giorgio. Credo nel legame tra filosofia e politica. Entrevista concedida a Antonio Gnoli. *Diritti Globali*, 16 maio 2016. Disponível em: <https://www.dirittiglobali.it/2016/05/84776/>. Acesso em: 22 maio 2025.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio della profanazione. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Profanazioni**. Roma: Nottetempo, 2005b. p. 83-106.

AGAMBEN, Giorgio. **Il sacramento del linguaggio**: archeologia del giuramento. Bari: Laterza, 2008d.

AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**: un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. Infância e storia: saggio sulla distruzione dell'esperienza. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e storia**: distruzione dell'esperienza e origine della storia. Torino: Einaudi, 2001. p. 3-66.

AGAMBEN, Giorgio. **L'aperto**: l'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. L'archeologia. **L'archeologia**. 14 mai. 2019c. Vídeo (1h 38min 36s) publicado pelo canal AccademiaIISF. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **L'uso dei corpi**. Vicenza: Neri Pozza, 2014a.

AGAMBEN, Giorgio. *Oikonomia*. Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018a. p. 375-646.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: archeologia dell'ufficio. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b. p. 251-310.

AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni II (1981-1984)*. Macerata: Quodlibet, 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz**: l'archivio e il testimone. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. Teoria delle segnature. In: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008e. p. 35-81.

AGAMBEN, Giorgio. Vortici. In: AGAMBEN, Giorgio. **In fuoco e il racconto**. Roma: Nottetempo, 2014b. p. 61-66.

ALVES, Marco Antônio Sousa. **Uma genealogia do autor**: a emergência e o funcionamento da autoria moderna. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann. Bd. 5.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991b. p. 438-465

BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991c. p. 213-219.

BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991d. p. 203-204.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 1.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991e. p. 691-704.

BENJAMIN, Walter. Zum Bilde Prousts. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991f. p. 310-324

BENJAMIN, Walter. Zum Planetarium. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 4.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991g. p. 146-148.

BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault's virtue. **Transversal Texts**, 2001. Disponível em: <<https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

CASTANÒ, Ermano; SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il Melangolo, 2024.

DELEUZE, Gilles. Le concept de généalogie. *In*: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. p. 1-3.

DELEUZE, Gilles. Portrait de Foucault. *In*: DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. 1972-1990. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. p. 139-161.

DELEUZE, Gilles. Un entretien, qu'est-ce que c'est', a quoi ça sert ?. *In*: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996. p. 5-26.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

ESPOSITO, Roberto. La differenza italiana. *In*: ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente**: origine e attualità della filosofia italiana. Torino: Einaudi, 2010. p. 3-33.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**: Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome I. Paris: Gallimard, 1994a. p. 580-585.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994b. p. 298-329.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome II (1970-1975). Paris: Gallimard, 1994c. p. 136-156.

FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: beyond structuralism and hermeneutics. Chicago: The University of Chicago, 1983. p. 229-252.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières ?. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994d. p. 679-688.

FOUCAULT, Michel. Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences). *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome I (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994e. p. 696-732.

FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do 'destituínte'. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, ago. 2023. DOI [10.1590/0100-512X2023n15504lmf](https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15504lmf). Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZF/G/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1994.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Macchinazione e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. **Filosofia politica**, Bolonha, v. 3, p. 531-552, 2024. DOI 10.1416/114883. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/114883>. Acesso em: 21 maio 2025.

GOVRIN, Ido. **Philosophical archaeology**: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art. Albany: State University of New York, 2023.

HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben's transformation of foucauldian method. **Journal of Italian Philosophy**, Newcastle upon Tyne, v. 1, p. 27-45, 2018. Disponível em: <<https://research.ncl.ac.uk/italianphilosophy/previous%20issues/current%20issue/>>. Acesso em: 7 mai. 2025.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault**: os textos do colóquio Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermanno Castanò. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. DOI [10.53981/destrocos.v6i1.57893](https://doi.org/10.53981/destrocos.v6i1.57893).

Disponível

em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocos/article/view/57893>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; ALMEIDA NETO, Antônio Lopes de. A Voz e o Nada: a ontolinguística anárquica de Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. e47833, 2025. DOI 10.15448/1984-6746.2025.1.47833. Disponível

em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/47833>. Acesso em: 27 jan. 2026.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão da vida nua. **Sofia**, Vitória, v. 11, n. 2, p. 1-16, set. 2022. DOI 10.47456/sofia.v11i2.38862. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862/25685>>. Acesso em: 07 fev. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. Leipzig: Fritzsche, 1887.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die Geburt der Tragödie**. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Leipzig: C. G. Naumann Verlag, 1907.

NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche's Werke**. Erste Abtheilung, Band VIII. Leipzig: C. G. Naumann, 1899.

NIETZSCHE, Friedrich. **Zur Genealogie der Moral**: eine Streitschrift. Berlin: Contumax GmbH & Co. KG, 2013.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. **Profanações**, Canoinhas, v. 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. DOI 10.24302/prof.v2i2.945. Disponível em: <<https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945>>. Acesso em: 25 mai. 2025.

SCHÜRMAN, Reiner. On constituting oneself as an anarchist subject. **Praxis International**, Oxford, v. 6, n. 3, p. 294-310, out. 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical investigations / Philosophische Untersuchungen**. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1997.

(Submissão: 19/07/25. Aceite: 28/01/26)

A ontologia social da produção de Deleuze & Guattari: sínteses do inconsciente, corpo sem órgãos, corpo pleno e antiprodução em *O anti-Édipo*

The social ontology of production by Deleuze & Guattari: syntheses of the unconscious, the body without organs, the full body, and anti-production in *Anti-Oedipus*

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID41330

Émerson dos Santos Pirola

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

emerson.pirola@acad.pucrs.br

Resumo: Em *O anti-Édipo*, Deleuze & Guattari propõem uma filosofia maquínica que vai do inconsciente às máquinas sociais, da produção desejante à produção social, da economia libidinal à economia política. Essa filosofia, que está na base de sua proposição de uma “história universal da contingência”, atravessada por diferentes máquinas sociais, propõe uma original “ontologia social da produção”: ontologia pois remete às bases da constituição do ser; social pois é imediatamente atravessada e imbricada pelas questões sociopolíticas; e da produção pois essa categoria tem centralidade absoluta nas suas elocubrações teóricas. Demonstramos o quanto essa ontologia social é devedora da obra de Marx tanto em seu

conteúdo quanto em sua metodologia, com as sínteses do inconsciente sendo análogas às categorias marxianas de produção, distribuição e consumo. Demonstramos também como se passa do regime produtivo das máquinas desejantes ao registro dessa produção em uma instância fetichista chamada de corpo pleno. Por fim, trazemos a categoria de antiprodução, que qualifica o conceito de corpo pleno, e demonstramos sua inspiração na economia geral proposta por Georges Bataille e em sua preocupação com o excesso e o dispêndio improdutivo. A antiprodução será o que faz com que o corpo pleno, seja ele o da terra, do déspota ou do capital, mesmo que não produtivos, registrem e se apropriem da produção sóciodesejante e distribua uma falta onde há desejo e riqueza em abundância.

Palavras-chave: produção; sínteses do inconsciente; corpo sem órgãos; corpo pleno; antiprodução.

Abstract: In *Anti-Oedipus*, Deleuze and Guattari propose a machinic philosophy that goes from the unconscious to social machines, from desiring-production to social production, from libidinal economy to political economy. This philosophy, which underlies their proposition of a "universal history of contingency," traversed by different social machines, proposes an original "social ontology of production": ontology because it refers to the bases of the constitution of being; social because it is immediately traversed and intertwined with sociopolitical issues; and of production because this category has absolute centrality in its theoretical elaborations. We demonstrate how much this social ontology is indebted to Marx's work, both in its content and methodology, with the syntheses of the unconscious being analogous to the Marxian categories of production, distribution, and consumption. We also demonstrate how one moves from the productive regime of desiring-machines to the registration of this production in a fetishistic instance called the full body. Finally, we introduce the category of anti-production, which qualifies the concept of the complete body, and demonstrate its inspiration in the general economy proposed by Georges Bataille and his concern with excess and unproductive expenditure. Anti-production is what causes the complete body, whether it be

that of the land, the despot, or capital, even if unproductive, to register and appropriate socio-desiring production and distribute a lack where there is abundant desire and wealth.

Keywords: production; syntheses of the unconscious; body without organs; full body; antiproduction.

Introdução

Em *O anti-Édipo*, Deleuze & Guattari propõem a tese de que não há duas economias, uma libidinal e uma política, mas uma e mesma economia libidinal-desejante. Junto a essa proposição, os autores afirmam uma univocidade da produção, simultaneamente social e desejante, ainda que apareça em diferentes registros. Essas proposições estão na base do edifício teórico que forma a dita “história universal da contingência” e o imbricamento entre as diferentes máquinas sociais (territorial, despótica e, finalmente, capitalista). Como a teoria da produção sóciodesejante e a teoria das conexões maquinicas que a sustenta dá passagem para a história universal? Como se passa do desejo à história? A presente investigação intenta demonstrar as bases da ontologia social da teoria deleuzo-guattariana, da esquizoanálise. Essa ontologia sóciolibidinal é imediatamente desejante e social, inconsciente e histórica, delirante e política. Em uma palavra, é uma ontologia da produção: “tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 14).

O presente texto começa por demonstrar o quanto a ontologia social de *O anti-Édipo* é devedora da leitura de Marx, principalmente de sua *Introdução de 1857* e das categorias de produção, distribuição e consumo, em que o filósofo

comunista lê essas três instâncias de modo imanente, colocando-as sob a primazia da produção, entendida em sentido lato. Deleuze & Guattari aplicarão a Freud o mesmo procedimento crítico que Marx havia aplicado à economia política inglesa, passando do nível da circulação para o nível da produção, mais determinante. Desse modo, na sequência explicamos o funcionamento crítico das três sínteses do inconsciente como propostas por Deleuze & Guattari, inspiradas, justamente, nas categorias marxianas. A partir do funcionamento do inconsciente e de suas sínteses produtivas, passamos a uma série de conceitos conexos e que constituem eixo central da ontologia social de *O anti-Édipo* e da teoria da história universal da contingência ali proposta. Primeiramente demonstramos a natureza do corpo sem órgãos como resíduo ou terceiro termo das conexões das máquinas desejantes da primeira síntese, para então demonstrar como o corpo sem órgãos é “miraculado”, transformado no corpo pleno do *socius*. A terra, o déspota e o capital-dinheiro *aparecem*, portanto, como o corpo pleno, respectivamente, da máquina territorial primitiva, da máquina despótica bárbara e da máquina capitalista civilizada. Essas instâncias constituem parte fundamental do “movimento objetivo aparente” de suas máquinas sociais. Demonstramos, ainda, como o corpo pleno opera como “quase-causa” da produção social e desejante que ele registra em sua superfície de inscrição libidinal, fazendo com que a produção das máquinas pareça fruto da instância de registro, do corpo pleno. Corroboramos, então, o quanto a categoria de corpo pleno é devedora da teoria do fetiche marxiana, mas é aqui transformada em um fetiche estrutural que preside à totalidade do *socius*. Por fim, dedicamos algumas páginas a demonstrar como a categoria de corpo pleno se articular com a noção deleuzo-guattariana de antiprodução, devedora e herdeira das intuições de Bataille sobre a economia geral, fazendo com que a “parte maldita” da produção social e desejante seja não apenas inscrita no corpo

pleno, mas, no mesmo movimento, apropriada por ele. Passamos assim, ao longo do percurso do texto, das sínteses do inconsciente, do funcionamento das máquinas desejantes, à instituição do corpo fetichista das megamáquinas sociais.

O artigo traz luz, portanto, ao funcionamento da ontologia maquínica e aos conceitos fundamentais da ontologia social de Deleuze & Guattari. Não se trata de uma tese original, mas de um artigo de elucidação das teses, conceitos e argumentos da dupla francesa de autores através de revisão bibliográfica, e se justifica devido à dificuldade e originalidade da articulação teórica presente em *O anti-Édipo*.

Produção, distribuição e consumo em Marx

No que se segue, desenvolveremos o que podemos chamar de a ontologia social que fundamenta o projeto esquizoanalítico, principalmente como exposto em *O anti-Édipo*. Essa ontologia social é fundamentalmente uma ontologia da produção, o que explica o recurso à obra de Marx pelos autores e as ressonâncias marxistas do texto. O primeiro capítulo do livro, em que se encontram as bases de nossa ontologia, constrói três sínteses do inconsciente que descrevem o funcionamento da economia desejante e de suas máquinas. Na linha de uma identidade entre economia libidinal e economia política, estas três sínteses são remetidas à discussão de Marx, na *Introdução de 1857* (presente nos *Grundrisse*), sobre as categorias da produção, da distribuição e do consumo. Guéron (2020, p. 26), inclusive, sustenta que o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é como uma reescrita heterodoxa desse texto marxiano. Entretanto, a base da ontologia da produção e da co-constituição indústria-natureza que atravessa o primeiro capítulo de *O anti-Édipo* é bastante devedora ao artigo de Gérard Granel (2014) sobre a ontologia marxista de 1844 nos *Manuscritos*, por eles referenciado —

“Produção, na ontologia marxista dos anos 44/45, é o termo que designa o *sentido mesmo do ser*” (Granel, 2014, p. 60. Grifo no original) — (na verdade, o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia* parece dever mais a esse artigo do que a sua única referência e ele dá a entender). Então, Deleuze & Guattari fundem esta ontologia da produção dos *Manuscritos*, nos quais Marx afirma que “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral” (2010, p. 106. Grifo no original), a partir da leitura de Granel, com os desenvolvimentos sobre a produção da *Introdução de 1857*, presente nos *Grundrisse*, ligando uma ontologia da produção do “jovem Marx” a uma primazia econômica da produção sobre a distribuição e o consumo, próprias do Marx que já está aprofundado nos estudos da economia política.

Nesse texto, Marx critica a economia burguesa por dois erros correlatos: separar a produção, a distribuição e o consumo em diferentes e independentes momentos do processo econômico; e partir não da produção, mas da circulação (Smith) ou distribuição (Ricardo) como objeto por excelência da ciência econômica. Marx (2011, p. 41), pelo contrário, afirma que é necessário partir da produção em geral, enquanto *abstração razoável*, e que abarca os outros momentos — distribuição e consumo, bem como a produção em sentido particular. Assim, Marx propõe um entendimento do processo econômico enquanto *imanente*:

as inter-relações da produção, consumo e distribuição poderiam ser consideradas como a exposição de um pensamento da imanência em que é oposto a ambas a asserção teórica de uma cena transcendental de determinação que permanece exterior àquilo que determina (como na maioria das formas de economicismo) ou a suposição de um fundamento transcendental oculto (como no fundamento antropológico da economia clássica). Um pensamento da imanência requer que todas as relações (produção, distribuição e consumo) devam ser pensadas tanto quanto efeito quanto como causa de um ao outro (Read, 2003, p. 50).

Assim, ao longo dessas páginas, Marx intenta demonstrar, *contra* a economia clássica, que as formas da distribuição e do consumo são tanto determinadas pela produção *lato sensu* quanto determinantes da produção *stricto sensu*, o que quebra com qualquer forma de produtivismo economicista que tomaria a produção em sentido estrito como o objeto próprio da economia.

Marx afirma que, por um lado, “o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos” (2011, p. 46) e, por outro, “a produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. Logo, a produção produz o consumo, na medida em que 1) cria o material para o consumo; 2) determina o modo do consumo; 3) gera como necessidade no consumidor os produtos por ela própria postos primeiramente como objetos” (2011, p. 47). Consumo e produção não são momentos independentes, mas partes de um mesmo ciclo de (re)produção em que cada um causa o outro imanentemente (Read (2003) refere à categoria althusseriana de causalidade estrutural ou imanente ao explicar sobre esse tema). E sobre a relação distribuição-produção, Marx comenta:

A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. [...] antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção, e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente apenas resultado dessa distribuição que está incluída no próprio

processo de produção e determina a articulação da produção (2011, p. 50-1).

Ou seja, a própria produção, com a dinâmica de relações de produção e forças produtivas, é correlata da distribuição social dos agentes na produção, o que determina a parte do consumo que fica para cada série de agentes (no limite, proletários e burgueses). Marx afirma uma primazia da Produção, no sentido em que é a atividade produtiva do ser humano em sua indistinção processual com o processo natureza-indústria, e que nada tem a ver com um economicismo produtivista vulgar. De forma bastante materialista, os diferentes momentos particulares — distribuição, consumo, produção — são tomados como instâncias da Produção em sentido *lato*, da produção em geral enquanto abstração razoável:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça (Marx, 2011, p. 53).

Como atenta Read, essa imbricação dos diferentes momentos, bem como a primazia da Produção, colocam já em Marx uma preocupação econômica com a subjetividade, que não pode ser entendida como transcendência superestrutural:

Para Deleuze e Guattari, a imanência, a imanência da produção, rompe não apenas qualquer divisão entre forças e relações de produção, mas também qualquer divisão entre a produção de coisas materiais e a produção de modos de existência e subjetividade: Consumo, produção e distribuição não estão apenas relacionados a coisas ou objetos, mas aos desejos, inclinações e necessidades relacionadas a essas coisas (Read, 2003, p. 54).

As três sínteses do inconsciente

Fazendo referência a esse princípio metodológico imanentista presente nos *Grundrisse*, Deleuze & Guattari pretendem construir os diferentes momentos do processo de produção do inconsciente na mesma lógica. Assim, a referência a Marx possui um duplo aspecto: por um lado, evoca um sentido unívoco de produção, dando a entender que as instâncias da economia política são as mesmas que as da economia libidinal; por outro lado, a referência a Marx significa que a produção do inconsciente em seus diferentes momentos será ela mesma pensada sob primazia da produção e em co-dependência (ao contrário de independência) dos diferentes momentos. É assim que as três sínteses do inconsciente, de produção, de registro (ou inscrição, ou distribuição) e de consumo, são articuladas sob um princípio imanentista de determinação pela produção desejante sob a lógica da reprodução dos diferentes momentos (como em Marx):

Quanto à descrição do processo primário do inconsciente, a exposição marxiana apresenta sobretudo o interesse de uma rigorosa cláusula de imanência. [...] a produção [...] confunde-se aí com a *reprodução* desse ciclo¹. Deve-se dizer desde logo que a ordem sucessiva de descrições destas três relações de produção do desejo é apenas uma comodidade de apresentação, cada uma supondo as outras e já trabalhando nelas (Sibertin-Blanc, 2022, p. 30. Grifo no original).

