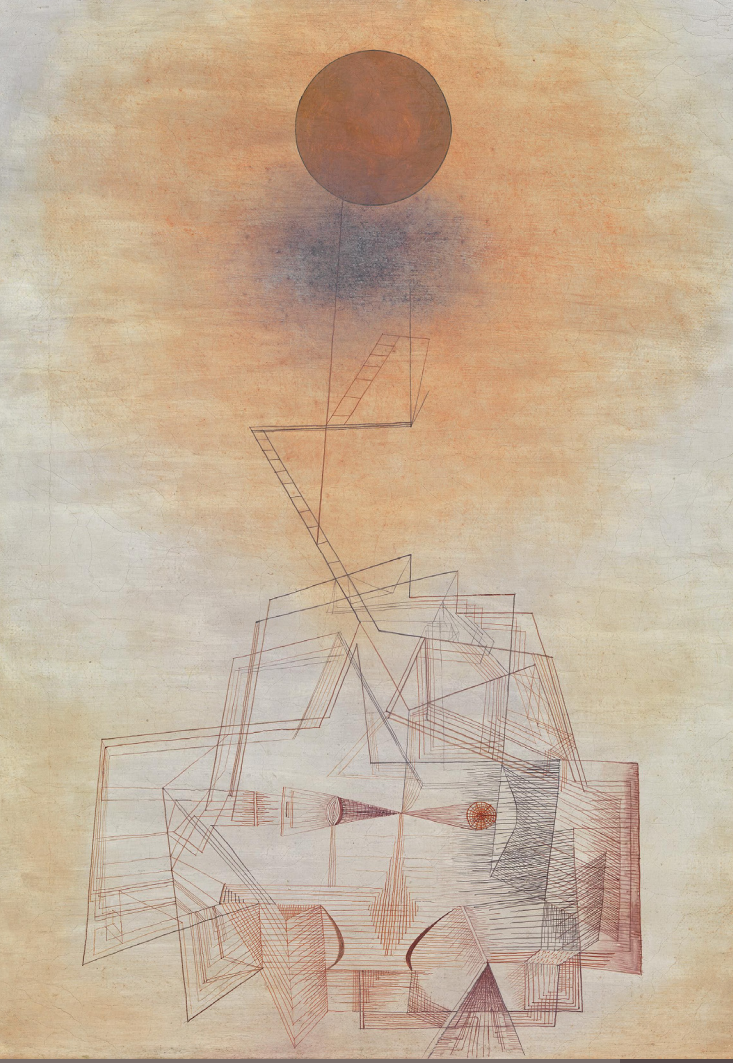




CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN.-JUN. 2026

[o que nos faz pensar] 58

Organização:
Roan Costa Cordeiro
Cassiana Lopes Stephan
Benjamim Brum Neto

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN-JUN. 2026

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torreveano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio vo/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa

Grenzen des Verstandes, Paul Klee, 1927.

Catálogo na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

5 Apresentação

Roan Costa Cordeiro, Cassiana Lopes Stephan e Benjamim Brum Neto

dossiê

- 11 Musas cruéis: Esfinges, Siris e Alexas ou como capturar a voz de uma mulher
Juliana de Moraes Monteiro
- 35 Sonhos na Filosofia Moderna: Descartes e o melão
Carmel da Silva Ramos
- 54 O spinozismo entre superstição e hiperstição: a imaginação do corte epistemológico ao corte ontoafetivo
Emerson Pirola e Felipe Fortes
- 84 Um Sonho Terrível: A Tragédia e o Trágico em Hölderlin
Rodrigo Viana Passos
- 112 Antinatureza ou Sobrenatureza: Sobre a questão da técnica na filosofia de Walter Benjamin
Marco Antonio Valentim
- 126 Imagination, Political Freedom, and Affects. The Principle of the Common in the Institution of the Political Community
María Tereza Muñoz
- 157 A imaginação, a falta de imaginação e os acontecimentos não contados: uma leitura de Hannah Arendt e Karen Blixen
Roan Costa Cordeiro
- 180 « Il nous faut être progressistes en politique et archaïques en poétique » : L'imagination au travail chez Paul Ricœur
Wellington Santos Pires
- 201 O direito entre o simbólico e a imaginação: um confronto entre as leituras de Pierre Legendre e Yan Thomas sobre a função antropológica do direito
Benjamim Brum Neto
- 224 Fernando Pessoa, demiurgo do desassossego:
Ricardo Reis, entre o sol e o buraco negro
Gisele Batista Candido
- 254 Eu preferiria não: a imaginação como procedimento de linguagem
Nathália Terra
- 271 Cemitérios de bolso: brincadeira e luto em alguma poesia contemporânea
Rafael Zacca Fernandes
- 287 A fragilidade como potência política: Poiésis e imaginação a partir de Benjamin e Agamben
Denise Narli da Silveira

