



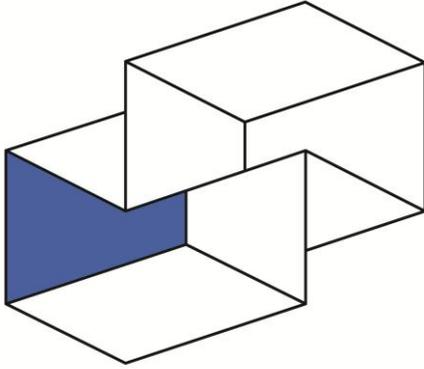
Investigação Filosófica

Revista de Filosofia

ISSN: 2179-6742

Investigação Filosófica, v. 7, n. 1, Jan./Jun., Rio de Janeiro, 2016, 72 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



PPGLM

**Programa de Pós-Graduação
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

Coordenador

Carolina de Melo Bomfim Araújo

Vice-Coodenador

Ulysses Pinheiro

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
<http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/>
ifilosofica@gmail.com

Editores Responsáveis

Rodrigo Reis Lastra Cid
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Coordenadores Editoriais

Luiz Helvécio Marques Segundo
Mayra Moreira da Costa
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

Conselho Editorial

Danillo de Jesus Ferreira Leite
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Luis Fernando Munaretti da Rosa
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Mário Augusto Queiroz Carvalho
Mayra Moreira da Costa
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles Ferreira
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Conselho Consultivo

Alexandre Meyer Luz
Alexandre Noronha Machado
Carlos Eduardo Evangelisti Mauro
Desidério Orlando Figueiredo Murcho
Guido Imaguire
Mário Nogueira de Oliveira
Michel Ghins
Roberto Horácio de Sá Pereira
Rodrigo Guerizoli Teixeira
Rogério Passos Severo
Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Ulysses Pinheiro

Equipe Técnica

Logotipo: Thiago Reis

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Revista de Filosofia Semestral

Volume 7, número 1, 2016, 72p.

Publicação digital

ISSN:2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

Sumário / Contents

| | |
|------------------------|----|
| Editorial | 01 |
|------------------------|----|

Artigos/Articles

| | |
|--|----|
| A banalidade do mal como subproduto da dialética do esclarecimento – um diálogo entre Arendt, Adorno e Horkheimer <i>Lucas Carvalho Lima Teixeira</i> | 02 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| A ordem das razões e a desconstrução – duas formas de lermos a história da filosofia (um olhar sobre o caso brasileiro) <i>Ronaldo Manzi Filho</i> | 29 |
|---|----|

Resenhas/Reviews

| | |
|---|----|
| SAFATLE, Vladimir. <i>O Circuito dos Afetos</i> <i>Uriel Massalves de Souza do Nascimento</i> | 47 |
| LATOUR, Bruno. <i>Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica</i> <i>Patrícia Aurora Corrêa Mazoti</i> | 55 |

Investigação Editorial

Damos aqui início ao volume 7, número 1 da revista *Investigação Filosófica*. O primeiro artigo desta edição tem por objetivo investigar as convergências analíticas entre as reflexões acerca da modernidade nos textos de Hannah Arendt, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Especificamente, o recorte investigativo se aterá ao processo de formação do homem moderno, de modo a delimitar quais circunstâncias indicadas pelos frankfurtianos em sua crítica ao esclarecimento agitaram-se para edificar aquilo que Arendt chamará, em face dos acontecimentos testemunhados no julgamento de Adolf Eichmann, de banalidade do mal. O segundo artigo pretende expor duas formas de ler a história da filosofia sob a perspectiva do caso brasileiro. Por um lado, a partir da concepção descrita principalmente por Goldschmidt e Guérault. Ou seja, um método que propõe uma análise interna da sistematicidade do texto na sua ordem das razões. Por outro lado, pela tradição que encontrada desde Kant e que tem em Derrida sua expressão maior na contemporaneidade: uma espécie de leitura que força o texto a dizer contra ele mesmo. Há também duas resenhas, uma sobre *O Circuito dos Afetos* de Vladimir Safatle e a outra sobre *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica* de Bruno Latour.

Aproveito o nosso editorial para avisar do meu temporário afastamento da edição da revista IF. Trabalho e estudos impedem-me de continuar a editá-la no decorrer deste ano. No entanto, isso não significa o fim da revista, que seguirá sendo editado pelo Rodrigo Cid. A todos os autores e leitores que acompanham o crescimento da revista felicitamo-los e desejamos uma boa leitura filosófica!

Luiz Maurício Menezes

A BANALIDADE DO MAL COMO SUBPRODUTO DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO – UM DIÁLOGO ENTRE ARENDT, ADORNO E HORKHEIMER

Lucas Carvalho Lima Teixeira¹

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo investigar as convergências analíticas entre as reflexões acerca da modernidade nos textos de Hannah Arendt, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Especificamente, o recorte investigativo se aterá ao processo de formação do homem moderno, de modo a delimitar quais circunstâncias indicadas pelos frankfurtianos em sua crítica ao esclarecimento agitaram-se para edificar aquilo que Arendt chamará, em face dos acontecimentos testemunhados no julgamento de Adolf Eichmann, de banalidade do mal. Desde a transfiguração da razão em mito, do movimento de alienação humana em relação à ciência e da tomada de controle sobre o mundo pelas abstrações sistêmicas, até o paradigma do fenômeno totalitário nazista, é possível identificar categorias sob cuja dinâmica o resultado é comum para Arendt, Adorno e Horkheimer: o esfacelamento do pensar. O que está por trás dessas análises para nos permitir uma aproximação tão íntima? Que elemento nevrálgico permeia como um espectro a história do homem moderno e constitui a zona comum entre a dialética do esclarecimento e a banalidade do mal?

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Adorno. Horkheimer. Banalidade do Mal. (Dialética do) Esclarecimento.

Abstract: This work aims to investigate the analytical convergencies between the reflexions around modernity in Hannah Arendt, Theodor Adorno and Max Horkheimer's texts. Specifically, this study concerns the circumstances that culminated in what Arendt called banality of evil at her report on Eichmann's judgement in Jerusalem, and were indicated by frankfurtians in their critics on the clarifying as the reasons that shook up the modern men development's process. Since the transfiguration of reason into myth, the human alienation movement about the science and the general systemic abstractions, 'til the paradigm of the nazist phenomenon, it's possible to identify categories that produce the same results in Arendt, Adorno and Horkheimer: the desintegration of thought. How's the backgroud of these analysis that allow us such a close approach? What is the nevralgic element that fills the modern men's history and builds the common area between the dialectic of enlightenment and the banality of evil?

Keywords: Arendt. Adorno. Horkheimer. Banality of Evil. (Dialectic of) Enlightenment.

1. Introdução: a viravolta do projeto emancipatório do esclarecimento²

¹ Graduando em Ciências Jurídicas e Sociais pela CCHSA/PUC - Campinas.

² De saída, é pertinente ressaltar que o objetivo do presente trabalho põe ênfase no levantamento sistemático das *congruências* teórico-críticas entre Arendt e os autores frankfurtianos. Contudo, há já de se mencionar rapidamente vitais pontos de *diferenciação* entre as duas abordagens, de modo a empregá-los como um critério de leitura sobre o texto que segue e proporcionar assim maior rigor quanto ao escopo do trabalho, tarefa para a qual se mostra preciosa a análise de Lars Rensmann. Em artigo intitulado *Returning from Forced Exile: Some Observations on Theodor W. Adorno's and Hannah Arendt's Experience of Post war Germany and Their Political Theories of Totalitarianism*, Rensmann lança luz sobre duas distinções marcantes: uma primeira, concernente ao diagnóstico do homem moderno – ponto chave deste trabalho –, onde Adorno realça a total perda da individualidade, entendida em sentido kantiano, frente ao mundo administrado interposto pela peculiaridade do capitalismo da primeira metade do século XX, isto é, o modelo de capitalismo administrado apresentado por Friedrich Pollock e tomado como objeto crítico da Escola de Frankfurt (perspectiva sócio-econômica), enquanto em Arendt há a crítica ao aprofundamento do que se passa a chamar de individualismo, éter da atomização do homem e principal característica da desabilitação do agir político no pensamento da autora (perspectiva política), o que não obsta, entretanto, a semelhança da conclusão geral dos autores de que, no mundo moderno, o que

Diante de um mundo dominado pelo mito e pelo misticismo, o esclarecimento (*Aufklärung*) ascende como o portador da tarefa de presentear os homens com o poder da submissão absoluta acerca do todo à sua volta, um poder que, erguido sobre os cânones da razão matemática e da instrumentalidade geral do mundo, seria capaz de libertar o homem e dar-lhe a unidade epistemológica necessária para exercer o desvelamento completo do universo, garantindo a todo sujeito a capacidade de autodeterminar-se por intermédio da razão. Tal como revela o postulado baconiano da *una scientia universalis*, a infinidade de fenômenos possíveis está agora previamente submetida aos critérios da calculabilidade e da sistematização científica, sob pena de ser taxado como inverdade universal caso não preencha os requisitos racionais necessários para estar em coesão com o sistema. De saída, a ciência moderna prostra-se cega perante a moral, a ética, às tradições e tudo aquilo que não se adequa ao seu totalitarismo cognitivo, de modo que, “de antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa”³. Ao reduzir sujeitos e coisas à racionalização, o esclarecimento obstou qualquer singularidade não matemática em seu âmbito e estabeleceu a fungibilidade universal – pois apenas na esfera matemática *um* pode ser igual a *um* –, o que redundou na anulação da diversidade humana e, por conseguinte, na anulação da política.

As relações humanas e de produção no século XX são, como impescinde o sistema capitalista ocidental, estritamente racionalizadas e pautadas pela ideia da equivalência, segundo a qual para toda coisa há um equivalente abstrato que se converte em uma forma-valor para a troca, propulsora da intrincada máquina econômica. Contudo, a problemática nuclear dessa organização racionalizada reside na própria peculiaridade histórica do sistema em questão, fundada na transformação generalizada dos entes mundanos em mercadoria, onde tudo passa a conter um valor de troca, um equivalente pressuposto, inclusive o homem. Corroboram Adorno e Horkheimer:

se aniquila é a singularidade humana; a segunda diferença, decisiva em relação à supracitada e não menos relevante, tem caráter metodológico, posto que Adorno e Horkheimer estão inseridos na tradição hegeliano-marxista do materialismo dialético, abordagem que Arendt rejeita veementemente, expondo suas razões no Capítulo III de *A Condição Humana*, distinção que interfere profundamente na compreensão das duas tradições de pensamento acerca de uma teoria do agir ou uma filosofia da história, ou, ainda, em uma crítica da revolução, como a que se vê em *On Revolution*. Cf. RENSMANN, 2004, p. 04-5 ss.

³ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 20

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas.⁴

O cálculo dessa função traduz-se na instrumentalização do pensamento humano, cuja finalidade última é o capital. Destarte, apresentam-se notadamente duas contradições primárias concernentes ao projeto emancipatório proposto pelo esclarecimento: a primeira contradição refere-se à transfiguração do pensamento em utilidade técnica, que por si só evanesce a essência do pensar ao impor-lhe a parcialidade matemática, limitando-o às suas premissas. O pensamento, assim como todo o resto, assume a essência coisificada, o que significa estar disponível, existir em função de algo, que por sua vez significa petrificar-se nos desígnios do sistema. Enxergar além do que é imediatamente fornecido, nesse caso, é uma impossibilidade conceitual. A segunda contradição ilustra a absoluta inversão do *telos* maior do esclarecimento, cuja tarefa seria elevar o homem ao patamar de dominante supremo sobre si e sobre a natureza. Não obstante a aspiração, ao resignar o ser humano à unidade totalitária baconiana e abandonar os sujeitos ao destino das oscilações e das intempéries intrínsecas à perpetuação do capital, o esclarecimento expulsa a humanidade da posição de fim em si mesmo, outrora tão exaltada por Kant, e a incumbe de ceder sua existência a uma abstração, condenando-a a propalar-se como meio, como mera engrenagem. Intimidados pela força coercitiva desse sistema, os indivíduos passam a ter suas vidas regidas pelo imperativo da autoconservação e assumem a postura reativa, imediatista e mimética exigida em nome de sua sobrevivência. Tanto seu trabalho quanto seu tempo seguem os parâmetros da repetição, pois para perenizar um fim único seria desastroso existir a inovação. Coagidos pela própria autoconservação, os indivíduos mensuram seu agir pelo crivo calculista e utilitário, e apenas esses elementos passam a determinar o nível de importância dos sujeitos que, embebidos pela cultura da mimese, automatizam a autoconservação e prostram o pensar coisificado enquadrando-o nos limites da lei de ação e reação, rejeitando a novidade e extinguindo a amplitude do pensar, que passa a orbitar nas fronteiras da mera reação. O horizonte daquilo que não se converte em servo do sistema é o exílio da inutilidade, para onde foram relegadas, gradualmente, as artes, a literatura e qualquer outra

⁴ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 35

orientação crítica que se desgarrasse do agir repetitivo ou ousasse enxergar além daquilo que fosse imediatamente dado. Desta sorte,

(...) o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança.⁵

2. O fenômeno totalitário como agremiação dos elementos da razão moderna

Com efeito, o legado do esclarecimento para o século XX deságua naquilo que se mantém como um dos mais impactantes objetos de reflexão da história moderna: o advento do nazismo alemão. Dentre os diversos aspectos passíveis de análise atinentes a esse perturbador acontecimento histórico, um recorte bem específico foi feito para mediar a interlocução entre os trabalhos de Adorno, Horkheimer e Hannah Arendt. Esse recorte consiste em desconstruir o conceito da banalidade do mal arendtiano e pensá-lo em consonância à crítica cultural e epistemológica feita ao esclarecimento pelos dois frankfurtianos. Como plataforma para tal relação, tomaremos o relato do julgamento de Adolf Eichmann elaborado por Arendt e o produto mesmo da dialética do esclarecimento apontada por Adorno e Horkheimer.

Contrariamente à ilusão da qual muitos de convenceram, o que Arendt observou ao longo do julgamento realizado em Israel não foi a encarnação do mal na figura de um homem sádico e sanguinário, mas a completa mediocridade de alguém que, com um esforço quase infantil, não conseguia formular uma única frase que não estivesse encharcada de clichês, incapaz de cunhar, para defesa própria, uma única oração fruto de sua própria inteligibilidade. Se Eichmann personificava alguma coisa, era a figura escrachada do sujeito reativo descrito por Adorno e Horkheimer no trajeto compreensivo da dialética do esclarecimento, o sujeito que fora assujeitado pela autoconservação e adestrado a agir conforme uma ação superior, e tão somente com esse estímulo teria desperta sua reação pré-determinada. Sobre Eichmann:

Nas anotações desorganizadas e confusas que fez na Argentina, preparando-se para a entrevista com Sassen, quando ainda estava,

⁵ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 34

como ele mesmo chegou a dizer na época, “em plena posse de sua liberdade física e psicológica”, ele lançou um fantástico alerta para que os “historiadores futuros sejam objetivos a ponto de não se desviar da trilha da verdade aqui gravada” – fantástico porque cada linha dessas anotações revela sua total ignorância de tudo que não fosse direta, técnica e burocraticamente ligado a seu trabalho, sem falar de sua memória extraordinariamente deficiente.⁶

Adolf Eichmann era exatamente o modelo de indivíduo que garantia o excepcional funcionamento do maquinário burocrático nazista. Sua consciência resguardava-se em incomodar-se apenas com aqueles assuntos concernentes à sua própria função e “só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticoloso cuidado”⁷. Em um sistema cego para temas racionalmente incalculáveis, a discussão ética perdia total espaço para o discurso da eficácia, com o qual, aliás, os nazistas nutriam profunda preocupação. Desde os elementos da administração estatal até a organização das filas para morte rumo às câmaras de gás, os escritórios ambulantes que eram os oficiais nacional-socialistas tinham sempre como moldura para seus atos a premissa do trabalho eficaz, perfeitamente planejado, previsto e executado. Ora, pois é exatamente esta uma das premissas do esclarecimento, novamente ilustrada no postulado de Francis Bacon: “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz”⁸. Ao esmiuçar o conteúdo conceitual da eficácia, pode-se chegar à identificação de três sustentáculos básicos: um primeiro relativo ao objeto em questão, ao ente ou situação material em torno da qual os outros dois componentes irão orbitar; ademais, apresenta-se uma finalidade, a qual agirá como estrela orientadora na comunicação dos outros elementos; e, por fim, uma medida, o vetor que administrará e executará os movimentos necessários para que se atinja a finalidade tal como foi imaginada. Algo será eficaz quando as medidas empenhadas obtiverem êxito na materialização da finalidade outrora idealizada sobre um determinado objeto, agora alterado. Note-se aqui que o conceito de eficácia é precisamente lógico, puramente técnico em seus cálculos e despido de qualquer manifestação ética em seu sentido de ser. Quando deveria ser simples instrumento, a eficácia pleiteia, com sucesso, a posição de finalidade no percurso do esclarecimento. Curiosamente, essa ideia foi a pele da estrutura de dominação nazista, precisa e

⁶ ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 67

⁷ ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 37

⁸ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 18

perfeccionista ao calcular e executar seus projetos, intolerante com qualquer desvio e benevolente com aqueles que se escamoteavam de sua capacidade de pensar ao mergulhar na dinâmica maquinal. O manejo matemático do Estado nazista era cristalino:

Vale a pena notar, porém, que Himmler quase nunca tentava se justificar em termos ideológicos e, se o fazia, aparentemente esquecia-se depressa. O que afetava as cabeças desses homens que tinham se transformado em assassinos era simplesmente a ideia de estar envolvidos em algo histórico, grandioso, único (“uma grande tarefa que só ocorre uma vez em 2 mil anos”), o que, portanto, deve ser difícil de aguentar. Isso era importante, porque os assassinos não eram sádicos ou criminosos por natureza; ao contrário, foi feito um esforço sistemático para afastar todos aqueles que sentiam prazer físico com o que faziam.⁹

Quanto mais firmemente Eichmann se mantinha fiel ao seu ofício e realizava com esmero suas tarefas, mais postos galgava na administração nazista. A eficácia de seu trabalho era louvável, ainda que consistisse em enviar pessoas para a morte. Porém, em meio à efervescência do julgamento espetacularizado, o acusado insistia em alegar que era “inocente, no sentido da acusação”, alegação que de fato mostrou-se de difícil refutação por parte da promotoria ou dos juízes, pois todos ali presentes já haviam compreendido, àquela altura, que o funcionamento da máquina de destruição nazista encerrava-se em uma das burocracias mais bem formatadas da história e que, por isso, a imputação de uma culpa *stricto sensu* a todos os operários dessa obra seria tarefa infrutífera. A acusação, entretanto, insistia em atrelar a Eichmann a face diabólica que, por conforto, todos esperavam ver; conforto porque, no fundo, todos reconheciam ser parte constitutiva dessa cultura mimética que transformava pessoas em entes mecanizados preocupados apenas com a melhor performance de sua função e engessados em nome da autoconservação, um conforto que, ratificado pelo sentido para o qual se encaminhou o julgamento, ofuscou a verdade incômoda pairante sobre a compreensão daqueles acontecimentos.

Em igual proporção, a ideia da equivalência parece também presente de forma latente na história de Adolf Eichmann, o que significa dizer que esse princípio basilar do esclarecimento e da sociedade moderna ocidental está também impregnado, paralelamente, àquilo que se chamaria de “homem comum”. Como mencionado anteriormente, a ideia de equivalência caminha lado a lado com o processo de coisificação dos seres humanos, já que seu cerne matemático permite dizer que um

⁹ARENDDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 121

objeto pode – e, para a lógica do capital, *deve* – ser igualado a outro em sua forma-valor, de tal modo que se viabilize a troca. Os números que milhões de judeus carregavam em seus macacões listrados não eram mero critério de identificação, mas o atestado de que agora eles encarnavam, sem metáforas, a natureza de coisas perante os nazistas, simples números sujeitos a derivações e simplificações das quais o resultado era já previsto e aspirado: a morte. Nas estreitas salas da estrutura burocrática, as geladas máquinas de escrever convertiam sistematicamente uma profusão de nomes e estórias em números reais a serem analisados por pessoas como Eichmann, desprovidas de alteridade e acostumadas a reagir de acordo com ordens, perdendo continuamente a capacidade de pensar e julgar seus atos para além dos parâmetros da utilidade prática.