¹ Esse aspecto é certamente devedor do comentário de Balibar em *Ler o Capital*, referência em *O anti-Édipo*: com a reprodução desaparece “a aparência de separação e independência relativa dos diferentes ‘momentos’ da produção em geral: separação entre a produção propriamente dita e a circulação; entre a produção e o consumo individual, entre a produção e distribuição dos meios de produção e dos meios de consumo. [...] A análise da reprodução mostra que esses momentos não possuem autonomia relativa, não possuem leis próprias, mas que são determinados pelas leis da produção” (1980, p. 227-8).

Assim, Deleuze & Guattari passam, se apoiando no raciocínio de Marx, da economia política à economia libidinal: da mesma forma que Marx criticou a economia burguesa por começar pela troca, distribuição ou consumo, mostrando que esses aspectos eram secundários em relação à produção, e demonstrou, assim, que esse dispositivo teórico acabava por tomar formas fenomênicas ou ideológicas do processo econômico como sendo o essencial, fazendo vista grossa à exploração capitalista, Deleuze & Guattari farão o mesmo em relação ao desejo e à operação psicanalítica. Marx produziu, enquanto abstração razoável, o conceito de produção em geral por trás e determinando as formas fenomênicas desta (distribuição e consumo). Segundo Deleuze & Guattari, a psicanálise, como a economia burguesa, ao partir de um conceito de desejo preso à forma do sujeito, do objeto (completo) e da falta, tende a naturalizar uma repressão social do desejo que é constitutiva dessa mesma forma. Ou seja, a psicanálise parte de uma forma fenomênica e perde o momento mesmo da produção desejante, o seu aspecto genético. A psicanálise apaga a dinâmica da primeira síntese, de produção, em proveito das sínteses de registro e de consumo, e as considera independentes. Entretanto, “não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção” (2010, p. 14). A *produção desejante* será, então, a abstração razoável que impera por detrás da forma fenomênica da economia libidinal (Tynan, 2009, p. 30), constituída, por exemplo, pelo fantasma, pelo simbólico ou pelo arquetípico, próprios da segunda e terceira sínteses.

O funcionamento do desejo, base da construção teórica das grandes máquinas sociais, é apresentado em três *sínteses*: síntese conectiva de produção, síntese disjuntiva de registro,

síntese conjuntiva de consumo: “O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43. Grifo no original). Na construção teórica dessas sínteses há uma terceira influência, além da psicanálise e de Marx: Kant e a síntese transcendental da apercepção, que torna possível o conhecimento. Entretanto, aqui, as sínteses funcionam para descrever o campo transcendental do inconsciente (Lapoujade, 2015, p. 184-5), enquanto meios de processar e constituir as suas experiências (Holland, 1999, p. 25).

A síntese conectiva do desejo é chamada de produção. (É importante atentar, na linha do que vimos com a referência a Marx, que as três sínteses são ditas *produtivas*: a primeira síntese é de *produção de produção*: ou seja, a produção aparece duas vezes, uma em sentido lato, outra em sentido estrito. Da mesma forma, a segunda síntese efetua uma *produção de registro*, e a terceira, uma *produção de consumo*). A primeira síntese é chamada *conectiva*, pois ela “conecta um objeto parcial e um fluxo” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 17), objeto parcial sendo um objeto qualquer situado de um fluxo do desejo²: por exemplo, a mama é um objeto parcial para o bebê, e a síntese conectiva conecta a boca e o objeto parcial mama através do fluxo de leite. A síntese conectiva conecta uma máquina desejante e um objeto parcial. É fundamental atentar que a síntese conectiva trabalha com objetos parciais que independem de um objeto total: a mama enquanto objeto do

² O conceito de objeto parcial advém da obra da psicanalista Melanie Klein, louvada pela descoberta ao mesmo tempo em que criticada por remetê-los aos objetos totais. O objeto parcial é colocado, por vezes, como equivalente do “objeto α ” de Lacan (Guattari, 2016, p. 111), que também é louvado como a grande descoberta de Lacan, mas que é apagada em detrimento do significante (Deleuze; Guattari, 2010).

desejo *não é referida*, no âmbito da primeira síntese, *à mãe enquanto objeto total*. A síntese de desejo conectiva de produção de produção funciona nessa realidade de direito e de princípio fragmentada, povoada por objetos parciais, e não há razão para supor um objeto total que englobe os parciais (como o faz a psicanálise). Outro sentido que a síntese de produção é dita conectiva é que a ela é associada a preposição “e”: o desejo funciona com isso “e depois” isso, “e... e... e...” (2010, p. 16), se conectando sempre a diferentes fluxos e objetos parciais. A cada síntese, Deleuze & Guattari associam um tipo de energia específica, e a energia própria da síntese produtiva é chamada de *libido*. Assim, é a Freud, mais uma vez, que se deve a descoberta da síntese conectiva, mesmo se ele acaba por a mistificar. Como coloca Holland,

A síntese conectiva diz respeito aos instintos e pulsões e às formas como eles dotam os objetos de valor ou carga erótica; grosso modo, traduz a noção freudiana de investimento libidinal ou catexia e as funções que ele atribui a Eros ou ao instinto de vida. [...] a produção de tais conexões corresponde aos impulsos freudianos e constitui a base materialista do modelo: as conexões são feitas de modo a explorar uma fonte de energia e obter uma ‘carga’, seja fisiológica, erótica ou ambas (1999, p. 25-6).

O essencial do funcionamento das sínteses na esquizoanálise, *contra* Freud, será que aqui o objetivo é manter até o fim a primazia da síntese produtiva, o que não tira realidade das outras sínteses, mas as coloca sob regência de um mesmo *processo de produção do desejo*, sendo esse processo definido por “inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produções de um mesmo processo” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 14) e a produção sendo um processo e ciclo cujo desejo é o princípio imanente (2010, p. 15).

A segunda síntese, dita *disjuntiva*, de produção de registro, é relacionada ao “ou”: “ou... ou... ou”, e responde a uma lei de distribuição, enquanto a síntese conectiva

respondia a uma lei de acoplamento. A síntese disjuntiva registra os objetos na ordem do “ou isso, ou aquilo”, e registra no inconsciente as suas conexões produtivas. Entretanto, “a produção do desejo não se registra no inconsciente da mesma maneira que ela se produz lá” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 34). Assim, “a síntese disjuntiva envolve o funcionamento do prazer, da memória, e dos signos na psique” (Holland, 1999, p. 25). Aquilo que o desejo produz na primeira síntese é inscrito no inconsciente em uma forma secundária, mas objetiva, em um *registro* da produção enquanto movimento objetivo aparente — é aqui, em um uso transcendente da síntese disjuntiva de inscrição, que a relação do desejo com a mama é referida ao objeto total “mãe”, para seguirmos no mesmo exemplo. Na segunda síntese, parte da libido, energia produtiva (trabalho) de conexão, é transformada em *Numen*, energia de registro ou inscrição. Um ponto fundamental da teoria de Deleuze & Guattari aqui é que essa energia disjuntiva é relacionada a uma “potência divina”, a um “pressuposto natural ou divino”, pois o que é registrado na segunda síntese perde de vista a força produtiva da primeira e faz com que o registrado pressuponha algo do registro naturalizado ou divinizado, um dado transcendente antes do que uma produção desejante imanente. Deleuze & Guattari chegam a dizer que a segunda síntese é o momento em que “as conexões produtivas [da primeira síntese] passam das máquinas ao corpo sem órgãos (*como do trabalho ao capital*)” (2010, p. 25. Grifo nosso). Ou seja, na segunda síntese há um *movimento objetivo aparente*, próprio ao funcionamento do inconsciente, que fetichiza a produção em uma forma dada, em que a produção conectiva dos fluxos da primeira síntese aparece como registro de um dado natural, naturalizado. O processo de produção desejante que faz com que alguém cace um porco-do-mato ou colha e coma uma fruta, conectando um fluxo de desejo/trabalho a um objeto parcial, é registrado no inconsciente como fruto de um pressuposto natural ou divino

como “a terra”, ou o fluxo de desejo que conecta um indivíduo aos meios de produção de um determinado produto é registrado como advindo de um naturalizado capital enquanto propriedade privada. A segunda síntese, assim, possui uma estreita relação com o dinheiro, visto que o corpo do capital-dinheiro é quem encarna essa superfície de registro ou inscrição da produção na sociedade capitalista, fazendo com que a produção desejante seja mistificada, através de um movimento objetivo aparente, no automovimento do capital e fetichizada no dinheiro. O capital-dinheiro, assim, parece ser o que move a produção.

A terceira síntese é dita *conjuntiva*, de produção de *consumo*, na forma do “então era isso”. Enquanto o registro se assentava na produção e era produzida pela produção de produção, a produção de consumo sucede à de registro sendo produzida pela e na produção de registro (2010, p. 30). A terceira síntese aparece ao final do processo de produção do desejo e de registro desta produção no inconsciente e aparece enquanto uma forma subjetiva, se dá na formação da subjetividade (Holland, 1999, p. 25). Aqui as intensidades que passam pela primeira síntese na conexão da produção desejante são como que definidas retroativamente como sendo a posse, através de uma atividade de consumo, de um sujeito definido, de um “eu”, ainda que móvel e relativo à dinâmica das sínteses: “estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejantes, definido pela parte que toma do produto [consumo]” (2010, p. 30). A energia própria dessa síntese, que continua sendo uma transformação da energia de conexão (libido), passando pela energia de registro (*numen*), é a *voluptas*, e é com ela, no pulo para a terceira síntese, que aparece algo como um sujeito. O sujeito, portanto, está apenas no fim do processo, na terceira síntese, ligado antes ao consumo do que à produção. O consumo, aqui, deve ser

entendido como uma forma terciária do desejo que aparece na *aquisição*, no *prazer* e na *necessidade*, e é só quando o desejo toma essa forma que se pode dizer haver sujeito. Outro ponto fundamental é que as transformações energéticas de uma síntese a outra *não devem ser entendidas na chave da sublimação*, e mantém o seu caráter sexual (em sentido amplo): “Damos o nome de libido à energia própria das máquinas desejantes; e as transformações dessa energia (Numen e Voluptas) nunca são dessexualizações nem sublimações” (2010, p. 383).

Corpo sem órgãos

Através das sínteses do inconsciente podemos passar a um conceito fundamental da ontologia social deleuzo-guattariana: o de corpo sem órgãos. Esse conceito abre o caminho para noções importantíssimas como as de *socius*, corpo pleno e antiprodução. O conceito de corpo sem órgãos possui certa equivocidade na obra dos autores, tanto de uma obra para outra (por exemplo, o diferente uso do conceito em *Lógica do sentido*, em *O anti-Édipo* e em *Mil platôs*) quanto internamente à mesma obra — essa equivocidade, entretanto, funciona mais por complementariedade e deslocamentos de sentido do que por contrariedade. Em *O anti-Édipo* o conceito é utilizado tanto no sentido em que já aparecera em *Lógica do sentido*, enquanto campo pré-pessoal e pré-orgânico de intensidades múltiplas, quanto em um sentido mais “cósmico” e sócio-político, que aqui nos interessa. O que chamamos de sentido “cósmico” do corpo sem órgãos está relacionado ao funcionamento mesmo da ontologia maquínica deleuzo-guattariana e ao funcionamento das sínteses do inconsciente. Assim, o corpo sem órgãos é um “enorme objeto não diferenciado” que aparece como um terceiro termo em relação aos termos binários do maquinismo produtivo da primeira

síntese: da série binário-linear fluxo-objeto, própria da síntese conectiva de produção, aparece o corpo sem órgãos como terceiro termo (Deleuze; Guattari, 2010, p. 20). Esse terceiro termo, que está para além e para além das conexões maquínicas, grande corpo indiferenciado, é relacionado a um problema de natureza mereológica: “O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu próprio lugar, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza. [...] O todo não só coexiste com as partes, como também é contíguo a elas, produzindo à parte, e aplicando-se a elas³” (2010, p. 63-4). O corpo sem órgãos é, portanto, uma espécie de todo formado como excesso ou excedente em relação às conexões binárias fluxo-objeto, mas, e isso é fundamental, deve ser entendido como totalidade distributiva, não como totalidade coletiva — um todo aberto antes que uma totalidade totalizante (cf. Lazzarato, 2010). O tipo de totalidade formada pelo corpo sem órgãos não deve ser pensado como uma totalidade relacional na qual todas as relações são englobadas — forma do todo totalizante, dependente de relações interiores aos termos —, mas como uma totalidade entre outras, produzida contigualmente ao lado das partes, visto que fruto de uma exterioridade das relações aos termos⁴. O todo distributivo que é o corpo sem

³ “essa noção de ‘corpo-sem-órgãos’, que é uma aporia, um conjunto sem partes, uma totalidade que não é a totalidade de partes, mas que existe ao lado das partes” (Guattari, 2016, p. 67).

⁴ Lazzarato (2010), em seu texto sobre os dois modos de totalização, destaca a conexão com a exterioridade ou interioridade das relações aos termos. A exterioridade das relações é colocada por Deleuze, desde seu primeiro livro, sobre Hume (2012), como a operação de pensamento que abre o caminho para um empirismo superior, o empirismo transcendental, que está relacionado com o que podemos chamar de um *materialismo transcendental*, que é a base metafísica de *Capitalismo e esquizofrenia*. Com

órgãos não é uma totalidade relacional englobante pressuposta por todo termo e relação local, mas é um resultado, um produto, das relações locais exteriores a seus termos, que produzem um todo de maneira igualmente exterior (o que Deleuze & Guattari chamam de todo “ao lado” das partes)⁵. Nesse sentido, o corpo sem órgãos não é a “base” da produção (desejante), mas se assenta *sobre* ela (2010, p. 24). É assim que o corpo sem órgãos possui um sentido cósmico, como a totalidade aberta que está além e aquém das conexões binárias de máquina, como a imensidão indiferenciada de conexões virtuais.

Socius e corpo pleno

Entretanto, há um segundo sentido do corpo sem órgãos, relativo de imediato à problemática sociopolítica, em que ele será relacionado ao que os autores chamam de *socius* ou de *corpo pleno*. Enquanto no sentido cósmico o corpo sem órgãos pode ser dito estar para além do *socius*, nesse segundo sentido

a exterioridade das relações “o verdadeiro mundo empirista desdobra-se pela primeira vez em toda a sua extensão: mundo de exterioridade, mundo em que o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas — mundo onde a conjunção ‘e’ destrona interioridade do verbo ‘é’, mundo de Arlequim, *mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meio de relações exteriores*” (Deleuze, 2006, p. 212. Grifo nosso).

⁵ É válido mencionar que essa maneira de pensar a relação partes-todo no maquinismo e no corpo sem órgãos é análoga à maneira que Deleuze (2017) compreende a relação modos/atributos e substância em Spinoza, na qual a substância é produto daqueles, formando um spinozismo sem substância. Não é à toa que Deleuze & Guattari cheguem a comparar o corpo sem órgãos e a substância spinozana (2010, p. 408-9, n. 28).

o corpo sem órgãos é tornado o corpo sem órgãos de uma forma social — e de um inconsciente — específicos. É assim que Deleuze & Guattari identificarão em cada uma das máquinas sociais um corpo sem órgãos tornado corpo pleno específico: a máquina territorial primitiva remete ao corpo pleno da *terra*; a máquina despótica bárbara remete ao corpo pleno do *déspota*; a máquina capitalista civilizada remete ao corpo pleno do *capital-dinheiro*. Se colocarmos em linguagem conjuntista, podemos dizer que o corpo sem órgãos cósmico contém o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno de uma sociedade; podemos dizer também que o corpo pleno é um caso do corpo sem órgãos cósmico, uma redução deste a determinados limites: “O *socius* não é uma projeção do corpo sem órgãos; este é que é, sobretudo, o limite do *socius*, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um *socius* desterritorializado. O *socius*, isto é, a terra, o corpo do *déspota*, o capital-dinheiro são corpos plenos vestidos, como o corpo sem órgãos é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem” (2010, p. 371). É nesse sentido que o corpo sem órgãos cósmico é acompanhado de um corpo sem órgãos articulado aos limites de um dado *socius* e do que ele deixa ou não passar dos fluxos de desejo — “O problema geral das sociedades é *ligar o desejo*, quer dizer, submeter seu modo de distribuição esquizofrênico a um regime de disjunções exclusivas, de regras diferenciadas, de distribuições estáveis, instauradoras de uma ordem social reprodutível” (Lapoujade, 2015, p. 158. Grifo no original). O corpo sem órgãos enquanto *socius*, assim, é uma *superfície de registro*, em que a produção desejante das sínteses conectivas é registrada, seja enquanto inscrição diretamente nos corpos da máquina primitiva, seja enquanto registro da Lei e do livro contábil do *déspota* e do capitalista. Como atenta Jon Roffe, essa superfície não pode ser entendida separadamente do que é registrado ou inscrito nela:

a noção de superfície absoluta é uma que não pode ser concebida como se estivesse fora ou abaixo daquilo que a ocupa – os próprios temas mnêmicos, e a inscrição social nada mais é do que a constituição de uma memória social para Deleuze e Guattari – mas os possui como modificações desta própria superfície. Em vez de ser uma mesa sobre a qual foi colocado um vaso de flores, ou um pedaço de papel riscado com grafite ou tinta, ele se assemelha muito mais à superfície do oceano, cujas características são suas próprias variações (2017, p. 593).

Há uma série de elementos que devem ser bem entendidos para captar a importância da noção de corpo pleno na maquinaria conceitual aqui proposta. Vamos por partes. Em primeiro lugar, é válido perguntar por que se fala em *socius*, e não, por exemplo, em sociedade. Em aula de dezembro de 1971, Deleuze esclarece: “chamo *socius* não à sociedade, mas uma instância social particular que desempenha o papel de corpo pleno. Toda a sociedade é apresentada como um *socius* ou corpo pleno sobre o qual gotejam fluxos de toda natureza, os quais são cortados” (2021, p. 43). Jason Read aproxima a noção de *socius* da noção althusseriana de “efeito sociedade”, ambas diferindo da noção empiricista e reificante de “sociedade”. Não há uma “sociedade” dada, mas uma forma específica de causação em que dado conjunto de relações remete a uma instância tida como a entidade sociedade:

o que é um efeito do modo de produção e sua extração particular de trabalho excedente, o tipo particular de sociabilidade, como no despotismo, é mal reconhecido como uma causa (e, portanto, em certo sentido funciona como uma causa) trabalhando para garantir e normalizar as relações próprias desse modo de produção. Este é o problema do que Althusser chamou de ‘efeito de sociedade’ (*l’effet de société*) ou o que Deleuze & Guattari chamam de ‘*socius*’ (Read, 2003, p. 41).