- 310 Máquinas ancestrais da encruzilhada: povo da rua
como alternativa à sociedade manicomial
Marcelo Massucatto
- 327 Trama indissolúvel: desdizendo o alegado conflito
entre imaginação e razão
Hugo Vedovato
- 344 Cosmotécnica: pensando a tecnologia como visão de mundo
Ana Flávia Félix Costa e Angela Luzia Miranda
- 375 Crítica de la desimaginación. Por una erótica del futuro
en la era del algoritmo
Hernán Gabriel Borisonik
- 393 O Método Difraccional como Tecnologia Queer de Imaginação:
articulando promessas monstruosas, naturezas alienígenas
e virtudes ciborgues
Matheus Henrique da Mota Ferreira
- 426 Doze derrames ou do menos-que-humano ao mais-que-material:
secretar a vida no segredo e na secreção
Cecilia Cavalieri

varia

- 437 Uma perspectiva arendtiana para o feminismo e a crítica
do sujeito – Entrevista com Adriana Cavarero
Thiago Dias
- 471 Less Visible Risks of AI-based Technologies: the civilizational
threat of discursive and epistemic dysfunction
Edgar Lyra e Clarisse de Souza
- 476 *História da sexualidade e antropofagia*
Filipe Ceppas
- 487 CORNELLI, Gabriele. PLATÃO. *Fédon ou Sobre a alma*.
Vitor de Simoni Milione
- 492 ANDRADE, Josiana Barbosa. *Um retorno à filosofia de Simone
de Beauvoir: gênese e estrutura*.
Bruna Mello Bernardes

APRESENTAÇÃO

Roan Costa Cordeiro, Cassiana Lopes Stephan e Benjamim Brum Neto*

*A imaginação antecede a realidade! Só que eu só sei imaginar palavras.
Eu só sei uma coisa: sou pungentemente real. E que estou na vida fotogra-
fando o sonho. Qualquer um pode sonhar acordado se não mantiver acesa
demais a consciência.
Um sopro de vida (por C. Lispector)*

A imaginação figura há muito nos cenários de pensamento da filosofia. Com papéis e roupagens variadas que têm muita história, ela chegou até nós naquelas mais modernas, nas quais aparece como faculdade que atua (quando muito) ao lado da razão. Ela é aquela personagem que exerce um papel de mediação tempo-espacial, por exemplo, sintetizando o que é recebido na sensibilidade para que as categorias do entendimento possam unificar, na forma de fenômeno, o campo da reflexão (por I. Kant e cia.). Não é pouca coisa. Tanto que, bem-sucedida, foi logo promovida a abrir espaço em “livre jogo” para a experiência estética, ampliando o escopo do juízo no confronto com o gosto e o problema do belo.

Em cenas mais contemporâneas, a imaginação figura como força que prevalece na prática da crítica, tornando-se responsável pelo distanciamento, quando não violação, do real em que a reflexividade crítica entende ser necessário intervir. Nesses casos, enquanto a reflexividade assimila o real, a imaginação o viola ou o descreia, introduzindo o possível (ou mesmo o impossível) e a contingência como horizontes. A reflexividade assume então a postura do *good cop* e a imaginação, sempre mais disposta à vilania (e quicã à coragem), atua como *bad cop*, o que significa que ambas são cruciais para a crítica ontológica do tempo presente (por M. Foucault e cia.).

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Universidade de São Paulo (USP)

Nesse desenlace do amor bandido entre a razão e a imaginação, também se abrem espaços para triangulações afetivas. Em tais *mise-en-scènes*, a imaginação, embora ainda orientada pela razão, excita e é excitada pela solidariedade encarnada, cujo enleio irrompe do estopim da desilusão psíquica e social em relação aos poderes tirânicos que invadem as instituições e até mesmo as estradas tortuosas do desejo (por J. Butler e cia.).

Ao não se restringir à participação mais ou menos bem-comportada em nossa vida do espírito, portanto, o exercício da imaginação revela um aspecto ético-político existencial incontornável de nosso próprio ser/estar em realidades compartilhadas. Nesse sentido, o imaginar realiza agora uma “ponte” entre as faculdades humanas e os acontecimentos do mundo, aqui e acolá, entre o passado e o futuro, entre atores e espectadores, que alarga horizontes e permite agir e pensar responsivamente (por H. Arendt e cia.).

Assim atuante no palco dos assuntos humanos, a imaginação mostra-se fundamental para o despertar de novas concepções éticas e políticas. O auge dos romances epistolares na Inglaterra (com Richardson) e na França (com Rousseau) do século XVIII, por exemplo, não coincidiu por acaso com a invenção dos direitos humanos. A igualdade revolucionária, malgrado suas contradições históricas, mostra-se engrenada pelo exercício imaginativo alimentado pela literatura, na qual se entrevê um outro – também um eu – para além do conhecimento de um si mesmo solitário. Exercitada mediante recursos narrativos e personagens ficcionais, a imaginação tornou visível no cotidiano a luta pela autonomia como um desejo compartilhável (por L. Hunt).

Mas há ainda roteiros filosóficos, literários e artísticos que concedem o protagonismo única e exclusivamente à imaginação, a qual é algumas vezes acionada sob o nome de “fabulação” (por Shaviri e cia.) e outras vezes de “ficção” (por O. Butler e cia.). Nessas narrativas, a imaginação corre solta, sem as chicotadas de amor ou desamor da razão. Dito de outro modo, em tais cenários, que remontam a tempos imemoriais e ressoam até nossos dias atuais, a “rainha das faculdades” (por C. Baudelaire e cia.) assume o protagonismo, confronta poderosos domínios (da ciência, da política, da metafísica) e abre novas paragens da criação humana.

Nesses casos, é a imaginação que(m) enlaça o fazer de artistas e de poetas que, subjugados a ela, trazem à tona os sonhos, as distopias e as heterotopias através de montagens míticas (entre Hesíodo, Homero, Safo, Duras, Blanchot e cia.), impressionistas (entre Monet, Manet e cia.), expressionistas (entre Munch, Van Gogh e cia.), surrealistas (entre Magritte, Artaud, Michals e cia.),

feministas (entre Lorde, Sherman, Goldin, ORLAN e cia), performistas (entre Abramović, Divine e cia) – como a lista parece ser infinita na voragem da imaginação, vamos então parar por aqui.