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins.¹⁰

Destarte,

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos –, o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens.¹¹

A consciência de Eichmann – e, assustadoramente, a dos “homens comuns” – é precisamente o subproduto dessa dialética do esclarecimento, que, ao depositar exclusivamente na razão matemática as pretensões que conduziram à emancipação humana, acabou por travestir-se de sua real contraposição, fundada na escravidão humana por uma (im)parcialidade totalitária e no rebaixamento das pessoas à situação de coisa fungível. Seu valor passa a ser mensurado por sua utilidade, ao passo que sua vida é previamente subjugada a uma abstração. Com efeito, a razão converte-se em racionalismo, que por sua vez converte toda vida humana a um estado de inconsciência da própria existência como tal, furtando-a de sua singularidade inerente e potencialidade

¹⁰ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 37

¹¹ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 45

de ser. Dominado pela esterilidade de *serhumano*, a vida de Eichmann corrobora o absurdo da equivalência:

No começo, Eichmann tentou entrar no jogo e obedecer suas regras; foi quando se envolveu nas fantásticas negociações de “sangue por mercadorias” – um milhão de judeus por 10 mil caminhões para o arruinado Exército alemão –, que com certeza não foram iniciadas por ele. A maneira como, em Jerusalém, explicou seu papel na história demonstra claramente como ele um dia justificou tudo aquilo para si mesmo: uma necessidade militar que lhe traria o benefício de um novo papel importante nos negócios das emigrações.¹²

3. Estrutura e forma ideológica: a zona comum entre o esclarecimento e o domínio total

Perscrutamos até este momento alguns dos aspectos elementares constituintes daquilo que chamaríamos “mentalidade do homem burguês”, denominação que ficará mais clara com o decorrer do texto. Porém, qual seria a superfície rija sobre a qual se desenvolvem todos os elementos característicos do homem reativo, do homem de agir repetitivo, do burguês em geral? Não seria essa superfície também o esqueleto mantenedor do esclarecimento? São questionamentos sobre os quais procuraremos nos debruçar na análise que se segue, cujo objeto configura o conceito que, por excelência, encarna em sua natureza a possibilidade de redução dos homens a algo desprovido de liberdade e pensamento. Estamos tratando da ideologia, ou, mais precisamente, da *forma* ideológica. Para nos auxiliar nesta análise, recorreremos a alguns pontos específicos explorados no texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, no qual Max Horkheimer parece identificar, no ventre da crítica à teoria epistemológica, os efeitos engessadores da ideologia e, em certa medida, antecipar a crítica feita ao esclarecimento como “inauguração” de uma nova mitologia¹³. Logo no início do texto, Horkheimer assim define o que ele nomeia “teoria tradicional”:

¹²ARENDDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 161

¹³ Sobre ousar uma aproximação entre as duas obras, encontramos respaldo em Marcos Nobre: “Horkheimer apresentou pelo menos dois diagnósticos do tempo e dois modelos críticos bastante diferentes ao longo de sua obra. Apresentarei o modelo crítico dos escritos da década de 1930” – isto é, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* – “e o modelo crítico dos escritos da década de 1940” – *Dialética do Esclarecimento* – “mas não sem antes fazer a ressalva de que, se há rupturas importantes entre esses dois modelos, também há linhas de continuidade que têm de ser levadas em consideração. (...) entendo que muitos temas e motivos que se tornaram centrais no modelo crítico da década de 1940 já estavam presentes nos escritos da década de 1930, mas em uma outra constelação disciplinar”. NOBRE, *Curso Livre de Teoria Crítica*, 2013. Pois bem, serão esses temas e motivos centrais que tentaremos trazer à tona para nos orientar na argumentação principal.

Teoria, em sentido preciso, é um “encadeamento sistemático de proposições de uma dedução sistematicamente unitária”. Ciência significa “um certo universo de proposições (...) tal como sempre surge no trabalho teórico, cuja ordem sistemática permite a determinação (Bestimmung) de um certo universo de objetos. Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição.¹⁴

Importante notar na assertiva dois caracteres que serão retomados na crítica contida em *Dialética do Esclarecimento*, a saber, a coesão e a totalidade. No interior dos sistemas racionais, torna-se absolutamente imprescindível a positivação de todos os entes, o que significa dizer que a sua existência mesma, englobados pelo corpo sistemático dominante, depende necessariamente do seu pertencimento e modulação relativamente ao sistema racional do qual são parte. Essa totalização sistemática só será vislumbrada quando todos os elementos positivos estiverem em pura consonância em relação ao núcleo abstrato da estrutura e, por conseguinte, estiverem coesos entre si. A repulsa intrínseca desse modelo tradicional de teoria a qualquer tipo de contradição implicará no nivelamento do mundo em geral por decorrência dos seus desígnios axiomáticos. Destarte, a abstração tipicamente matemática se infiltra na existência dos seres e instala a sua própria forma, que, para manter-se válida em seu processo de totalização, para fixar-se enquanto verdade universal, não pode suportar qualquer outro modo de apreensão do mundo, senão o seu próprio. De fato, a teoria tradicional arroga-se o título de única teoria possível e invalida de antemão as demais, encobrendo o mundo em um único e preestabelecido sistema de verdade. Para Horkheimer, o modelo teórico imperante mantém relação genealógica com o sistema social no qual está inscrito e, por isso, ambos passam a refletir suas congênicas apreciações formais acerca do mundo. Nessas circunstâncias, a teoria tradicional revela-se como ideologia, pois afigura-se como pretensa expressão universal do mundo, ao passo que é oriunda de um sistema dominante, e é precisamente esse sistema – porque domina e quer seguir dominando – que dispõe de todas as ferramentas para *moldar* os campos da ação humana conforme as conveniências fortificadoras da sua própria lógica. A essa situação, do ponto de vista da análise crítica, Horkheimer dá o nome de parcialidade, já que, para efeitos da orientação crítica, o sistema imediatamente dado não aparece como o único parâmetro admissível, mas como *um* dos parâmetros construídos historicamente e que, assim sendo, também é passível de ser desconstruído historicamente. O filósofo chama

¹⁴ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 117

de enformação (*Formung*) o modo de operação característico da ciência moderna e, por conseguinte, como já vimos, da ideologia.

Por conseguinte, o que os cientistas consideram, nos diferentes campos, como a essência da teoria, corresponde àquilo que tem constituído de fato sua tarefa imediata. O manejo da natureza física, como também daqueles mecanismos econômicos e sociais determinados, requer a enformação (*Formung*) do material do saber, tal como é dado em uma estruturação hierárquico (*Ordnungsgefuege*) das hipóteses. Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência.¹⁵

“Enformados” pelo sistema vigente do qual são parte, os homens, que são regentes e peças dessa estrutura ideológica, adquirem a postura mimética tão cara às estruturas totais e passam a meramente reproduzir – ou, no caso dos “especialistas”, aperfeiçoar – a ordem racional que já os rapta no ato de nascimento. Nada escapa à tendência totalizadora da ideologia; aquilo que não se enquadra em seu domínios é forçosamente afastado ou aniquilado como uma possível verdade a desapossá-la. Assim, “o cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso. Eles têm apenas que se enquadrar ao seu “conceito”, ou seja, fazer teoria no sentido descrito acima”¹⁶.

O aparelho social que recai sobre o cientista na forma de teoria científica é a mesma estrutura ideológica encapsuladora dos indivíduos em outras espécies de relação. Do ponto de vista ideológico, isto é, formalmente, ambos são coisas positivadas e modeladas de acordo com o sistema em questão; portanto, poderíamos dizer que ambos contemplam a figura do “homem comum”. Tanto na atividade do cientista, enquanto reproduzidor especializado do modelo vigente, quanto na atividade do “homem comum”, direcionada à indústria ou qualquer outra função, o espectro da autoconservação pulsa como aguilhão das condutas sociais, como o fantasma onipresente que colocará constantemente os indivíduos sob este dilema: acompanhar a dinâmica funcional do sistema e sobreviver ou, na face negativa, resistir e fenecer. O conceito da autoconservação como um dos principais imperativos do homem burguês, já notamos, acompanhará Horkheimer, conjuntamente a Adorno, em toda a sua crítica ao esclarecimento. O que insere a autoconservação no contexto ideológico é a sua determinação frente ao indivíduo, como se tudo o que se apresenta imediatamente

¹⁵ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 121

¹⁶ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, pp. 122-3

diante dele não pudesse ser de outra forma. Sem escapatória, o indivíduo procura simplesmente se adequar, já que esse seria o único modo de sobreviver. “Em regra geral o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas da sua existência, e se esforça para preenchê-la. Ademais ele encontra a sua satisfação e sua honra ao empregar todas as suas forças na realização das tarefas, apesar de toda a crítica enérgica que talvez fosse parcialmente apropriada, cumprindo com afã a sua parte”¹⁷. A ideologia tem essa característica perversa de impor univocidade ao mundo, transformando-o em coisa imutável em essência, externa ao homem e soberana sobre ele, o que lhe retira a capacidade de agir efetivamente sobre a história e transformá-la.

Resgatamos, assim, os caracteres cruciais da forma ideológica: a totalização, a predeterminação atemporal do mundo, a coesão interna, a independência em relação ao homem, a *única e intransponível* estrutura que existiu, existe e existirá. Em uma só palavra, a ideologia é *destino*. É precisamente em razão dessa roupagem de destino, a qual permeia o esclarecimento, que Adorno e Horkheimer lhe atribuirão o modo-de-ser do mito, a “mitologia da qual jamais soube escapar”. Impulsionado pela força totalizadora que lhe é própria, o esclarecimento decaiu na mesma forma que outrora combatera, isto é, ao mesmo tempo que pretendia ser a luz a resgatar a humanidade das trevas, não enxergou a escuridão que ele mesmo lançava sobre o pensamento humano ao encobri-lo sob seu véu ideológico. O rapto empreendido pelo esclarecimento em relação ao mundo revela apenas que em momento algum da modernidade a sociedade cessou de pensar em termos ideológicos, pois jamais abdicou do seguro refúgio da certeza, então proporcionada pela razão – ou pelo mito –, aquela mesma que administra matematicamente, em igual proporção, tanto pessoas quanto mercados e em cuja essência habita a justificativa absoluta da ciência, da mesma maneira que outrora habitava a justificativa absoluta divina. Assim como há não muito tempo nada fugia aos olhos de Deus, agora nada foge aos olhos da ciência, da razão moderna. Passado, presente e futuro são arrastados pela correnteza mitológica do esclarecimento, que passa a explicá-los conforme sua própria natureza matemática, tomando para si o título de referência primordial, soberana sobre a terra e o céu. “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair

¹⁷HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 130

sob o seu influxo, levado pela mesma dominação”¹⁸. O novo mito da razão destina cada ser a se adequar aos imponentes parâmetros impostos pela racionalização da vida e a encarnarem a abstração matemática que torna possível a universalização do sistema de trocas.

A crítica pungente à razão moderna, contudo, não nos soa como uma peculiaridade restritiva dos dois frankfurtianos. Em sua análise genealógica atinente à formação do fenômeno totalitário, detalhadamente exposta em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt dedica parte substancial de seu texto a esquadrihar a composição moderna de um ambiente político ao qual ela se refere pela designação de “pré-totalitário”, cujo protagonismo caberá a um tipo histórico bem específico de entidade política, a saber, o homem burguês. Arendt detecta no discurso burguês, ao longo de sua análise, a densa afeição pela suposta infalibilidade das verdades científicas, e será precisamente essa característica premente um dos elementos estratégicos de massificação articulados pela ideologia dominante, tema também tão notavelmente assinalado na obra crítica de Adorno e Horkheimer. Sem embargo, a filósofa destacará a importância assumida pelo que poderíamos chamar de “ideologia da razão” como ferramenta mestra no percurso exitoso da dinâmica entre propaganda de massas e formação social.

O cientificismo da propaganda de massa tem sido empregado de modo tão universal na política moderna que chegou a ser identificado como sintoma mais geral da obsessão com a ciência que caracteriza o Ocidente desde o florescimento da matemática e da física no século XVI. Assim, o totalitarismo parece ser apenas o último estágio de um processo durante o qual “a ciência [tornou-se] um ídolo que, num passe de mágica, cura os males da existência e transforma a natureza do homem. Realmente, há uma antiga ligação entre o cientificismo e o surgimento das massas.”¹⁹

Contanto que todo o conteúdo que atinja o conhecimento das massas receba previamente o carimbo da validação científica, será ele o arauto da verdade que “cura os males da existência” ao lançar mão da absorção total do mundo em torno de uma sistematização universal, a qual, coerente e infalível como é, anulará os predicados da incerteza e da insegurança até então acompanhantes da vida humana. Destarte, a previsibilidade interpela, no *modus* da razão científica, toda e qualquer contingência possível na condição humana e a modela na esteira dos cálculos de probabilidade, o que expurga a consciência mais própria de liberdade simultaneamente à interposição de um

¹⁸ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 38

¹⁹ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 479

destino cientificamente comprovado, o mesmo destino mitológico que, em sua figura secularizada, a ideologia, torna-se capaz de “essencializar” a vida conforme a lógica pura orbitando ao redor de uma *ideia*, pois “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade”²⁰. Nada escapa à tendência totalizante da forma ideológica, sobretudo a sua entidade progenitora – isto é, o próprio homem –, para a qual a retribuição advinda de sua criação mesma consistirá na entrega inegável de uma *natureza*, algo do qual jamais poderá fugir e que determinará capilarmente toda a sua existência. Não é difícil, ademais, compreender que a orientação para a dominação total, já contida de modo tão inextricável na estrutura ideológica, acompanha bem de perto a circunstância necessária da massificação, fenômeno que poderíamos aproximar do conceito de enformação (*Formung*) descrito por Horkheimer como dispositivo indispensável na configuração do processo de dominação ideológica, muito embora os termos dominação e ideologia redundem, no mais das vezes, em uma expressão tautológica quando conjugados juntos. Essa enformação se apresenta como o mecanismo imediato daquele elemento de coesão interna típico da ordem mítico-ideológica, através do qual o mundo como um todo é violentamente atirado em um sistema lógico cuja única premissa é ser coeso em si mesmo, porque “as ideologias” – diz, agora, Arendt – “pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica”²¹. Uma vez inseridos na ordem lógica da *ideia* em questão, os entes raptados são prontamente descaracterizados de si para se acomodarem à ordem dominante, ou, dito de outra maneira, eles são integralizados, amoldados, perdidos na massa, isto é, massificados. Assim, sua própria natureza transforma-se na natureza fundamental da ideologia.

O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo

²⁰ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 628

²¹ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 626

acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência.²²

Antes de refletirmos acerca dessa predisposição das massas ao pensamento ideológico na era moderna, é pertinente que façamos uma breve menção ao texto de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural, não obstante não caiba, no escopo do presente trabalho, um aprofundamento mais apurado dos riquíssimos apontamentos dos filósofos sobre esse fenômeno particularmente moderno, cuja natureza precípua é precisamente a estratégia de massificação. Em determinada altura de seu ensaio, os pensadores fazem a seguinte enunciação: “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia”²³. Eles retomam nesse trecho aquele mesmo movimento dialético que desenvolveram no primeiro ensaio da *Dialética do Esclarecimento*, consistente na superposição da racionalidade ao próprio homem no instante mesmo em que se transforma em categoria mitológica e independente das intervenções humanas, uma lei que nasce para ser eternamente vigente, de acordo com a qual as pessoas deverão adequar-se incondicionalmente. A compreensão de Hannah Arendt atinente à estrutura ideológica se revela clarificadora quando em diálogo com Adorno e Horkheimer:

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”.²⁴

Essa lei – a lógica da *ideia* – “é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” pois, como procuramos demonstrar, a ideologia na qual se transfigurou a racionalidade, ou seja, o “mito do esclarecimento”, enredada por sua particular natureza de dominação, prostra-se como uma contumaz influência externa sobre os homens de modo que simplesmente se esqueçam de que quem vê, ouve, fala e pensa nos moldes ideológicos da racionalidade são eles mesmos, o que significa dizer que eles se *alienam* das forças de dominação, se separam delas e, por conseguinte, são subjugados pelas

²² ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, pp. 485-6

²³ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 100

²⁴ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 624

forças que eles mesmos criaram. Neste sentido, ideologia e alienação são absolutamente inseparáveis, já que o elemento totalizante da ideologia circunscreve-se em um terreno alheio à vontade humana, que só pode, porém, ser assim efetivado em uma sociedade já alienada. A alienação é aquilo que garante a supremacia necessária à configuração da forma ideológica, ao mesmo tempo que angaria sua razão-de-ser desse estado de cisão e resignação humana perante a *ideia* do vocábulo, seja esse posto abstrato preenchido pela razão moderna, pelo capital, pela soberania estatal ou pelo líder totalitário. Definida e ancorada a *ideia*, a totalidade do mundo é tragada pelo espiral massificador do pensamento ideológico, que tem na indústria cultural um dos seus dispositivos mais eficazes, capaz de manter “coeso o todo” através de seu “elemento nivelador”, tal como é perfeitamente adequado à operação natural da forma ideológica.

Contudo, conforme destacado no trecho de Arendt, contextualizado em sua proposta compreensiva do trajeto de formação dos governos totalitários do século XX, por que as massas – e vale lembrar que a sociedade de massas é um fenômeno moderno – “predispõem-se a todas as ideologias”? É evidente que a filósofa intui, com essa afirmação, remeter-se à passagem das massas, na primeira metade do século XX, ao modo de pensar e agir da estrutura ideológica sustentadora da lógica totalitária, um modo peculiar de aparição política da ideologia, vale dizer, nos dando uma resposta ao questionamento logo na sequência: as massas “predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso”. Ora, mas que haja essa predisposição a um modo de “pensar” baseado em “simples exemplos de leis” e em uma “onipotência que a tudo atinge” significa que, de antemão, as massas já haviam se acostumado a pensar em termos ideológicos, quadro muito bem esquadrihado pela pensadora no momento de apreensão do ambiente pré-totalitário constituído pelo formato cognitivo e político do homem burguês, adestrado a enxergar na ciência o *último* núcleo explicativo da história. Assim sendo, encontramos um importante ponto de confluência entre os pensamentos arendtiano e frankfurtiano (Adorno e Horkheimer), o qual reside na interpretação concernente à idade moderna como um ambiente de notória ideologização, cujos alicerces estão fincados naquilo que os três pensadores identificam como a crença indiscriminada na razão, no “mito do esclarecimento”, que esconde por detrás de sua superfície o *modus* específico da *forma* ideológica, e, aliás, nada é tão difícil de se perceber e transformar do que o esqueleto que sustenta toda uma força de dominação.

Da passagem da religião à razão, e da razão ao movimento totalitário das raças ou das classes, o mito incrustado em cada uma dessas categorias continuou a enclausurar os homens nos domínios do *destino*, comprimindo-os a um pensamento reprodutivo e incapaz de enxergar além da carapaça ideológica que os assola. Impiedosamente, a primeira coisa a fenecer nos braços da ideologia é justamente aquilo que pode desconstruí-la: a liberdade do pensar.

4. A ausência do pensar como condição de possibilidade do domínio ideológico

Se Adolf Eichmann, a figura representativa por excelência da banalidade do mal, encarna a incapacidade de pensar, que significa, destarte, o pensar? Em Arendt, liberdade e pensamento são dois momentos indissociáveis um do outro e sinalizam, invariavelmente, a condição desalienadora e desideologizante dos seres humanos. Ao passo que a ideologia fecha os homens em uma cadeia de circunstâncias abstratas predeterminadas, o pensar é aquela instância da condição humana capaz de compreender a ideologia e a alienação *qua* ideologia e alienação, isto é, compreender, através das lentes da crítica, que as forças de dominação imediatamente apresentadas jamais tiveram a necessidade, no estrito sentido do termo, de se constituírem como história e que, se assim se apresentaram, isso se deveu à ação política de cada um dos membros de determinada sociedade, algo que, desde que desvelado pela consciência, devolve aos homens o poder sobre a autoria da própria história. O pensamento é por definição liberdade porque ele nunca se deixa constranger; tudo o que lhe vem de encontro atravessa o arco do questionamento, orientado pela ampla consciência da liberdade que funda o mundo dos homens, e é exatamente em virtude dessa consciência acerca do instante fundacional provido em liberdade que Arendt pode afirmar a característica elementar do pensar, a saber, o ato de criação, pois questionamento algum seria possível se não se pudesse de pronto vislumbrar a possibilidade de algo simplesmente diferente daquilo sobre o que se inquire.