O comentário de Sibertin-Blanc também vai na linha de aproximação com preocupações althusserianas:

Todo modo de produção social suscita, como condição de sua própria reprodução, a formação de uma instância especial que funciona como um corpo pleno (do qual o corpo sem órgãos *stricto sensu* ocupa a posição limite de um corpo pleno dessocializado) que polariza os investimentos coletivos do desejo do qual os agentes e as relações sociais são o objeto. Denominado *socius*, tal instância sóciolibidinal de antiprodução mediatiza, assim, a maneira pela qual o desejo investe o campo social e, conseqüentemente, a maneira pela qual indivíduos e grupos sociais se relacionam com suas próprias condições de existência (2022, p. 42).

Esses aspectos do *socius* podem ser aproximados de dois aspectos da teoria da ideologia como proposta por Althusser (2015; 1983): em primeiro lugar, a ideologia é por este entendida como a maneira imaginária que dado conjunto de agentes se relaciona com as suas próprias condições de reprodução; em segundo lugar, a ideologia é, para Althusser, uma constante social: não existe sociedade sem ideologia. A produção social, para Deleuze & Guattari, necessariamente implica um dado *socius* como corpo pleno⁶ que, influi ou reflui na própria dinâmica da produção desejante-social: o corpo sem órgãos é “perpetuamente re-injetado na produção” (2010, p. 21). Ou seja, como o regime das sínteses passivas do inconsciente, que determina a produção sócio-libidinal, deve ser entendido sempre já enquanto ciclo *reprodutivo*, a primeira síntese, de conexão, sofre, em seu funcionamento, influência do próprio modo de registro próprio da segunda síntese, na qual aparece o corpo sem órgãos enquanto superfície de registro, fazendo com que o corpo pleno não apenas registre as produções, mas faça parecer como se ele as produzisse.

⁶ “um corpo pleno qualquer — seja o corpo da terra ou do déspota, seja uma superfície de registro, um movimento objetivo aparente, um mundo perverso enfeitado fetichista — sempre pertence a todos os tipos de sociedade como constante da reprodução social” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 24).

Quase-causa

Assim, introduzimos o problema de como pensar a causalidade própria à relação produção desejante-corpo pleno/*socius*, além do conceito que lhe refere: o de *quase-causalidade*. Como os autores colocam, o *socius* “não se opõe às forças produtivas em si mesmas”, mas se assenta sobre a produção, “constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa” (2010, p. 22). A relação de quase-causalidade é o que faz com que haja uma espécie de inversão causal, pois a produção desejante *aparece* causada ela mesma pelo corpo pleno: o (mais-)valor aparece fruto do capital, não do trabalho; as grandes obras e a colheita aparecem como realizações do déspota (rei, faraó, imperador), não dos camponeses ou escravos. Assim, como coloca Read,

Essa aparência é frequentemente descrita como uma inversão de causa e efeito, na qual os efeitos de uma determinada atividade ou prática aparecem como sua causa. Essa aparência ou atitude, no entanto, não pode ser descartada como um simples efeito ou epifenômeno – ela tem sua própria efetividade ao ser incorporada aos atos, ideias e comportamentos do conjunto das relações humanas dentro de um modo particular de produção. É, portanto, o que Deleuze & Guattari chamam de quase-causa [...]. Para Deleuze & Guattari, uma quase-causa é uma entidade paradoxal porque envolve a causalidade retroativa e a efetividade do que é em si um efeito. Esse efeito, a aparência ou atitude em relação ao que aparece como pressuposto de um modo de produção, ou mais geralmente o que parece estar fora da historicidade e da história da prática e da produção, é ele mesmo uma causa na medida em que molda e afeta as atitudes daqueles que vivem dentro desse modo particular de produção (2003, p. 42).

O conceito de quase-causa, utilizado em *O anti-Édipo* para descrever a forma de causalidade do corpo pleno para a

produção, já havia sido utilizado por Deleuze em *Lógica do sentido* para falar sobre a forma de causalidade que vai dos corpos para os efeitos incorporais, quanto da causalidade entre os próprios efeitos incorporais. Ali Deleuze chega a ligar a quase-causa com uma *causalidade imanente*:

Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo à sua própria causa e que determina esta causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos, puro *nihil* ou *x* fora de seus efeitos. Tais efeitos, um tal produto, são habitualmente designados por um nome próprio ou singular (1974, p. 73).

Tais nomes singulares que designam, ali, o efeito incorporeal, podem ser ditos, exatamente, *a Terra, o Déspota, o Capital*, como será feito em *O anti-Édipo*, posto que estes designam precisamente essa quase-entidade singular que será tomada *em aparência* como a causa da produção em sua multiplicidade. Pensar o corpo pleno enquanto quase-causa, com o auxílio da teoria dos incorporais de *Lógica do sentido*, também nos ajuda a entender a natureza dessas entidades, como *O Capital* ou *o capitalismo*, que, muitas vezes, são ditas não existirem propriamente, afirmação baseada em um empirismo ingênuo. Como Deleuze (1974) coloca, não só os incorporais existem como efeitos dos corpos, como *insistem* enquanto quase-causalidade que reflui e determina a própria natureza dos corpos. O capital, enquanto relação social, certamente não é uma entidade da mesma natureza que uma cadeira ou um bolo de chocolate, mas não é por isso que ele não deve ser encarado em toda a sua realidade.

Uma das fontes de Deleuze & Guattari para a construção do conceito de corpo pleno é a própria obra de Marx. Como eles colocam, a produção social implica um *corpo pleno determinado como socius*, e qualificam: “É dele [corpo pleno] que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino” (2010, p. 22). Em seu texto

sobre as *Formas que precederam a produção capitalista*, Marx afirma que as condições de produção são sempre atravessadas por uma *aparência dada por pressupostos tidos como naturais ou divinos*. Marx, inclusive, nas duas vezes em que utiliza a qualificação de pressupostos *divinos* (a de *naturais*, desacompanhada de “divinos”, aparece várias vezes), remete à terra e ao Estado⁷, como nas duas máquinas pré-capitalistas de Deleuze & Guattari. Ao mencionar pressupostos naturais ou divinos, Marx está tentando pensar a natureza daquilo que aparece aos agentes sociais como sendo um dado naturalizado, um ponto de partida *em aparência* necessário, a-histórico, não produzido e não problematizado pelos (re)produtores da vida biossocial. Deleuze & Guattari ampliam a intuição para abarcar também o Capital, o corpo do capital-dinheiro, como

⁷ “A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a *base* da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente como parte, como membro dessa comunidade, cada indivíduo singular se comporta como *proprietário* ou *possuidor*. A *apropriação* real pelo processo do trabalho se realiza sob esses *pressupostos*, que não são eles mesmos *produto* do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou *divinos*” (Marx, 2011, p. 389. Grifo no original). “Como a comunidade, não obstante aqui já *produto histórico*, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, *originada*, é aqui o pressuposto da *propriedade* da terra – i.e., da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do Estado, pelo ser do Estado – em consequência, por um *pressuposto* que é encarado como divino etc.” (Marx, 2011, p. 391. Grifo no original). A citação sobre os pressupostos naturais ou divinos aparece também no texto de Balibar para *Ler O Capital* (1980, p. 173).

o pressuposto natural ou divino da máquina capitalista, para além das máquinas pré-capitalistas.

Corpo pleno como fetiche estrutural

A melhor definição do corpo pleno dada por Deleuze & Guattari talvez seja a seguinte: “São estes os dois aspectos do corpo pleno: superfície encantada de inscrição, lei fantástica ou movimento objetivo aparente; mas também agente mágico ou fetiche, quase-causa. Não lhe basta inscrever todas as coisas; ele deve fazer como se as produzisse” (2010, p. 181). Assim, introduzimos mais uma noção fundamental para o entendimento do conceito: a de *fetiche*, inspirada claramente em Marx. Se a quase-causa é relativa ao tipo de efeito de causalidade própria ao corpo pleno, o fetiche é processo que faz com que o corpo pleno apareça como quase-causa. Ele é movimento objetivo aparente que faz com que a superfície de inscrição/registro apareça como produtora, quase-causa da produção (2010, p. 24). O essencial do conceito de fetichismo é que, com ele, “são atribuídas relações sociais às coisas” (Fleck, 2012, p. 145). Entretanto, em Marx, há três tipos: o fetichismo da mercadoria, o fetichismo do dinheiro, e o fetichismo do capital, mais especificamente, do capital portador de juros (cf. Gonçalves; Chagas, 2021). Deleuze & Guattari levam o conceito de fetichismo a funcionar em um patamar inédito, que engloba o corpo sem órgãos enquanto corpo pleno do *socius* e totalidade distributiva do social. A abordagem dos autores “não faz mais o fetichismo característico do modo de produção capitalista depender — como explicava o início de *O Capital* — do movimento da mercadoria no interior do qual as relações sociais de produção aparecem objetivamente como relações entre as coisas, mas, desde o princípio, de um fato de estrutura” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 43-4). Assim, o fetiche é estrutural.

Mais uma vez, ainda, podemos aproximar Deleuze & Guattari de Althusser sobre o problema do fetichismo. Segundo a dupla, a “falsa consciência” que advém do processo do fetiche, também chamado de processo *miraculante*, que se dá na passagem da produção da primeira síntese para a inscrição da segunda síntese, se dá na forma do delírio, de um registro miraculoso do delírio. O ponto fundamental, todavia, é que “a falsa consciência [do processo miraculoso] é consciência verdadeira de um falso movimento, percepção verdadeira de um movimento objetivo aparente, percepção verdadeira do movimento que se produz na superfície de registro” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 23). Se trata, portanto, de um delírio do próprio registro do *socius*, e não um “delírio da consciência” (2010, p. 23). A falsa consciência é um reflexo real de um *movimento objetivo aparente*: o delírio é o registro do desejo, e o desejo está para além da distinção simplista entre verdadeiro e falso. Althusser já ia na mesma direção ao apontar a ambiguidade que a noção de fetichismo toma no texto marxiano:

Ficou claro que o fetichismo não era um fenômeno subjetivo, pertinente às ilusões e à percepção dos agentes do processo econômico, de modo que não se pode reduzi-lo aos *efeitos subjetivos* produzidos nos sujeitos econômicos pelo lugar deles no processo, na estrutura. No entanto, quantas passagens de Marx nos apresentam o *fetichismo como uma ‘aparência’*, uma ‘ilusão’ pertinente unicamente à ‘consciência’, mostrando-nos o movimento real, interno, do processo, ‘*aparecendo*’ sob a forma fetichizada à ‘consciência’ dos mesmos sujeitos, sob a forma do movimento aparente! E, no entanto, quantas outras passagens de Marx nos asseguram que essa aparência nada tem de subjetiva, mas é, pelo contrário, sempre objetiva, a ‘ilusão’ das ‘consciências’ e das percepções sendo por sua vez secundária, e deslocada pela

estrutura dessa primeira ‘ilusão’ puramente objetiva! (1980, p. 143-4. Grifo no original).

Ou seja, uma das vias do conceito de fetichismo em Marx, a seguida por Althusser e por Deleuze & Guattari, estes provavelmente na esteira de *Ler O Capital*, não pensa ele como falsa consciência subjetiva, mas como consciência real de uma *aparência* objetiva. O modo como o *socius* é organizado faz com que, necessariamente, se registre no inconsciente uma produção miraculada pela instância do corpo pleno — terra, déspota, capital. No capitalismo, é objetivamente que toda a produção aparece como fruto do capital-dinheiro.

Antiprodução

Há um último conceito relacionado ao conceito de corpo pleno, ainda que não se reduza a ele, que nos interessa, o de *antiprodução*, na medida em que o corpo pleno também é dito ser uma instância antiprodutiva. O conceito parece abarcar coisas díspares como: as relações de produção; a instância do corpo pleno; as atividades do poder de Estado, como burocracia e polícia; o exército e o complexo industrial-militar; atividades de queima de excedente e de consumo suntuoso; o campo que se constitui ao redor das máquinas em suas conexões produtivas; a pulsão de morte. Em *O anti-Édipo*, bem como nos diferentes textos de Guattari, a antiprodução parece ter um sentido equívoco e confuso em demasia. Talvez Deleuze (que teve a palavra final sobre a *redação* de *O anti-Édipo*) e Guattari nunca tenham estado de total acordo sobre a abrangência do conceito. Na segunda carta de Deleuze a Guattari durante a redação e pesquisa para *O anti-Édipo*, em julho de 1969, Deleuze escrevia:

minha inquietação maior é com a coerência do seu conceito de antiprodução. Pois ele agrupa coisas tão diversas como: a) o campo no qual surgem e funcionam as máquinas (compreendendo aí as

conexões de produção); b) as instituições sociais não produtivas (por exemplo, a família) da qual uma das funções normais na sociedade é uma espécie de registro; c) esse tipo inteiramente outro de registro que pertence à máquina à título de superfície, graças ao qual ela registra seu próprio processo de produção (2018, p. 46).

Essas reticências e dúvidas iniciais de Deleuze a respeito da noção são índice de que ela talvez tenha continuado a ser equívoca, mesmo se eventualmente tenha sido melhor talhada.

Em uma nota de rodapé ao apêndice de *O anti-Édipo* (2010, p. 535, n. 14), publicado em revista em 1973 e adicionado à segunda edição do livro, consta uma citação, sem qualquer referência, sobre o conceito. Essa citação advém, na verdade, do texto *Máquina e estrutura*, em que Guattari se baseou em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* para lançar as primeiras teses da filosofia maquinica, texto que provocou o encontro dos dois autores. A citação em questão é a seguinte: “A antiprodução será, entre outras coisas, o que foi posto sob o registro das relações de produção” (Guattari, 2004, p. 313-4). O conceito de relações de produção não é utilizado sistematicamente por Deleuze & Guattari, talvez por eles mesmo afirmarem que “nada é mais obscuro, desde que nos interessemos pelos detalhes, do que as teses de Marx sobre as forças produtivas e as relações de produção” (2010, p. 529). Portanto, ter em mente as relações de produção ao pensar o que cai sob a alçada da antiprodução pode nos ajudar a entender a que o conceito responde. Em uma mesa redonda, Guattari esclarece: “As relações de produção e as relações de reprodução participam no mesmo par das forças produtivas e das estruturas antiprodutivas. Trata-se de fazer passar o desejo para o lado da infraestrutura, para o lado da produção, enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da antiprodução” (em Deleuze, 2006, p. 279). Pode-se especular que a antiprodução tem a ver, portanto, com o nível do registro da produção, tanto a nível social quanto a nível libidinal, registro da produção das forças produtivas que é

feito no registro social de determinadas relações de produção (por exemplo, a relação social que é o Capital, mas também a família e o Estado). Assim, Deleuze coloca em aula que a operação de antiprodução tem um duplo aspecto: de uma parte, inibir e limitar as forças produtivas; de outra, se dobrar sobre elas para as apropriar (2021, p. 134). O corpo pleno do socius, enquanto instância antiprodutiva, não produz produção de produção, apenas produção de registro, mas é justamente esta que faz com que ele se aproprie de todo o excedente sócio-libidinal, que toda a produção seja remetida a ele, e não apenas em um sentido representacional, mas no que concerne aos fluxos materiais mesmo, aos fluxos de valor socialmente determinados (por exemplo: a acumulação de capital). Podemos entender a ideia de antiprodução, por fim, como uma espécie de produção (produção de registro), um momento da produção e da reprodução sociais, que engloba tudo aquilo que não está relacionado à produção em sentido estrito, mas que é essencial para as colocar em movimento: a burocracia, a família, o Estado, o exército, a polícia, o capital. Assim, na medida em que Deleuze & Guattari intentam uma univocidade do conceito de produção, em que estas instâncias todas devem ser entendidas como englobadas pela Produção *lato sensu*, talvez a substituição do conceito de relações de produção pelo de antiprodução possa ser entendida em analogia à ideia de anti-herói. O anti-herói não é simplesmente o contrário de um herói, mas um herói de estatuto diferenciado, que segue outras leis do que o herói tradicional. A antiprodução é também produção, e é essencial para a produção, mas segue outras leis, as leis de distribuição e de consumo da segunda e terceira sínteses, produção de registro e produção de consumo⁸. Assim, a antiprodução acaba

⁸ A antiprodução também é relacionada à pulsão de morte no sentido específico em que eles a concebem, em crítica à psicanálise: “Este é o papel da versão de Deleuze e Guattari do instinto de morte: paralisar o desejo

tendo uma função de destinação (distribuição) do excesso e dos modos de seu consumo, seja suntuário, reprodutivo, produtivo ou destrutivo. É aí que instituições tão variadas como a família, o Estado e o exército têm uma função similar: a de simultaneamente regular e reprimir a produção e de realizar o mais-valor por ela produzido. Como coloca Tynan,

o capital inclui em seu vasto processo produtivo um momento de antiprodução, algo que impede o consumo imediato. De fato, o capital pode ser definido como a unidade da produção e da antiprodução, pois o que intervém para separar os produtores do produto (o Estado, sua polícia e seu exército) também funciona para impedir os consumos, mesmo por parte dos capitalistas, que não servem aos interesses do capital. Deve haver algo para impedir o avanço tecnológico desenfreado, um fluxo de estupidez para conter o fluxo de conhecimento; deve haver um ascetismo para contrariar o fluxo do excesso, e um arcaísmo para contrariar a tendência à desterritorialização absoluta. O capital produz muito mais do que pode acomodar e, portanto, deve trazer seus vastos recursos de repressão para suportar tudo o que escapa à realização (2009, p. 46).

É assim que a antiprodução é, pelo mesmo movimento e lógica, instância de repressão da produção e de absorção do excedente.