Somos, com efeito, incapazes de mencionar todos os papéis já executados pela imaginação no decorrer das diferentes narrativas filosóficas que compõem com maior ou menor destaque os fatos do pensamento e da cultura. Seja como for, gostaríamos de salientar que foi na via da imaginação – da imaginação que atuou com ou à revelia da razão, da imaginação que atuou sozinha sem nenhum tipo de controle racionalista – que descobrimos o caráter ficcional (ou antes narrativo) daquilo que é postulado e se postula como real ou como realizável.

A partir desse sobrevoo trans-histórico, a imaginação é um dispositivo, um artefato, uma tecnologia indispensável para nossa relação com o mundo, já que medeia nossos vínculos com a filosofia, com as artes e com a literatura. Remetemo-nos, assim, à concepção de tecnologia em sua acepção mais elementar: *tékhnē* + *lógos*. Por meio dessa acepção, concebemos a imaginação como o meio pelo qual somos capazes de costurar e descosturar a realidade que habitamos na forma de natureza e de cultura, isto é, concebemo-la como o meio pelo qual montamos, desmontamos e remontamos narrativas que escapam à tirania do individualismo. Invocamos as forças celestes e subterrâneas da imaginação em meio à devastação dos nossos sensores críticos, fadados à repetição compulsiva de comportamentos e de crenças normalizadas e normalizantes. A imaginação é o aparato coletivo que nos permite manusear histórias e linguagens de maneira a amparar tanto o diagnóstico racional do que somos e do que fazemos quanto o vislumbre poético do que poderíamos vir a ser no futuro do presente. A imaginação coloca a razão em contato com aquilo que não está ou que não parece estar sob nosso alcance: é assim que tocamos o céu e abocanhamos as nuvens, que atingimos o limite ilimitado do fundo do mar, que sustentamos paradoxos e contrassensos, que implodimos a distinção, outrora oriunda da própria imaginação, entre sanidade e loucura.

*

O dossiê temático *Sobre a imaginação: entre a ética, a estética e a política* surgiu do primeiro encontro do *Laboratório de Filosofia, Arte e Literatura: Tecnologias da Imagem*, realizado no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, entre os dias 29 e 30 de maio de 2025. Aí recepcionados pelo prof. Pedro Duarte

de Andrade (PUC-Rio), com quem organizamos essa edição do Laboratório, buscamos então confabular sobre a imaginação sem contornar a dificuldade imposta pelo fato de que, ao mesmo tempo, operávamos com o que era o instrumento e o alvo de nossa experimentação. Nessa direção, problematizando as diferentes modulações da imaginação na filosofia, na arte e na literatura, sem deixar de transitar pelas fronteiras entre elas, prosseguiram as intervenções trazidas por nossas interlocutoras e interlocutores, cujos textos, em grande parte, compõem o dossiê, resultado do desdobramento do nosso convite a pensarmos juntos a imaginação e suas tecnologias.

Juliana de Moraes Monteiro lê criticamente a teoria da linguagem de Aristóteles, em diálogo com fenômenos e autores contemporâneos, para investigar o longo eco da alienação das mulheres da cena filosófica e política, refletida em representações que consideram a voz feminina inadequada ou desprovida de sentido. O texto de Carmel da Silva Ramos trata dos entrelaçamentos entre o sonho e a imaginação no pensamento cartesiano a partir de um curioso objeto onírico, o melão (afinal, Cartésio também sonhava, e sonhava com melões), conduzindo experimentos que iluminam a face noturna de uma das formas talvez mais diurnas do fazer filosófico. Émerson Pirola e Felipe Fortes investigam operações de corte entre imaginação e razão que, ao mobilizar de maneira diversa o legado de Spinoza em estratégias filosóficas contemporâneas, possibilitam circunscrever uma restituição do aspecto constituinte da imaginação. Rodrigo Viana Passos analisa as reflexões de Hölderlin sobre a tragédia e o trágico, situando a arte no centro da formação de uma cultura esclarecida e de uma nova configuração política compatível com um projeto nacional. O ensaio de Marco Antonio Valentim trafega por distintas obras de Walter Benjamin para analisar a questão da técnica no pensamento do filósofo, a qual é investigada a partir do conceito de “natureza”. O artigo de Maria Tereza Muñoz considera o vínculo constitutivo entre imaginação e política para caracterizar o que denomina como “princípio político do comum”, noção em que desenvolve os aspectos plurais e coletivos do “princípio do começar” arendtiano, agregando-lhe a concreção dos afetos. Também em diálogo com Hannah Arendt, e também com Adriana Cavarero, Roan Costa Cordeiro analisa o papel existencial da imaginação e da falta de imaginação por meio de uma releitura de Karen Blixen, ressaltando o vínculo entre a imaginação, a narração e o acontecimento. O estudo de Wellington Santos Pires aborda o papel fundamental que a imaginação desempenha no pensamento de Paul Ricœur, cuja leitura enfatiza não apenas a trama entre a linguagem, a ação e o mundo, mas o surgimento da própria novidade nesse

arranjo. Por sua vez, Benjamim Brum Neto debruça-se sobre a querela entre Yan Thomas e Pierre Legendre para pensar duas operações distintas de caracterização (antropológica) do direito: uma, thomasiana, que o concebe como técnica num sentido compatível e dependente da imaginação; e outra, legendriana, em que se afirma, ao revés, um dogmatismo do simbólico.