A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob forma de premissa.²⁵

Que é a premissa senão a usurpação da capacidade criadora? Que é a premissa senão a *ideia* de todas as ideologias reinando soberana junto a avassaladora lógica que

²⁵ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 631

funda e que a mantém, que é ela senão o capital que a tudo enforma e deforma em mercadoria ou, ainda, o axioma matemático do esclarecimento que a tudo racionaliza? O homem burguês já está conformado com as premissas impostas pela necessidade funcional de um sistema, ele busca tão somente adaptar-se da melhor maneira àquela “natureza humana” que lhe é entregue de imediato, a natureza da utilidade integral do mundo e de si, do manejo lógico e do finalismo da eficácia. Perto disso, nenhum novo começo pode vir à tona, pois o *começo* implica na efetiva transformação das estruturas que habitam o mundo, e, no revés dessa liberdade, representada pela real possibilidade de criar, o sustentáculo ideológico se alastra com a ânsia de amoldar o todo segundo seus desígnios. Arendt prossegue:

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução.²⁶

Nada de novo se cria nos domínios da lógica capitalista porque tudo já está previamente destinado à troca, a ser a mercadoria na qual todos os homens e coisas abstratamente se transfiguram antes mesmo de nascer. Nada de novo se cria no universo racional do esclarecimento porque a dedução matemática a tudo já engoliu de antemão, ditando para todos os cantos do cosmos, com a veemência absolutamente desprovida de emoções que lhe é peculiar, a sua premissa basilar: nada que não possa ser positivado, ou seja, penetrado pela essência numérica e absorvido pela massa sistêmica. Ao combate contra essa violência devastadora da lógica, apenas o pensar se levanta; pois, conforme as pertinentes colocações de Nádía Souki, “se, ‘na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade’, o pensar significa, então, sempre um novo começo, um apropriar-se, do homem, de sua própria essência que é a do *initium* (Agostinho). Se o pensar é sempre um início, o produto do pensamento é, então, sempre uma novidade”²⁷.

A “essência” do homem é, portanto, a própria possibilidade constante de começar algo novo, essência esta fomentada pela liberdade que está no núcleo do pensar e cujo resultado se manifesta, precisamente por advir de um ato livre, como novidade. Sem embargo, é essa liberdade que se dilui no homem mimético da modernidade,

²⁶ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 631

²⁷ SOUKI, *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*, p. 118

juntamente com a sua capacidade de pensar por si mesmo; todos os seus atos são meras reações aos estímulos cotidianos perpetrados por um sistema altamente racionalizado que emana das condutas massificadas do próprio aglomerado humano, disperso do caráter autoral sobre as suas ações como se a correnteza que vorazmente o arrasta fosse algo tão natural quanto o movimento de respiração do qual sequer nos lembramos para que continue a acontecer. O único imperativo existente para esse tipo humano é aquele que Adorno e Horkheimer denominaram “autoconservação”, algo formalmente bem emparelhado ao trivial instinto de sobrevivência presente em qualquer espécie animal, absorvido pelo homem burguês com um apreço quase moral, fazendo ressoar a fórmula do homem perfeito para o capitalismo, isto é, o homem individualista, competitivo e predador. Hannah Arendt parece concordar com esse diagnóstico:

O filisteu é o burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa. O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvar suas vidas privadas.²⁸

As características do homem burguês aparecem, na análise da filósofa, como a chave para a compreensão do surgimento do totalitarismo. O homem aprisionado em sua vida privada, contemplado como mera função, paranoico com sua autoconservação e com a manutenção do seu estilo de vida é já aquele disposto a abdicar de qualquer coisa em nome de uma *ideia*. É por isso que Arendt recorre à filosofia francamente racional de Thomas Hobbes para encontrar os contornos estruturais desse tipo de homem²⁹. Para Hobbes, segundo a leitura da pensadora: “o homem é essencialmente uma função da sociedade e é, portanto, julgado de acordo com o seu “valor ou merecimento [...] seu preço; ou seja, aquilo que se lhe daria pelo uso da sua força”³⁰. Em suma, o homem é, para efeitos da ordem burguesa, um instrumento que existe unicamente em função de um sistema hegemônico imediatamente apresentado, cujo valor varia de acordo com a importância de sua função para o engrandecimento desse

²⁸ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, pp. 472-3

²⁹ Para Arendt, ninguém desenhou tão bem o retrato do homem burguês quanto Hobbes. “É difícil encontrar um único padrão burguês que não tenha sido previsto pela inigualável magnificência da lógica de Hobbes. Ele pinta um quadro quase completo não do Homem, mas do homem burguês, uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada”. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 208

³⁰ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 208

sistema. Com o tempo, cada indivíduo assimila essa moral funcional e passa a enxergar-se a si mesmo como o *ser que executa funções*, a depender do sucesso dessa atividade a sua própria satisfação moral enquanto ser humano. Está claro, agora, o quanto Eichmann, com suas vaidades laborais embebidas por uma motivação de vida unívoca baseada no progresso profissional, representa o retrato exemplar do homem burguês, em cujas categorias aparece com primazia o agir inteiramente repetitivo em concorrência à circunstancial aniquilação da capacidade de pensar. Sem a presença do *ser que executa funções*, ou, por assim dizer, do “modelo Eichmann”, os governos totalitários perderiam as engrenagens que movimentam a sua colossal máquina de destruição e simplesmente desmoronariam, pois o começo e o fim do totalitarismo alimenta-se da depredação e visada extinção de todo ato criador e de toda liberdade, os únicos elementos capazes de resgatar os homens do domínio ideológico.

Embora haja um número suficiente de relatos dos campos de concentração para que se avalie a possibilidade do domínio total e se vislumbre o abismo do “possível”, não sabemos até onde um regime totalitário pode transformar o caráter. Menos ainda sabemos quantas *pessoas normais*, ao nosso redor, estariam dispostas a aceitar o modo totalitário de vida – isto é, pagar o preço de uma vida consideravelmente mais curta pela realização segura de todos os seus sonhos profissionais.³¹

Não sabemos quantos,

(...) se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma “política populacional” de eliminação regular do excesso de pessoas, e quantos, compreendendo perfeitamente a sua crescente incapacidade de suportar a carga da vida moderna, se conformarão de boa vontade a um sistema que, juntamente com a espontaneidade, elimina a responsabilidade.³²

Os movimentos de massas e a posterior ascensão dos regimes totalitários tiveram como pilar essencial a predominância do homem burguês na sociedade moderna, do Eichmann que vivia em cada indivíduo, no qual o definhamento do pensar, preparado com esmero no caldo ideológico imperante, nutria a total alienação das pessoas em relação ao mundo e em relação a si mesmas, impedindo-as de reconhecer, na composição de suas ações, a autoria nascida em liberdade que nos faz conscientes do liame perpétuo existente entre nós e tudo o que fazemos. Em outros termos, acompanhada da eliminação do pensar, isto é, da liberdade criadora e singular, está

³¹ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 581 (*grifo nosso*)

³² ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 581

também a eliminação da responsabilidade, profundamente ausente na mentalidade do “modelo Eichmann”. Atinente ao contorcionismo ético necessário para se extirpar totalmente da consciência humana esse liame íntimo entre o eu e sua ação, cabe observar algumas dicas oferecidas pela conduta padrão dos nazistas:

Por isso o problema era como superar não tanto a sua consciência, mas sim a piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento físico. O truque usado por Himmler – que aparentemente sofria muito fortemente com essas reações instintivas – era muito simples e provavelmente muito eficiente; consistia em inverter a direção desses instintos, fazendo com que apontassem para o próprio indivíduo. Assim, em vez de dizer “Que coisas horríveis *eu fiz* com as pessoas!”, os assassinos poderiam dizer “Que coisas horríveis *eu tive de ver na execução dos meus deveres*, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!”³³

Arendt se refere aqui aos indivíduos espacialmente mais próximos às cenas de destruição humana, vale citar, os *Einsatzgruppen*, os operadores das câmaras de gás, os oficiais dos campos de concentração etc. Todavia, entendemos que, se essa estratégia de esvaziamento da responsabilidade articulada por Himmler e tantos outros oficiais obteve êxito no que tange a pessoas para as quais a barbárie estava tão mais visível, deve então haver logrado tão maior eficácia naqueles funcionários submersos, como Eichmann, em seus serviços burocráticos e, ao menos espacialmente, mais afastados da degeneração sistemática de seres humanos. A conversão do “eu fiz” para o “eu tive de fazer” é o resultado final do potencial destrutivo da ideologia no que tange à liberdade, pois, como refletimos anteriormente, a lógica da ideia cai sobre o mundo como uma força impossível de ser alterada pela escolha ou por qualquer outro fenômeno, transformando-se em um centro de gravidade irresistível que a tudo coage de acordo com seus próprios parâmetros. Sua auxiliar necessária, a alienação, se encarrega de garantir a impotência dos homens frente à história mediante a cisão entre indivíduo, ação e repercussão política da ação. A tendência totalizante da lógica propaga-se pelo mundo, amparada pelo vetor necessário da conduta repetitiva, em detrimento de todos os espaços onde seria possível acontecer um novo começo, uma novidade, um pensar. Assim, “o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana”³⁴. O abandono do pensamento – dessa essência

³³ ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 122 (grifo nosso)

³⁴ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 605

humana que é a capacidade de começar algo novo – é a condição de possibilidade de todo domínio total, para o qual o ser humano deve limitar-se a um conjunto de reações programadas similares às aquelas ensinadas aos ratos de laboratório, pois o que está em jogo para a ideologia é permanentemente o manejo de sua própria manutenção, empenho no qual o protagonista por excelência apresenta-se como essa “espécie animal humana”.

5. A germinação do totalitarismo em um mundo ainda não totalitário

Concomitante a isso, no seio da sociedade moderna, regida pelo modo-de-vida capitalista e racional, todos os ingredientes contidos nas calamidades totalitárias da história vão se nutrindo em ritmo inversamente proporcional à capacidade de pensamento emancipatório e singular. O abandono do pensar, como essa potência livre e orientada para a emancipação, reflete a grande preocupação também de Adorno e Horkheimer em seus escritos e descreve a problemática que é plano de fundo na questão do movimento dialético que interpela a edificação do esclarecimento. Intrincada à racionalidade de um sistema econômico e da vida ela mesma, na sociedade moderna

Não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça.³⁵

Adorno e Horkheimer traduzem nesse enunciado o intuito maior de nossa pesquisa, isto é, alertar que, embora o fenômeno totalitário – dos casos nazista e stalinista – de fato constitua um acontecimento pontual, muito específico e único – de acordo com Arendt – em toda a história, a sua concepção se dá em um terreno ainda não totalitário, porém rico de seus elementos mais estruturais, o que significa dizer que a formação da sociedade moderna carrega já em seu ventre a abstração ideológica responsável pela massificação e pela depredação da liberdade humana. Enquanto o mito

³⁵ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 24

do esclarecimento efetua a abstração geral do mundo a fim de a tudo transfigurar em números, o mito do capitalismo se aproveita da “igualdade repressiva” promovida pela abstração da ideologia para a tudo transformar em mercadoria, o que, no final, não passa daquela velha constatação, a de que apenas em matemática *um* pode ser igual a *um*, axioma que valida a torrente lógica do sistema pautado na equivalência e que torna possível a universalização da troca, onde inclusive o tempo será computado a fim de se transformar em lucro.

A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação. Sob o domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstrato prepara o reproduzível, os próprios liberados acabaram por se transformar naquele “destacamento” que Hegel designou como o resultado do esclarecimento.³⁶

O destino que acomete o ser humano é, em última análise, o destino da reprodutibilidade do que já há, ou seja, a reprodutibilidade de um modelo totalizante no qual todos os entes da natureza existem meramente enquanto funções dispostas à lógica de uma *ideia*: a ideia da matemática e a ideia da mercadoria. Com efeito, e já analisamos suficientemente o porquê, o pensar localiza-se em uma zona diametralmente oposta à da reprodução; portanto, a existência do pensar é absolutamente inadmissível para uma estrutura dependente da reprodução dela mesma, tornando urgente, para a ideologia, a necessidade vital de positivação do pensamento, de modo a modelá-lo conforme seus caracteres elementares. Deste modo, no esclarecimento “o procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina”³⁷. Ora, transformar a essência do homem, o pensamento, em coisa, significa de imediato transformar o homem também em coisa. Sem nenhuma perspectiva de alteração da realidade na qual está jogado, “o pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo”³⁸. A dialética do esclarecimento consiste nisso; por um lado, na suplantação do homem pela rede mítica que ele mesmo criou e, por outro, no afastamento de sua capacidade intrínseca de ser criador, substrato final de sua autoalienação. A partir daqui, nada mais é visto por ele

³⁶ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 24

³⁷ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 33

³⁸ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 33

como resultado de sua própria ação, mas, tão somente, como decorrência independente de uma ordem posicionada sempre um passo à sua frente, conforme a qual ele buscará se adequar da melhor maneira. Tudo está predeterminado em seu ser porque tudo o que o homem vê não brota de uma visão singular, mas das idênticas lentes ideológicas sempre embutidas de antemão nos olhos de cada um dos componentes reificados da comunidade humana.

A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força.³⁹

Nenhum pensamento pode ser próprio porque nenhuma ideologia sobrevive à liberdade. Sendo assim, o esclarecimento, como mito que se tornou, aparece como “a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas anteriores” ao renegar aquilo que ele mesmo glorificara, a saber, o conhecimento da natureza desagrilhado, através do pensamento livre, das formas dogmáticas do saber. Anterior mesmo à elaboração de *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer lança o aviso: “o indivíduo deixou de ter um pensamento próprio. O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado. Os adeptos dessa crença seguem em segredo apenas os seus interesses atomizados e por isso não verdadeiros; eles agem como meras funções do mecanismo econômico”⁴⁰. O pensador parece compreender em seu texto seminal que a contrapartida à instalação de um sistema racionalizado, como o é o do capital, firma-se no abandono do pensamento, pois apenas seres que meramente executam funções são capazes de satisfazer a ânsia por permanência hegemônica de uma ideologia. Um pensamento funcionalizado é, portanto, um pensamento acorrentado ao panorama geral referente a uma lógica específica que o enforma e, na mesma via, o condiciona à sua própria natureza mítica. Contra a direção totalizante da sociedade alienada, só o pensamento pode, exercendo a liberdade que lhe dá corpo, imaginar algo efetivamente diferente daquilo que imediatamente se lhe apresenta como “realidade”; por outro lado,

³⁹ ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 41

⁴⁰ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 151

“o conformismo do pensamento, a insistência em que isto constitua uma atividade fixa, um reino à parte dentro da totalidade social, faz com que o pensamento abandone a sua própria essência”⁴¹. Que seria, entretanto, a essência do pensar para o frankfurtiano? A resposta Horkheimer nos presenteia em um singelo texto, composto em parceria a Herbert Marcuse, sobre seu projeto emancipatório resguardado na teoria crítica, onde contundentemente afirma: “a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades”⁴². A possibilidade, a potência, como manifestação da liberdade, estreita-se perfeitamente ao entendimento de Arendt acerca do pensamento como *initium*, a capacidade de começar algo novo no mundo, corroborando nossa percepção de que a crítica estrutural da sociedade moderna empenhada por ambas as abordagens teóricas aqui trabalhadas tem como plano de fundo não só o diagnóstico do homem protagonista deste cenário – o homem comum, ou homem burguês, ou “modelo Eichmann”, ou ser que executa funções, ou qualquer outra denominação que se possa dar a essa criatura reativa tipicamente moderna –, mas, especialmente, o referencial a ele emancipado, o ser humano de pensamento livre e singular que seria habilitado para edificar um mundo receptivo a essa liberdade. Adorno, em seu ensaio *Educação Após Auschwitz*, ilumina um tanto mais nossa reflexão através de uma assertiva extremamente pertinente a um dos momentos históricos analisados nesta pesquisa: “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz” – poderíamos dizer, a anabolização do modelo de homem já criado pelo esclarecimento – “seria a autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação”⁴³, frente ao projeto não reflexivo, predeterminante e totalizador do racionalismo.

Sem embargo, antes mesmo de o III Reich decretar as Leis de Nuremberg, em 1935, as diretivas de racionalização do Estado já atingiam um grupo bem específico de pessoas, as quais não contemplavam, sob a perspectiva estrita da razão, a utilidade determinante necessária para integrar a fórmula final de desenvolvimento da grande nação alemã. Fora esse o caso dos programas de eutanásia aplicados às casas manicomiais, sob o pretexto, legitimado por expressiva parcela da sociedade, da redução de custos estatais, cujo resultado seria a acumulação de um considerável poder aquisitivo potencialmente canalizável para a reestruturação das Forças Armadas alemãs,

⁴¹ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 154

⁴² HORKHEIMER; MARCUSE, *Filosofia e Teoria Crítica*, p. 156

⁴³ ADORNO, *Educação após Auschwitz*, p. 04

por exemplo. Os cálculos eram claros, bastava “simplificar” a vida daqueles pacientes. A perturbadora problemática moral aqui presente e, mais tarde, no percurso para a “solução final” da questão judaica, reside na total incapacidade desses “homens comuns” em pensar segundo outra perspectiva que não seja a sua própria, a saber, a perspectiva da instrumentalidade prática e da autoconservação, como fica evidente em todo o histórico comportamental de Adolf Eichmann. No momento em que Arendt fala sobre a “decadência moral de toda uma nação”⁴⁴, é imprescindível que se pense na moral como aquele imperativo que dá corpo ao julgar e impede, amparado pelo julgamento, que o agir humano seja simples *mimesis*, improfícua reação. Pois a moral, enquanto fruto do pensar e, por isso, pressuposto de liberdade, quando vê-se prostrada diante da técnica sempre escolherá pela própria liberdade como imperativo inflexível – e compreenda-se por isso a liberdade inerente a todo e qualquer ser humano –, enquanto a técnica é parcial em si mesma, porque serve a qualquer finalidade de acordo com aquele que a maneja. Tudo se inicia, se direcionado para a emancipação humana, doravante, com o *pensar*, com a desbanalização do agir, com o domínio de julgamento sobre cada ato e o afastamento da cultura de repetição.

6. Conclusão

Não embargado pela aura das definições estanque racionalistas, o conceito da banalidade do mal em Hannah Arendt pode ser compreendido como aquele que orbita em torno do processo de esfacelamento do pensar por si mesmo, algo que pode adquirir, em face das construções e desconstruções históricas, as mais diversas molduras, investidas e propagações possíveis. Se assumirmos com convicção o imperativo de Adorno, “que Auschwitz não se repita”, é preciso antes que se compreendam as circunstâncias prosaicas que tornaram Auschwitz possível, para que também não sejam repetidas. O que se viu na Alemanha nazista não foi a reunião de uma seita maligna na qual todos os seus membros tinham por finalidade comungada a execução de atrocidades contra um povo – seria muito mais simples entender algo assim –, o que houve naquela nação foi algo muito mais banal em sua natureza do que a édita maldade personificada. Contrariando essa maldade bíblica, o mal encontrou sua propagação incisivamente na impessoalidade intrínseca de todo um sistema, em uma comunidade cuja maioria dos membros entorpeceria na condição de coisa, tanto naquilo que tange à funcionalidade material quanto à movimentação inteligível. Afinal, para uma estrutura que preza pela eficácia em um nível tão elevado, o que melhor serve aos seus propósitos

⁴⁴ARENDRT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 126

não é aquilo que pensa, mas aquilo que executa. Tão logo, agir sem pensar só é possível em uma organização na qual o que se é esperado já está dado de antemão, bastando que o curso das ações seja apenas repetido. O esclarecimento proporcionou todos os elementos para que esse sistema tão eficaz, útil e técnico pudesse adestrar os homens a agir segundo suas diretrizes, gerando a vastidão de terrenos férteis à implementação e manutenção de sistemas totalitários.

Até o último minuto que precedeu sua execução, Adolf Eichmann mantinha sólida sua alegação quanto ao conteúdo daquele julgamento: “inocente, no sentido da acusação”. Desprovido da noção sobre a proporção e alcance de seus atos, sua única convicção era a de que seu trabalho nos escritórios da SS havia sido executado com excelência. Em sua mente, era impossível imaginar algo como a responsabilidade, noção ofuscada pela ideia normatizada de culpa que o fazia se convencer de sua inocência acerca do assassinato de milhões de pessoas. Incapaz de decidir por conta própria e agir sem uma ordem superior, sua única linguagem, segundo ele mesmo, tornou-se o “oficialês”, transportada para a vida civil com o afago reconfortante dos clichês. Sua consciência carecia da compreensão daquilo que não fosse impulsionado a fazer por uma causa alheia à sua vontade, de tal modo que abraçou o perigoso discurso dos “dentes de engrenagem” como um naufrago abraça o toco de madeira, discurso que o isentava de sua responsabilidade e aperfeiçoava um dos efeitos mais desumanos do totalitarismo: a ausência da política. Destarte, o funcionamento da estrutura nazista tomou como sua plataforma o comportamento padronizado de “homens comuns”, cidadãos respeitadores da lei e disciplinados nos ofícios que lhes eram impostos por uma ideia abstrata de progresso.