Esse tópico sobre a antiprodução como destinação e consumo do excedente tem como uma de suas influências a *economia geral* de Georges Bataille, como é declarado em *O anti-Édipo* (2010, p. 14), e que nos ajuda a esclarecer o conceito. Segundo Holland, a própria esquizoanálise não seria

produtivo, suspender ou congelar as conexões que ele fez, para que novas e diferentes conexões se tornem possíveis; preferem, portanto, o termo ‘antiprodução’ a ‘instinto de morte’ [...] a antiprodução sob o capitalismo passa a aparecer como um “instinto” e é como tal é mal compreendida pela psicanálise” (Holland, 1999, p. 28).

possível sem a precedência da economia geral, que tem como princípio básico a ideia de que “*não é a necessidade mas seu contrário, o ‘luxo’, que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentais*” (Bataille, 2013, p. 39. Grifo no original).

[O] sentido social de antiprodução é derivado em grande parte da noção de *dépense* ou *expenditure* de Bataille. Na verdade, a *expenditure* já possui no próprio Bataille dimensões psicológicas e antropológicas, mas é principalmente esta última que nos interessará aqui, pois fornece uma crítica nietzscheana devastadora da economia política burguesa e da filosofia utilitarista que suplementa crucialmente a de Marx dentro da perspectiva esquizoanalítica. Os insights de Bataille são tão importantes que, se ele não tivesse existido, a esquizoanálise teria que inventá-los. Nenhuma sociedade, insiste Bataille, realmente se organiza em torno de necessidades e da produção de valores de uso para atender às necessidades – por mais necessária que essa produção possa ser para todas as formas de vida social. Em vez disso, a organização social é sempre baseada no gasto do excesso, e a atividade produtiva deriva seu significado e propósito desse gasto, e não o contrário. [...] Para a esquizoanálise, as forças de produção permanecem importantes e mantêm seu próprio dinamismo autônomo como lócus e expressão do desejo, mas (em consonância com Bataille) elas recebem forma e propósito pelas relações de *anti*-produção. São essas relações de antiprodução que organizam o gasto social do excedente de maneiras que inibem ou fomentam a instituição de relações de poder de vários tipos (Holland, 1999, p. 62-3. Grifo no original).

Contra o marxismo produtivista, e em certo sentido a economia burguesa de maneira geral, Bataille salienta o aspecto do consumo e do dispêndio como sendo primeiro em relação à produção: “se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio” (Bataille, 2013, p. 24). Entretanto, se o marxismo tradicional havia entortado o graveto em demasia para o lado da produção em sentido economicista, Bataille aponta em demasia ao sentido do

consumo. Deleuze & Guattari, em uma leitura não economicista de Marx, fazem a distinção entre produção em sentido lato, que engloba a distribuição e o consumo (a antiprodução), e a produção em sentido estrito, propriamente econômico, distinção que Bataille não faz, perdendo a primazia da produção (em sentido lato). Entretanto, o ponto fundamental que a sua obra ressalta, e que é imprescindível para Deleuze & Guattari, é que pensar a economia 1) deve sempre supor o excesso e o excedente e 2) deve ter nos modos de dispêndio deste uma preocupação central, não secundária. Esses princípios, que compõem a noção de antiprodução, ajudam a explicar economicamente uma série de fenômenos que muitas vezes são colocados fora da alçada econômica, como a guerra, a festa, o sacrifício, toda uma série de fenômenos mais ou menos *destrutivos*, antes do que produtivos. Como Bataille coloca:

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (2013, p. 45).

Como destacam Cocco & Cava, entretanto, Bataille reserva essa primazia do dispêndio às sociedades pré-capitalistas:

O princípio organizativo das economias pré-capitalistas não é dado pela produção, mas pelos mecanismos de antiprodução, o que Bataille chama de *consumo improdutivo*, um esbanjamento antieconômico voltado à destruição e ao despojamento. São exemplos desses mecanismos o sacrifício humano nos astecas, as oferendas aos deuses, os potlatches, como também as despesas suntuárias dirigidas à glória e ao esplendor dos impérios. Com isso, energias poderosas circulantes pelo tecido social são despendidas sem retorno econômico. Os rituais de dispêndio, entretanto, são

fundamentalmente para a reprodução e renovação dos laços sociais, a expulsão de excessos pulsionais desintegradores, e a revigoração do instinto na coletividade (2020, p. 121).

Para Bataille a economia capitalista ou burguesa substituiria a centralidade dos rituais e mecanismos de dispêndio pré-capitalistas por uma primazia da produção pela produção que deixa pouco ou nenhum espaço para o consumo improdutivo. Jean-Joseph Goux (cf. Cocco; Cava, 2018, p. 174-5), dessa forma, critica Bataille por não estender a sua lógica da economia do excesso, do desperdício, essencialmente suntuária, ao capitalismo, reservando essas características aos “modos de produção” anteriores. Segundo Goux, isso acontece pois Bataille se alinha à escola weberiana, que vê no espírito ascético protestante a condição de possibilidade necessária ao desenvolvimento do capitalismo (posição que também é tomada pela Escola de Frankfurt). Entretanto, o motor do capitalismo seria antes desejante e dado às manias do excesso, da moda, da frivolidade, do que ao cálculo racionalista da burguesia puritana (ou, ao menos, o capitalismo “pós-moderno” assim o seria, após o “momento puritano-weberiano”). A posição de Deleuze & Guattari nesse debate é ambígua, o que talvez queira dizer que eles o coloquem de outro modo. Para eles, há efetivamente uma diferença em relação aos mecanismos de antiprodução nas economias pré-capitalistas e na capitalista, mas a diferença é menos se há ou não consumo improdutivo no capitalismo do que o fato de que com a máquina capitalista a instância de antiprodução é tornada imanente e indissociável da produção. Enquanto na máquina territorial e na máquina despótica a instância de antiprodução, que a regula e absorve o excesso, é transcendente (o déspota e sua corte ou o *potlatch* e o sacrifício como momento de consumo *separado* do momento produtivo), no capitalismo a antiprodução é imanentizada, havendo uma indistinção entre produção e antiprodução,

entre produção e destruição, entre produção e absorção improdutiva do mais-valor.

O princípio batailleano do excesso da produção biossocial é evidentemente ligado ao tema deleuzo-guattariano da crítica do desejo como falta. Entretanto, ele se liga a essa temática exatamente na medida em que a falta é entendida como *distribuída*, dentro do excesso próprio à produção sócio-libidinal, pela instância antiprodutiva, pelo corpo pleno. “A falta é arrumada, organizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta é que vem alojar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização prévia ⁹” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 45). Assim, a falta tanto não é um dado do desejo, como já vimos, quanto não é, enquanto escassez, um dado necessário e ponto de partida da produção, mas é sempre determinada pela instância de antiprodução, que distribui desigualmente o excedente para consumo:

de acordo com a esquizoanálise, a escassez não é meramente administrada socialmente, mas é fabricada socialmente para fundar e assegurar a organização social em várias formas. Seguindo Bataille, Deleuze & Guattari insistem que as sociedades sempre produziram um excedente, não importa quão terríveis as circunstâncias possam ter parecido e quão mínimo esse excedente possa ter sido: a organização social gira em torno da determinação de como e por quem esse excedente será gasto ou distribuído (Holland, 1999, p. 5).

⁹ Nesse ponto, inclusive, os autores (2010, n. 25, p. 45) criticam o marxismo de um modo geral remetendo a uma crítica de Maurice Clavel (1970, p. 330) a Sartre contra a noção de escassez [*rareté*]: “uma filosofia marxista não pode permitir a si própria introduzir logo de início a noção de escassez”.

No capitalismo, o dinheiro, enquanto instanciação do corpo pleno capital-dinheiro, é o principal meio de distribuir socialmente a falta, de produzir artificialmente a escassez no seio mesmo de uma produção sempre excedente e em excesso, tanto social quanto libidinal.

Considerações finais

A exploração dos conceitos de base da ontologia social de Deleuze & Guattari, através do caminho por nós percorrido, traz luz a uma série de conceitos complexos e imbricados. O maquinismo do inconsciente, que atravessa a história universal da contingência em suas diferentes máquinas sociais, formando diferentes corpos plenos (terra, déspota, capital), é demonstrado em sua imanência entre as três sínteses e das sínteses sobre a produção (sentido lato). Vimos como essa ontologia é devedora de Marx, inspirada na sua crítica da economia política. Deleuze & Guattari, ao dizerem que a economia libidinal é a mesma que a economia política, operam uma crítica à psicanálise que é análoga à crítica de Marx a Smith e Ricardo, demonstrando a necessidade de passar, em uma operação crítica, ao nível da produção. O nível da circulação e da distribuição, como o nível do registro da produção na superfície de registro, são reais e são objetivos, mas são uma aparência. É o que os autores chamam de “movimento objetivo aparente”. Uma empreitada crítica, seja a crítica da economia política de Marx, seja a esquizoanálise, deve criticar a aparência e demonstrar o que há “por baixo” dela: mesmo se o desejo e a produção desejante são registradas no corpo pleno (na terra, no déspota, no capital), e esse registro reflua sobre a própria produção, fazendo com que toda produção *apareça* como emanando dessa instância de quase-causa, é o caso de demonstrar essa operação em sua verdadeira natureza: fetiche, fetiche de estrutura, fetiche

estrutural. As máquinas desejantes e a megamáquina, máquina social, o maquinismo molecular e o molar, acabam por produzir esse fetiche, que deve ser criticado. A noção de corpo pleno, portanto, é marxista, marxiana. Demonstramos, por fim, o quanto a categoria de antiprodução, tão essencial quanto confusa e vaga no texto de Deleuze & Guattari, é devedora da economia geral batailleana e da importância do excesso e do dispêndio improdutivo. A antiprodução é o último caractere do corpo pleno, que não produz, mas aparece como condição da produção, a registrando e apropriando, acumulando, distribuindo a falta socialmente, em meio à abundância, e fazendo com que o próprio desejo, que é produtivo, apareça como faltante, introduzindo a aparência de uma falta no âmago do desejo. Desse modo, o percurso conceitual atravessado possibilita um melhor entendimento, para não dizer “pleno”, das máquinas sociais e, principalmente, de suas transformações e diferenças, chegando ao capitalismo e ao corpo pleno do capital-dinheiro.

Referências

ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 7-152.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

BALIBAR, Étienne. Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. In.: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 153-274.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*; precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2a ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CLAVEL, Maurice. “Appendice: La perequation du taux du profit”. In.: CLAVEL, Maurice. *Qui este aliéné?* Critique et metaphysique sociale de l'occident. Paris: Flammarion Éditeur, 1970.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *New Neoliberalism and the Other: Biopower, Anthropophagy, and Living Money*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018.

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *A vida da moeda: crédito, imagens, confiança*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 2ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana. *ethic@* — Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012.

GONÇALVES, Mailson Bruno de Queiroz Carneiro; CHAGAS, Eduardo Ferreira. O fetichismo do capital portador de juros. *Revista Dialectus*, Ano 10, n. 24, 2021, p. 164 — 176.

GRANEL, Gerard. La ontología marxista de 1844 y la cuestión del “corte”. *Actuel marx/ intervenciones*, N° 16, 2014, p. 15-68.

GUATTARI, Félix. Máquina e estrutura. In.: *Psicanálise e transversalidade: Ensaio de análise institucional*. São Paulo: Ideias e Letras, 2004, p. 309-19.

GUATTARI, Félix. *Confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2016.

HOLLAND, Eugene W. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis*. London and New York: Routledge, 1999.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAZZARATO, Maurizio. Multiplicity, totality and politics. Translated by James Muldoon. *Parrhesia*, n. 9, 2010, p. 23-30.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

READ, Jason. *The micro-politics of capital: Marx and the prehistory of the present*. Albany: State University of New York Press, 2003.

ROFFE, Jon. Form IV: From Ruyer's Psychobiology to Deleuze and Guattari's Socius. *Deleuze Studies*, 11.4, 2017, p. 580–599. DOI: 10.3366/dls.2017.0286.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze & Guattari e O anti-Édipo: a produção do desejo*. Trad. Maria Cecília Lessa da Rocha. São Paulo: Editora Filosófica Politeia; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

TYNAN, Aidan. The Marx of *Anti-Oedipus*. *Deleuze and Guattari Studies*, 3, p. 28-52, 2009. DOI: [10.3366/e1750224109000701](https://doi.org/10.3366/e1750224109000701).

(Submissão: 01/09/25. Aceite: 28/01/26)

Tradução

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Positivismo lógico e análise

Logical positivism and analysis

 10.21680/1983-2109.2026v33n68ID41776

Introdução e tradução por Evelyn Erickson

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

evelyn.f.erickson@gmail.com

L. Susan Stebbing

Lido em 22 de março de 1933 para a

Annual Philosophical Lecture Henriette Hertz Trust

da Academia Britânica*

Introdução

A tradução deste texto é motivada por três fatores: o recente interesse da filosofia analítica em sua própria história, o projeto de resgate de filósofas negligenciadas pelo curso da história, e uma certa crise de identidade da filosofia analítica em estabelecer a fruição de seu suposto método. Susan Stebbing (1885–1943) se encontra na confluência destes três interesses: é uma figura altamente relevante para o surgimento da tradição analítica, foi praticamente esquecida por essa tradição para o qual ela tanto

contribuiu, e é uma filósofa crítica dos métodos de análise de seus supostos fundadores: Russell, Moore, Wittgenstein e o Círculo de Viena. O mito de fundação favorito da filosofia analítica é a uniformidade do método de análise para a atividade filosófica. Neste texto, já em 1933, Stebbing estabelece uma visão sobre análise que resiste à formação desse mito. Nas páginas que seguem, ela distingue as diferentes formas de *análise* de Moore, Wittgenstein e do Círculo, distingue a noção de *fato* para Russell e Wittgenstein, e critica o *critério de verificabilidade* do *Tractatus*, especialmente adotado pelo Círculo. Seus métodos de análise são muito mais ricos do que a tradução analítica permitiu fruir, e suas críticas aos grandes nomes da filosofia analítica são tão precisas quanto outros vieram a elaborar. Este trabalho de tradução soma aos recentes esforços de reabilitação de Stebbing dentro do cânone analítico, mas não só isso. Espera-se que a apresentação que Stebbing faz de Russell, Moore, Wittgenstein e a filosofia do Círculo também sirva para que leitores atuais possam compreender a filosofia destas figuras de forma mais acurada e crítica.

A “Filosofia”, disse o Dr. Wisdom em uma provocativa nota de rodapé na *Mind*,¹ “se preocupa com a análise de fatos — uma doutrina que Wittgenstein tem recentemente pregado e Moore há muito já praticava”. Embora a antítese do Sr.

¹ John N. Wisdom. IV.—Logical constructions (I). *Mind*, v. 40, n. 158, pp. 188–216. Página 195. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/mind/XL.158.188>. NT: As referências aos textos foram adaptadas para o estilo atual, e um link está informado sempre que possível.

Wisdom entre “pregar” e “praticar” não esteja muito bem formulada, ela ainda assim tem alguma adequação. Wittgenstein disse muito sobre a natureza da filosofia, mas ele parece ter deixado para outros a tarefa de desvendar as consequências dessa concepção. Moore, por outro lado, dificilmente pode-se dizer que tenha declarado explicitamente sua concepção de filosofia, mas ele mostrou na maneira mais clara possível o que ele concebe ser a natureza daqueles problemas com os quais a filosofia se preocupa. Isto ele fez ao enunciar claramente, no caso de cada problema com o qual ele lidou, *qual é* exatamente o problema, e *como* exatamente ele propõe lidar com ele. Isto, deve ser admitido, é uma rara virtude entre filósofos.²

Devo tornar claro de início que ao falar sobre o trabalho filosófico de Moore estou me referindo aos seus escritos publicados. Não é possível para mim determinar se — e caso positivo, em que medida — ele mudou recentemente sua visão. Também não posso ter certeza de que eu interpreto sempre corretamente suas declarações, embora eu gostaria de acreditar que eu não tenha interpretado gravemente mal suas posições. Quanto ao meu conhecimento das doutrinas de Wittgenstein, sou forçada a depender principalmente dos escritos do grupo de filósofos, às vezes referidos como “der Wiener Kreis”,³ que parecem ter se devotado a elaborar as consequências de sua visão acerca da natureza da filosofia. O único trabalho publicado de Wittgenstein, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, é extremamente denso e, sem dúvida deliberadamente, oracular. Poucos que não tenham outro

² Muitos de nós que conhecemos algo sobre o trabalho do Prof. Moore podemos, de fato, dizer que ele nos mostrou como os problemas filosóficos devem ser abordados, pouco que consigamos seguir o seu exemplo.

³ NT: Círculo de Viena, no original em alemão.

conhecimento de suas opiniões provavelmente entenderão as declarações enigmáticas do *Tractatus*. Parece, no entanto, que Wittgenstein fez declarações menos enigmáticas sobre sua visão em palestras e conversas. Estas opiniões foram relatadas por vários membros do grupo de Viena; me refiro especialmente a Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann e Otto Neurath. Apesar das divergências nos detalhes, estes filósofos mantêm em comum a teoria que veio a ser descrita como “Positivismo Lógico”.⁴ Até onde sei, essa descrição não foi escolhida por membros do grupo. Schlick prefere a descrição “konsequenter Empirismus”.⁵ Ainda assim, a descrição prévia não é inepta, já que os Positivistas Lógicos combinam a repudição à metafísica — no sentido em que Auguste Comte⁶ usou a palavra — com uma aceitação completa da teoria lógica de Frege, Peano, Whitehead, e Russell, como desenvolvida por Wittgenstein. Essa “nova

⁴ Também é descrito como “Logistischer Positivismus”. Ver o livro com este título por Åke Petzäll (Gotemburgo: Wettergren & Kerber 1931). Ele cita a seguinte declaração interessante, de um manifesto publicado “pelo círculo” em 1929: “Este círculo não possui uma organização rígida, compõe-se de indivíduos com uma atitude científica igual e básica. Cada membro esforça-se por se adaptar, cada um põe os vínculos comuns em primeiro plano, nenhum deseja perturbar os liames com idiossincrasias. Em muitos casos, um membro pode substituir outro, a obra de um pode ser continuada por outro” (p. 5). NT: foi consultada a tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck em: Hahn, Hans; Otto Neurath; Rudolf Carnap; Fernando Pio de Almeida Fleck (trad.); “A concepção científica do mundo — o círculo de Viena”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 10, pp. 5-20, 1986.

⁵ Schlick, M. Positivismus und Realismus. *Erkenntnis*, v. 3, n. 1, pp. 1–31, 1932. Página 30. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF01886406>.