O estudo de Gisele Batista Candido propõe uma leitura filosófico-literária da obra de Fernando Pessoa a partir da metáfora cosmológica do sol e do buraco negro, polos distintos que animam a dinâmica do desassossego na arquitetura heteronímica. Inspirada na leitura que Gilles Deleuze faz de *Bartleby*, de Herman Melville, Nathália Terra desloca a imaginação da projeção mental de futuros para pensá-la como procedimento de linguagem, assumindo a fórmula “eu preferiria não” como operador ético-político capaz de desestabilizar a gramática imperativa do discurso pedagógico. Rafael Zacca Fernandes conjura, em seu ensaio, a imaginação vivente que está em jogo nos poemas de Mariana Godoy e Leonardo Gandolfi que lidam com a morte, diante da qual se conjuram fantasmas que atravessam criativamente, o desaparecimento e o luto. Denise Narli da Silveira propõe uma releitura da fragilidade humana não como fraqueza, mas como potência ética, estética e política, apresentando a imaginação como expressão dessa potência enquanto categoria que articula a sensibilidade com a criação e com a liberdade. O artigo de Marcelo Massucatto passeia entre os itinerários da psicanálise lacaniana e da esquizoanálise, lançando mão de encontros pessoais com os falatórios de Stella do Patrocínio e com a Pombagira Dama da Noite, remetida ao conto homônimo de Caio Fernando Abreu.

Hugo José de Carvalho Vedovato argumenta que a suposta oposição entre razão e imaginação é uma construção falaciosa, propondo pensá-las como polos de um mesmo contínuo cognitivo, que opera de modo interligado desde os substratos neurais mais básicos até as fases mais avançadas do pensamento de alta performance. O artigo de Angela Luzia Miranda e Ana Flávia Félix da Costa parte do conceito de cosmotécnica(s), mobilizando Yuk Hui, Deleuze e Guattari para discutir a possibilidade de imaginar novas formas de vida e futuros possíveis a partir da relação com as tecnologias digitais. Hernán Gabriel Borisonik propõe o conceito de “desimaginação” para enfrentar criticamente a atual captura capitalista da imaginação, contra a qual mobiliza alianças de pensamento para situar o aspecto político daquela capacidade como campo de disputas. Matheus Henrique da Mota Ferreira explora uma irradiação tecnológico-imaginativa em jogo no “método difraccional” de Donna Haraway, cujas operações são resgatadas de maneira a se destacar o aspecto gerador de

organizações especulativa e fabulativamente “monstruosas”. Por fim, Cecilia Cavalieri propõe em seu ensaio uma filosofia eruptiva e encarnada que toma a feminação como forma vital e princípio especulativo de pensamento. A partir da relação entre o menos-que-humano e o mais-que-material, reivindica uma crítica à razão moderna e falocêntrica.

*

A seção *Varia* finaliza o volume 58 com uma entrevista inédita, dois artigos e duas resenhas. A entrevista é conduzida por Thiago Dias com a filósofa italiana Adriana Cavarero, cuja obra apenas recentemente tem despertado interesse no Brasil, apesar de contar com célebres leitoras e interlocutoras da gama de Judith Butler e de Elena Ferrante. A conversa percorre suas bases filosóficas, o peso da inflexão arendtiana na sua trajetória, o diálogo com o feminismo e a teoria de gênero, a crítica à noção moderna de sujeito e a sua leitura de Clarice Lispector, entre outros temas e questões. O artigo de Clarisse de Souza e Edgar Lyra corresponde à apresentação que fizeram no lançamento, no Vaticano, do livro *Artificial intelligence and the care for our common home*, o qual integram com um capítulo. Os autores discutem os riscos da IA generativa a partir de uma perspectiva transdisciplinar e argumentam sobre a importância das universidades nesse debate. O artigo de Felipe Ceppas investiga as relações entre antropofagia e sexualidade na Grécia Antiga, lendo a *História da sexualidade* de Michel Foucault em diálogo contrastivo com os helenistas Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne. As duas últimas contribuições são as resenhas de Vitor Milione e de Bruna Mello. Vitor Milione resenhou a tradução comentada do *Fédon* de Platão (Penguin/Companhia das Letras, 2025) realizada por Gabriele Cornelli, destacando sua contribuição para os estudos platônicos no Brasil e recomendando-a tanto a especialistas quanto a leitores em busca de uma edição acessível e rigorosa. Bruna Mello resenhou o livro de Josiana Barbosa Andrade intitulado *Um retorno à filosofia de Simone de Beauvoir: gênese e estrutura* (Editora PUC-Rio/Sagarana, 2024), no qual se ressalta a autenticidade do pensamento beauvoiriano em contraponto com as leituras que o reduzem tanto a uma aplicação do existencialismo sartriano quanto às suas contribuições feministas.

Agradecendo à equipe da revista *O que nos faz pensar*, cujo zelo nos entrega este volume, desejamos ao público uma boa leitura!