Ademais, compreender a construção desse processo despersonalizador do ser humano e entender que ele tem alicerces fincados em uma dominação cujo único objetivo é massificar para melhor administrar – e, para tal empresa, a previsibilidade calculada torna-se a melhor estratégia – não é humana nem politicamente uma justificativa para que alguém se conforme em despir-se do pensamento. Entender-se como “dente de engrenagem” é a reafirmação da reificação, pois admite sua absoluta impotência no que tange à possibilidade de agir por sua própria vontade e escolha. Sem embargo, esse foi o argumento mais utilizado pelos acusados nazistas, o que talvez seja um mecanismo de sobrevivência a fim de conservar os resquícios éticos ainda presentes nesses homens, embasado por um autoengano que visa encontrar um meio de continuar vivendo consigo mesmo, ainda que entendendo, no fundo do espírito, que colaboraram

para a perpetuação de um mal que ceifara milhões de vidas. Não é, contudo, admissível politicamente que os seres humanos conformem-se em se ajoelhar diante de determinações exteriores que os privam de sua capacidade de pensar por si e nos outros – seja sob o manto ideológico da ciência, do capital ou do fascismo –, pois, por fim, “em política, obediência e apoio são a mesma coisa”⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Disponível em <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno10.htm>>. Acesso em 25/04/2015.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo : Companhia das Letras, 2012.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In. *Os Pensadores*. 2ª Edição. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983.

HORKHEIMER, Max; MARCUSE, Herbert. *Filosofia e Teoria Crítica*. In. *Os Pensadores*. 2ª Edição. São Paulo : Abril S.A. Cultural, 1983.

NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. 3ª Edição. Campinas, SP : Papyrus, 2013.

RENSMANN, Lars. Returning from Forced Exile: Some Observations on Theodor W. Adorno's and Hannah Arendt's Experience of Postwar Germany and Their Political Theories of Totalitarianism. *Leo BaeckInstitute. Yearbook*. (2004) 49 (1): 171-194 doi:10.1093/leobaeck/49.1.171. Disponível em <<http://leobaeck.oxfordjournals.org/content/49/1/171.extract>>. Acesso em 07/07/2016.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 1998.

⁴⁵ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 302

A ORDEM DAS RAZÕES E A DESCONSTRUÇÃO – DUAS FORMAS DE LERMOS A HISTÓRIA DA FILOSOFIA (UM OLHAR SOBRE O CASO BRASILEIRO)

Ronaldo Manzi Filho¹

RESUMO: O texto pretende expor duas formas de ler a história da filosofia sob a perspectiva do caso brasileiro. Por um lado, a partir da concepção descrita principalmente por Goldschmidt e Guérout. Ou seja, um método que propõe uma análise interna da sistematicidade do texto na sua ordem das razões. Por outro lado, poderíamos lembrar-nos de uma tradição que encontramos desde Kant e que tem em Derrida sua expressão maior na contemporaneidade: uma espécie de leitura que força o texto a dizer contra ele mesmo. Veremos que essa possibilidade de leitura foi profundamente marcada pela posição de Heidegger quando esse propõe a destruição da história da filosofia (que ele denomina de onto-teologia).

PALAVRAS-CHAVE: Ordem das razões. Método. Onto-teologia. Destruir. Desconstrução. *Différance*.

Résumé: Le texte a la prétention d'exposer deux formes de lire l'histoire de la philosophie. D'un côté, une forme qui est décrite surtout par Goldsmith et Guérout. C'est-à-dire, une méthode qui propose une analyse interne de la systématité du texte dans son ordre des raisons. D'un autre côté, nous pourrions rappeler d'une tradition qui nous trouvons dès Kant et qui a chez Derrida sa majeure expression dans la contemporanéité : une espèce de lecture qui force le texte à dire contre soi-même. Nous irons voire que cette possibilité de lecture a été profondément marquée par la position de Heidegger quand il propose la destruction de l'histoire de la philosophie (ce qu'il appelle onto-théologie).

Mots-clés: Ordre des raisons. Méthode. Onto-théologie. Détruire. Déconstruction. Différance.

Em 1957, no XI Congresso Internacional de Filosofia, Victor Goldschmidt apresenta ao público brasileiro o que na época era considerado o modo correto de realizar uma análise de texto. Sua fala foi intitulada *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*. Esse texto é fundamental, porque expõe uma tradição de leitura e de análise de texto que dominou de modo hegemônico a forma de pensar a filosofia em boa parte do século XX.

Sabemos, aliás, como Goldschmidt juntamente com Martial Guérout foram responsáveis pela difusão da leitura estrutural em nosso meio acadêmico. Trata-se certamente de uma fase importante do estudo da filosofia no Brasil, porque ela formou grande parte da nossa geração de pensadores. Entretanto, apesar de este método ter sido fundamental na nossa formação, ele não é, por isso, inquestionável, como iremos ver.

¹Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Radboud Universiteit Nijmegen (RUN) (co-tutela). Participa do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP). É membro da International Society of Psychoanalysis and Philosophy (ISPP). Atualmente é pós-doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Lembremos, por exemplo, de um dos discursos de um dos alunos ilustres de Goldschmidt. Trata-se da fala de Oswaldo Porchat em seu *Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia*.

Essa fala nos é interessante porque Porchat admite que o método estrutural de Guérout e Goldschmidt são essenciais para a formação de um historiador em filosofia. Por outro lado, ele se pergunta se esse mesmo método seria suficiente para a pretensão de formarem *filósofos*. Ele diz:

Permitam-me dizer-lhes que continuo convencido de que se trata possivelmente do melhor método para lograr uma primeira hipótese interpretativa, e de um primeiro passo indispensável para qualquer apreensão do significado e escopo de um sistema filosófico (PORCHAT, 2010, p. 19).

Entretanto, como iremos ver, o método de Goldschmidt exige uma tarefa árdua para se compreender a lógica interna de um sistema filosófico. Ele exige que não coloquemos nossa posição pessoal sobre o assunto na interpretação de uma obra, fazendo uma “suspensão” de nossos juízos em relação às razões expostas pelo autor pela qual estamos dedicando o estudo.

Porchat admite, igualmente, que esse método foi aplicado na pesquisa de filosofia e teve bons resultados, porque levou os nossos pesquisadores a se tornarem excelentes historiadores da filosofia. Mas algo lhe deixa em dúvida – algo que trata exatamente sobre a forma de análise de textos filosóficos. Ele se questiona:

Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por outra intenção que não a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando? (PORCHAT, 2010, p. 19).

Nesta conferência histórica de Porchat, ele conclui com essas palavras:

A atual geração dos professores de Filosofia do Departamento de Filosofia da USP teve negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, afirma Porchat, lhes negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos (PORCHAT, 2010, p. 33).

Por que esta fala de Porchat? O que aquela geração de Goldschmidt e Guérout teria nos ensinado?

Lembre-mos de uma das primeiras afirmações de Goldschmidt naquela conferência: “*a filosofia é explicitação e discurso*”. O que isso significa?

Significa, antes de tudo, que a filosofia tem *uma ordem das razões*. Ou seja, a filosofia se desenrola na sua história numa comunicação interna e sucessiva, numa espécie de desencadeamento lógico de argumentos. Sendo assim, caberia ao intérprete, aos comentadores e estudantes de filosofia saberem localizar esses argumentos e aprenderem a acompanhar a sua sucessão. Por isso Goldschmidt insiste que esse trabalho seria uma reaprendizagem: retomar exatamente como se dá o desenvolvimento dos argumentos tal como o autor propõe. Além disso, esta reaprendizagem jamais poderia se desvincular da *intenção* do autor e, ao mesmo tempo, com o movimento próprio que produziu suas teses.

Isso significa que o intérprete não deve buscar causas ou intenções ocultas dentro de um sistema filosófico. Se assim ele o fizesse, ele desrespeitaria o que o próprio autor explicita e alega enquanto suas razões. Ao intérprete cabe aprender o que está dado no sistema. Para Goldschmidt, o que é preciso estudar é a estrutura do texto e referir cada asserção ao movimento que lhe produz. Aos seus olhos, isso significa se debruçar *na doutrina do método*. Como isso se daria?

Goldschmidt não admite que aja qualquer separação entre a doutrina e o método. Num sistema filosófico, ambos caminham juntos. Entretanto, o método que encontramos em cada obra filosófica é único. Ou seja, há um método próprio no movimento interno de uma obra. É como se cada filósofo inventasse uma forma específica de pensar e o nosso trabalho seria de retomar essa lógica própria do autor, essa sua inventividade, sem nos valermos de nossa própria lógica. É por isso que Porchat sublinha no seu texto sobre *O conflito das filosofias* que

O recurso à lógica formal como instrumento de compreensão e crítica *filosófica* de um doutrina, com o único fundamento de sua cientificidade, pressupõe o desconhecimento de que toda filosofia ‘inventa’ sua ‘lógica’ e de que, portanto, também decide, ainda que o faça apenas implicitamente, no interior do universo de discurso que instaura, do alcance e valor filosófico da própria análise lógica. Donde a incapacidade da lógica, enquanto disciplina científica e autônoma, de oferecer qualquer critério *filosoficamente* decisivo para uma opção entre as filosofias (PORCHAT, 1981, p. 17).

Mas isso não significa que o conjunto de normas que encontramos numa obra seja como dogmas – trata-se de um método que torna possível o próprio movimento do pensamento filosófico e, por isso, o método e a doutrina não podem ser separados. A exposição da doutrina e a forma de inventividade que o autor utiliza para expor suas descobertas estão correlacionadas. O que Goldschmidt propõe é que o interprete seja capaz de refazer esse *movimento* de descoberta, usando as normas e as regras próprias ao sistema estudado para se alcançar a verdade pretendida pelo autor.

Isso exclui, fundamentalmente, que nós, ao interpretarmos uma obra, busquemos as causas que levaram o autor a escrever isto ou aquilo. Ou seja, exclui uma leitura psicológica ou biográfica da obra. O que se deve contar é com o sistema tal como foi escrito e não imaginar o que poderia estar na mente do autor antes de terminar sua obra, como se uma doutrina inteira preexistisse à sua exposição, como se a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, já estivesse na mente de Hegel antes dele começar a escrevê-la. Mesmo que isso fosse verdade, isso não diria sobre as *razões* da obra, mas especulações sobre a sua causa. Daí Goldschmidt afirmar que “a opinião não se confunde com a ciência; a tese simplesmente ‘descoberta’, isto é, entrevista e que flutua livremente diante do espírito, não estará inventada, de verdade, senão quando for ‘exposta’, isto é, ‘encadeada por um raciocínio’” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 142). Afinal, a seu ver, o próprio autor só reconhece sua descoberta após a última ordem das razões – no encadeamento lógico de seus próprios argumentos.

Percebemos, portanto, o caráter estrutural de leitura de texto proposto por Goldschmidt e difundido em nossas academias. Estas palavras são centrais para compreendermos esse caráter estrutural:

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada define a arquitetura da obra (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143).

A obra é, assim, por definição, uma arquitetura estrutural e toda análise deve respeitar essa arquitetura.

Goldschmidt propõe, diante desta concepção estrutural, que admitamos um *certotempo lógico* da obra, já que uma obra se desenrola, temporalmente, em suas argumentações e no seu movimento interno. Obviamente, não se trata de um tempo

empírico, vivido, tal como o tempo que se leva para escrever ou para ler esta ou aquela página. O que se propõe é que há uma temporalidade na estrutura da obra. Na verdade, uma temporalidade lógica que deve ser levada em conta na interpretação. O que isto significa?

Toda obra tem um tempo lógico, ou seja, toda obra tem um movimento interno próprio e, ao tentarmos refazer esse movimento, ou colocar em movimento a sua estrutura, entramos na temporalidade própria da ordem das razões empregada pelo autor. Cabe a nós repormos esse tempo lógico da obra. Porchat é preciso também nesse ponto:

Entender de outro modo a doutrina que não como ela se nos apresenta e se nos propõe segundo a intenção de seu autor, querer aplicar-lhe critérios externos ou julgá-la segundo uma teoria da contradição que lhe é estranha, na pretensão de assim melhor julgá-la *filosoficamente*, implica, em verdade, a recusa prévia e *pré-judicial* de sua 'lógica' própria e, conseqüentemente, a rejeição antecipada e irreconstruível de seu universo de discurso. Opta-se desde o início contra ela, em benefício de um outro discurso em que ela se vai traduzir (PORCHAT, 1981, pp. 16-17).

Mas é evidente que uma obra é construída num tempo histórico determinado, numa dada situação econômica, política, ideológica, num contexto filosófico definido e segundo as linhas de pensamento dominante numa época. Entretanto, ao ler uma obra, essa temporalidade vivida não pode ser levada em conta. Tratar-se-ia de incluir na obra uma temporalidade exterior ao sistema. Por isso, uma biografia não seria um texto filosófico aos olhos de Goldschmidt: ela trata de uma temporalidade própria do biógrafo e não do sistema.

O tempo lógico da obra seria, portanto, independente do tempo histórico em que a obra foi desenvolvida. Trata-se de temporalidades distintas. A temporalidade da filosofia se dá na sucessão de sistemas que fazem deles um discurso que só progressivamente se realiza. Por isto um tempo lógico e não algo intemporal ou uma eternidade que parece ser ilusória para Goldschmidt:

É o mesmo desconhecimento do tempo lógico que está na raiz destas duas exigências, a nosso ver, ilusórias: medir a coerência de um sistema pela concordância, efetuada num presente eterno, dos dogmas que o compõem, e *realizar* o esforço filosófico por uma intuição única e total, estabelecendo-se, também ela, na eternidade (GOLDSCHMIDT, 1963, pp. 145-146).

Goldschmidt conclui sua fala afirmando que é seguindo esse tempo lógico que nós, interpretes, devemos seguir e, principalmente, sendo dirigido por ele para que o sistema filosófico seja reconstruído e refeito em sua própria lógica, segundo suas teses, argumentos e no seu próprio movimento interno estrutural.

Entretanto, a filosofia francesa da década de 60 e 70 teve uma contrapartida. Na verdade, uma contrapartida que teve inspiração na obra de Martin Heidegger. Filósofos tão distantes como Maurice Merleau-Ponty e Jacques Derrida se inspiraram na tradição heideggeriana propondo uma outra forma de análise de texto.

Lembremos primeiramente do parágrafo 6 de *Ser e Tempo* denominado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*. Nesse parágrafo, entre muitas coisas, Heidegger descreve a necessidade de destruição da tradição num sentido positivo: é preciso encontrar na tradição o que foi encoberto e que deixou de nos ser claro. Assim, a tarefa da filosofia seria fazer uma *destruição* da tradição filosófica para se retornar às experiências originárias:

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então (HEIDEGGER, 2012b, p. 87).

Em outros momentos, por exemplo, numa conferência sobre a questão da essência, Heidegger afirma que “*toda grande obra guarda em si algo impensado*”, quer dizer, algo pela qual somente através dessa obra nos vem para ser pensado. O mesmo ele repete na sua conferência sobre *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*(1957), mas agora com essas palavras:

Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma [que a de Hegel] enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superados, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. Este passado-presente perpassa originalmente a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado propriamente e enquanto o originário (HEIDEGGER, 1999, p. 188).

Este tipo de passagem inspirou uma nova forma de análise de textos. Em Merleau-Ponty, por exemplo, ele leva ao extremo duas ideias que foram motivadas por Heidegger, mesmo que o projeto merleau-pontyano não coincida com o heideggeriano.

A primeira ideia é sua noção de ressignificação. Ou seja, o passado não vale para nós enquanto algo substancial, distante, em que simplesmente o apreendemos. O passado continua presente a nós de forma que podemos retomá-lo e ressignificá-lo a todo o momento. A história da filosofia estaria, dessa forma, presente em nossa vida e nossa relação com ela seria de ressignificação: o que foi pensado pode ser repensado e ressignificado a partir da nossa atualidade, muito diferente do que propunha o método estrutural de leitura.

O segundo ponto que podemos aprender da sua experiência, aparece num certo momento da sua reflexão sobre Edmund Husserl (em *O filósofo e sua sombra* (1959)), em que Merleau-Ponty busca ressignificar o que Husserl havia escrito sob um ponto de vista inusitado. Nesse ponto ele afirma, tal como Heidegger, que é preciso pensar a partir do *impensado* husserliano. Ou seja, seria preciso partir da tradição, mas buscando o que nela ficou impensado.

Está aí o porquê que Marilena Chaui nos lembra como “cada obra, ao enfrentar seu passado e seu presente, desloca, descentra e modifica o sentido do que já foi pensado, dito e feito num pensamento, num discurso e numa ação novos”. Afinal, haveria um excesso de significação em todas as obras – um excesso que nos está disponível e que pode nos levar a novas formas de pensar. Justamente o que denominamos impensado: “justamente porque nela também há um excesso de sentido, algo que ela própria não pensou, não disse e não fez e que os pósteros pensarão, dirão e farão graças a ela, a partir dela e, frequentemente, contra ela” (CHAUI, 2013, p. 133).

Essa estratégia foge da tradição que foi estabelecida por Guérault e Goldschmidt. Por quê?

Merleau-Ponty propõe algo, que na verdade já estava presente na tradição filosófica – algo que encontramos, por exemplo, em Kant. Resumidamente, Kant propunha que *é preciso pensar para além da intenção do autor, aliás, até mesmo contra a sua própria intenção*. O filósofo anunciava isto em sua *Crítica da razão pura* nesses termos:

Não raro acontece, tanto na conversa corrente como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não

determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra sua própria intenção (KANT, 2001, A314).

Curiosamente, esta mesma ideia foi usada contra Kant pelas mãos de Theodor Adorno:

Eu me refiro explicitamente a qualquer conteúdo filosófico de Kant que está *acima e abaixo* do sentido imediato do texto – no espírito na qual Hegel observa em uma das passagens da *Lógica* em que certas proposições (Hegel quer dizer os princípios da identidade ou contradição) contêm mais do que é realmente significado por elas. (...) o que me interessa é o que o filósofo expressa objetivamente acima e abaixo de sua própria opinião: o que está em jogo (ADORNO, 2001, p. 78).

Nestes exemplos de Kant e Adorno, cada um a seu modo, realizam uma certa interpretação das obras filosóficas contra-intuitiva na academia: como se eles buscassem transgredir o texto ou buscasse nele o que ele não quer dizer. É nesta direção que podemos compreender outro pensador como Jaques Derrida ao falar de uma *desconstrução*.

De certa forma, Derrida não nos propõe que sejamos infiéis ao autor, mas levar ao extremo seus argumentos e conceitos para depois distorcê-los:

Desconstruir a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada de seus conceitos da maneira a mais fiel. A mais interior, mas ao mesmo tempo desde um certo exterior inqualificável para ela, inominável, determinar o que essa história pôde dissimular ou proibir, fazendo-se história exatamente através dessa repressão, de uma certa forma, interessada (DERRIDA, 1972a, pp. 14-15).

Derrida propõe uma certa forçagem na leitura de um texto que nos leva a esbarrar com o que, aparentemente, lhe parece exterior. Aliás, Heidegger chega a afirmar que “a ‘doutrina’ de um pensador é o que, nas suas falas, permanece informulado, mas com a qual o homem está aberto, ‘exposto’, a fim de ele despende disso sem se dar conta” (HEIDEGGER, 1993, p. 427). É nesta esteira que devemos compreender o que nos propõe Derrida com a ideia de desconstrução: *como se ele buscasse forçar o texto a dizer contra ele mesmo*. Mais do que buscar algo que força o texto, no extremo, o que Derrida nos propõe é que no próprio texto trabalha algo que o autor não tem domínio. Como se lá onde o autor visasse algo, o texto mesmo o traísse por exigir uma outra gramática. Ou como afirma Vincent Descombes comentando Derrida: “é a duplicidade do texto que torna possível a ‘transgressão’ ou o ‘excesso’ do texto *manifesto* em

direção ao texto *latente* (...). Assim, a transgressão é, de certo modo, literalmente *jusfiticada* (o que é estranho para uma transgressão)” (DESCOMBES, 1979, p. 177).