⁶ Carnap certamente considera Comte como o Fundador do movimento (ver *Erkenntnis*, v. 2, p. 461). Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02028172>.

lógica”, como Carnap chama, ⁷ permite-lhes evitar as dificuldades encontradas pelo empirismo de Comte, J. S. Mill e Mach, que se esforçaram para tratar a lógica e a matemática como estudos empíricos e indutivos. Apontarei adiante que essa nova lógica tem um papel ainda mais importante a desempenhar como influência formativa na teoria dos Positivistas Lógicos. Certamente o Positivismo Lógico pode ser considerado em grande medida decorrente de inspiração de Wittgenstein. É essa teoria que considerarei principalmente em relação à prática filosófica de Moore.

Não seria surpreendente, eu acho, se a teoria de Wittgenstein estivesse de acordo com a prática de Moore. Não pode haver dúvida de que Wittgenstein foi profundamente influenciado por Bertrand Russell, enquanto que a interação entre as visões de Moore e Russell devem ser evidentes para qualquer um que estudou seus escritos em ordem cronológica. Tal estudo valeria a pena pela luz que lançaria sobre a situação atual que, um tanto infelizmente, veio a ser chamada “a escola de filosofia de Cambridge”. Este estudo obviamente está fora do escopo da atual palestra. É importante, no entanto, ter em mente as várias vertentes que contribuíram para o desenvolvimento do Positivismo Lógico. Moore e os Positivistas Lógicos, incluindo Wittgenstein, concordam em rejeitar certas visões tradicionais, e ainda não incomuns, acerca da natureza da filosofia.⁸ Esse ponto de acordo é, na

⁷ Carnap, R. Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis*, v. 1, n. 1, 1930. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00208606>. O texto foi traduzido para português por Alexandre Alves e está disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/31448>.

⁸ Com esta rejeição eu também concordo. As visões rejeitadas são aquelas que mantêm que a filosofia diz respeito à “natureza suprema da realidade”. Mas nesta frase “suprema” não significa nada. Considerei, em outro texto, os motivos pelos quais essa visão deve ser rejeitada, e apontei que as consequências desta rejeição envolvem a negação da possibilidade de uma metafísica dedutiva. Ver *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 33,

minha opinião, de considerável importância e traz esperança para o desenvolvimento futuro da filosofia. Penso, no entanto, que é enganosamente descrito como concordância com a visão de que “a filosofia se preocupa com a análise de fatos”. Mesmo que Moore e Wittgenstein ambos aceitassem esta alegação não se concluiria que concordassem a respeito do significado de “análise” ou de “fato”. Desse modo, parece-me haver espaço para dúvida se a doutrina “recentemente pregada” por Wittgenstein for a mesma doutrina “há muito praticada” por Moore. Meu objetivo nesta palestra é indagar até que ponto há uma divergência entre eles e perguntar quão fundamental é essa divergência. Primeiro, indagarei em que sentido exatamente se pode dizer que Moore sustenta, ou que sustentou, que a filosofia se ocupa da análise de fatos. Segundo, considerarei a teoria do Positivismo Lógico, e perguntarei que uso eles fazem da análise. Terceiro, tentarei indicar que esse afastamento revela uma certa fraqueza na teoria do Positivismo Lógico. Concluirei com uma breve enunciação do que me parece ser a natureza e a importância da análise na investigação filosófica.

Uma certa atitude para com problemas filosóficos e um certo método para lidar com eles são características da prática filosófica de Moore. Esta atitude ele mantém consistentemente, apesar das mudanças importantes em suas opiniões com relação a várias questões. Na minha opinião, uma das grandes contribuições de Moore para a filosofia é sua insistência em que os filósofos devam começar aceitando como *verdadeiras* certas afirmações do senso comum que todos nós deveríamos — quando não deveríamos estar envolvidos em filosofia — admitir *sem hesitação* que são verdadeiras. Em outras palavras, Moore insistiu que não

n. 1, pp. 65–94, 1933. Disponível em:
<https://doi.org/10.1093/aristotelian/33.1.65>.

pertence à tarefa da filosofia negar a verdade de afirmações do senso comum, que “ordinariamente” seriam ditas “verdadeiras”, com base na existência de um sentido em que não são verdadeiras, ou porque sua verdade ainda não foi estabelecida. Pelo contrário, a tarefa do filósofo é *analisar* essas afirmações verdadeiras. Moore manteve consistentemente três importantes posições. Primeiro, ele mantém que “em momentos diferentes das nossas vidas nós conhecemos muitos fatos empíricos diferentes”.⁹ Dizer isso equivale a dizer que em vários momentos de nossas vidas estamos em posição de afirmar, em relação a uma certa proposição, que *sabemos* que essa proposição é *verdadeira*. Por exemplo, no presente momento eu *sei* que *eu estou falando agora* é verdade; cada um de vocês conhece um fato que cada um poderia expressar dizendo “Eu sei que é verdade que *agora estou sentado em uma cadeira*”.¹⁰ Segundo, Moore sustenta que, em relação a muitas dessas proposições, há expressões de uso comum que expressam inequivocamente essas proposições que sabemos serem verdadeiras. Uma proposição é expressa de forma inequívoca quando o que é dito é *compreendido*.¹¹ Terceiro, Moore mantém que *compreender uma expressão* não é equivalente a ser capaz de *dar uma análise correta* do seu

⁹ G. E. Moore; H. W. B. Joseph. Symposium: Indirect Knowledge. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, v. 9, n. 1, jul. 1929, pp. 19–66. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/9.1.19>

¹⁰ Vale lembrar que esta palestra foi proferida para uma plateia de pessoas sentadas em cadeiras.

¹¹ Ver página 198 de: G. E. Moore, “A defense of common sense”, in *Contemporary British Philosophy*, J. H. Muirhead (ed.), London: George Allen & Unwin, 1925, pp. 191-223. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.222910/page/n193/mode/2up>

significado.¹² Ele ressaltou que a falha em perceber que estes *não* são equivalentes tem sido responsável por muitos erros em relação à natureza dos problemas filosóficos e em relação a suas possíveis soluções. Moore protestou vigorosamente contra a visão de que a resposta a uma pergunta como “Você acredita que a Terra existe há muitos anos?” não pode ser um simples “Sim” ou “Não”, mas deve depender do que significam as palavras “a Terra”, “existe” e “anos”. A passagem em que esta resposta ocorre será familiar a todos. Foi publicada em 1925. Vinte anos antes, Moore já havia começado a ver quão importante é distinguir a questão de *saber* se uma dada proposição é verdadeira da questão de sermos capazes de *analisá-la corretamente*, embora ele não tenha tornado a distinção tão clara quanto o fez subsequentemente. No entanto, a sua declaração anterior revela com bastante clareza o que chamei de “uma das maiores contribuições de Moore para a filosofia”; indica também o método que, creio eu, ele tem seguido consistentemente. Por isso, citarei o trecho na íntegra.

Tomando como exemplo a proposição *Galinhas põem ovos*, Moore diz:

Estou disposto a considerar a possibilidade que, como alguns Idealistas diriam, a proposição “Galinhas põem ovos” é falsa, a menos que queiramos dizer com isso: Um certo tipo de coleção de espíritos ou mônadas às vezes tem uma certa relação inteligível com outro tipo de coleção de espíritos ou mônadas. Estou disposto a permitir a possibilidade de que, como Reid e alguns cientistas diriam, a proposição “Galinhas põem ovos” é falsa, se queremos dizer com isso algo mais do que: Certas configurações de partículas materiais invisíveis às vezes têm uma certa relação espaço-temporal com outro tipo de configuração de partículas materiais invisíveis. Ou mais,

¹² Uma *expressão ambígua* não é equivalente a uma *expressão perfeitamente clara*, já que podemos compreender mais ou menos claramente. É importante não confundir *ambiguidade*, *vagueza*, *opacidade*; esses três termos são bastante diferentes, e mutuamente independentes.

estou disposto a permitir, como certos outros filósofos, que devemos interpretar esta proposição, se é para ela ser verdadeira, como significando que certos tipos de sensações têm com outros tipos uma relação que pode ser expressa dizendo que um tipo de sensações “põe” o outro tipo. Ou mais, como outros filósofos diriam, a proposição “Galinhas põem ovos” pode possivelmente significar: Certas sensações minhas *teriam*, sob certas condições, relação umas com certas outras sensações minhas que pode ser expressa dizendo que um conjunto “poria” o outro conjunto. Mas seja lá o que a proposição “Ovos de galinha são geralmente postos por galinhas” possa *significar*, a maioria dos filósofos permitiram, eu penso, em um sentido ou outro, que essa proposição fosse verdadeira.¹³

Se Moore reescrevesse esta passagem hoje, ele sem dúvida a formularia de forma diferente. Ainda assim, do jeito que está, ele traz à tona com clareza suficiente o ponto que desejo enfatizar, tal seja, que podemos saber, com relação a uma certa proposição, que ela é *verdadeira*, embora não conheçamos sua análise. Essa afirmação é importante. Sugere que é fútil para os filósofos contestarem a verdade de afirmações de senso comum apenas com base no fato de a análise dessas afirmações não poder ser dada, ou com base no fato de que, se uma análise fosse feita, ela seria chocante para o senso comum. Moore, na passagem que citei, admite a possibilidade de quatro visões diferentes acerca da análise de “Galinhas põem ovos”, ao mesmo tempo em que insiste que a questão de saber qual delas, se é que alguma, está correta é totalmente independente da questão de se podemos saber que de fato as galinhas põem ovos.

Prefiro usar uma linguagem um pouco diferente daquela usada por Moore em ambos os artigos aos quais me

¹³ Moore, G. E. The Nature and Reality of Objects of Perception. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 6, n.1, jun. 1906, pp. 68–127. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/6.1.68>. Republicado em *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922. Ver páginas 64-5. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/50141>.

referi. Onde ele, em sua declaração posterior e mais clara, fala de “compreender o *significado de uma proposição*”, eu prefiro falar de “compreender uma *sentença*”. Onde ele fala de “saber o que uma proposição *significa*, no sentido de ser capaz de *dar uma análise correta* de seu significado”, prefiro falar de “conhecer a *análise de uma sentença*”. Desejo evitar a palavra “significado” por conta de sua ambiguidade. Desejo evitar, na medida do possível, utilizar a palavra “proposição”, pois eu acredito que o que analisamos são *expressões*, das quais proposições são um tipo; e que quando analisamos a sentença que expressa uma proposição, o que obtemos não é *outra proposição* mas sim uma *outra expressão*. Usando a linguagem que me parece mais clara, posso agora reafirmar o que acredito ser a contribuição de Moore para o problema relativo à natureza da filosofia. Ele mostrou que a principal tarefa da filosofia é descobrir a análise correta de expressões que todos concordariam que às vezes são usadas para dizer o que é verdadeiro. Este problema pode ser expresso na forma de: *O que é que eu estou a saber (ou a julgar) quando sei (ou julgo) que tal coisa é de tal jeito?* Dado que “tal coisa” e “tal jeito” nesta formulação podem ser substituídos por qualquer coisa que faça sentido, verá que não há declarações significativas que não sejam suscetíveis de tratamento filosófico. Se for correto descrever o problema, formulado acima, como o problema da análise de fatos, então penso que é verdade dizer que a prática filosófica de Moore está preocupada com a análise de fatos. Ele certamente repudiaria a visão de que a filosofia está preocupada em justificar nossas crenças do senso comum. Ou elas não podem ser justificadas, argumento, ou sua justificação está no escopo do conhecimento do senso comum ou de uma ou outra das ciências especiais. Algumas das nossas crenças, de fato, não necessitam de justificação; por exemplo, minha crença de que eu estou falando agora. Não requer justificação já que eu sei que é verdadeira. O que

o filósofo tem que fazer não é justificar nossas crenças, mas esclarecê-las.

Minha última observação provavelmente terá lembrado àqueles familiarizados com o trabalho de Wittgenstein de uma de suas declarações mais famosas. É tão importante nesta conexão que o citarei na íntegra. Ele diz:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.¹⁴

Sem dúvida há alguma concordância entre esta afirmação e a prática de Moore. Mas é importante perguntar o que Wittgenstein quer dizer com “esclarecimento do pensamento”, como esse esclarecimento pode ser alcançado e em que sentido a filosofia é considerada uma *atividade*. Até certo ponto o próprio Wittgenstein respondeu às duas primeiras perguntas. A questão de em que sentido a filosofia é uma *atividade* foi explicitamente respondida por Schlick. Adiarei por enquanto a sua consideração.

Se não interpreto mal Wittgenstein, ele sustenta que para esclarecer o nosso pensamento devemos compreender a lógica da nossa linguagem. Esse entendimento é alcançado quando discernimos os princípios do simbolismo e podemos, assim, responder à pergunta sobre *como* as sentenças *significam*. Ele declara que o propósito de seu livro é “delimitar um limite para o pensar, ou melhor ainda — não para o pensar, mas para a expressão de pensamentos”. Esse limite, diz ele, “só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver

¹⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.112. NT: as citações em português foram retiradas da tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos (São Paulo: Edusp, 2001).

além do limite será simplesmente um contrassenso”.¹⁵ Ele está, portanto, preocupado em estabelecer certos princípios de acordo com os quais a linguagem pode ser usada para construir proposições significativas. Não tenho tempo para fazer um comentário detalhado da maneira como Wittgenstein tenta atingir esse objetivo. Estou aqui mais preocupada em considerar as consequências — delimitadas pelos Positivistas Lógicos — de um de seus princípios, que eu chamarei de princípio da verificabilidade, que é, no máximo, apenas insinuado no seu livro. Portanto, a seguinte breve declaração das doutrinas mais importantes de Wittgenstein deve ser suficiente.

Wittgenstein parece distinguir entre três tipos de sentenças: (1) sentenças sem sentido, ou contrassensos; (2) tautologias e contradições; (3) sentenças significativas. A palavra “sentença” é usada aqui no sentido mais amplo possível, para cobrir todos os arranjos de objetos que, de acordo com alguma convenção, podem ser usados para para transmitir informações sobre arranjos de outros objetos. O que eu estou chamando de sentença Wittgenstein chama de *Satzzeichen* (sinal proposicional).¹⁶ Seu uso da palavra “proposição” e “sinal proposicional” está longe de ser consistente, mas é ao menos claro que o sinal proposicional é

¹⁵ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prefácio. NT: Seguindo a tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, usa-se “contrassenso” para “Unsinn” e “sem sentido” para “sinnlos”. Em inglês traduz-se por “nonsense” e “senseless”, respectivamente. Ao longo do texto, no entanto, onde lê-se “contrassenso”, Stebbing usa “nonsense”, “nonsensical” ou “senseless” (conferir nota de rodapé 21). Há uma ocorrência de “meaningless” que foi traduzida por “sem significado”, e um uso de “senseless” que foi omitido (conferir nota de rodapé 21) .

¹⁶ Ver *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.12.

o fato de que palavras têm uma certa forma sintática.¹⁷ Eu acho que Wittgenstein deseja manter que, para um conjunto de palavras constituir uma sentença, essas palavras, tal como organizadas, devem ser *usadas* para expressar um pensamento. O que é de tal forma expresso é a proposição. Proposições afirmam que um certo estado de coisas (*Sachlage*) é o caso, embora possa muito bem não ter sido o caso. De fato, algumas proposições são falsas. Proposições dotadas de sentido *dizem algo* sobre o mundo, elas excluem alguns estados de coisas possíveis, enquanto permitem alguns outros estados de coisa. Por exemplo, “Há uma mesa nesta sala” ou “Franklin Roosevelt é agora o presidente dos Estados Unidos”.¹⁸ Tautologias e contradições, no entanto, não são significativas pois *não dizem coisa alguma* sobre o mundo. Pois as tautologias concordam com todas as possibilidades, enquanto as contradições não concordam com nenhuma delas. Obviamente, se eu digo “Há uma mesa aqui ou não há uma mesa aqui”, eu não disse coisa alguma sobre o que está aqui; eu não dei nenhuma informação. Do mesmo modo, se eu digo “Há uma mesa aqui e não há uma mesa aqui” eu lhe disse nada; eu não excluí nenhum estado de coisas possível. Acredito que ninguém negaria essa afirmação. O que é importante sobre o tratamento de Wittgenstein às tautologias é sua afirmação de

¹⁷ *Tractatus Logico-Philosophicus* 3.14. A diferença entre um *sinal proposicional*, uma *proposição* e uma *proposição dotada de sentido* é indicada em 3.13. Até onde pude descobrir, a proposição é o sinal proposicional como usado por um pensador para expressar seus pensamentos (ver 3.22). A proposição significativa é a proposição como usada para se referir a um estado de coisas definido. A proposição deve ser distinguida da sentença que é usada para expressá-la, já que a mesma proposição pode ser expressa em línguas diferentes; deve ser também distinguida do fato ao qual a proposição verdadeira é dita algumas vezes corresponder, já que podemos pensar sobre uma proposição independente de sua verdade ou falsidade.

¹⁸ Entendo que tais proposições dotadas de sentido são o que Wittgenstein chamaria agora de “hipóteses”.

que todas as proposições da lógica e da matemática são tautológicas, e portanto sempre que as proposições p e q são mutuamente dedutíveis, elas dizem a mesma coisa e, portanto, não são duas proposições diferentes.¹⁹ Deve ser concedido que tautologias e contradições devem ser nitidamente distinguidas das proposições dotadas de sentido, mas é enganoso dizer que elas são contrasensos. Um contrassenso pode, do ponto de vista da lógica, ser considerada não uma sentença mas uma mera justaposição de palavras; ela pode, no entanto, ser considerada uma frase no sentido gramatical, desde que não viole as regras da sintaxe gramatical. Talvez

Solumbrava, e os lubriciosos touvos
Em vertigiros personavam as verdentes;
Trisciturnos calavam-se os gaiolouvos
E os porverdidos estriguilavam fientes.²⁰

possa ser tomado como um exemplo, a despeito da explicação de Humpty Dumpty. Provavelmente todos concordamos que “É o azul mais idêntico que música?” não faz nenhuma pergunta, embora as palavras estão combinadas de tal modo a parecer uma sentença interrogativa para qualquer pessoa que por algum motivo não entende o significado da palavra “azul” ou, a palavra “mais”, mas entende o significado das outras palavras. Agora, Wittgenstein sustenta que “A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas

¹⁹ Eis aqui, de acordo com Wittgenstein, a natureza da necessidade lógica.