Musas cruéis: Esfinges, Siris e Alexas ou como capturar a voz de uma mulher¹

Cruel muses: Sphinxes, Siris and Alexas, or how to capture a woman's voice

Resumo

O artigo explora questões de linguagem a partir de pensadores contemporâneos responsáveis por dialogar criticamente com a teoria da linguagem de Aristóteles, herança falologocêntrica de vasta influência na cultura ocidental. Ao apresentar estas leituras, proponho que a alienação das mulheres da cena filosófica e política, que comparece na obra do filósofo grego, diz respeito às visões distorcidas do patriarcado a respeito da discursividade feminina, repercutindo, nesse sentido, em diversas representações da voz das mulheres enquanto inadequada e/ou desprovida de sentido. Pretendo defender a hipótese de que este discurso sequestrado retorna como incorpóreo e maquínico na performance de gênero das chamadas assistentes pessoais digitais, com suas vozes programadas e domesticadas. O texto ainda analisa dois trabalhos no âmbito da arte contemporânea, o robô Orlnóide, a versão IA da artista ORLAN, e a palestra-performance “001001100111 sim, senhor!”, de Carolina Nóbrega.

Palavras-chave: Linguagem; Mulheres; Logocentrismo; Falocentrismo; Filosofia; Arte contemporânea

1 Este artigo é resultado do pós-doutorado realizado na linha Linguagem, conhecimento e mundo no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). O desenvolvimento dessa pesquisa integrava o projeto “Aspectos éticos e políticos de uma filosofia da tecnologia como prática social”, aprovado no Edital CAPES no 16/2022 – Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) – Pós-Doutorado Estratégico. O projeto submetido, intitulado Imagem, arte e tecnologia no pensamento de Susan Buck-Morss: a desaceleração do espetáculo como problema político e filosófico no século XXI, foi financiado por bolsa CAPES (processo 88887.928270/2023-00) e supervisionado pelo professor Dr. Heraldo Aparecido Silva.

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). julianamoraesmonteiro@unirio.br

Recebido em: 08/10/2025 Aceito em: 28/04/2026

Abstract

The article explores issues of language based on contemporary thinkers responsible for critically engaging with Aristotle's theory of language, a phallocentric legacy that has had a vast influence on Western culture. In presenting these readings, I propose that the alienation of women from the philosophical and political scene, which appears in the Greek philosopher's work, relates to the distorted views of patriarchy regarding female discursivity, reverberating, in this sense, in various representations of women's voices as inadequate and/or meaningless. I intend to defend the hypothesis that this hijacked discourse returns as incorporeal and machinic in the gender performance of so-called digital personal assistants, with their programmed and domesticated voices. The text also analyzes two works of contemporary art, the robot Orlnöide, the AI version of the artist ORLAN, and the lecture-performance "001001100111 yes, sir!" by Carolina Nóbrega.

Keywords: Language; Women; Logocentrism; Phallocentrism; Philosophy; Contemporary Art

Perder a língua

Só se aprende a cantar perdendo uma língua. Esse trágico ensinamento expõe-se no poema "A minha musa antes de ser", de Adília Lopes: "A minha Musa antes de ser /a minha Musa avisou-me/ cantaste sem saber /que cantar custa uma língua / agora vou-te cortar a língua /para aprenderes a cantar"². Se extrapolarmos o que diz o poema para o registro da linguagem em geral, podemos afirmar que falar custa uma língua e que, só se desfazendo dela, nos tornamos falantes. Diferente do que pressupunha Aristóteles, em sua célebre definição do homem como aquele que "possui a palavra", é preciso adquirir a capacidade discursiva que os gregos chamavam de *logos*, não sendo este um dado natural ou inato ao humano.³

2 LOPES, A.. *Dobra (Poemas reunidos)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024, p. 61.

3 Refiro-me às célebres definições do conceito de *Homem* (*ánthropos*) expostas na *Política*: a primeira afirma que o *homem* é aquele que possui a palavra, ao passo que a segunda diz que o

De acordo com as intuições de Giorgio Agamben expostas em um pequeno texto de 1982 chamado “O fim do pensamento”, publicado como epílogo de *A linguagem e a morte*, em que o filósofo dialoga implicitamente com Aristóteles, esse movimento de entrada na linguagem que permitiria a aquisição de um mundo simbólico, fundadora de toda comunidade política e condição do próprio pensar, implica, paradoxalmente, uma perda e uma descontinuidade radical, renúncia decisiva à mera condição animal, àquilo que apareceria como pura voz, sonoridade ágrafa e destituída de sentido. Só podemos nos constituir como seres pensantes e estabelecer com outros seres laço social a partir do corte da linguagem. O que chamamos pensamento não é senão a “pendência da voz na linguagem”⁴ e falar já é confrontar-se não com esta ou aquela proposição significativa, mas com o próprio limite da língua. A experiência do pensamento resguarda sempre a distância, inultrapassável no humano, entre voz (animal) e palavra significativa (humana). Enquanto no animal, voz e linguagem coincidiriam sem disjunção, no humano, esta relação é sempre falha e dissonante, incontornavelmente habitada por uma decalagem constitutiva.⁵