Não à toa lemos uma passagem como essa sobre Derrida de seus contemporâneos:

Com Derrida, como ele é tão obscuro, você dificilmente pode interpretá-lo mal. Cada vez que você diz: ‘Ele disse tal e tal’. Ele sempre diz: ‘Você não entendeu nada’. Mas se você tenta imaginar a interpretação correta, não será tão fácil. Uma vez disse isto a Foucault, que era ainda mais hostil a Derrida do que eu, e ele disse que Derrida praticava o método do ‘obscurantismo terrorista’. Como estávamos falando em francês, perguntei: ‘O que você quer exatamente dizer com isto?’. Ele disse: ‘Derrida escreve de maneira tão obscura que você não pode definir sobre o que ele está falando, esta é a parte obscurantista; e quando você o critica, ele sempre pode dizer: ‘Você não entendeu nada, você é um idiota’. Esta é a parte terrorista (SEARLE, 2000).

Esta descrição do filósofo John Searle sobre o pensamento de Jacques Derrida talvez seja um modelo de como este foi lido e recebido pelos seus contemporâneos: um filósofo obscuro em que não sabemos exatamente o que estamos lendo – como se, a todo o momento, não compreendêssemos ao certo o que Derrida está querendo nos dizer.

Esta forma de terrorismo, como descreve Michel Foucault, não parece ser um mero acaso. A forma de o filósofo escrever denuncia, ao mesmo tempo, uma necessidade de criarmos uma outra linguagem ou, melhor, *desconstruirmos* aquela que naturalizamos para falarmos dos mesmos problemas de uma outra forma. Como se alguém afirmasse que não seria mais possível pensarmos *senão* através de uma desconstrução da nossa gramática naturalizada. Seria preciso, assim, desconfiar de toda e qualquer gramática naturalizada de pensamento. Ou, em outras palavras, é preciso se desfazer de toda “imagem do pensamento”, como diria, por exemplo, Gilles Deleuze (1970). Levando-nos a desfazer de todo solo seguro que a atitude natural proporciona, Derrida não estaria realizando a preocupação maior de toda verdadeira filosofia: questionar as certezas que naturalizamos?

Estamos afirmando aqui que o estilo filosófico de um pensador não está desassociado de sua forma de pensar. Esta espécie de “terrorismo” está diretamente relacionada à forma de desconstrução que Derrida nos propõe. Sua própria forma de escrever seria uma forma crítica à filosofia que teria naturalizado “uma gramática clara” e sem equívocos levando em conta que a instauração de uma forma de discurso é a instauração de uma forma de pensar.

Escrever descontruindo a linguagem é a forma mais bem acabada de mostrar como é somente pela desconstrução que o pensamento poderia aparecer. Por isso Derrida afirma que a linguagem usual jamais é inocente ou neutra: “ela é a linguagem da metafísica ocidental e ela transporta não somente um número considerável de pressuposições de todas as ordens, mas pressuposições inseparáveis e, por pouco que prestemos atenção nela ligadas em sistema” (DERRIDA, 1972b, p. 29). Modo de afirmar que o fazer filosófico depende de regras de formações de saberes que determinam, excluem, dissimulam ou reprimem o campo possível do discurso. Ou seja, não há uma possibilidade de uma escrita que seja neutra, que não esteja carregada de uma metafísica *que não quer mostrar seu nome*. Isto significa elevar o problema da linguagem ao problema maior da filosofia: nossas formas de racionalização são no fundo estruturadas a partir de uma gramática que não questionamos.

Neste sentido, o estranhamento de Searle e de Foucault mostra de uma forma clara a intenção de Derrida de nos passar esta espécie de “terrorismo” e, mesmo, um modo de nos apresentar o que, no fundo, é uma desconstrução: lá onde a linguagem segura se apresenta está o problema da escrita e um motivo de desconstrução. Lá onde aparece um lapso, um paradoxo, uma entrelinha, apareceria também um dos motivos maiores de se filosofar: uma necessidade interna ao próprio texto de se deslocar, de se torcer, de ir além do que autor buscava.

Aliás, esta forma de forçar o texto não nos é estranha no século XX. Derrida se enquadra numa tradição que Vladimir Safatle descreve nestes termos:

A constatação de uma operação de forçagem e de descentramento discursivo que constitui a essência de projetos filosóficos maiores da contemporaneidade (...) é capaz de nos indicar que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias (SAFATLE in SAFATLE; MANZI (org.), 2008, pp. 9-10).

Poderíamos resumir o espírito da desconstrução em Derrida nessas linhas e acrescentar que *é o próprio texto que exige esta forçagem*. É o próprio texto que exige uma torção, como podemos ver nesta passagem que Derrida comenta sobre o estruturalismo:

Nosso discurso pertence irreduzivelmente ao sistema de oposições metafísicas. Só podemos anunciar a ruptura deste pertencimento através de uma certa organização, uma certa organização estratégica que, no interior do campo e de seus poderes próprios, *viram contra ele seus próprios estratégias*, produzem uma força de deslocamento propagando-se através

de todo o sistema, provocando fissuras em todos os sentidos e de-limitando-os de cima abaixo (DERRIDA, 1967, p. 34, grifo meu).

Ou seja, trata-se de um movimento que faz que, internamente, os próprios conceitos se torçam e digam outra coisa que eles queriam dizer. Portanto, seria preciso destruir, melhor, desconstruir a história da filosofia. Por quê?

Porque a história da filosofia, seguindo seu modo de pensar, é a história de um *Mesmo*. De Platão ao estruturalismo há um eco em comum: uma voz que impera e que Derrida denomina *Metafísica da Presença*. Ou seja, uma certa forma de pensar que sempre parte de uma Presença e que Heidegger nominou de onto-teologia. Para compreendermos isso, lembremos rapidamente desse “diagnóstico” heideggeriano naquela conferência *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*.

Nessa conferência, Heidegger busca estabelecer a diferença entre a sua concepção e a de Hegel. São três os pontos que ele avalia.

Primeiro: segundo Heidegger, o objeto do pensamento para Hegel é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Já para Heidegger, o objeto do pensamento é o *mesmo*, o que não significa igual: o mesmo diz da diferença entre o ser e o ente, uma diferença *enquanto* diferença.

O segundo ponto, sobre a medida para o diálogo com a história do pensamento, Hegel faria da história da filosofia uma história de superações que se resolveria num momento do Saber Absoluto. Portanto, a história da filosofia deveria ser lida a partir de uma concepção específica, como ele mesmo o diz na sua *Introdução à História da filosofia*:

Deve-se admitir incontestavelmente que uma história, seja qual for o seu objeto, conte os fatos sem intenção de que prevaleça um interesse ou fim particular. Mas com a banalidade de semelhante exigência pouco se adiantará, visto que a história dum assunto está intimamente conexas com a concepção que dela se faça. Por essa concepção se determina o que se reputa importante e correspondente ao fim, e a relação entre os estados intermédios e o fim implica uma seleção dos fatos que se devem mencionar, uma maneira de os compreender e o critério que os há de ajuizar. (...) Há conceitos diversos da ciência da filosofia; todavia, só o conceito genuíno nos habilita a compreender as obras dos filósofos que trabalharem sob a égide desse conceito (HEGEL, 1991, pp. 325-326).

Hegel defende que a história da filosofia seria, no fundo, uma acumulação, em que, com o tempo, iria cada vez ficando mais completa e mais racional. Assim, nosso pensamento atual seria mais racional porque ele seria herdeiro de uma história mais

completa e mais acabada. Cada geração teria, portanto, a responsabilidade de retomar o que se desenvolveu até então e elevar o conhecimento, pois, como diz Hegel, no ato de a convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera.

Essa concepção nos lembra claramente de quando Aristóteles, na abertura do livro dois da *Metafísica*, escreve essas palavras memoráveis:

A investigação da verdade é, de um lado, difícil, por outro, fácil. Uma indicação disso é encontrada no fato de que ninguém é capaz de alcançar a verdade adequadamente, enquanto, por outro lado, não podemos coletivamente falhar, mas todos dizem algo verdadeiro sobre a natureza das coisas, e enquanto individualmente contribuimos pouco ou nada para a verdade, pela união de todos, uma quantia considerável é reunida (ARISTÓTELES, 1952,993a 30- 993b 5).

Talvez esse seja o nosso primeiro registro sobre a importância da história da filosofia para a própria filosofia. Na posição de Aristóteles, o diálogo com essa história nos levaria, de algum modo, à verdade. Quer dizer, é provável que, no desenrolar da história, cada pensador possa contribuir para que tenhamos cada dia mais um conhecimento correto e mais extenso, pois é improvável que todos estejam vivendo uma ilusão teórica, sem nenhuma relação com a realidade².

Heidegger, seguindo em certa medida Hegel, escreve na introdução do seu curso de 1927, sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia* que a história da filosofia não é um apêndice em que os alunos de formação poderiam frequentar, mas o próprio material disponível ao pensar. Aliás, uma história peculiar, porque se distingue de toda forma de pensar científica. Suas palavras são essas:

²Entretanto, estas mesmas palavras nos coloca num impasse: a investigação da verdade se tornaria fácil se tivéssemos um *telos* da qual pudéssemos nos orientar; difícil, por que poderíamos discutir a partir de qual *telos* nos orientamos. Na verdade, essa concepção de fácil e difícil se apoia numa visão da filosofia que tem *a priori* uma definição do que ela seria. Se a temos, poderíamos progredir cada dia mais no conhecimento da verdade, desde que ninguém questione seu fundamento. Martin Guérout talvez tenha sido o pensador que mais destacou isso, por exemplo, em seu texto sobre *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Ele afirma, por exemplo, que “a história da filosofia não é, como a ciência, uma disciplina perfeitamente definida e universalmente aceita, tanto no que diz respeito ao seu método, quanto às suas finalidades. Nada mais variável que as múltiplas formas sob as quais ela se apresenta, toda história da filosofia supõe, com efeito, implícita ou explicitamente, um certo conceito de filosofia que a predetermina. Se há tantos conceitos e espécies de história da filosofia quantos são os conceitos possíveis de filosofia, podemos falar do fato da história da filosofia?” (GUÉROULT, 1968, p. 191). A preocupação de Guérout está em torno da legitimidade da história da filosofia e não, exatamente, da importância da história da filosofia para a própria filosofia. Nesse sentido, o que está em jogo para Guérout é quando a história se torna o próprio objeto do pensamento da filosofia realizando, portanto, uma *historiografia filosófica*.

A história da filosofia não é um apêndice arbitrário ao funcionamento acadêmico filosófico, um apêndice que pode servir ocasionalmente como um tema qualquer conveniente e fácil para os exames públicos finais ou como um expediente para que as pessoas possam olhar para trás e ver como as coisas eram antigamente. O conhecimento filosófico-historiológico é muito mais, em si mesmo, um conhecimento, junto ao qual o modo específico do conhecer historiológico na filosofia, de acordo com o seu objeto, distingue-se de todos os outros conhecimentos historiológicos científicos (HEIDEGGER, 2012a, p. 39).

A história da filosofia, afinal, não é um “museu” em que simplesmente passamos os olhos. Ela é ainda a nossa história. Mas ao escrever essas palavras, Heidegger tinha em mente, também, como só podemos pensar a partir de nossa história, o que significa afirmar que o próprio pensamento se torna “viciante” na sua forma de pensar. Ou seja, naturalizamos formas de pensar, conceitos e atitudes filosóficas a partir do qual aprendemos da nossa história. O seu impasse é mostrar como a filosofia só existe porque ela reflete a si e, ao mesmo tempo, deve destruir a si, para que sejamos capazes de desnaturalizar toda forma de pensar que foi incorporado à tradição, como se esta forma de pensar fosse inquestionável.

Entretanto, diferentemente de Hegel, sua relação com essa história não é de superação:

Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma [que a de Hegel] enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superados, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. Este passado-presente perpassa originalmente a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado propriamente e enquanto o originário (HEIDEGGER, 1999, p. 188).

Diante disso, Heidegger pontua o terceiro ponto que o distancia de Hegel: o caráter desse diálogo com a história da filosofia. Enquanto para Hegel, trata-se de um caráter de superação, para Heidegger tratar-se-ia em dar um *passo para trás*. O que isso significa?

Ao contrário de Hegel, não se trata de superar algo, como se estivéssemos dando um passo para frente, mas de dar um passo para trás. É com esse caráter de diálogo com a história da filosofia que Heidegger busca pensar o que foi impensado até hoje e, por

isso, possibilitar ir para além da Metafísica enquanto onto-teologia: aquilo que até hoje não foi questionado.

Como se sabe, Heidegger denuncia um esquecimento da pergunta pelo Ser, sendo que a tradição filosófica sempre se voltou ao problema do ente. Sendo assim, a tarefa de destruição da filosofia tem como meta pensar o *mesmo*, mas na diferença entre Ser e ente. É isso que Heidegger busca destacar na sua conferência sobre *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*:

Falamos da *diferença* entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originalmente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano. A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é (HEIDEGGER, 1999, pp. 189-190).

É nesse sentido, ao pensar *no impensado na diferença* (do mesmo), que Heidegger ira falar de uma onto-teologia:

A metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes [Ontosofia e Ontologia], é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, 'Que é Metafísica?' (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia (HEIDEGGER, 1999, p. 191).

Essa é a questão central de Derrida ao ler essa conferência de Heidegger: a afirmação de que a Metafísica, no fundo, sempre foi uma onto-teologia. Entretanto, tal como Adorno faz com Kant, Derrida não pensa que Heidegger tenha realmente se desvencilhado dessa onto-teologia.

Segundo Derrida, Heidegger está no limite da onto-teologia que ele mesmo descreve:

É assim que, depois de ter evocado a 'voz do ser', Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, sem som, sem palavra, originalmente *a-fônica*. A voz das origens não se ouve. Ruptura entre o sentido originário do ser e da palavra, entre o sentido e a voz, entre a 'voz do ser' e a '*phonè*', entre o 'apelo do ser' e o som articulado; uma tal ruptura, que confirma ao mesmo tempo uma metáfora fundamental e a suspeita, acusando o deslocamento metafórico,

traduz bem a ambiguidade da situação heideggeriana em relação à metafísica da presença e do logocentrismo (DERRIDA, 2011, p. 35).

Heidegger estaria preso a esse logocentrismo porque “nesse logos, o lugar originário e essencial à *phonè* nunca foi rompido” (DERRIDA, 2011, p. 21). Derrida mostra que esta cumplicidade aparece desde Aristóteles, em que a voz está diretamente ligada ao signo. Por isto Derrida pode afirmar que a história ocidental está mergulhada num *logocentrismo* e num *fonocentrismo*, pois há uma “proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (DERRIDA, 2011, p. 22).

Sendo assim, o próprio Heidegger ainda estaria mergulhado na onto-teologia, mesmo que anunciando o seu limite. Isso porque ainda está preso a um fonocentrismo. Heidegger ainda diz da *voz do ser*, principalmente quando ele dá esse passo de volta e retoma a voz do logos a partir de Parmênides e Heráclito. Há, portanto, um logocentrismo mesmo na época em que Heidegger denuncia uma onto-teologia. “Isto significaria talvez que não sairíamos da época em que podemos esboçamos um fim” (DERRIDA, 2011, p. 23). Por mais que Heidegger denuncie uma época, ele ainda continua preso a ela e cai exatamente no mesmo lugar em que ele busca destruir.

Mas Heidegger estaria no limite, porque não se trata, como em Husserl, de uma voz que se escuta num solilóquio: “não é por acaso que o pensamento do ser, como pensamento desse significado transcendental, se manifesta por excelência na voz: quer dizer, numa língua de palavras. A voz *se escuta* – é, sem dúvida, o que denominamos consciência (...)” (DERRIDA, 2011, p. 32). Em Heidegger, se escuta a voz do logos. Há um ganho, mas um ganho ainda preso ao fonocentrismo. Mas há algo no interior do seu pensamento que talvez nos leve a repensar nossa história ou que nos faça forçar a pensar. Esse “algo” Derrida denomina *différance*. Seria isso uma extravagância de Derrida? Certamente que sim, e como afirma Heidegger: a extravagância é um antigo costume do pensamento, “e os pensadores tornam-se extravagantes precisamente quando tem de pensar o mais elevado” (HEIDEGGER, 2002, p. 23).

Numa conferência realizada em 27 de janeiro de 1968 (*La différence*), Derrida busca explicar o que ele tinha em mente. Pensando na desconstrução, Derrida pensa que uma concepção de uma *différance* – algo que jamais foi pensado na história da filosofia – poderia nos levar para além do que Heidegger chamou de onto-teologia. Uma das suas palavras são: “a *différance* não é somente irreduzível a toda apropriação ontológica ou teológica – onto-teologia – mas, abrindo mesmo o espaço na qual a onto-teologia – a

filosofia – produz seu sistema e sua história, ela a compreende, a inscreve e a excede sem retorno” (DERRIDA, 1972a, p. 6). O que isso significa?

Um dos modos de pensarmos isso seria enquanto uma aventura e uma estratégia. Assim Derrida anuncia seu método:

O que eu proporia aqui não se desenvolve, portanto, simplesmente como um discurso filosófico, operando depois de um princípio, de postulados, de axiomas ou de definições e se deslocando seguindo uma linearidade discursiva de uma ordem das razões. Tudo no traçado da *différance* é estratégico e aventuroso. Estratégico porque nenhuma verdade transcendente e presente fora do campo da escritura não pode comandar teleologicamente a totalidade do campo. Aventuroso porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta a tática seguida de uma visão final, um *telos* ou o tema de uma dominação, de mestria e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos denominar isso como tática cega, errância empírica, se o valor do empirismo não toma ele-mesmo todo seu sentido de sua oposição à responsabilidade filosófica. Se há uma errância no traçado da *différance*, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico assim como aquele seu inverso simétrico e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de *jogo* se coloca para além dessa oposição, ele anuncia, na vigília e além da filosofia, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim (DERRIDA, 1972a, p. 7).

Ou seja, nessa estratégia não se sabe exatamente para onde se vai; não se sabe qual é o princípio ou mesmo se há um; não há como se orientar por um caminho *a priori* – modo de afirmar que se se arrisca numa desconstrução em que não temos nenhuma segurança, nenhum apoio, mergulhado num *jogo*. Mas uma situação que exige uma decisão: é preciso assumir um lugar. Por isso a *différance* não é nem mesmo uma palavra nem um conceito – é uma estratégia de pensamento...

Afinal, com essa estratégia, a importância da história da filosofia para a filosofia não seria apenas de formação, mas de uma relação íntima entre o que se apreende do passado com o que se pode repensar, mesmo que distorcendo ou desconstruindo a história. Fazer uma historiografia filosófica então não exigiria que se tenha um *télo*spelo qual se guiaria a história, mas pela desconstrução constante e inesperada que a própria história pode nos oferecer. Assim a história estaria, ao menos, “livre” de um arbítrio de decisões pessoais e entregue ao que ela mesma pode nos fomentar a pensar – é ela mesma que nos leva a pensar o que nela não foi pensado.

A concepção de uma constante desconstrução e na busca de algo impensado nos evitaria também que o estudo e aprendizado da história da filosofia caia num hábito em que não encontramos mais qualquer filosofar possível. Tal concepção, possivelmente,

evitaria que “o historiador da filosofia constate que há muito ele se separou da filosofia”, como diz Gerard Lebrun:

Em virtude de ter frequentado os alquimistas do Logos unificador, criou o hábito de não ver senão o tema, infinitamente renovável, de um exercício intelectual. Não pretende mais por sua conta retomar a busca do universal: ele já não mais é filósofo. O que ganhou por ter atravessado esse país fantástico? Pois bem, justamente isto: um dia sentir o desejo de quebrar seus brinquedos, romper o *puzzle* e, por fim, exclamar: o que importa o filosofar? (LEBRUN, 2006, p. 26).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. *Critique of pure reason*. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. In: _____. *The Works of Aristotle*. Translated by W. D. Ross. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

CHAUÍ, Marilena. *Entrevista: Marilena Chauí*. São Paulo, Cult, n. 133, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Proust et le signes*. Paris: PUF, 1970.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et différence*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.

_____. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972a.

_____. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972b.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Minuit, 1979.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. Trad. Oswaldo Porchat. In: _____. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963, pp. 139-147.

GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. In: *Revista de História*. São Paulo, v. 19, n. 75, pp. 189-211, 1968.

HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEIDEGGER, Martin. La doctrine de Platon sur la vérité. In: *Questions II*. Trad. André Préau. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Heidegger (Coleção Os Pensadores)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

- _____. A questão da técnica. In:_____. *Ensaio e conferências*. Trad. de E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: CasacNaify, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Le philosophe et son ombre. In:_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000.
- PORCHAT, Oswaldo Pereira. O conflito das filosofias. In: PRADO JR. Bento; PORCHAT, Oswaldo; SAMPAIO, Tércio. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia. In: *Fundamento V, n. 1*. São Paulo: 2010.
- SAFATLE, Vladimir. Apresentação. In: SAFATLE, Vladimir; MANZI, Ronaldo Filho (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SEARLE, John. *Realities principle: an interview with John Searle*, 2000 (<http://www.reason.com/news/show/27599.html>)

RESENHA

Por uma política do negativo: resenha de *O Circuito dos Afetos*, de Vladimir Safatle*Uriel Massalves de Souza do Nascimento*¹

RESUMO:Esse texto é uma resenha d'*O Circuito dos Afetos*, de Vladimir Safatle. Meu objetivo aqui foi duplo: explicar, a qualquer um não familiarizado com as tradições nas quais o autor se inscreve – freudo-marxismo, Hegelianismo e Lacanismo – algumas das teses centrais do livro; ao mesmo tempo, destacar que o conceito singular que fundamenta todo o livro é o conceito de negativo.

Abstract: This is a review of Vladimir Safatle's *O Circuito dos Afetos*. My aim here was to explain to anyone that is not familiar with the traditions from which the author comes – freudo-marxism, Hegelianism and Lacanism – some of the main theses of this book and, at the time same, to highlight that the single concept that underlies the entire book is the concept of negative.

Uma expressão que sintetizaria bem o pensamento político de Vladimir Safatle contido em seu novo livro, *O Circuito dos Afetos*, seria “pensamento não predicativo”. A partir dela seria possível pensar não apenas o horizonte de questões levantadas pelo autor em sua mais recente obra, como também uma espécie de eixo condutor que parece se desdobrar a cada passo de sua extensa pesquisa. Falamos em “pesquisa” porque, desde o primeiro capítulo do livro, torna-se perceptível que o esforço contido no livro não é o de uma proposição de uma novidade *ex-nihilo*, mas sim o de uma ressignificação de alguns autores que têm na sua leitura canônica a sua tumba. Assim, ao tratar de refletir sobre autores já clássicos na filosofia política como Freud, Hegel e Marx, não se tratará, para Safatle, de simplesmente repetir uma leitura já feita para posteriormente criticá-la, mas sim de reler tais autores a partir de uma chave de leitura que privilegie o que há de propriamente libertador em seus pensamentos.

Nesse sentido, os textos de Freud aos quais Safatle recorre – *Totem e Tabu* e *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, para ficarmos nos mais utilizados em filosofia política – ganham um contorno diferenciado. Pois que, se outrora sempre foi questão de enfatizar o quanto as consequências políticas do pensamento de Freud costumavam ser um gerenciamento do medo, agora será questão de demonstrar como esse afeto aparece apenas secundariamente em relação a outro afeto mais fecundo: o desamparo (*Hilflosigkeit*). A potência própria a esse afeto se deixa ver na dimensão que ganha na obra freudiana, coisa que Safatle faz questão de enfatizar. O autor enfatiza que em

¹ Bacharelado em filosofia pela UNIRIO, mestrando pela PUC-RIO.

Freud não há momento mais prenhe de possibilidades do que aquele no qual o sujeito se reconhece desamparado, posto ser a partir desse momento que o sujeito poderá colocar em questão a estrutura subjetiva mais reificada existente até ali, a saber, sua identidade pessoal. Será caso, então, tanto para Safatle como para Freud, de demonstrar como os sujeitos num certo sentido estão doentes de identidade reificada, uma vez que toda identidade assim posta guarda em si o problema exato de excluir outras possibilidades de existência. Será também caso de insistir no caráter propriamente não identitário da teoria psicanalítica freudiana, enfatizando que toda a clínica de Freud se ancorava precisamente no reconhecimento de um desamparo que é a fundação – sem fundo, é verdade – da subjetividade. Era o que Pontalis ressaltava, em um de seus escritos, ao dizer que a psicanálise parte de um “pensamento sem causa”.

Uma vez recuperado o conceito de desamparo, será caso de fazê-lo ganhar contornos e desdobramentos políticos. É importante lembrar que toda uma tradição de pensamento político se acostumou a levar a questão do desamparo a uma rápida – e lógica – solução: o amparo. O problema dessa ótica é que aquele que está desamparado necessariamente precisaria de algo no qual se amparar, algo esse que o asseguraria de sua identidade e o manteria fixo e seguro em determinada circunscrição de possibilidades controladas, um pouco como a solução hobbesiana ao medo é o Estado. Feito essa operação lógica que parece resolver o problema, o caráter negativo intrínseco ao conceito de desamparo daria lugar à segurança de uma identidade positiva qualquer. O negativo é visto, então, não apenas no sentido ontológico com a potência que Hegel e Marx souberam lhe dar, mas também como precariedade.

Contrário a isso e seguindo o que há de inovador na tradição psicanalítica, Safatle propõe que sustentemos o desamparo, mantendo-o sempre ali, sem qualquer tentativa de buscar amparo definitivo, posto que o amparo é, em última instância, uma ilusão. Sujeitos que reconhecem seu desamparo, nos diz o autor às vezes explicita às vezes implicitamente, “aceitam” a precariedade de sua identidade e são capazes de reorganizar suas configurações, posto que não definem sua identidade como um fundamento seguro: ao contrário, sabem-se autores dela, ainda que a autoria se dê por vias do inconsciente. Aqui é importante ressaltar que Safatle não fala do ponto de vista de um sujeito cartesiano que reflexiva e projetivamente elabora seu projeto de ser (como seria em Sartre), mas de um sujeito que, descentrado, não possui a posse de si como possibilidade. Não se trata, portanto, de um sujeito que reflete sobre um si-mesmo e que promove a auto construção de si a partir das necessidades da situação ou de um projeto

existencial, mas um sujeito sem centro e sem quaisquer âncoras predicativas que reconhece na identidade uma construção temporária e aberta. Um pensamento que conte com isso precisa abrir espaço a esse caráter não predicativo intrínseco a essa identidade.

Ainda sobre isso, é importante denotar que Safatle está recorrendo a uma noção que pode se prestar a muito equívoco como o autor, eventualmente, pontua. Faz-se mister esclarecer que não se trata aqui de pensar o desamparo como algo que viria a desestabilizar uma identidade fixa para posteriormente torna-la mais maleável, mas de insistir na ideia de que toda identidade fixa é, na verdade uma construção que mascara – daí ser ilusão - o desamparo que lhe é intrínseco. Em termos psicanalíticos, tudo aquilo a que se chama de “realidade reflexiva do indivíduo” ou de “Eu” não passa de uma construção do sujeito a partir das experiências vividas com o que Lacan denomina de Real, espécie de fundo bruto, irreduzível. Sendo assim, o que se torna claro é que o desamparo é recuperado na sua dimensão propriamente desestabilizadora, posto ser uma espécie de fundo-sem-fundo da identidade no qual as coisas se dão. Quem diz fundo sem fundo diz, necessariamente, negativo e é em direção à recuperação da potência do negativo que Safatle se dirige

Sob a ótica do negativo, o amparo proposto pela tradição de pensamento político a qual Hobbes pertence somente poderia aparecer como uma fuga da precariedade e do descentramento constituintes da identidade. Pois que quem diz amparo, sob essa ótica, diz, necessariamente, uma estrutura segura a partir da qual pode gerir e manter sua identidade em detrimento de toda contingência. Tomada como insegurança e possibilidade de destruição, a contingência é vista como aquilo que deve ser abolido por políticas que se centram no medo, dele se alimentam e a ele prometem extinguir. O que se quer dizer aqui é que é sempre a partir de uma *gestão política do medo* (especialmente do medo da morte) que funcionou e funciona boa parte da política. Discursos políticos sobre segurança pública não fazem outra coisa que não gerir esse afeto, induzindo sua ampliação e/ou reduzindo-o ao sabor da necessidade. Tal estratégia tem por vistas um controle dos afetos, base de toda a política, conforme sabemos desde Spinoza. Assim, quem detém o poder de gestão dos afetos preocupar-se-á, então, em fornecer a promessa de segurança – em sentido spinozano - na figura de dispositivos de amparo capazes de dar conta de extinguir a ameaça possível. Com isso, a vida se torna mais controlável, posto que não mais o sujeito percebe que é controlado, mas protegido, visto que é com base no desejo de segurança que o indivíduo cede seu poder ao Estado. Uma vez efetuada essa doação do poder, o Estado aparece como o grande gestor e

mantenedor da segurança e, por conseguinte, das identidades. Essa figura de Estado teorizada por Hobbes em seu *Leviatã*, é a antítese política por excelência do conceito de sujeito marcado pelo negativo, uma vez que o negativo não é outra coisa que a liberdade que nunca se atualiza ou se estanca numa positividade.

Pode soar estranho que Freud seja chamado a favor do negativo e contra o Estado. Afinal, não é incomum vermos Freud sendo lido como alguém muito próximo do que acabamos de expor sobre Hobbes. Isso se agrava se pensarmos especialmente nas leituras clássicas do Freud do *Mal-estar na civilização* ou de *Totem e tabu*, textos no quais reflete sobre a sociedade moderna e nos quais dá um diagnóstico um tanto quanto hobbesiano dela. Para essa leitura seria caso de pensar num Freud que traz evidências psicanalíticas, irrevogáveis até segunda ordem, de que Hobbes estava certo. Como se a psicanálise freudiana fosse a ciência (ou a teoria) do psiquismo que confirmaria a hipótese hobbesiana.

É contra essa leitura de um Freud que teoriza de maneira hobbesiana um estado de natureza de todos contra todos de *Totem e Tabu* e que teoriza, ainda, as benesses do Estado, que Safatle oporá o Freud de *O homem Moisés e o monoteísmo*, momento no qual Freud parece pensar a categoria de líder não como aquela que reforça as ideias de identidade e segurança presentes numa sociedade, mas como aquela que destitui o povo de segurança e do seu território. No texto freudiano, Moisés tem duas encarnações: a de um egípcio e um midianita. Ao primeiro caberá assumir o manto de líder ao transmitir sua religião, que não englobava sacrifícios, ao povo Judeu. Dada a distância existente entre esse Moisés e os judeus – não compartilham língua materna, história ou campos de afetação – não poderia haver relação de identificação. Não obstante isso, a própria religião é insuportável demais para que o povo judeu a aceite, uma vez que é abstrata demais ou, em bom lacanês, sem quaisquer Imaginário, ou seja, um sentido fixo e determinado das coisas. Não fosse isso suficiente, o Moisés egípcio ainda impõe ao povo judeu um regime de nomadismo no deserto, o que este curiosamente aceita de bom grado. Tudo se passa no texto freudiano como se fosse necessário que um estrangeiro liderasse o povo e, por ser estrangeiro, dissesse ao mesmo povo o desejo de não conformação às normas sociais até então vigentes. Como se, em comparação com um *setting* analítico, aquilo que viesse fora expressasse algo que na verdade era já desejo do analisando mas não conseguia expressão, sendo o “vir de fora” exatamente o elemento que faltava à expressão. Como no conceito lacaniano de êxtimo, i.e. aquilo que nos é

mais íntimo, mas que nos é externo. O líder aparece, então, como aquele que realiza o desejo do povo e como aquele que, num certo sentido, o nomeia.

Para explicarmos melhor a analogia feita com o *setting* analítico, é necessário que consideremos o que está em jogo nos dois casos. No micro caso do *setting*, é questão do sujeito se dar conta de que o “fora” só o é na medida em que ele pensa sua identidade reflexiva como “dentro”, ou seja, na medida em que pode apenas se reconhecer em expressões racionais e reflexivas de si. Uma vez que o elemento estrangeiro é experimentado fenomenologicamente como uma dissolução da identidade fixa e segura que tinha, o sujeito tende a rechaça-la. No entanto, eventualmente vê-se obrigado a reconhecer-se como algo que não é propriamente um si-mesmo reflexivo, mas um sujeito composto de desejos que estão para além de sua consciência. Tal obrigação vem da satisfação encontrada na expressão desse desejo e passa a ser índice de que o sujeito é, ao fim e ao cabo, descentrado. Assim sendo, não cabe mais falar em “fora” porque deixa de haver um “dentro” ao qual se contrapor. Assim, em analogia com a totalidade social da qual fala Freud, é como se o Moisés egípcio - que vem de fora - fosse capaz de fazer migrar toda uma sociedade precisamente porque ele dissolve as identidades fixas que são intrínsecas a esse todo e faz com que elas expressem seu desejo de migração daquela terra e de filiação a um Deus. No divã como no todo social, é questão de ser capaz de reconhecer um desejo, nomeá-lo e realiza-lo. Moisés ocupa para o povo, tanto quanto o analista no divã, a função de *objetpetit a*, objeto causa do desejo.

Retornando ao texto freudiano, uma vez tendo cumprido a função de amálgama, o primeiro Moisés, será morto pelo próprio povo e será progressivamente substituído por outro Moisés, dessa vez um midianita. Isso levará o povo a adotar outra religião, a saber, a religião de Jeová. Freud – e Safatle em sua pista – descreve a maneira como gradativamente o Deus progresso a Jeová, que tem por nome Aton, será progressivamente integrado a Jeová na mesma medida em que o Moisés egípcio se integrará ao midianita. O que ocorre, a partir daí, é uma modificação gradual nos rituais religiosos progressos ao Moisés midianita, de modo que os rituais de sacrifício e cerimoniais vão sendo gradativamente abolidos em prol de uma vida de fé, baseada na verdade e na justiça tal e qual os profetas judeus, contemporâneos a Freud, pregavam.

Essa forma de contar a história aponta, para Safatle, a uma outra forma de conceber a crítica. Isso porque será caso de pensar que ainda existem traços da religião anterior presentes na religião que a substitui. Se bem notarmos, existe a condenação ao

sacrifício e aos cerimoniais e a religião do antigo Moisés tinha na ausência de sacrifício e de Imaginário em geral seu índice maior de angústia para os judeus. Safatle então postula que o que Freud faz, ao lembrar que certos traços se mantêm, é acenar para o fato de que a crítica é aquilo que constrói um estranhamento de dentro do familiar, ou seja, a crítica é aquilo que confronta a identidade, enquanto construção, com o Real que ela tenta tamponar. Isso indica, então, para o filósofo, que existe em Freud uma certa ideia de que o desamparo – que, lembremos, é ainda uma forma de experiência com o Real – se mantêm lá, imanente a todo processo de construção identitária. Essa noção de crítica, calcada no negativo fornecerá, com isso, as bases para uma vida política que se dê a partir do desamparo.

A escolha efetuada aqui por desenvolver a resenha do livro através das duas leituras de Freud efetuadas por Safatle se justifica exatamente porque elas dão a noção do que podemos chamar de parte propositiva do empreendimento do autor na obra em questão. Trata-se, aqui, como enfatizamos, de pensar numa política ancorada numa ausência de predicação e identidade pessoal, política ancorada, portanto, na noção de desamparo. Isso significa, para quem conhece a tradição dialética ou nela se inscreve, que Safatle tenta, através de Freud, pensar numa *política que tenha por base o negativo*, posto que é exatamente essa a posição que o sujeito ou o povo desamparados se encontram. Não é possível pensar quaisquer predicções identitárias como centrais, posto que qualquer predicação assim posta não esgota a potência do negativo aí pensado. O negativo numa se expressa por completo, sendo sempre a possibilidade de mudança intrínseca a toda realidade humana.

Que não nos enganemos, no entanto, em pensar que existe aqui uma tentativa de reavivar o universal clássico que subsume a todas as particularidades. Pois que quem diz universal clássico diz, necessariamente, um universal que não respeita as singularidades presentes e diz também um universal que prescinde do negativo, tornando-o obsoleto no movimento mesmo do pensar. Esse universal era o de Hobbes. O que ocorre aqui, ao contrário, é uma tentativa de propor que o que compartilhamos é o negativo e, se assim o é, o que compartilhamos é precisamente a impossibilidade de esgotamento numa predicação única que dê conta de tudo. A potência do negativo se mantêm enquanto possibilidade sempre passível de atualização em positivities, mas nunca esgotável nelas.

Não à toa, boa parte do livro se dedicará a estressar exatamente esse ponto. Assim, quando fala de Canguilhem, por exemplo, será caso para Safatle de demonstrar

como na filosofia da biologia do filósofo francês se encontra uma ideia de que a vida é precisamente destruir e ir contra normatividades estáveis; quando fala do amor em Lacan, será caso de defender a posição lacaniana por excelência de um amor que desposui de predicados e nos confronta com o esfacelamento de toda identidade pessoal; quando fizer uma crítica à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, será caso de pensar uma teoria do reconhecimento não predicativa que tenha por base não a psicanálise winnicottiana da qual Honneth faz uso, mas a psicanálise lacaniana e sua paixão pelo negativo; por fim, quando for caso de fazer uma crítica ao trabalho nas sociedades contemporâneas, será caso de demonstrar como a flexibilização acaba por reificar identidades e trazer à tona sofrimentos psíquicos como a depressão e o *borderline*, de modo que a flexibilização não se mostra exatamente como um negativo, mas como um positivo deficitário. Posto isso, parece claro que o pensamento do autor se direciona exatamente a tentar pensar no negativo como força propulsora da política e pensa-lo a partir de suas diversas atualizações possíveis em regiões da experiência humana.

Mais do que isso, entretanto, existe ainda uma faceta curiosa do livro, que é a reabilitação do conceito de proletariado. Aqui, proletariado deixa de ser apenas uma descrição sociológica de uma classe de pessoas que não possuem os meios de produção e passa a ser novamente pensado como aquela classe que desposui todas as classes de seu lugar de classe. Um golpe de morte é dado, aqui, numa ideia etapista de revolução que teria por objetivo inverter o a pirâmide do poder para posteriormente aboli-la, posto que o proletariado será a classe revolucionária exatamente porque não possuirá classe alguma e abolirá as outras classes. O coroamento da argumentação do autor vem com uma leitura da clássica passagem da *Ideologia Alemã* na qual Marx diz que o homem, dentro de uma sociedade comunista, poderia fazer coisas diversas em dias diversos: pastorear pela manhã, pescar pela tarde e criticaria pela noite e outras coisas outros dias.

Para Safatle, nesta passagem fica claro como Marx pensa a sociedade comunista como uma sociedade na qual os sujeitos não possuem predicados que os esgotem e nisso fica claro que segue à risca a pena de Marx. Assim, de acordo com Marx, o homem poderia realizar vários trabalhos distintos todos os dias porque seu trabalho não definiria sua identidade social, ou seja, ele não seria reconhecido socialmente como aquele que desempenha, exclusivamente, determinada função. Pastorearia de manhã, mas não seria pastor; pescaria à tarde, mas não seria pescador; criticaria à noite, mas não seria crítico. Dito de outro modo, exercer atividades específicas temporariamente

não traria consigo a continuidade e a manutenção do exercício dessas atividades *ad infinitum*, posto que a negatividade do sujeito nelas não se esgotariam. Uma vez que é um negativo – a noite do mundo é o que vemos ao olhar nos olhos de um homem, se lembrarmos uma imagem de Hegel – o homem não poderia ser esgotado em apenas uma possibilidade de reconhecimento social, sendo, antes, o *leitmotiv* inesgotável para várias tarefas. Em última instância poder-se-ia dizer que o homem seria, num certo sentido, desejo, posto que, lacanianamente, o desejo é exatamente esse negativo que nunca se esgota ou atualiza permanentemente, apenas eventualmente.

Caberia ainda ressaltar, para finalizar, que todo esse movimento de Safatle não é “desencarnado” mas, ao contrário, passa *necessariamente* pelos corpos. Quer seja tomado como metáfora para pensar a política – a noção de corpo político –, quer seja tomado na efetividade de cada indivíduo, o corpo aparece como uma linha condutora a partir da qual Safatle pensa todos os temas do livro. Assim, não é possível pensar tudo o que foi dito até aqui sem pensar que o domínio dos corpos é também o domínio da política. Pois que, se uma política clássica se empenhou em mostrar como o governo só pode ser pensado a partir de uma metáfora corporal, parece claro ao autor que essas metáforas não são ocasionais e que a política é, também, o lugar de pensar e dispor os corpos. Assim sendo, o corpo não só não é ocasional como é fundamental à compreensão de regimes políticos, posto que determinados regimes políticos vão produzir determinados tipos de corpos e vão permitir a circulação de determinados afetos para afetar esses corpos. O corpo é o lugar no qual os afetos circulam, daí ser necessária uma filosofia da biologia que compreenda que o conceito de vida é, exatamente, aquilo que vai contra a normatividade. Assim, propondo uma interrupção no circuito atual dos afetos bem como uma forma diferente de pensar o circuito em voga, o livro de Safatle nos exorta a desenvolver uma imaginação política que dê conta daquela que foi a maior lição tanto da clínica psicanalítica quanto da dialética, a saber, que o negativo -e, por conseguinte, a ausência de fundamentos – é o que funda as predicções e, se é assim, trata-se de explorar sua potência para construir outros modos de afetação dignos dela.