²⁰ NT: Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges em: Carrol, Lewis. *Alice: Aventuras de Alice no País das Maravilhas, Através do espelho e o que Alice encontrou por lá*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

filosóficos não são falsas, mas contrassensos”.²¹ Esse ponto foi enfatizado e ilustrado por Schlick, de quem peguei a minha pergunta sem sentido. Ele diz

Uma análise cuidadosa mostra que este é o caso com a maioria dos assim chamados problemas filosóficos. Eles se parecem com perguntas, e é muito difícil reconhecê-los como sem sentido, mas a análise lógica demonstra que eles são apenas algum tipo de confusão de palavras.²²

Na minha opinião, Wittgenstein prestou um grande serviço à filosofia ao chamar explicitamente a atenção para a facilidade com que confundimos um conjunto absurdo de palavras com a formulação de um profundo problema filosófico. Aqui, novamente, sua teoria está em acordo com a prática de Moore, que há alguns anos iluminou os filósofos quanto à falta de sentido da concepção de *Realidade* e mostrou como Bradley, por exemplo, ao usar a palavra “real” foi levado a falar contrassensos.²³ É certamente a primeira qualidade de um filósofo ser capaz de distinguir frases gramaticais que não são contrassensos daquelas que não o são. Também não é tão fácil fazer esta distinção como os homens comuns e os professores de filosofia tendem a supor. Na minha opinião, no entanto, também precisamos de algum tipo de classificação de diferentes tipos de contrassensos. Wittgenstein, eu entendo,²⁴

²¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003. NT: Stebbing usa “senseless” em inglês, mas na tradução em português consultada, usa-se *contrassensos*.

²² Moritz Schlick. “A New Philosophy of Experience”. In: *Lectures delivered under the auspices of the Pacific Philosophy Club in Anderson Hall during 1931-1932*, Paul Arthur Schillp (ed.). Stockton, California: Publications in Philosophy, vol. I, 1932. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-211-33116-3_23. Página 59.

²³ Ver *Philosophical Studies*, 218-19. NT: Conferir nota de rodapé 13.

²⁴ Por este ponto eu estou em dívida com o Sr. R. B. Braithwhite, que gentilmente me permitiu ler o rascunho de seu artigo que será em breve publicado, acerca da visão de Wittgenstein sobre o assunto. Ver “Philosophy”

distingue entre contrasensos importantes e desimportantes, mas como ele exatamente delimita essa distinção eu não sei. Talvez não seja difícil arriscar um palpite, mas fazer isso levaria mais tempo do que o permitido. Devo prosseguir considerando como Wittgenstein propõe descobrir se o que parece ser uma proposição ou uma questão tem sentido ou não. No *Tractatus* ele apenas afirma que “a maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem”.²⁵ Mas em suas palestras ele parece ter respondido de forma mais completa a questão sobre em que condições uma proposição tem sentido. Tomarei essa resposta dos escritos dos Positivistas Lógicos.

Num importante artigo sobre *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*,²⁶ Waismann diz:

Uma declaração descreve um estado de coisas. O estado de coisas ou é o caso ou não é o caso. Não há meio-termo e, portanto, não há transição entre verdadeiro e falso. Se não for possível indicar de forma alguma em que condições um enunciado é verdadeiro, então o enunciado não tem sentido algum, pois o sentido do enunciado é o método de sua verificação. De fato, quem profere um enunciado deve saber em que condições o chama de verdadeiro ou falso; se não for capaz de indicar isso, então também não sabe o que disse. Uma declaração que não pode ser definitivamente verificada não é

in *Cambridge University Studies*, Harold Wright (ed.), Londres, Ivor Nicholson & Watson, 1933.

²⁵ *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.003. NT: Stebbing escreve “senseless” antes da citação de Wittgenstein, de modo que se lê “senseless questions and propositions”. No entanto, a passagem que ela cita é sobre “Unsinnigkeit” (nonsense) e não sobre “sinnlos” (senseless). A tradução da sentença de Stebbing com a citação embutida foi traduzida aqui de modo a se ater ao sentido original de Wittgenstein em 4.003.

²⁶ Traduzido por “A Logical Analysis of the Concept of Probability” em *Philosophical Papers*, B.F. McGuinness (ed.), Dordrecht: Reidel, 1976, Vienna Circle Collection, vol. 8.

verificável de forma alguma; ela simplesmente não tem significado".²⁷

Nesta declaração, Waismann também fornece a resposta ao problema de saber se uma pergunta tem sentido, ou seja, se é propriamente uma pergunta e não apenas um arranjo gramatical de palavras. Uma pergunta tem sentido quando, em princípio, é respondível. Uma pergunta que é irrespondível em princípio não é propriamente uma pergunta; é uma pseudo pergunta, ou seja, uma frase interrogativa sem sentido. Deve-se distinguir entre as perguntas que são, *em princípio* (*grundsätzlich*), irrespondíveis e aquelas que só o são devido à nossa limitação técnica ou à falta de informação precisa. Por exemplo, a pergunta: "Há montanhas do outro lado da lua?" não é de fato respondível porque acontece que não conseguimos observar o outro lado da lua. Da mesma forma, não posso responder à pergunta: "O que o Rei George V está fazendo *agora*?" porque não sei. Mas posso imaginar o tipo de resposta que poderia ser dada, e que seria verdadeira ou falsa. Uma pergunta é, então, *irrespondível em princípio* se não pudermos entender nenhuma proposição oferecida como resposta a ela. Uma pergunta é *respondível em princípio* se a proposição oferecida em resposta puder ser entendida. Uma proposição é entendida somente se for verificável; é verificável se, e somente se, conhecermos as condições sob as quais a proposição seria verdadeira e as condições sob as quais seria falsa.

Esta noção de verificabilidade é da maior importância para a compreensão dos princípios distintivos do Positivismo Lógico. Citarei, portanto, outra afirmação do princípio de

²⁷ Waismann, F. Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs. *Erkenntnis*, v. 1, n. 1, pp. 228–248, 1930. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00208618>. Página 229. NT: Essa referência foi corrigida em relação ao original.

verificabilidade de Wittgenstein. Schlick reporta Wittgenstein da seguinte forma:

Para compreender uma proposição, devemos ser capazes de indicar exatamente aquelas circunstâncias particulares que a tornariam verdadeira e aquelas outras circunstâncias particulares que a tornariam falsa. ‘Circunstâncias’ significam fatos da experiência; e assim a experiência decide sobre a verdade ou falsidade das proposições; a experiência ‘verifica’ proposições e, portanto, o critério da solubilidade de um problema é sua redutibilidade à experiência possível.²⁸

Como afirmado por Schlick e Waismann, o princípio da verificabilidade parece bastante inócuo. Os positivistas lógicos poderiam o ter aprendido com Moore, ou mesmo com Hume. Mas sua interpretação da *verificabilidade* depende de outra parte importante de sua teoria, a saber, a “nova lógica” de Russell e Wittgenstein. Essa teoria da lógica voltou sua atenção para o simbolismo, ou seja, para os problemas da estrutura da linguagem e para a possibilidade de construir sistemas dedutivos. Ambos os pontos são importantes. Considerarei primeiro o problema da linguagem, retornando posteriormente à consideração do uso feito pelos Positivistas Lógicos, especialmente Carnap, de sistemas dedutivos construídos.

A linguagem deve ser entendida como qualquer meio de comunicação; não é diretamente representativa ou pictórica, pois a linguagem não *apresenta* o que é usado para dizer, mas o *comunica*. O conhecimento consiste em comunicabilidade. Os Positivistas Lógicos insistem na importância da distinção

²⁸ College of the Pacific, Publications in Philosophy, vol. I, p. 114. [NT: Conferir nota de rodapé 22.] Cf. também R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, § 180; Scheinprobleme in der Philosophie, p. 27, disponível em: <https://www.blutner.de/philos/Texte/carnap.pdf>; M. Schlick, “Positivismus und Realismus”, p. 29 (*Erkenntnis*, 1932), disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF01886406>.

entre *Erkenntnis* (conhecimento propriamente dito) e *Erlebnis* (experiência direta, ou vivência) — que eles consideram equivalente à distinção de Russell entre “conhecimento por descrição” e “familiaridade”.²⁹ O conhecimento, ou seja, o comunicável, diz respeito à estrutura; a familiaridade, ou seja, a experiência direta, diz respeito ao conteúdo (*Inhalt*). O conteúdo não pode ser comunicado; é dado diretamente; na melhor das hipóteses, só pode ser apontado. Por exemplo, aqui está um pedaço de papel mata-borrão verde. Você pode ver o tom de verde apresentado a você. Mas eu não poderia *comunicar* seu tom a você. Eu poderia me esforçar para *descrever* esse tom lembrando-lhe alguma outra mancha verde que você tenha visto. Mas essa descrição só poderia dar o que os Positivistas Lógicos chamam de “estrutura”; só poderia comunicar o lugar dessa tonalidade dentro de um sistema abrangente de tons de cor e, finalmente, seu lugar no espectro. Se você fosse cego, não saberia qual é esse tom de verde que procuro lhe comunicar por meio de uma descrição. Como você *não* é cego, agora você vê o conteúdo *verde*. Suponha que nos encontremos amanhã e eu queira lembrá-lo desse *verde*. Eu poderia tentar fazê-lo de duas maneiras. Eu poderia apresentar este mesmo pedaço de papel mata-borrão. Mesmo assim, eu não teria *expressado*, isto é, *comunicado*, o conteúdo. Isso por dois motivos. Primeiro, eu deveria *apresentar* o conteúdo, não comunicá-lo; segundo, a tonalidade pode ter mudado. Que não tenha mudado seria uma suposição. Ou, ainda mais, eu poderia pedir que você se lembrasse da tonalidade. Mas, então, eu claramente estaria apenas descrevendo essa tonalidade lembrando você de sua relação com outra coisa. Portanto, o conteúdo não pode ser

²⁹ Tenho algumas dúvidas se os Positivistas Lógicos, ao adotarem a terminologia de Russell, estejam, ainda assim, de acordo com sua visão desta distinção. Este, porém, é um ponto menor. O que importa são as consequências que eles extraem da distinção assim expressa.

comunicado. Como Schlick afirmou em uma palestra proferida na Universidade de Londres, em novembro passado — “A inexpressibilidade do conteúdo não é uma característica accidental que descobrimos que ele possui; ela pertence à sua própria natureza. Devemos considerá-la como a característica definidora do conteúdo”.³⁰ Segundo Schlick, é um erro dizer que *conhecemos* o conteúdo, e é perigoso dizer que o *intuímos*, visto que a expressão “intuição do conteúdo” sugere que o conteúdo é um objeto apreendido pela mente. Mas é contrassenso dizer “eu percebo o conteúdo”, e igualmente contrassenso dizer “eu não percebo o conteúdo”, pois o *conteúdo* não pode, de forma alguma, ser trazido para o contexto da linguagem. É um erro, argumenta Schlick, supor que “por meio de um gesto nossas palavras podem ser ligadas ao conteúdo”. Portanto, na minha opinião, nem deveríamos dizer, como fazem alguns positivistas lógicos, que podemos *apontar* para o conteúdo. Você observará que, sob essa perspectiva, a maioria das minhas observações, desde que comecei a falar sobre este mata-borrão, foram contrassensos. É o tipo de constrassenso, sem dúvida, que é muito difícil de evitar.

Do ponto de vista do conhecimento (ou seja, *Erkenntnis*, em distinção com *Erlebnis*), o que a palavra “verde” expressa não é conteúdo, mas um conjunto único de relações com o que pode ser chamado de “outras qualidades”. Detive-me neste ponto porque me parece envolver pelo menos três consequências importantes. (1) Todo conhecimento é reconhecimento; se digo que conheço X, então devo ser capaz de dizer *na forma de quê o que reconheço é X*. (2) Todo conhecimento é comunicação de estrutura. A palavra “verde” — quando ocorre em uma frase que expressa um fato — não

³⁰ Esta citação foi retirada de um relato integral das palestras do Prof. Schlick, que devo à gentileza da Srta. Margaret MacDonald.

pode dizer nada sobre a *tonalidade*; pode apenas expressar o lugar da cor no mundo. Dessa forma, na física, a cor é *substituída* pelo comprimento de onda. (3) Comunicar é usar a linguagem. Portanto, como já mostrei, para o Positivismo Lógico, o problema do conhecimento se resume ao problema de *como* a linguagem *pode* ser usada para comunicar. Esta é justamente a questão: *como* as sentenças *significam*? Para o qual, deste ponto de vista, a resposta deve ser que as frases significam ao transmitirem estrutura.

Neste ponto, é importante ter em mente a outra afirmação dos Positivistas Lógicos, a saber, que uma frase não tem sentido (*sinnlos*) a menos que se saiba em que circunstâncias a frase poderia ser usada para dizer o que é verdadeiro e em que circunstâncias poderia ser usada para dizer o que é falso. Este é o princípio da verificabilidade de Wittgenstein: *o significado de uma proposição é o método de sua verificação*.³¹

Como poderia uma proposição ser verificada se o que é comunicado nunca é conteúdo (*Inhalt*), mas apenas estrutura? Claramente, a verificação depende da presença de conteúdo. Consequentemente, toda proposição significativa que afirmo diz o que só poderia ser verificado pela minha própria experiência direta, presente ou futura. Assim, embora você e eu usemos as mesmas palavras,³² se eu disser “Isto é uma mesa” e você disser “Isto é uma mesa”, *ao que* estamos nos referindo

³¹ Veja a citação de Waismann, acima. Parece-me que Wittgenstein pode ter sugerido esse princípio quando escreveu uma de suas declarações enigmáticas no *Tractatus*, a saber: “Na proposição, uma situação é como que montada para teste” (4.031).

³² Uma discussão completa deste ponto exigiria uma discussão completa do que consideramos serem “as mesmas palavras”. Isso não é possível agora. Mas não acho que ambiguidades entre tipo-tokens criem alguma dificuldade aqui.

não é o mesmo. Que a mesma forma de palavras usada por duas pessoas diferentes pode não se referir à mesma coisa é obviamente às vezes o caso. Por exemplo, se eu disser “Eu tenho dor de dente” ou “Eu estou com sede” e você disser “Eu tenho dor de dente” ou “Eu estou com sede”, então, claramente, não apenas a palavra “Eu” tem uma referência diferente no caso do *meu* dizer e no caso do *seu* dizer, mas também a minha dor de dente (ou sede) vivenciada é *uma* experiência direta, a sua dor de dente (ou sede) vivenciada é *outra* experiência direta. Não só estas nunca poderiam ser as mesmas, como também *eu* não posso referir-me diretamente à *sua* dor de dente (ou à sua sede), nem *você* à *minha*. Portanto, “ter dor de dente” não significa o mesmo em “*Eu* tenho dor de dente” e em “*Você* tem dor de dente”. É característico da visão dos Positivistas Lógicos que os casos em que entram pronomes pessoais não sejam fundamentalmente diferentes de casos como o meu dizer “Há pessoas aqui” ou “Isto é uma mesa”. O significado (*Sinn*) da proposição que expresso ao dizer “Isto é uma mesa” é apenas como ela seria verificada, ou seja, como seria considerada verdadeira e como seria considerada falsa. Esta verificação deve residir na minha própria experiência.

É a Carnap que — até onde sei — se deve o desenvolvimento mais completo dessa visão. O que tenho a dizer agora baseia-se principalmente em um importante artigo seu,³³ no qual ele busca sustentar a tese da unidade da ciência, ou seja, que todas as ciências são partes de uma única ciência, a saber, a física. Esta afirmação deve ser estabelecida pelas seguintes considerações. Sempre que utilizo o que comumente seria considerado uma linguagem comum — como a que estou

³³ Carnap, Rudolf. Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, *Erkenntnis*, v. 1, n. 5-6, pp. 432–465, 1931. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02028172>. As citações a seguir são todas tiradas desse texto. NT: há tradução para o inglês, feita por Max Black, como livro, *The Unity of Science* (Bristol: Thoemmes, 1934).

usando nesta palestra — o que estou dizendo não faz sentido ou pode ser transformado em uma linguagem que relata diretamente minha própria experiência direta. Tal linguagem Carnap chama de “*Protokollsprache*”.³⁴ O conhecimento possuído pelo cientista baseia-se em proposições expressas em linguagem protocolar. Assim diz Carnap:

Imaginamos o processo esquematizado de uma forma tal como se todas as nossas experiências, percepções, bem como sentimentos, pensamentos, etc., tanto na ciência quanto na vida cotidiana, fossem primeiramente protocolados por escrito, de modo que o processamento posterior sempre se baseie em um protocolo como ponto de partida. O protocolo “original” refere-se ao que obteríamos se separássemos nitidamente o registro do protocolo e o processamento dos enunciados protocolares no processo científico, ou seja, se não incluíssemos no protocolo nenhum enunciado obtido indiretamente.³⁵

Este protocolo básico seria, segundo Carnap, muito desajeitado. Como aproximação, Carnap dá o exemplo:

Configuração experimental: em tais e tais lugares estão corpos de tal e tal natureza (por exemplo, “fio de cobre”; talvez em vez disso pudesse ser dito apenas: “um corpo fino, longo e marrom”, enquanto a definição “cobre” é obtida pelo processamento de protocolos anteriores nos quais o mesmo corpo aparece); agora aqui o ponteiro está em 5, ao mesmo tempo há faísca e estrondo, então cheiro de ozônio.

Exemplos mais simples seriam: “tédio agora”, “azul-aqui-agora”, “ali vermelho”.

Agora, é importante notar que, de acordo com Carnap, a linguagem protocolar pode ser vista de dois pontos de vista diferentes — ou, talvez, seria mais preciso dizer que qualquer

³⁴ Não tentarei traduzir este termo, mas suponho que ele possa ser considerado equivalente a “linguagem de registro direto”. NT: Posteriormente, convencionou-se traduzir a expressão como “linguagem protocolar” ou “linguagem de protocolos”.

³⁵ Carnap (1931, p. 437). NT: Conferir nota de rodapé 33.

linguagem que use palavras comuns pode ser considerada um ou outro de dois modos diferentes de discurso, que Carnap chama, respectivamente, de modo formal e modo material (*inhaltliche*). O modo formal fala de *palavras* e se refere apenas a formas linguísticas. O modo material fala de “objetos”, “estados de coisas” (*Sachverhalten*), “sentido” (*Sinn*), “conteúdo”, “significado” (*Bedeutung*). Carnap sustenta que o uso do modo material leva a pseudoproblemas. Pois, como ele aponta, não era estritamente correto falar *do* protocolo básico. Ao contrário, cada sujeito, ou experimentador, tem seu *próprio* protocolo. Assim, existem tantas linguagens protocolares quantos experimentadores. Isso, parece-me, decorre diretamente da interpretação de Wittgenstein do princípio da verificabilidade. Se tentarmos interpretar um protocolo como se referindo a, ou indicando, conteúdo, seremos levados a dificuldades insuperáveis. Suponha, por exemplo, que um experimentador, A, diga uma proposição definida em seu próprio protocolo; por exemplo, A diz: "Estou com sede", ou melhor, "Sede agora".