Nesse sentido, a perda da língua pode significar que a poesia repousa nessa fratura, uma vez que, ao ser cantada a partir da inspiração fornecida pelas Musas, deixa antever um discurso impróprio, no qual a poeta se encontra exilada, não estando em si quando fala ou canta, já que recebe a palavra doada por outrem. Em oposição a esse modo de compreender a especificidade discursiva de cada campo, a filosofia teria tentado domesticar esse intervalo, se consagrando como o lugar próprio do *logos* e, sendo assim, assenhorou-se da palavra como seu bem mais precioso, produzindo, na história da metafísica,

homem é um ser naturalmente político. Por meio de ambas, Aristóteles assinalava a naturalidade do homem como ser falante enquanto equivalente da constituição da vida em comunidade. Mas, diferente do que ele pensava, é preciso adquirir a capacidade discursiva que os gregos chamavam de *logos*, não sendo este um dado natural ou inato ao humano. Já trabalhei esta sobreposição das duas definições aristotélicas a respeito do “homem” no artigo “Línguas Selvagens não podem ser domadas: mulheres, linguagem e filosofia”, publicado na revista Estudos Feministas. Para o filósofo, o homem seria um animal produzido no entrecruzamento entre linguagem (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων/ “É só o homem, de dentre todos os seres vivos, possui a palavra”) e estatuto político (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον / “O homem é, por natureza, um ser vivo político”). Assim, haveria uma continuidade natural entre constituir-se como falante e habitar o espaço político. Segundo ele, não falar e não ter como *telos*, como fim e acabamento do humano, a vida em comunidade seria antinatural. Cf.: Aristóteles. *Política*. Tradução de Antônio Campelo do Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998. (Edição bilingue), p. 53- 55.

4 Agamben, G, *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 145.

5 Cf. Ibidem, p. 145-147.

um tipo de saber específico - o discurso filosófico - a partir de um descarte da voz, entendida aqui mais como som inarticulado e acessório e menos enquanto espaço enunciativo autônomo. A sonoridade da voz, resíduo incômodo do processo linguístico, mas, ao mesmo tempo, marca indelével da nossa singularidade humana, teria que ser convertida em *phoné semanthiké*.⁶

Para ser outorgada como linguagem significante por excelência, *locus* privilegiado do pensamento, e poder se tornar assim filosofia, houve necessidade de articulação da voz com outros termos a partir de uma relação de subordinação desta com os componentes que metamorfoseariam o animal dotado de uma língua insignificante, balbuciante, no humano capaz de enunciação dotada de sentido inteligível.

Em *A voz humana*, livro publicado por Agamben em 2023, o pensador retorna a essas indagações anteriores apontando como trata-se de um processo de interpretação formulado por Aristóteles no qual “as vozes remetem às afecções da alma, e estas, às coisas”⁷, produzindo portanto a linguagem enquanto *ordo colloquendi*, ordem discursiva. Mas, para além disso, “uma vez concebido o discurso humano como um processo de significação-interpretação no qual as vozes significam e revelam as afecções e estas significam e revelam coisas, será necessário um quarto intérprete que assegure a inteligibilidade das vozes”⁸, escreve ele, para, em seguida, complementar que esse quarto elemento, “fundamento que sustenta todo o processo de significação linguística”⁹, da qual depende o discurso filosófico, “não é a voz, mas o *grámma*, a letra”¹⁰.

A interrogação agambeniana a respeito das relações entre voz e discurso já o interpela há cerca de 50 anos. Agamben nunca deixou de se perguntar “o que quer dizer falar”, “por que, afinal, continuamos a sermos falantes” ou qual o nexos entre voz e linguagem, de modo que, para o autor italiano, “no problema da voz está em questão a própria definição da natureza humana”¹¹, “sobre o tornar-se humano do vivente homem”¹².

6 Voz significante, expressão aristotélica.

7 Agamben, G. *A voz humana*. Tradução de Cláudio Oliveira. São Paulo: Quina Editora, 2025, p. 46.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 47.

10 Ibidem, p. 47.

11 Ibidem, p. 51.

12 Ibidem, p. 51.

Seguindo a trilha aberta por Agamben em sua reflexão sobre a linguagem, tomarei, no entanto, uma direção complementar, mas também, de certo modo, afastada da mesma. O meu interesse é investigar como a linguagem significante marca a ultrapassagem do animal no humano, fonte do questionamento de Agamben, de cujas formulações me alinho; mas, por outro lado, pretendo partir provocativamente de uma perspectiva situada, para usar o termo de Donna Haraway, não do “vivente homem”, como escreve o filósofo de forma genérica e universalizante, mas particularmente das viventes mulheres, que, ao longo da cultura ocidental, tiveram sua vocação filosófica severamente comprometida a partir de mitos, imagens e descrições que as alijaram do espaço público do discurso e da capacidade de pensamento lógico e significante, não sendo raros os momentos em que foram mais avizinhas ao mundo animal do que propriamente reconhecidas em sua humanidade.

No percurso desse texto, portanto, tentarei mostrar como a cisão entre *phoné* e *logos*, inscrita no seio do pensamento grego, foi, por excelência, um gesto que suprimiu as mulheres da qualidade de seres pensantes e linguísticos, relegando a elas a posição de terem apenas uma voz cujo poder de significação está sempre aquém ou para além do *logos*, sendo este compreendido como voz articulada e significante, *phoné semantiké*, tal como Aristóteles caracterizou no Livro Gama da *Metafísica*.

Em *Vozes plurais: filosofia da expressão vocálica*, a filósofa italiana Adriana Cavarero examina o problema dessa disjunção entre voz e linguagem tendo como alvo um reviramento da metafísica, caracterizada como o primado do semântico sobre o vocálico, mapeando como horizonte crítico a posição feminina dentro desse debate. Da forma como ela compreende, a voz se relacionaria, ou melhor, dependeria do corpo, enquanto a linguagem diria respeito às faculdades cognitivas, ao espírito, ao intelecto enquanto desvinculado do edifício corpóreo. Portanto, convém às mulheres

representar a esfera do corpo como oposta àquela, bem mais importante, do espírito. Sintomaticamente, a ordem simbólica patriarcal que identifica o masculino com o racional e o feminino com o corpóreo é a mesma que privilegia o semântico em relação ao vocálico. Dito de outro modo, mesmo a tradição androcêntrica sabe que a voz provém da “vibração de uma garganta de carne” e, exatamente porque o sabe, classifica-a na esfera corpórea - secundária, transitória e inessencial - reservada às mulheres.¹³