RESENHA

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

Patrícia Aurora Corrêa Mazoti¹

O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas de células, ao DNA, a São Francisco, mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo (LATOUR, 1994, p. 8).

1. INTRODUÇÃO

O livro de Bruno Latour (1947 –) foi publicado originalmente com o título de *Nous n'avons jamais été modernes*, pela editora *La Découverte*, em 1991, e a primeira edição traduzida para o Brasil ocorreu em 1994. A argumentação teórica é dividida através de cinco capítulos: Crise, Constituição, Revolução, Relativismo e Redistribuição. O presente texto apresenta uma abordagem concentrada nos dois primeiros capítulos da obra mencionada, dada à pertinência das questões tratadas para o debate na área da Filosofia.

A proposta principal do livro “*Jamais Fomos Modernos*” consiste na problematização do conceito de modernidade e a proposição de um novo olhar para a sociedade que chamamos de Moderna. O autor oferece o conceito de rede que considera como intercalado aos elementos da política e da ciência, pois se encaixam como peças de uma nova antropologia simétrica.

O primeiro capítulo narra diversos acontecimentos que podemos visualizar nas páginas dos jornais, ora sobre avanços inimagináveis no campo das ciências e das tecnologias, ora sobre as grandes catástrofes que derivam destes avanços. Diante deste cenário, o autor discorre a respeito da sobreposição de informações híbridas que trata, ao mesmo tempo, de economia, política, ciência, cultura, religião, entre outros. Não obstante, os analistas não desejam abordar o panorama completo das informações, mas subdividem

¹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” CAMPUS DE MARÍLIA-SP/ UNESP.

o conhecimento: à direita reside o interesse, o poder e a política dos seres humanos e, à esquerda, o conhecimento da natureza. Desta forma, Latour põe em suspensão o conceito de modernidade e afirma que este se constitui de forma ambígua, pois tanto é um período em que a ordem é desejada, como também provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos.

O segundo capítulo analisa a historicidade da Modernidade a partir da sua constituição que se dá a partir da separação do Governo, da natureza e das ciências exatas, bem como dos humanos e dos não-humanos, suas propriedades, relações, competências e agrupamentos. Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Robert Boyle (1627 – 1691) inventaram o mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas - através do laboratório - resultou na dissociação da representação dos cidadãos por intermédio do contrato social. Diante deste contexto, o autor afirma que o mundo moderno jamais existiu, uma vez que nunca funcionou de acordo com as regras da sua Constituição.

2. CAPÍTULO I: CRISE

Latour principia seu processo de argumentação proporcionando uma amostra da formação de híbridos e refletindo sobre como assuntos dos campos da ciência e da política - que são tratados separadamente pela maior parte da massa crítica da modernidade - na verdade, estão diretamente relacionados e possuem implicações que quase nunca são pensadas. O título do capítulo - “Crise” - refere-se à constante divisão que se faz das áreas de conhecimento e das práticas científicas. Atualmente, existem situações que o conhecimento intelectual não sabe classificar. Latour exemplifica através dos diversos assuntos retratados no jornal - este que constitui a bíblia do homem moderno - pois toda cultura e natureza são reviradas em suas páginas. Essa confusão cria a mistura que tece o nosso mundo, ela cria os híbridos.

A divisão em diversas áreas do conhecimento não pretende deslumbrar o panorama completo. Para tanto, rompem o nó górdio² e seus trabalhos tornam-se incompreensíveis

²“Górdio, um pobre camponês, que foi escolhido pelo povo para rei, em obediência à profecia do oráculo, segundo a qual o futuro rei chegaria numa carroça. Enquanto o povo estava deliberando, Górdio chegou à praça pública numa carroça, com a mulher e o filho. Tornando-se rei, Górdio dedicou a carroça à divindade do oráculo, amarrando-a com um nó, o famoso nó górdio, a propósito do qual se dizia que, quem fosse capaz de desatá-lo, tornar-se-ia senhor de toda a Ásia. Muitos tentaram em vão, até que Alexandre Magno chegou à Frígia, com suas conquistas. Tentou também desatar o nó, com o mesmo insucesso dos outros, até que, impacientando-se, arrancou da espada e cortou-o. Quando, depois, conseguiu subjugar toda a Ásia, começou-se a pensar que ele cumprira os termos do oráculo em sua verdadeira significação” (BULFINCH, 2002, p. 63).

porque são recortados, divididos em três categorias usuais dos críticos: a natureza, a política e o discurso - já que, de um lado, encontra-se o conhecimento das coisas e, do outro, o interesse, o poder e a política dos homens. Por isso, nossa vida intelectual seria mal construída, como se fosse distinta em sua relação com os indivíduos e a sociedade, pois:

Por falta de opções, nos autodenominamos sociólogos, historiadores, economistas, cientistas políticos, antropólogos. Mas, a estas disciplinas veneráveis, acrescentamos sempre o genitivo: das ciências e das técnicas. [...] a questão é a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem o que desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas (LATOUR, 1994, p. 9).

É dessa maneira que o autor apresenta o cenário e a mentalidade que a sociedade moderna construiu para classificar suas áreas de conhecimento. Aqui é introduzido o conceito de redes, o fio de Ariadne³ que liga todas essas áreas até então vistas de maneira fragmentada. Segundo Latour, a noção de redes (em comparação com noções de sistema, estrutura e complexidade) é a mais adequada para explicar a visão de mundo proposta por ele. A rede é o centro de sua argumentação, pois busca justificar a sua validade e adequação para o entendimento do conhecimento e das disciplinas de maneira comparativa e complementar.

Os críticos desenvolveram três repertórios distintos para falar do mundo: naturalização, socialização e desconstrução. Cada um apresenta uma potência em si mesmo, mas não podem ser combinados com as demais teorias. A crítica entraria em crise ao tentar

³“Os atenienses encontravam-se, naquela época, em estado de grande aflição, devido ao tributo que eram obrigados a pagar a Minos, rei de Tebas. Esse tributo consistia em sete jovens e sete donzelas, que eram entregues todos os anos, a fim de serem devorados pelo Minotauro, monstro com corpo de homem e cabeça de touro, forte e feroz, que era mantido num labirinto construído por Dédalo, e tão habilmente projetado que quem se visse ali encerrado não conseguiria sair, sem ajuda. Teseu resolveu livrar seus patrícios dessa calamidade, ou morrer na tentativa. Assim, quando chegou a ocasião de enviar o tributo e os jovens foram sorteados, de acordo com o costume, ele se ofereceu para ser uma das vítimas, a despeito dos rogos de seu pai. O navio partiu, como era de hábito, com velas negras, que Teseu prometeu ao pai mudar para brancas, Etra e Teseu Página | 188 no caso de regressar vitorioso. Chegando a Creta, os jovens e donzelas foram todos exibidos diante de Minos, e Ariadne, filha do rei, que estava presente, apaixonou-se por Teseu, e este amor foi correspondido. A jovem deu-lhe, então, uma espada, para enfrentar o Minotauro, e um novelo de linha, graças ao qual poderia encontrar o caminho. Teseu foi bem-sucedido, matando o Minotauro e saindo do labirinto. Levando, então, Ariadne, regressou a Atenas, juntamente com os companheiros salvos do monstro. Durante a viagem, pararam na Ilha de Naxos, onde Teseu abandonou Ariadne, deixando-a adormecida. A desculpa que deu para tratar com tanta ingratidão sua benfeitora foi que Minerva lhe apareceu num sonho ordenando-lhe que assim o fizesse. Ao aproximar-se do litoral da Atica, Teseu esqueceu-se da combinação que fizera com o pai e não mandou alçar as velas brancas. O velho rei, julgando que o filho tivesse morrido, suicidou-se. Teseu tornou-se, então, rei de Atenas” (BULFINCH, 2002, p. 187).

estabelecer essas divisões. Porém, Latour propõe uma antropologia do mundo moderno, a qual torna possível a partir da alteração da própria definição do mundo. A seguir, de forma breve, será apresentado alguns aspectos pertencentes as teorias de autores que foram eleitos como representantes das vertentes críticas.

Pierre Bourdieu (1930 – 2002), segundo Latour, teria desenvolvido uma crítica que apenas deslumbraria a socialização. Os dois autores distanciam-se em suas concepções da ciência em diversos pontos. Para Latour, os fatos científicos são construções coletivas fixadas através de alianças entre atores (humanos e não humanos) formando uma complexa rede. Já Bourdieu provém de uma tradição estruturalista, que considera os fatos sociais como produto de um meio social jamais neutro, onde a hierarquia e o poder estão sempre presentes. Ele interpreta os fatos científicos como fatos sociais, negociados dentro de um campo de lutas. Para Bourdieu, o campo científico é “o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem, ou difundem [...] a ciência” (2004, p.20).

Jean-Pierre Changeux (1936 –) é um neurocientista francês – segundo Latour, um crítico da naturalização - que através de seus estudos busca a compreensão da vida e da mente humana. Afirma que pretendeu realizar uma espécie de filosofia da biologia molecular, pois primeiro procurou compreender como funciona nosso cérebro no nível molecular e, em seguida, buscou a identificação do primeiro receptor de neurotransmissor. Os elementos de seu pensamento podem ser compreendidos mais detalhadamente a partir do excerto abaixo:

Cientista extremamente criativo, de olhos postos nos mecanismos fundamentais de regulação biológica em qualquer forma de vida, Changeux logo extrapolou o modelo das proteínas alostéricas para os receptores de neurotransmissores. E foi para testar essa proposição teórica que ele terminou chegando a seu segundo feito experimental considerável, o isolamento do receptor de acetilcolina. Foi, assim, sobre uma sólida base de biologia molecular, teórica e experimental, que o tranquilo cientista francês seguiu em busca de outras decifrações do mais fascinante dos órgãos dos sistemas vivos, o cérebro humano, e aportou, entre outras investidas, nas bases materiais, biológicas e bioquímicas da consciência. Essa construção rigorosamente científica foi sendo erguida num terreno cultural fértil, densamente humanístico, filosófico, que é da própria formação de Changeux e no qual ele mantém firmemente os pés. Assim, pode estendê-lo ao leitor com grande força em seus livros de divulgação científica – incluindo o que escreveu em coautoria com o filósofo Paul Ricoeur, *La nature et l'arègle. Ce qu'inou fait penser* (Odile Jacob, 1988, Paris). A ciência é tomada por Changeux sempre no interior da cultura – mas sem deixar de reivindicar jamais “uma visão fisicalista”, como ele mesmo diz, fundada em mecanismos moleculares (MOURA, 2011, p. 11).

Jacques Derrida (1930 – 2004) é um dos precursores da corrente teórica denominada Desconstrução. A reflexão empreendida pelo filósofo apresenta-se como um incessante trabalho de investigação que coloca sob suspeita os discursos da Filosofia e das

Ciências Humanas, da Literatura e da História, da Fenomenologia e da Psicanálise, ao questionar, inclusive, o próprio conceito clássico de ciência. A respeito do conceito de Desconstrução pode-se observar que:

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na Gramatologia, o termo ‘desconstrução’ foi tomado da arquitetura. Significa a deposição, decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p.9).

Prosseguindo com a crítica, o autor ressalta a importância do acontecimento da queda do muro de Berlim para que os modernos perdessem a segurança em seus pressupostos. Teria sido melhor não tentar tornar-se mestre e dono da natureza? Teria sido melhor não tentar acabar com a exploração do ser humano sobre o ser humano? Essas dúvidas produziram efeitos diversos: levaram ao ceticismo do pós-modernismo, a uma postura antimoderna e também a indicação daqueles que não se deixaram afetar e continuaram acreditando na promessa da ciência e/ou da emancipação. Entretanto, como Latour ressalta:

Quer sejamos antimodernos, modernos ou pós-modernos, somos todos mais uma vez questionados pela dupla falência do miraculoso ano de 1989. Mas iremos retomar nossa linha de pensamento se considerarmos este ano justamente como dupla falência, como duas lições cuja admirável simetria nos permite compreender de outra forma todo nosso passado. E se jamais tivermos sido modernos? A antropologia comparada se tornaria então possível. As redes encontrariam um lar (LATOURE, 1994, p.15).

Depois de apresentar tal questionamento, Latour coloca seus esforços na explicação do que pode ser então algo moderno. Para ele, a modernidade vem apresentada por dois conceitos que, por serem excludentes, possuem forte capacidade de complementariedade. O primeiro deles é o de *tradução*, que traz misturas de gêneros e disciplinas, proporcionando a hibridização de seres em natureza e cultura. O segundo é o de *purificação*, que traz a criação de zonas completamente excludentes e divide o mundo em humanos e não-humanos. A ideia de *tradução* oferece a base para o conjunto de práticas que se enquadram no conceito de redes. *Purificação* se relaciona diretamente à crítica às redes pelos considerados modernos. O autor afirma que, enquanto estas ideias forem encaradas de maneira separada, ainda estará em vantagem à modernidade e seu conjunto de ideias fragmentárias.

O autor expõe que a sociedade ocidental desenvolveu um modelo em que torna possível que estas duas visões de mundo caminhem juntas. Nenhuma delas tornar-se-ia superior

à outra, mas seriam complementares, já que não é possível tomar consciência da hibridização trazida pela *tradução* sem antes compreender as categorias criadas pela *purificação*. A tese consiste na seguinte questão: caso tomemos consciência dessa mistura de *tradução* e *purificação* deixaremos não somente de ser modernos, mas também de ter sido modernos, porque conseguiremos enxergar toda a nossa bagagem e, através deste fato, deslumbraremos o conhecimento com um novo olhar. Um olhar que não enxerga relações conflituosas e desconexas, pelo contrário, consegue explicar a complementaridade e enxergar valor nas diferenças.

3. CAPÍTULO II: CONSTITUIÇÃO

A modernidade considera dois lados ontológicos para explicar o fenômeno das coisas: “humano” separado do “não-humano”. Com tal cisão, deixa-se Deus de lado. O que passou a importar encontra-se nos meandros daquilo que era humano, e o que não fosse, era logo delineado. É o que Latour compara com a constituição presente no direito: há o âmbito judiciário e executivo. Neste caso, há a cisão do mundo natural e o mundo social.

Assim, os assuntos foram se dividindo de modo que cada um se responsabilizasse por uma área, como se nenhuma tivesse vínculo com a outra. A constituição política, por exemplo, era da alçada dos juristas; a constituição da natureza era responsabilidade de cientistas; já aqueles que faziam um trabalho de tradução, de vinculação de um assunto a outro, era responsabilidade de quem estudava essa rede; já os coletivos estrangeiros estavam sob a responsabilidade da antropologia, já que ela era a única área capaz de delinear todos os meandros de uma sociedade: da taxonomia das plantas ao modo como a sociedade se dava.

A constituição que se dá no âmbito do direito tem o dever de traçar as nuances do poder, como ele passa de uma pessoa à outra, os cargos, as leis. A constituição da natureza, por sua vez, tem como intuito separar o humano do não-humano, isto é, como eles se relacionam ou se repelem. Latour destaca exemplos do momento do início dessa cisão - dessa constituição que segrega - a partir da abordagem das ideias de duas notáveis figuras: Thomas Hobbes e Robert Boyle.

Para embasar o argumento sobre tal dicotomia, Latour se utiliza do livro *Leviatã e bomba de vácuo: Hobbes, Boyle e a vida experimental*, elaborado por Steven Shapin (1943 –) e Simon Schaffer (1955 –). Logo na capa do livro é possível perceber uma

mistura de elementos de estudos de Hobbes e Boyle: a figura emblemática de Leviatã que, na mão esquerda, carrega a bomba de ar – tão aclamada pela ciência de Boyle – sendo que, na figura original, havia um cetro, que representava o poder absoluto do soberano político; e na mão direita, assim como na figura original, está uma espada – representação do instrumento político de proteção, neste caso pendendo mais para a política de Hobbes.

Dessa forma, o livro de Shapin e Schaffer apresenta essa mistura, que não é puramente figurativa, já que representa o enlace estabelecido ao longo do conteúdo do livro, esse que enfatiza a postura de matemático que Hobbes teve, e a postura política de Boyle. Em ambos os casos, as respectivas tradições suprimiram e o que foi perpetuado foi o lado político de Hobbes e o científico de Boyle (como se fosse uma afronta realizar uma abordagem de outra posição que tais pensadores tomaram para além daquilo que se destacaram). Apesar das diferenças notáveis entre o pensamento dessas figuras, “ambos desejam um rei, um parlamento, uma Igreja dócil e unificada, e são adeptos fervorosos da filosofia mecanicista” (LATOURE, 1994, p. 22).

Burlando princípios filosóficos clássicos, originados desde a Antiguidade - o qual tinha como preceito básico a *episteme* - Boyle instituiu que o conhecimento deveria ser baseado na *doxa* (opinião). A princípio tem-se a impressão que as observações são constatações feitas sem rigor, porém, a proposta de Boyle baseia-se na confiabilidade das testemunhas ao redor do ato da experiência. Não é uma mera opinião o que Boyle almejava, e sim que os observadores atestassem que determinado fato realmente ocorreu e como foi realizado. A veracidade de tal fato poderia ser comprovada dentro de um espaço, seja o laboratório ou as casas de estudiosos. A inserção do homem no laboratório é essencial, já que é ele quem irá fabricar – mesmo que artificialmente – os fatos. Os fatos, ao serem presenciados, carregavam em si uma comprovação da íntegra veracidade.

Ao contrário de Boyle, Thomas Hobbes detinha um método mais lógico, baseado na confiabilidade única e exclusiva ao Estado. Acreditando que as pessoas não deveriam depositar sua fé na religião ou em um ser transcendente, elas deveriam delegar tal poder ao soberano, ou seja, à figura política máxima. Assim, o conhecimento e o poder estariam no mesmo nível e vinculados num só plano: soberano, Deus, matéria e multidão. O soberano sempre estaria no ápice; o que não significava, para Hobbes, um governo totalitário, já que sua posição inclinou-se à defesada República, na qual as pessoas cederiam para o soberano a possibilidade de controlar o Estado.

Com o surgimento da Royal Society – sociedade científica a qual Boyle e outros cientistas faziam parte – Hobbes viu a figura do Estado ameaçada e a iminência de uma guerra quase comprovada, já que o Estado não tinha mais o controle de tudo, pois os laboratórios extrapolavam sua vigilância: laboratórios fechados e experimentos com seletas testemunhas. Logo, tudo o que o Estado unificou encontrava-se em perigo, já que sociedades desta esfera apresentavam um forte indício de separação; tudo que englobava aspectos imateriais, de experimentos no laboratório a constatações acerca da Bíblia e Deus representavam uma ameaça à soberania do Estado.

Outros exemplos que Latour, sob a ótica de Hobbes, cita referente à divisão do Estado e o perigo que ocorreria à sociedade por ceder poder a instâncias imateriais e religiosas, compreendem o *Levellers* e *Diggers*, grupos conhecidos no contexto da Revolução Puritana, no século XVII. Eram grupos avessos às posturas de gastos em excesso, bem como cobrança de tributos exorbitantes do rei Carlos I, que recorriam à Bíblia para argumentar que Deus delegava liberdade e igualdade a todos, independentemente de sua condição racial ou econômica. O nome *Levellers* decorre do verbo, em inglês, *to level*, isto é, nivelar; que, nesse contexto, referia-se ao nivelamento jurídico das condições sociais, igualar tais condições conforme a vontade de Deus. Já os *Diggers*, provêm do verbo *to dig*, que significa cavar; já que na ocasião este grupo almejava uma reforma agrária espontânea que garantisse o acesso dos camponeses à terra; em outras palavras, planejavam uma ação direta contra o Estado e seu poder.

O que Shapin e Schaffer fazem, segundo Latour, não é uma mera comparação historiográfica acerca das semelhanças e diferenças entre Hobbes e Boyle. Eles contextualizam, colocando-os dentro de uma história, de um lugar, de um momento que influenciou diretamente em seus pensamentos. Os autores mostram fatos políticos, sobre Deus e afins, ultrapassando a noção da bomba de ar. Este instrumento integrava um todo muito mais complexo.

Eles partem do princípio que existe um macro-contexto social – a Inglaterra, a disputa dinástica, o capitalismo, a revolução, os mercadores, a Igreja – e que este contexto, de certa forma, influencia, forma, reflete, repercute e exerce uma pressão sobre as ‘ideias relativas’ à matéria, à elasticidade do ar, ao vácuo e aos tubos de Torricelli (LATOURE, 1994, p. 26).