Se isso for interpretado no modo material, surge o problema: Pode este estado de coisas, expresso por A em sua linguagem protocolar, ser expresso na linguagem protocolar de outro experimentador, B? Se sim, então B, usando seu próprio protocolo, fala *da experiência de A como vicenciada por B*. Mas a experiência de B não pode ser a experiência de A. Na visão material, então, o que A diz se refere a um estado de coisas diferente do que B diz. *Nenhuma* proposição no protocolo de B pode expressar a sede de A; B *pode* se referir apenas ao que lhe é diretamente dado. É verdade que dizemos que B *pode reconhecer* a sede de A, mas o que B realmente reconhece são apenas as circunstâncias materiais do corpo de A. Isso é tudo o que B *pode verificar*; portanto, nessa visão, isso é tudo o que B *pode dizer*. Se tentarmos fazer com que a expressão de B “a sede de A” se refira à *experiência de sede* de

A, então estamos dizendo algo que é, em princípio, inverificável. Assim, na visão material, "A está com sede" é, para B, um conjunto de palavras sem significado; elas não têm *sentido*. Assim, Carnap sustenta que, se insistirmos que as proposições protocolares devem referir-se ao conteúdo, então cada linguagem protocolar pode ser usada apenas de forma *monádica*. Não haveria linguagem protocolar intersubjetiva. Mas conseguimos nos comunicar. Você consegue me entender quando digo "Estou com sede", ou quando digo "Isto é uma mesa". Como, então, isso é possível, já que sua experiência direta e minha experiência direta não se sobrepõem, não têm nada em comum? Como *podemos* nos comunicar?

Carnap sustenta que tais dificuldades desaparecem se interpretarmos a linguagem protocolar no modo formal, ou seja, como expressando estrutura, não como expressando conteúdo; como *contendo palavras*, não como *descrevendo estados de coisas*. Descobrimos então, ele insiste, que uma linguagem protocolar é parte da linguagem física, uma sublinguagem da linguagem da física. Essa linguagem é intersubjetiva e intersensorial. Pode ser chamada de "linguagem fisicalista".³⁶ Na interpretação formal, uma proposição protocolar *consiste* em palavras organizadas em forma sintática. Carnap sustenta que, para que essas palavras sejam compreendidas, ou seja, tenham sentido (*Sinn*), não é necessário que o significado (*Bedeutung*) seja dado. Pois o significado de uma palavra pode ser dado por tradução ou por definição, ou seja, por regras para transformar uma palavra em outra palavra, ou conjunto de palavras. Tradução é uma regra para transformar uma palavra de uma língua em uma palavra de outra língua. Por exemplo, a palavra latina "mensa" é traduzida para o inglês por "table". Definição é uma regra

³⁶ Carnap usa o termo "fisicalista" para distinguir essa linguagem do que pode ser chamado de "linguagem da física contemporânea".

de transformação dentro da mesma língua. Ora, Carnap argumenta que proposições na minha linguagem protocolar podem ser traduzidas para a linguagem fisicalista; o mesmo pode acontecer com proposições em cada uma de suas linguagens protocolares privadas. Conversamente, proposições físicas, expressas na linguagem fisicalista, podem ser traduzidas para a minha linguagem protocolar e para cada uma de suas linguagens protocolares. O que não pode acontecer é que minha proposição protocolar possa ser traduzida para suas linguagens protocolares, nem o contrário. Você me entende — quando me entende — apenas porque seus protocolos e meu protocolo são *todos* sublinguagens (*Teilsprache*) da linguagem universal e fisicalista, embora essas várias sublinguagens não contenham nada em comum. É difícil ver como é possível, a partir de uma série de linguagens privadas, que não se sobrepõem, derivar uma linguagem pública, isto é, intersubjetiva e universal. No entanto, como Carnap admite, a verificação em física é baseada em proposições protocolares. Ele tenta superar a dificuldade de tornar a física privada afirmando que a verificação científica não depende de uma proposição singular e determinada como “Vermelho aqui-agora” — mas de um subsistema de tais proposições. Ele diz: “se um conjunto suficiente de enunciados físicos for fornecido, um enunciado da linguagem protocolar pode ser derivado”.³⁷ Por exemplo, uma proposição protocolar “*Marrom agora*” vista por mim poderia ser deduzida por você a partir de uma descrição suficientemente definida do meu corpo. Carnap sustenta que tal dedução sempre ocorre quando, na vida cotidiana, as pessoas se entendem. Assim, minha linguagem protocolar, que nunca se sobrepõe às suas linguagens protocolares, pode, no entanto, ser compreendida por você, visto que meu

³⁷ Carnap (1931, p. 457). NT: Conferir nota de rodapé 33.

protocolo pode ser transformado na linguagem da física. É verdade que uma proposição p , em meu protocolo, que só eu posso entender, não me parecerá a mesma que a proposição p' na qual ela é transformada na linguagem fisicalista. Isso ocorre porque p é associada por mim ao meu próprio protocolo, e p' à linguagem fisicalista. No entanto, se p e p' são mutuamente dedutíveis, elas expressam a mesma coisa, e o que elas expressam é estrutura. De acordo com os positivistas lógicos, se p e p' são mutuamente dedutíveis, p e p' são a mesma proposição; a diferença está apenas na linguagem, ou seja, no signo proposicional. Para estabelecer a possibilidade de que p e p' sejam mutuamente dedutíveis, *devemos* adotar o modo formal de interpretar a linguagem. Enquanto persistirmos em tentar usar o modo material, nenhuma proposição em meu protocolo poderá ser deduzida das proposições da física, nem vice-versa. Nem você pode entender o que estou dizendo agora a menos que interprete o que digo como uma estrutura comunicante. Mas isso, de acordo com os positivistas lógicos, você deve fazer. Assim, de um ponto de vista um pouco diferente, Carnap reforça a interpretação de Wittgenstein do princípio da verificabilidade.

Na minha opinião, a discussão de Carnap lança luz sobre uma das declarações enigmáticas de Wittgenstein no *Tractatus*. Ele diz: “O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo” (5.62). Dessa declaração, segue-se que é um absurdo *dizer* “Eu sou um solipsista” e igualmente absurdo *dizer* “Eu não sou um solipsista”. Mas, concludo,³⁸ dizer “Eu sou um solipsista” é dizer um

³⁸ Veja o artigo de Braithwaite, mencionado acima. [NT: Conferir nota de rodapé 24.] Penso, no entanto, que é importante levar em conta a

contrassenso importante, o tipo de contra-senso que Wittgenstein se permite dizer. Mas, mesmo que seja um contrassenso *dizer* “Eu sou um solipsista”, ainda assim — de acordo com esta declaração de Wittgenstein — o que *pretendo* dizer (se é que o digo) é verdade, só que, neste caso, *não posso* dizer o que pretendo.

Qualquer visão filosófica que leve à conclusão de que o solipsismo *significa*, ou *pretende*, dizer é completamente correto é, na minha opinião, obviamente falsa. Deve-se, no entanto, notar que a conclusão solipsista de Wittgenstein (se me permitem falar o que Wittgenstein chamaria de contrassenso) não se baseia nos fundamentos usuais — a saber, a dificuldade, ou a suposta dificuldade, de encontrar *razões* para minha crença na existência de qualquer coisa, exceto eu mesma. Ela deriva inteiramente de uma teoria sobre a maneira como a linguagem pode se tornar um simbolismo significativo, uma teoria que leva ao que chamei de interpretação de Wittgenstein do princípio da verificabilidade. Carnap tenta escapar da conclusão solipsista prefixando “metodológico” e transformando a teoria na doutrina do “fiscalismo”.³⁹ Esta teoria permite que você e eu nos comuniquemos usando a linguagem física no modo formal. Carnap enfatiza o ponto de que o solipsismo metodológico não permite a afirmação de que outras mentes *existem*, ou que um mundo externo *existe*. Ao contrário, proposições *sobre* outras mentes ou *sobre* um objeto externo serão proposições que transmitem estrutura, não proposições que afirmam que existem outros *existentes*. Tais proposições teriam que tentar se referir ao *conteúdo*; portanto, elas não poderiam ter equivalência na linguagem fiscalista universal. As doutrinas

afirmação adicional de Wittgenstein: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (5.632. Cf. também, 5.6331 e 5.64).

³⁹ Carnap (1931, p. 462). NT: Conferir nota de rodapé 33.

de Carnap e Wittgenstein parecem sugerir que a afirmação de Wittgenstein — "O que o solipsismo *significa* é perfeitamente correto, mas não pode ser *dito*" — é exatamente o inverso do que eles exigem. Pois, na minha opinião, o solipsismo metodológico deveria afirmar: "O que o solipsismo *significa* NÃO é correto, mas apenas o solipsismo *pode ser dito*". Não suponho, no entanto, por um momento que Carnap ou Wittgenstein considerariam minha sugestão como algo além de absurdo.

Embora o solipsismo intencional de Wittgenstein e o solipsismo metodológico de Carnap não sejam alcançados segundo linhas tradicionais, ambos me parecem abertos a críticas sérias. Creio que o ponto da minha crítica pode ser esclarecido se eu considerar primeiro a tentativa de Carnap de construir o mundo com base na experiência direta. Essa tentativa está contida em seu importante livro *Der logische Aufbau der Welt*. No breve tempo de que disponho, não posso apresentar nem mesmo o mais sucinto resumo de sua argumentação. Devo me concentrar em dois pontos relacionados especialmente à minha discussão atual. Primeiro, o mundo deve ser construído *logicamente*. Segundo, Carnap toma como lema a reformulação da Navalha de Occam feita por Russell, a saber: "A máxima suprema na filosofia científica é esta: sempre que possível, as entidades inferidas devem ser substituídas por construções lógicas". Esses dois pontos estão, é claro, intimamente conectados. Carnap parece seguir Russell ao supor que, se eu pudesse verdadeiramente dizer que *sei* que isto é uma mesa, meu conhecimento da mesa seria conhecimento inferencial. Mas tal *conhecimento* inferencial é impossível. Além disso, é um contrassenso falar desta mesa como uma "entidade inferida"; portanto, eles concluem, ela deve ser uma construção lógica do dado. De acordo com o princípio de Russell, Carnap tenta mostrar que todos os conceitos das ciências empíricas podem ser *construídos* por

operações puramente lógicas sobre uma *única* relação fundamental e os elementos fundamentais entre os quais ela se mantém. Essa relação fundamental é considerada diretamente *dada*; tudo o mais deve ser definido em termos dela. Carnap seleciona para a relação fundamental 'lembrança de similaridade' (*Ähnlichkeitserinnerung*). Os elementos entre os quais a relação se mantém são experiências diretas momentâneas. Com base nisso, Carnap acredita que é possível traduzir qualquer proposição científica empírica em um conjunto de proposições envolvendo referência apenas à estrutura relacional do dado, ou seja, aos elementos fundamentais e à relação fundamental que existe entre eles.

Ora, não é necessário para o meu propósito negar que tal construção possa ser alcançada; portanto, não é meu propósito indagar se Carnap obteve sucesso em sua tentativa. Minha crítica se baseia em uma consideração bem diferente. É que tais sistemas logicamente construídos permanecem essencialmente *abstratos*. Sem dúvida, é interessante e importante ver o *que* pode ser alcançado selecionando o menor número possível de suposições e o menor número possível de termos indefinidos. É exatamente isso que Carnap tenta em sua construção lógica do mundo, e é muito semelhante ao que Eddington tentou em seu jogo de construção de mundos. Sem dúvida, seria possível, por uma seleção criteriosa da relação fundamental e por uma escolha criteriosa de definições aplicacionais (*Zuordnungsdefinitionen*), construir um sistema dedutivo suscetível de ser interpretado como o sistema do mundo. Se *soubéssemos o suficiente*, isto é, o que dificilmente podemos dizer que sabemos atualmente. Nem sequer sabemos que o mundo é um sistema. Certamente, ele não apresenta a aparência de um. O mundo do físico pode ser um sistema. Os físicos esperam que seja. Eles gostam de falar de uma *Weltbild*; consideram essa “imagem do mundo” como tendo a coerência

de uma obra de arte. Mas a física só poderia apresentar um sistema porque sua imagem do mundo é essencialmente abstrata. Assim, a física ignora o que não se encaixa. A construção do mundo de Carnap não deve ser abstrata. Penso que os positivistas lógicos não conseguem ver o defeito de suas tentativas de construção porque adotaram o ponto de vista do solipsismo metodológico. Não é de forma alguma impossível supor que um sistema teórico e abstrato possa ser adequado para descrever o que suponho estar acontecendo com *outras* mentes ou corpos. Portanto, existe uma tentação — à qual os lógicos são particularmente propensos — de supor que tal construção seja adequada mesmo no caso da minha *própria* experiência. Se nada é *dado* exceto a experiência direta, e se a experiência direta é *a minha própria experiência agora*, então somos de fato forçados ao solipsismo do momento presente, e posso muito bem tentar ordenar minha própria experiência em um sistema *baseado* nessa experiência diretamente dada e *construída* por meio de operações lógicas. Esse procedimento estaria de acordo com as visões expressas por Eddington e Russell.

Você deve ter notado que com frequência, ao longo desta palestra, neguei tacitamente o solipsismo. Por exemplo, acabei de dizer que (sob certas condições) “*nós* somos forçados ao solipsismo”. Isso não foi um deslize; foi intencional. Tenho os melhores motivos para negar o solipsismo, a saber, que *sei* que ele é falso. Você, que está me ouvindo e me permite falar no plural, *também* sabe que ele é falso.⁴⁰ Sugiro que há algo errado com uma teoria que, como consequência de seus princípios fundamentais, envolve o solipsismo em qualquer forma. Penso que o solipsismo metodológico de Carnap resulta de sua aceitação do critério de verificabilidade de Wittgenstein, o que leva à consequência

⁴⁰ Cf. Moore (1925, p. 203). NT: Conferir nota de rodapé 11.

de que *mesas* e *outras mentes* devem ser entidades inferidas — o que, concordo, é um contrassenso — ou devem ser construções lógicas do que é diretamente dado, isto é, da própria experiência do sujeito.

Wittgenstein simplesmente toma como certo que *o que é dado é*, e poderia ser, nada além da *minha própria experiência direta*.⁴¹ Dessa suposição, combinada com sua interpretação do princípio da verificabilidade, segue-se que toda proposição genuína diz, e pode dizer, apenas algo sobre minha experiência presente ou futura. Disto seguem-se duas consequências estranhas. (1) Toda proposição que *aparentemente* afirma um fato com relação ao passado, por exemplo, *A Rainha Anne morreu em 1714*, afirma uma série de fatos hipotéticos com relação à minha própria experiência futura, por exemplo, que *se* eu consultar tais e tais registros, descobrirei que certas declarações foram feitas no sentido de que um certo evento aconteceu em uma determinada data.⁴² (2) Toda proposição sobre um objeto material, por exemplo, *esta mesa*, afirma da mesma forma uma série de fatos hipotéticos com relação à minha experiência futura, por exemplo, que *se* eu me encostar nesta mesa, a mesa não se elevará no ar, e assim por diante. Essa visão se assemelha muito à teoria de Mill sobre as coisas materiais como possibilidades permanentes de sensação. Em relação a ambas as teorias, parece-me que uma objeção — levantada certa vez por Moore contra Mill — é conclusiva. Devido à falta de tempo, devo apresentá-la brevemente, com minhas próprias

⁴¹ Suponho que ele diria que a frase "Minha própria experiência" é um contrassenso. Mas não há outra maneira de resumir o que deve ser dito. Não quero sugerir que possuo a experiência como possuo um casaco.

⁴² Por falta de tempo, não posso fazer essa afirmação com precisão suficiente, mas as melhorias necessárias são facilmente feitas.

palavras.⁴³ Embora, quando sei que percebo esta mesa, *também* conheça certos fatos hipotéticos da forma: *Se tais condições fossem satisfeitas, eu teria tais e tais experiências*, ainda assim, ao saber quais são essas condições, estou sabendo que, se esta ou aquela *coisa material* estivesse em tais e tais posições, então tal e tal seria o caso. Assim, a coisa material não foi reduzida à minha própria experiência direta.

Na minha opinião, a concepção de *verificabilidade* de Wittgenstein depende de um sério equívoco em relação ao que é dado e, portanto, de uma confusão em relação à noção de *experiência direta* e *conteúdo*, como estes são entendidos pelos Positivistas Lógicos. *Esta mesa* não é uma *experiência* minha. Portanto, ao dizer “Eu percebo esta mesa”, *não* estou dizendo “Eu percebo uma experiência minha”. Perceber, eu afirmo, não é direto nem inferencial. Supor que essas alternativas são exaustivas é um erro fundamental do Positivismo Lógico. Perceber é certamente *indireto*; mas é um *conhecer* indireto, não inferencial.⁴⁴ Portanto, no caso de eu perceber esta mesa, *esta mesa* é indiretamente *dada*. Assim, não vejo razão para supor que Wittgenstein esteja correto ao supor que toda proposição genuína é uma proposição sobre minha própria experiência. Portanto, não parece haver justificativa para sua visão de que cada proposição desse tipo só pode se referir ao presente ou ao futuro.

Os erros de Wittgenstein com relação à verificabilidade surgem, creio eu, de uma concepção errônea da maneira como o filósofo se preocupa com questões de simbolismo e, portanto,

⁴³ Moore (1925, p. 222). NT: Conferir nota de rodapé 11.

⁴⁴ Esta afirmação é excessivamente dogmática, devido à necessidade de brevidade. Abordei este ponto em um artigo publicado em J. Laird, C. E. M. Joad and L. S. Stebbing. Symposium: Realism and Modern Physic. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, IX, 1929. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4106480>. Página 154.

de uma visão indevidamente restrita dos possíveis *tipos* de análise e dos diferentes *tipos* de fatos que é função da filosofia analisar.

Existem vários tipos de análise. Para o meu propósito atual, basta mencionar quatro tipos diferentes, e dois deles mal tenho tempo de mencionar. Esses quatro tipos são: (1) definição analítica de uma expressão simbólica; (2) clarificação analítica de um conceito; (3) análise postulacional; (4) análise direcional.