13 Cavarero, A.. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 20.

A autora nos mostra que, no que diz respeito à questão da linguagem, as mulheres foram lançadas para determinadas modalidades linguageiras que as segregaram da condição de portadoras de *logos* inteligível, organizado, dotado de sentido e racional. Seu discurso é, a partir da construção da metafísica ocidental, obscuro, ruidoso, enigmático ou, na sua acepção positiva, sedutor, narrativo, musical. O que verificamos é que, tanto em um pólo quanto no outro, elas foram destituídas da posição de seres autônomos, pensantes, capazes da articulação intelectual tão própria ao exercício filosófico. Sendo assim, Cavarero aponta que tudo aquilo que não se enquadrou na restrita concepção logocêntrica, balizada sempre pela imposição de uma significação clara e unívoca, era tido como feminilizado. Desse modo,

*tanto o aspecto vocálico da palavra quanto principalmente o canto compa-
recem como elementos antagonistas de uma esfera masculina centrada, por
sua vez, no elemento semântico. Para dizer com uma fórmula: a mulher
canta, o homem pensa.*¹⁴

Devido a essas constatações, a filósofa endereça sua crítica, principalmente, a Aristóteles, sobretudo a partir de duas concepções do estagirita que deixaram marcas profundas na tradição do Ocidente, relativas ao vínculo do homem com o pensamento e a linguagem, expostas no Livro I da *Política* e no *Da interpretação*.

No primeiro, Aristóteles fornece uma definição do humano como o animal dotado de *logos* defendendo que “só o homem, de dentre todos os seres vivos, possui a palavra”¹⁵. Logo em seguida, ele diz que “enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”¹⁶. Já no segundo, um tratado que, segundo Giorgio Agamben, “enuncia o processo da significação linguística”¹⁷, o filósofo investiga novamente o problema da voz afirmando que: “O que está

14 Idem.

15 Aristóteles, op. cit, 1998, p. 55.

16 Idem.

17 Agamben, G. “A coisa mesma”. In: *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 19.

na voz (*ta en te phone*) é o signo das afecções na alma (*en te psyche*), e o que está escrito é o signo do que está na voz (16 a 3-7)".¹⁸

De acordo com a crítica da autora italiana, por meio dessas passagens, Aristóteles sancionou a desqualificação do registro vocálico, reduzindo a voz enquanto um resto incômodo da linguagem, mero instrumento acessório de transmissão daquilo que pertence a uma esfera hierarquicamente superior, seja a mente ou a alma. Para ela, uma vez que o homem é o animal que possui o *logos*, ou seja, é capaz de linguagem articulada para além de uma voz compreendida como um fator secundário, dependente do significado das palavras, consolida o ponto de partida do pensamento filosófico sobre a linguagem humana enquanto experiência fundamentalmente semântica. Como ressalta Cavarero:

*no logos, o elemento fundador não é o aspecto vocal, mas sim o nexo da palavra com o regime dos significados e, portanto, com a atividade silenciosa da mente que, respeitando a ordem objetiva desses significados e discorrendo de um a outro, conecta-os e recolhe-os (...) Capturando a phoné no sistema de significação, a filosofia não só torna inconcebível um primado da voz sobre a palavra como também não concede ao vocálico nenhum valor que seja independente do semântico.*¹⁹

Poder-se-ia argumentar que Aristóteles em nenhum momento estaria pensando em uma diferenciação de gênero quando elaborava sua teoria a respeito da centralidade do *logos* como critério da humanidade dos humanos, entendendo assim que ele pretendia conceber uma universalização da linguagem significativa e articulada como distinção primeira em relação aos animais, seres incapazes de falar e pensar, sem qualquer discriminação entre gênero feminino ou masculino.

No entanto, adensando mais o texto da *Política*, encontraremos uma diferenciação aristotélica decisiva produzida pelo autor fazendo um uso metafórico da relação estabelecida entre governantes e governados. Segundo ele,

18 Idem.

19 Cavarero, A., op. cit., 2011, p. 52.

*a alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nesses casos, é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui a razão.*²⁰

“A relação entre homem e mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior”

Aqui, é esclarecido que Aristóteles sistematiza uma bipartição entre o âmbito da inteligência/alma/razão - os governantes - e aqueles colocados em um plano inferior corpo/afetos e, claro, poderíamos incluir aqui a voz - os governados - de modo que, segundo sua intuição, “a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos”²¹. Em sequência, a mesma metáfora dos governantes e governados é utilizada por ele para distinguir homens e mulheres postulando que “a relação entre homem e mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada”²². Adiante, a desigualdade mencionada acima será explicitamente colocada em termos de linguagem quando Aristóteles sentencia que “se aplica bem em todas as situações o verso do poeta sobre a mulher: o silêncio dá encanto à mulher, mas não ao homem”²³.