Torna-se possível, então, encontrar a arqueologia do objeto. Em outras palavras, há a preocupação de fazer o levantamento de como se deu a ascensão da bomba de ar e demais objetos primordiais para o progresso da ciência. Os objetos ganham enfoque novamente, depois de um tempo desvalorizado pela crítica. É de suma importância que

as pessoas saibam das falhas que acometiam os objetos e faziam a experiência falhar. A falha faz parte do processo. E apesar de todas as falhas, as pessoas ainda assim criavam laços entre si a partir dos objetos criados em laboratório, fortalecendo a crença na *doxa*, e a preferência pelas ideias práticas.

Mesmo com tantas transformações ocorrendo e o contexto histórico indicando que muito mais mudanças estavam por vir, Hobbes relutou e se indignava com descobertas como a existência de vácuo. De acordo com seus princípios filosóficos, acreditar necessariamente em asserções deste âmbito era absurdo: para Hobbes, o que existia no recipiente não era vácuo, mas algum éter invisível. E mesmo após Boyle colocar uma pena no recipiente e provar que a ausência de movimentos da pena indicaria a inexistência de ar, Hobbes considerava ultrajante rebater seus anseios filosóficos com uma pena.

Para além das críticas hobbesianas, Boyle seguiu adiante com seu método de argumentos baseados em testemunhas, essas que se colocavam como se fosse um júri. Mas não era qualquer júri. As pessoas que recebiam mais confiabilidade estavam no âmbito da fé: eram sacerdotes e juristas, pessoas da fé e da lei, respectivamente. Quanto melhor fosse a posição social, maior era sua credibilidade para testemunhar as experiências. Isto, aliás, era outro motivo pelo qual Hobbes repudiava tal prática, considerando-as improfícuas e tendenciosas.

A novidade em Boyle refere-se à forma de aplicação de sua teoria. Anteriormente a ele, as pessoas atribuíam explicações divinas ou de âmbito humano, mas nunca haviam se utilizado de questões não-humanas. É justamente essas questões que Boyle considerava mais confiável que as opiniões humanas, pois, para ele, essas poderiam enganar e/ou burlar os resultados. No caso de objetos que “falam por si”, seria impossível extrair mentiras, já que a natureza e seus objetos, não mentem.

Estes não-humanos, privados de alma, mas aos quais é atribuído um sentido, chegam a ser mais confiáveis que o comum dos mortais, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar, de forma confiável, os fenômenos. De acordo com a Constituição, em caso de dúvida, mais vale apelar aos não-humanos para refutar os humanos (LATOUR, 1994, p. 29).

Como, então, uma lei científica pode ser dita universal, se os experimentos foram feitos num contexto determinado, dentro de um laboratório? A universalidade, portanto, não pode ser tida na esfera epistemológica, e sim, de redes. A maneira como uma lei é constituída e disseminada nos lugares é possibilitada pela expansão proporcional dos laboratórios que buscam atestar determinada teoria e contribuir para sua fundamentação

em lei. Assim, a universalidade pressupõe prática, só que agora em laboratórios. A partir de então, o conhecimento não é um universal como tentou vários filósofos – a tábula rasa de John Locke ou a crença verdadeira justificada, de Platão. As práticas vão sendo repetidas e confirmadas – ou refutadas. O atestado de universalidade é feito através da comprovação. Não é uma verdade estabelecida e todos que se sentirem contemplados intelectual e empiricamente, aderem. Em outras palavras, não é mais um universal *a priori*.

Mesmo que a análise de Shapin e Schaffer penda mais para o lado de Hobbes – possivelmente devido à formação social de ambos – o que os autores procuram em seu livro é uma maneira de tornar essa dicotomia natureza/homem como complementares e não díspares entre si; uma interpretação simétrica dos fatos. Ao mostrar aos leitores as posições políticas de Boyle e as considerações matemáticas de Hobbes, podemos vislumbrar que existem outras facetas do conhecimento que devemos considerar. Há muita ciência na política e muita política na ciência, pois “eles inventaram nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social” (LATOUR, 1994, p. 33).

Boyle e Hobbes, segundo Latour, criaram duas diferentes noções de representação: ao primeiro atribui-se a representação científica, dos objetos; ao segundo, a representação política, dos humanos. Latour afirma que Hobbes cria uma “política científica” onde a ciência instrumental desenvolvida no laboratório seja excluída, assim como Boyle desenvolve um “discurso político” onde a política deveria ser excluída. A partir de então, percebe-se uma cisão entre estas duas esferas, uma divisão epistemológica na qual não poderia mais haver nenhuma relação entre a representação dos não-humanos e a dos humanos, “entre o artifício dos fatos e a artificialidade do corpo político” (LATOUR, 1994, p. 33), já que a autoridade de ambos residia, justamente, em sua cisão. Portanto, ficaria a cargo da ciência representar os objetos, mas sem nenhuma influência da política e à política caberia representar os cidadãos, mas seria proibida sua relação com os não-humanos, relativos à ciência.

Latour considera que o Leviatã de Hobbes seria o resultado do cálculo de “cidadãos nus”, um “deus mortal, esta criatura artificial” (1994, p.34), o qual receberia a força e autorização para decidir e representar a todos. O soberano é o porta-voz, a personificação dos cidadãos, portanto são eles que o elegem e podem interdita-lo, cujo poder constitui-se por relações sociais. Para Latour, é a partir de Hobbes “que

começamos a compreender o que significam as relações sociais, poderes, forças, sociedade” (1994, p.34).

Já a Boyle, Latour atribui a criação do laboratório, máquinas artificiais criadoras de fenômenos que, em suas palavras “representam a natureza como ela é” (1994,p. 34). Os cientistas são os porta-vozes dos objetos, esses que, por sua vez, são mudos, “mecanismos brutos”, traduzidos pela atividade científica e pelas testemunhas no laboratório e ao redor da bomba de vácuo. Então, é a partir de Boyle que “começamos a conceber o que é uma força natural, um objeto mudo, mas que possui – ou qual foram dados - sentidos” (LATOUR, 1994, p. 35).

Acerca dessa separação nos sentidos da palavra “representação”, Latour afirma que:

os descendentes de Hobbes e de Boyle nos fornecem os recursos que usamos até hoje: de um lado, a força social, o poder; do outro, a força natural, o mecanismo. De um lado o sujeito de direito; do outro, o objeto da ciência. Os porta vozes políticos irão representar a multidão implicante e calculadora dos cidadãos; os porta-vozes científicos irão de agora em diante representar a multidão muda e material dos objetos. Os primeiros traduzem aqueles que os enviam, que não saberiam como falar todos ao mesmo tempo; os segundos traduzem aqueles que representam, que são mudos de nascimento (1994, p. 35).

Segundo Latour, o fato de a constituição moderna separar estas esferas não representa uma distância entre os humanos e as coisas, pois nem Hobbes e nem Boyle colocaram uma separação brusca entre o “mecanismo social puro” e o “mecanismo natural puro”; estes autores estabeleceram apenas uma separação no que competiam as coisas e as pessoas. Para explicar esse evidente paradoxo moderno, o autor utiliza das concepções de “mediação” e “purificação”. No sentido de mediação, o que existe na modernidade é um “misto de natureza e cultura” e por purificação existe uma separação total “entre natureza e cultura”. Hobbes possui uma vasta gama de escritos, inclusive científicos, ao mesmo tempo em que Boyle também escreveu sobre política, mas cada um acabou limitado a um único domínio.

Latour afirma que a constituição moderna possui duas garantias capitais: a criação do poder natural pelos descendentes de Boyle garante que a natureza exista para além dos homens que se detém apenas a “revelar seus segredos”; e o poder político desenvolvido pelos seguidores de Hobbes garante que são os homens e apenas os homens que constituem a sociedade. Mas, no entanto, essas garantias se tomadas separadamente, ficarão incompreensíveis, pois “se a natureza não é feita pelos homens nem para eles, então ela continua a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil” (LATOUR, 1994, p. 36).

Por outro lado, se a sociedade é constituída apenas pelos homens, “o Leviatã, criatura artificial da qual somos ao mesmo tempo a forma e a matéria, não seria capaz de se sustentar” (LATOUR, 1994, p. 36), essa imanência do humano resultaria numa destruição do corpo político, uma luta de uns contra os outros. Portanto, as duas garantias servem de “checks and balances”, segundo Latour, pois “são dois ramos do mesmo governo” (1994, p. 36). Numa visão conjunta, as garantias se invertem. De modo geral, a natureza transcende a nós, já que existe independentemente (purificação), mas ao mesmo tempo é criada pelos cientistas no laboratório (mediação), contudo também é imanente. A sociedade é imanente uma vez que é feita pelos homens (purificação), e também transcende a eles, como afirma Latour, “o Leviatã ultrapassa infinitamente o homem que o criou, pois mobiliza em seus poros, em seus vasos, em seus tecidos as coisas inumeráveis que lhe dão sua consistência e duração”(1994, p. 37) (mediação).

Para resolver este paradoxo, Latour apresenta uma terceira garantia: “a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação”(1994, p. 37). Há ainda uma quarta garantia que resolve a questão de Deus na modernidade: ele estará suprimido, segundo Latour. Os seguidores de Hobbes e de Boyle retiraram Deus tanto da construção social quanto da natureza, os cientistas descartaram o “julgo” divino, ao mesmo tempo em que a sociedade criava um “deus mortal”, o soberano. Entretanto, se Deus fosse totalmente afastado, as duas esferas, sociedade e natureza, ficariam suspensas e uma poderia sobrepor-se a outra. Dessa maneira, da mesma forma que ocorreu com a natureza e sociedade, Deus será transcendente e imanente. Para elucidar este caráter de Deus dos modernos, Latour afirma:

Sua transcendência o afastava infinitamente, de forma que ele não atrapalhava nem a ação livre da natureza, nem da sociedade, mas conservava-se, de qualquer forma, o direito de apelar a esta transcendência em caso de conflito entre as leis da natureza e as da sociedade. O homem moderno podia ser ateu e ao mesmo tempo em que permanecia religioso. Podia invadir o mundo material e recriar livremente o mundo social, sem com isso sentir-se órfão demiurgo abandonado por todos (1994, p. 39).

Assim, a modernidade é, segundo o autor, resultante de três duplas de transcendência e imanência: da natureza, da sociedade e a de Deus, pois através dessas duplas “é possível mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença espiritual de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo, que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais” (LATOUR, 1994, p. 40).

Esta concepção dos modernos permitiu-lhes um grandioso poder crítico: puderam combater o obscurantismo das épocas anteriores e também desfazer alguns mistos mal feitos entre “necessidades sociais e realidade natural” (LATOUR, 1994, p.40). A “potência crítica dos modernos”, para Latour, se consagra a partir da capacidade de mobilização da “natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que a mantém infinitamente distante dos homens”, esses, por sua vez, “são livres para construir e destruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas” (LATOUR, 1994, p. 42).

4. REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE A OBRA E SUAS IMPLICAÇÕES

Bruno Latour questiona a modernidade como etapa histórica. Essa modernidade que surgiu no Iluminismo do século XVIII é comumente definida pelo humanismo, deixando de fora as questões não-humanas. A modernidade é generalizada e todos são obrigados a entrar, ainda que nem todos sejam modernos. Os indígenas, por exemplo, não são modernos e muito menos dicotômicos no sentido de pensar a separação entre humanos e não humanos. Segundo Eduardo Viveiros de Castro em *A inconstância da alma selvagem* (2002), para os ameríndios, não existe essa separação entre homem e natureza, tudo é humanidade; a humanidade consiste para além do humano, pois todos são humanos: a onça, as árvores, os animais e etc.

Para os modernos, o dinheiro é o plano de imanência; para os indígenas, o plano de imanência é a terra. A divergência entre esses sustentáculos coloca esses dois mundos em choque: existe o mundo dos indígenas e o mundo dos brancos-colonizadores, um querendo subordinar o outro. Além dessa questão, Latour também ressalta as sobreposições de informações que, por exemplo, narra grandes descobertas tecnológicas, ao passo que se verifica o contraste com culturas que não aceitam a utilização de alguns desses avanços tecnológicos.

A Modernidade, portanto, é um conceito ambíguo: um período em que a ordem é desejada, mas ao mesmo tempo, provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos, ou seja, a modernidade é e, concomitantemente, não é. Fala-se numa transformação que, na verdade, nada transformou. Alexis de Tocqueville (1997) discorreu sobre o mito da Revolução Francesa, destacando que os três conceitos fundamentais - liberdade, fraternidade e igualdade - são, na verdade, ilusórios. Este autor também questionou o conceito de liberdade na república democrática norte-americana e sua proposta

desigualdade, ressaltando que essa nunca vai existir, pois a igualdade se apresenta somente como ideal (TOCQUEVILLE, 2005). Caso a igualdade se colocasse como uma realidade palpável, poderíamos dizer que os franceses e/ou norte-americanos são libertos, iguais e fraternos. Entretanto, ao contrário disso, observa-se cada vez mais a fragmentação do mundo social a partir da constituição de guetos étnicos que se localizam nas periferias da França, dos EUA e tantos outros países “modernos”.

Para Latour, a revolução, na modernidade, se coloca como um esquema linear que configura o tempo como irreversível, sem retorno; o capitalismo tem um único objetivo: o lucro, o ganhar, o que move esse sistema se caracteriza linearmente. Sendo as revoluções modernas uma ilusão, a modernidade também seria uma quimera? Conforme o autor:

Não há nenhuma relação simples entre as características de um momento histórico e a questão de saber se ele é ou não moderno. A modernidade seria portanto uma ilusão? Não, é muito mais que uma ilusão, e muito menos que uma essência. E uma força acrescentada a outras, as quais por muito tempo teve o poder de representar, de acelerar ou de resumir, mas a partir de agora não mais, não completamente (LATOURE, 1994. p.45).

Afinal, o que é modernidade então? Para além da noção de etapa histórica, a modernidade se apresenta como um vetor, uma força. Implica um tipo de ilusão que encarna e que se transforma na coisa em si, a essência. Latour fala da constituição no sentido de constituir um sistema, a constituição de uma ilusão encarnada. O plano de imanência da modernidade é o capital, o dinheiro; mas e o em si, onde está? O que é o em si? Para Gilles Deleuze, tudo isso é platônico; o dinheiro, o capitalismo, é fluxo; o real é uma perspectiva; vivemos uma perspectiva cujo plano de imanência é o dinheiro. A modernidade nesse sentido é irreversível, entretanto o “mundo moderno jamais existiu, no sentido que jamais funcionou de acordo com as regras de sua Constituição, separando as três regiões do Ser das quais falei e recorrendo, separadamente, aos seis recursos da crítica” (LATOURE, 1994 p. 44).

Deus, o homem e o mundo: as três instâncias em crise. Deus morreu, mas é transcendência pura. Em outras palavras, existe um jogo entre a transcendência e a imanência e esse é o jogo da modernidade. A queda do muro de Berlim em 1989 se colocou como marco para a modernidade, pois é a partir daí que se verifica uma modernidade plenamente voltada para o progresso, na qual o dinheiro vai se constituindo como vetor, como um modo de vida. Gradativamente, o econômico passa a regular o social.

Lévi-Strauss (2006), antropólogo francês, fala que o poder simbólico é o que predomina e que dá forma ao sistema e que, por isso, a modernidade é um símbolo presente e de natureza incontestável. Roy Wagner em *A invenção da Cultura* (2010), pontua que os indígenas vivem, caçam, fazem artesanato, tomam banho de rio e que essas ações, para eles, são triviais ao cotidiano e não que estão “fazendo cultura” como caracterizam os antropólogos. A própria noção de cultura é artefato criado por nossa necessidade de afastamento da natureza. A palavra cultura é um conceito inventado pelos antropólogos para medir seus próprios problemas. Desta forma, não são as questões dos indígenas que são levadas em consideração. Por exemplo, a pedra não é a cultura, o macaco não é a cultura, mas constituem um delírio para demarcar o que é natureza e o que é a cultura. Essa é uma das características da modernidade, já que separa, classifica, demarca e nomeia.

Latour pontua sobre a apolítica da natureza, essa que, para ele, consiste em destituir o que fundamenta o cartesianismo, isto é, destituir o homem de uma grandeza que ele nunca teve e nem terá; ou então para perceber a catástrofe do fim do mundo, em que a razão iluminista de tanta luz acabou nos cegando. A constituição da modernidade opera-se a partir da separação da natureza, das ciências exatas e dos humanos e não-humanos. A ciência iluminista baseia no processo de purificação que dogmatiza o processo científico. Na purificação, as tentativas e os erros são descartados e o que importa é o resultado final, no qual predomina a verdade, o poder e a dominação.

Boyle e Hobbes inventaram um mundo moderno no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social. Hobbes tentou aplicar um método da ciência para a vida política. A ciência de Hobbes é uma tentativa de racionalizar a ação humana, demonstrar que é possível “um” ser o representante de todos.

O autor propõe a mudança de paradigma e a necessidade de superar a distinção ontológica entre “humanos” e “não humanos” que é o que singulariza a modernidade. Além disso, o autor chama a atenção para o fato de que os antropólogos possuem a capacidade de unir em seus estudos elementos diversos, tratando natureza e cultura como tecidos inteiriços. Ao propor uma antropologia simétrica, busca, dessa forma, verificar a relação híbrida entre a natureza e a sociedade. Trata-se de desmistificar a dicotomia construída a partir do século XVIII entre o mundo das representações científicas e o mundo das representações políticas. Latour acredita que a ciência teria que buscar um

método simétrico, uma explicação que dê conta da cultura, sociedade e natureza ao mesmo tempo.

Antropologizar este mundo implica em uma mudança de nossa própria percepção de moderno. A antropologia simétrica busca um diálogo não somente entre as áreas do conhecimento, mas também entre mundos diversos, como o mundo dos ameríndios e o mundo da ciência moderna. Em outras palavras, busca-se quebrar essa lógica binária: natureza, de um lado, e cultura, de outro, construindo um caminho contrário da ciência e do ser humano iluminista. Quando se cria o conhecimento antropológico em rede, há, portanto a diluição da ideia de autoria e também do resgate do coletivo.

‘Em rede’, o mundo moderno, assim como as revoluções, permite apenas prolongamentos de práticas, acelerações na circulação dos conhecimentos, uma extensão das sociedades, um crescimento do número de actantes, numerosos arranjos de antigas crenças. Quando olhamos para elas ‘em rede’, as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis (LATOURE, 1994, p. 52).

Outra preocupação de Latour consiste em superar a cisão entre o Ocidente e as demais culturas. A ciência construiu a separação entre Nós e Eles, (nós, ocidentais, os detentores do instrumental para apreender a realidade e manipulá-la por meio da técnica) e eles, as demais culturas que assimilam essa realidade.

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: apenas nos diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandes ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, a que vem da natureza como ela realmente e daquilo que suas culturas requerem (LATOURE, 1994, p. 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Latour utiliza o livro de Shapin e Shaffer que aborda o empate de teorias, uma polêmica entre as visões oferecidas por Boyle e Hobbes. Conforme o autor, de fato, o panorama de mundo do cientista e do cientista político se assemelha em diversos sentidos, mas divergem em questões centrais sobre a ciência.

A controversa entre as crenças destes dois cientistas revela-se como pressuposto para o que Latour apresenta como a constituição do mundo moderno. Posto isso, percebe-se a disparidade entre as ideias: de um lado Boyle, atesta o valor da experiência controlada, da reprodução de fenômenos em laboratório; de outro, Hobbes, destaca a representação política por meio de socialização e o contrato social. Por esse motivo, essas teorias possuem o poder de influenciar toda a estrutura da sociedade, da política e da natureza.

Através da compreensão da mistura entre os conceitos de *tradução* e *purificação* Latour expõe a limitação entre o que é humano e o que não é humano, entre o que é social e o que é natural, ou seja, entre a política e a ciência. A hibridização, portanto, torna possível a construção de um novo olhar, pautado na complementariedade, no movimento, nos processos, enfim, no fio de Ariadne que entrelaça toda a epistemologia humana.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2003.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. Tradução de David Jardim Júnior, 26a ed, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/O+LIVRO+DE+OURO+DA+MITOLOGIA.pdf>> Acessado em 29 de novembro de 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã . . . diálogos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GORRI, Ana Paula; FILHO, Ourides Santin. *Representação de temas científicos em pintura do século XVIII: Um estudo interdisciplinar entre Química, História e Arte*. Disponível em: <http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc31_3/06-HQ-0808.pdf>. Acesso em 29.11.2015

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideais radicais durante a revolução inglesa de 1640*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MOURA, Mariluce. *PESQUISA FAPESP*. Paris, 2011, p. 11-17. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/08/010-017-186.pdf?b7cde4> Acessado em 27 de novembro de 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O antigo regime e a revolução*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.