(1) Sob a definição analítica de expressões simbólicas, tenho tempo para considerar apenas a análise de *sentenças* completas. Sejam E e E' duas sentenças completas diferentes. Então, “E’ é uma análise de E” deve ser definido da seguinte forma: “(i) E' diz o que E diz; (ii) se ‘a’ é um símbolo que ocorre em E, então aquilo a que ‘a’ se refere não é menos distintamente referido em E’, e há algum símbolo ‘b’ ocorrendo em E’, mas não ocorrendo em E’”.⁴⁵ A análise de Russell de “O autor de *Waverley* é escocês” seria um exemplo desse tipo de análise; assim como a análise de um produto relativo em seus fatores constituintes. Deve-se observar que os símbolos que ocorrem em “E’”, os definiens, estão *sendo usados*, mas não estão *sendo discutidos*; enquanto os símbolos que ocorrem em “E”, o definiendum, estão *sendo discutidos*, e o que está sendo

⁴⁵ Esta definição também poderia ser expressa da seguinte forma: “E e E’ têm a mesma referência, e há mais símbolos em E’ do que em E, e esses símbolos se referem mais distintamente ao que E também se refere”. Para completar esta afirmação, é necessário definir “referindo-se mais distintamente a”. Isso é impossível aqui. (Veja meu livro *A Modern Introduction to Logic* (Londer: Methuen, 1930), capítulo XXII, §§ 1 e 4, disponível em: https://archive.org/details/modernintroducti0000steb_s8g2/page/n5/mode/2up; e “The Method of Analysis in Metaphysics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 33, pp. 83-4, disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4544216>)

dito sobre os símbolos que constituem o definiendum é que eles *significam* o definiens. Tal análise pode envolver um esclarecimento de nossos pensamentos, pois, ao usar “E” , podemos entender mais claramente o que estávamos dizendo quando usamos “E”. Russell efetuou tal esclarecimento do pensamento em sua teoria das descrições, que Ramsey chama de “aquele paradigma da filosofia”.

(2) A clarificação analítica de um conceito difere consideravelmente dos outros três métodos de análise que mencionei. Consiste na eliminação de elementos supostamente referidos sempre que usamos o símbolo “S”, mas que não são tais que esses elementos *devam* ser referidos sempre que usamos uma frase contendo “S” de tal forma que a frase diga o que é verdadeiro. Exemplos de conceitos que foram assim esclarecidos são *massa*, *força*, *simultaneidade*. A necessidade de tal clarificação analítica se deve ao fato de que frequentemente conseguimos dizer algo que é verdadeiro, embora ao dizermos isso acreditemos estar nos referindo ao que não é de fato o caso e, portanto, também estamos dizendo algo falso. Isso acontece quando entendemos até certo ponto o que estamos dizendo, mas não entendemos com clareza *exatamente* o que estamos dizendo; portanto, supomos que algo é essencial para a verdade do que dizemos, o que, no entanto, não é essencial. Certamente Newton não entendia claramente a que se referia quando falava de “força”, mas frequentemente dizia o que, no entanto, era verdade quando usava frases que continham “força”. Um exemplo notável é fornecido pelo conceito de *simultaneidade*. Antes de Einstein perguntar como determinamos se dois eventos são simultâneos, pensávamos que sabíamos muito bem o que significava dizer “acontecendo ao mesmo tempo em Londres e Nova York”. Einstein nos fez ver que não sabíamos muito bem o que queríamos dizer; agora entendemos que o que pensávamos ser essencial não o é. Este esclarecimento

analítico de um conceito não pode ser feito de forma totalmente clara. Envolve uma mudança no significado de todas as declarações em que o conceito ocorre. Não tenho tempo para lidar completamente com esse tipo de análise, mas é importante para o meu propósito me referir a ela.

(3) A análise postulacional é o tipo de análise usada na construção de um sistema dedutivo.⁴⁶ Considero esse tipo de análise familiar. Basta aqui lembrar que a análise postulacional pode muito bem ser circular e deve ser sistemática. A definição analítica de uma expressão simbólica não deve ser circular; a clarificação analítica de um conceito *poderia* não ser circular e *não pode* ser sistemática. O propósito de todo tipo de análise é nos permitir compreender algo mais claramente. É importante, nesse contexto, lembrar, como Ramsey apontou, que “devemos perceber a vagueza de toda a nossa ideia de compreensão, a referência que ela envolve a uma infinidade de desempenhos, qualquer um dos quais pode falhar e exigir restauração”.⁴⁷ Wittgenstein parece esquecer isso. Caso contrário, ele não poderia ter dito: “Que a lógica é a priori consiste no fato de que não podemos pensar illogicamente” (5.4731). Na minha opinião, Ramsey está certo ao insistir que nosso principal perigo “além da preguiça e da imprecisão, é o *escolasticismo*, cuja essência é tratar o que é vago como se fosse preciso e tentar encaixá-lo em uma

⁴⁶ Em um artigo sobre “*The Method of Analysis in Metaphysics*” [NT: conferir nota de rodapé 45] usei a expressão “análise simbólica” em vez de “análise postulacional”, mas me parece que a primeira expressão é enganosa.

⁴⁷ Frank Plumpton Ramsey. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. R. B. Braithwaite e G. E. Moore (eds.). Londres: Routledge & Kegan Paul, 1931. Disponível em: <https://tmypfunam.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/frank-plumpton-ramsey-foundations-of-mathematics-and-other-logical-essays-routledge.pdf>. Página 264. Sou muito grata aos “*Last Papers*” de Ramsey, publicados neste volume. Mas sei que nem sempre entendi o que ele disse.

categoria lógica exata”. Quero enfatizar que é um erro grave supor que as alternativas são *entendimento*, por um lado, e *simplesmente não entendimento*, por outro. Entendemos com mais ou menos clareza. No esforço de entender com mais clareza, *usamos* palavras e frases e, então, refletimos sobre *como* as usamos e se as usamos de forma a dizer o que é verdadeiro ou o que poderia ter sido verdadeiro, embora por acaso seja falso. Tal reflexão é necessária no caso da análise direcional.⁴⁸

(4) Uma análise direcional de uma sentença “S” consiste em um conjunto de etapas tais que (i) cada etapa resulta em uma sentença (a ser chamada de “resultante”) que é tal que essa sentença revela mais claramente a multiplicidade do fato (expresso tanto por “S” quanto pela resultante), de modo que a resultante mostra mais claramente a estrutura do fato expresso; e (ii) se a análise fosse concluída, a resultante *final* teria a *mesma* multiplicidade que o fato expresso por “S” e pela resultante em cada etapa. Assim, a resultante final revelaria a forma, os elementos e o modo de sua combinação.

Parece-me que a prática filosófica de Moore tem se preocupado com frequência com problemas de análise direcional. Ao menos, acredito que foi com ele que aprendi o que é análise direcional e por que ela é importante. O conjunto de fatos simples que encerram uma análise direcional eu chamo de *fatos básicos*. Na minha opinião, o fato expresso por “Isto é uma mesa” é baseado em um conjunto de fatos básicos, cada um dos quais é um fato absolutamente específico. Se eu julgar verdadeiramente que *isto é uma mesa*, então *isto é uma mesa* implica o conjunto de fatos básicos nos quais *isto é uma*

⁴⁸ No artigo já mencionado, sobre “*The Method of Analysis in Metaphysics*”, tratei da natureza da análise direcional. Meu tratamento neste artigo é muito pouco claro, mas não posso, dentro dos limites desta palestra, tentar expor a posição de forma mais clara.

mesa se baseia. Mas não é verdade, inversamente, que o conjunto de fatos básicos implica *isto é uma mesa*. Portanto, a conjunção do conjunto de sentenças absolutamente simples, cada uma indicando um fato básico, que constituem a resultante final, não produz uma análise completa da expressão “Isto é uma mesa”, pois uma análise deve implicar e ser implicada pela expressão analisada. Assim, para completar a análise, temos que considerar não apenas os símbolos, mas também *como* eles estão *sendo usados* em um determinado caso. Portanto, precisamos ainda de uma teoria da generalidade.⁴⁹

Na minha opinião, o Positivismo Lógico falha em seu tratamento da análise. Wittgenstein e os outros Positivistas Lógicos falam muito sobre análise, mas não consideram os vários tipos de análise, nem mostram em que sentido a filosofia é a análise de fatos. Eles fazem uso da definição analítica de uma expressão simbólica e da clarificação analítica de um conceito, mas não distinguem entre elas. Eles também empregam a análise postulacional. Mas eles não parecem entender a análise direcional e, conseqüentemente, falham em apreender a necessidade dela. Dessa forma, eles se afastam, na minha opinião, da prática de Moore. Não apenas sua concepção de análise é defeituosa, mas, além disso, sua concepção dos *tipos* de fatos a serem analisados é inadequada. Eles tratam todos os fatos como *fatos linguísticos*. Portanto, eles supõem que o primeiro problema da filosofia é determinar os princípios do simbolismo e traçar o limite, *a partir desses princípios*, em relação ao que *podemos* pensar. Essa suposição tem duas conseqüências importantes. Primeiro,

⁴⁹ Não é apenas a falta de tempo, mas também a incompetência que me impede de concluir o tratamento da análise direcional fornecendo uma teoria da generalidade. Acredito que alguma ajuda neste problema pode ser oferecida pelo tratamento de Ramsey de hipotéticos variáveis (ver Ramsey 1931, p. 237-54,). NT: Conferir nota de rodapé 47.

leva à visão de que a filosofia é “a atividade de encontrar significado”, para citar a afirmação de Schlick.⁵⁰ A segunda consequência é que eles tendem a confiar demais na construção de sistemas postulacionais. Algumas palavras devem ser ditas sobre cada uma dessas consequências.

A resposta de Schlick à questão de em que sentido Wittgenstein sustenta que a filosofia é uma atividade é dada na afirmação que acabei de citar. Não sei até que ponto Wittgenstein aceitaria o desenvolvimento de suas visões por Schlick, de modo que limito minha crítica à abordagem de Schlick. Ele diz,

Antes que as ciências possam descobrir a verdade ou a falsidade de uma proposição, elas precisam primeiro chegar ao significado. E às vezes, no decorrer de seu trabalho, elas se surpreendem ao descobrir, pelos resultados contraditórios a que chegam, que usaram palavras sem um significado perfeitamente claro, e então terão que se voltar para a atividade filosófica de esclarecimento, e não podem prosseguir com a busca da verdade antes que a busca do significado tenha sido bem-sucedida.

Espero não estar interpretando mal o que Schlick disse, mas esta afirmação me sugere que ele supõe que “a busca do significado” precede a determinação da verdade ou falsidade de uma proposição. Isso está, penso eu, completamente errado. Na minha opinião, nosso procedimento deve ser o seguinte. Entendendo de forma mais ou menos obscura o que dizemos, podemos, no entanto, saber que o que dizemos é verdadeiro. Indagamos então o que deve ser o caso se o que dissemos for verdadeiro. Dessa forma, podemos chegar a ver mais claramente o que sabíamos. É correto afirmar que conceitos científicos devem ser esclarecidos, mas é confuso supor que esse esclarecimento seja uma busca por significado. A palavra “significado” é muito ambígua, obscura e vaga para ser útil nesse contexto. Creio que o exemplo de Schlick sobre o

⁵⁰ Schlick (1932, p.58). NT: conferir nota de rodapé 22.

esclarecimento do conceito de simultaneidade mostra que ele caiu em alguma confusão. Este ponto mereceria uma consideração detalhada, mas não tenho tempo para ele agora.

O segundo ponto diz respeito ao uso da análise postulacional. Os Positivistas Lógicos foram, na minha opinião, enganados, primeiro, ao aceitar a concepção equívoca de Wittgenstein sobre *o que é dado*; segundo, ao confiar exclusivamente no princípio supremo de Russell sobre a filosofia científica. Consequentemente, eles consideram *mesas*, por exemplo, como *construções do que é dado*. Mas uma *mesa* não é uma *construção*. É verdade que falamos corretamente quando dizemos que “*mesas são construções lógicas*”, mas, ao dizer isso, estamos dizendo algo sobre a maneira como a palavra “*mesa*” pode ser usada em frases comuns; *não* estamos dizendo que aquilo a que a palavra “*mesa*” se refere seja em si uma *construção*.⁵¹ *Pontos e elétrons* podem ser construções; *mesas* certamente não são.

Anteriormente nesta palestra eu disse que o princípio da verificabilidade de Wittgenstein “parecia bastante inócuo”. É verdade que não compreendemos uma proposição a menos que *saibamos o que é o caso* se a proposição for verdadeira. Mas a expressão “*o que é o caso*” não é uma expressão *clara*; na verdade, é excessivamente obscura. Foi a sua interpretação desta expressão que levou os Positivistas Lógicos ao solipsismo. Esta interpretação precisa ser questionada. Wittgenstein diz: “*Die Welt ist alles, was der Fall ist. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen [...] die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist [...] Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.*”⁵²

⁵¹ Veja meu livro *A Modern Introduction to Logic* [NT: conferir de rodapé 45], e J. Wisdom, “*Logical constructions*” [NT: conferir de rodapé 1].

⁵² *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1, 1.1, 1.12, 2. Citei em alemão em vez da tradução em inglês pois me parece que, em alguns aspectos, a

Assim, parece que Wittgenstein sustenta que um “fato” é “o que é o caso”, e que o que é o caso é um estado de coisas definido. Assim interpretado, Wittgenstein concorda com o uso comum da palavra “fato”. Ora, é comum dizer que um *fato* é o que torna uma proposição verdadeira ou falsa. Assim, Russell afirma explicitamente: “Se eu digo ‘Está chovendo’, o que eu digo é verdadeiro em uma determinada condição climática e é falso em outras condições climáticas. A condição climática que torna minha afirmação verdadeira (ou falsa, conforme o caso) é o que eu chamaria de ‘um fato’.”⁵³ À primeira vista, não parece haver divergência entre a afirmação de Russell sobre o que é um *fato* e a concepção de Wittgenstein de um *fato*. Mas supor que elas estejam de acordo seria incorrer em um erro grave. Na visão de Russell, um fato é o que *torna* uma proposição verdadeira ou falsa; na visão de Wittgenstein, um fato é o que *verifica* uma proposição, e o que verifica uma proposição é uma experiência minha. Portanto, para tomar o exemplo de Russell da “condição do tempo”, não podemos dizer, segundo Wittgenstein, que a proposição “Está chovendo” se torna verdadeira por, ou corresponde a, um certo fato determinado, que poderia ser descrito pela “condição chuvosa do tempo”. Pelo contrário, “Está chovendo” *significa* um conjunto de fatos *hipotéticos* relativos à minha própria experiência, presente ou futura; esses fatos hipotéticos *verificam* a proposição.

Já aponteí que a objeção de Moore à teoria das coisas materiais de Mill parece-me também se aplicar à interpretação

tradução em inglês pode deturpar as visões de Wittgenstein. NT: em português, “O mundo é tudo que é o caso. O mundo é a totalidade dos fatos [...] a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso [...] O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.”

⁵³ Bertrand Russell, *The philosophy of logical atomism*, *The Monist*, vol. 28, n.4, pp. 495-527, 1918. Páginas 500–501. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27900704>.

de Wittgenstein da verificabilidade. Quero agora sugerir que um importante ponto de diferença entre a prática de Moore e a teoria de Wittgenstein parece surgir em relação à sua concepção da relação entre proposições e fatos. O ponto em questão poderia ser formulado na questão de saber se existem fatos *finais* . Podemos dizer que existem fatos que tornam as proposições verdadeiras, ou podemos apenas dizer que as proposições são verificáveis por referência à minha própria experiência? Na minha opinião, existem fatos finais, e esses fatos finais são os fatos que tornam as proposições verdadeiras (ou falsas).

Concluindo, gostaria de expor muito brevemente como, em minha opinião, a filosofia se preocupa com a linguagem. O que normalmente dizemos, dizemos de forma pouco clara. Falamos de forma pouco clara porque pensamos de forma pouco clara. É tarefa da filosofia tornar nossos pensamentos claros. Portanto, não é incorreto dizer que o “objeto da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos”. Mas, embora não seja incorreto, essa declaração não é ela própria uma declaração *clara* . Não podemos esclarecer nossos pensamentos pensando sobre o pensamento, nem pensando sobre lógica. Temos que pensar *sobre* o que *estávamos* pensando. O filósofo considera uma *dada expressão* e a analisa para encontrar *outra expressão* que diga mais *claramente* o que a expressão original disse de forma *menos* clara. Essa investigação não é linguística. Devemos primeiro *saber* quais são os fatos antes de podermos empregar a análise com o propósito de esclarecer nossos pensamentos sobre o mundo. Consequentemente, o Positivismo Lógico falha, penso eu, na medida em que tenta partir de pressupostos *a priori* relativos à natureza da linguagem e aos princípios do simbolismo e, por meio destes, traçar limites em relação ao que *podemos* pensar. Seu erro é que buscam tornar *tudo* claro de uma só vez. Mas não é assim que a filosofia pode se desenvolver. Devemos

proceder passo a passo, começando com proposições que *sabemos* serem verdadeiras, sem descartar inicialmente o que não se encaixa. A afirmação de Wittgenstein, “O que pode ser dito, pode ser dito claramente”, é gravemente enganosa. Se for interpretada como afirmando que a filosofia não se preocupa com o que é *inexprimível*, então a afirmação é verdadeira. Certamente, sobre o inexprimível, *nada* pode ser dito. Se, no entanto, for interpretada como afirmando que o que é dito é claro ou é um contrassenso, então é falsa. Mas acredito que Wittgenstein pretende que sua afirmação receba esta segunda interpretação. Nesse caso, seu princípio fundamental deveria, em minha opinião, ser rejeitado. Pois, como Ramsey bem disse, “podemos tornar várias coisas mais claras, mas não podemos tornar qualquer coisa clara”.

Agradecimentos: a tradutora agradece a Ivan Ferreira da Cunha por ajuda com a tradução dos trechos em alemão, pela consulta sobre às referências às publicações do Círculo de Viena, e pela minuciosa revisão do manuscrito; a Gisele Dalva Secco por recomendações acerca da tradução das citações de Wittgenstein; e a Silke Körber, Siobhan Chapman e Alison Willott pela clarificação acerca dos direitos autorais da obra.

(Submissão: 13/10/25. Aceite: 13/01/26)