Isso quer dizer que há, na gênese da metafísica, um gesto violento de equivalência dos sujeitos femininos à dimensão do corpo e da voz, justificando, a partir dessa suposta natural inferioridade, o isolamento das mulheres tanto da filosofia, como o local privilegiado da linguagem e do pensamento, e também do campo político, espaço fundamental habitado por homens que falam e agem em estado de liberdade. Na disputa entre governantes e governados, à mulher coube a destituição de um intelecto organizado, passível de filosofar em um patamar de equidade com os homens ou mesmo de participar da vida pública da cidade. Em Aristóteles, aparece sua categorização como inapta à tarefa filosófica, na medida em que ela se aproximaria dos animais possuindo

20 Aristóteles, op. cit, 1998, p. 63.

21 Idem.

22 Idem.

23 Ibidem, p. 97.

apenas uma voz não significativa. Aliás, de maneira mais radical, o filósofo aposta que, ainda que ela tenha uma voz, seria melhor que ficasse em silêncio.

No fantasmático imaginário ocidental, não foram raras as vezes em que se deu essa aproximação das mulheres com animais, monstros e criaturas não humanas, contando com inúmeras representações em diversos períodos da história. A historiadora britânica Mary Beard compilou alguns exemplos dispostos em textos e imagens da tradição que moldaram um entendimento particular de que a linguagem das mulheres seria reduzida à meros ruídos vocálicos, que ora são classificados como malignos e perversos, ora como fascinantes e sedutores, ora como loucos, irascíveis e isentos de razão. Desde personagens mitológicas até literárias, parece ter ficado culturalmente claro que mulheres não sabem falar adequadamente e, portanto, prescindiriam também da faculdade de pensar. Se expandirmos a norma parmenídica de *Sobre a natureza* para a esfera linguística, diríamos: pois o mesmo é pensar, ser e falar.

Desse modo, diante desse feminino monstruoso, próximo da vida animal, foi preciso efetivar, como um projeto, a domesticação do discurso das mulheres, enquadrando-as em uma esfera antilógica, fora do *logos* inteligível, tão caro ao exercício filosófico e à ação política. Essa condenação se deu na forma de línguas cortadas, mutismo e silenciamento, morte e outras práticas que buscaram encenar um feminino derrotado. Segundo Beard:

No início do século IV a. C., por exemplo, Aristófanes dedicou uma comédia inteira à “hilarante” fantasia de que as mulheres deveriam assumir o controle do Estado²⁴. Parte da graça era que as mulheres não sabiam falar adequadamente em público (...). No mundo romano, Metamorfoses de Ovídio(...) volta por diversas vezes à ideia do silenciamento das mulheres no processo de sua transformação. A pobre Io é transformada pelo deus Júpiter numa vaca e, assim, não pode falar, só mugir; enquanto a tagarela ninfa Eco é punida de modo que a própria voz nunca mais seja dela mesma, e sim mero instrumento de repetição das palavras alheias. Um conto em Metamorfoses narra o estupro da jovem Filomela. A fim de evitar qualquer denúncia no estilo de Lucrécia²⁵, o estuprador simplesmente lhe corta a

24 Trata-se da peça publicada no Brasil sob o nome de *A revolução das mulheres: uma comédia grega*.

25 A autora menciona o caso da história primitiva de Roma na qual a virtuosa Lucrécia, estuprada por um príncipe, recebe permissão para denunciar o estuprador.

*língua*²⁶. É uma ideia retomada por Shakespeare em *Tito Andrônico*, texto em que a língua da estuprada Lavinia²⁷ também é arrancada.²⁸

A citação acima mostra como o esvaziamento do poder de falar das mulheres não era apenas uma exclusão destas do campo da oratória e do pensamento, mas talvez, de forma mais aguda, uma interdição que formatou que a vocação natural e a habilidade de falar e pensar “definiam a masculinidade como gênero”²⁹. Beard ainda postula que “encontramos, ao longo de toda a literatura antiga, repetida ênfase dada à autoridade da profunda voz masculina, em contraste com a feminina”.³⁰ Segundo seus estudos, até o timbre da voz feminina representava uma ameaça a ponto de comprometer “a estabilidade social e política e a saúde de todo o Estado”.³¹

A verdadeira Musa

A Esfinge é um desses paradigmas culturais a partir do qual podemos investigar relações entre gênero e linguagem, embora ela seja uma instância mutável com traços distintos dependendo do contexto no qual é analisada. Enquanto a esfinge egípcia é masculina - cabeça do faraó soberano e corpo de leão -, a esfinge grega, tal qual aquela que se mudou para o Monte Citeron, provém de uma linhagem feminina. No artigo “O silêncio da esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma”, Jane Connell afirma que ela é

26 Na história, Filomela, mesmo tendo a língua cortada, consegue revelar o criminoso bordando seu nome.

27 É justamente por isso que a personagem Lavinia, de Shakespeare, além de ter a língua cortada, acaba tendo também as mãos decepadas.

28 Beard, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 20-25.

29 Ibidem, p. 28.

30 Idem.

31 Idem.

fortemente marcada pela associação com entidades femininas, que carregam variados e complexos significados. Além de sua aliança com Hera, ela está associada com as Fúrias (Eurípides, As Fenícias, v. 1500-5) e também com as Musas que, como se diz, lhe ensinaram o enigma (Apolodoro, A Biblioteca de Mitologia Grega, 3.5.8).³²

Além disso, nas representações pictóricas, ela ganha uma outra particularidade de suma importância. Se, ao longo da antiguidade clássica ela possuía uma função de proteção de sepulturas e câmaras mortuárias, punindo aqueles que perturbam os mortos, em alguns registros visuais ela sofre uma torção específica, adquirindo traços de “perigosas predadoras sexuais de homens jovens”³³.

No mitologema de Édipo apresentado no Édipo Rei de Sófocles, ela, além de sofrer um deslocamento dessa função mais geral, encarna uma feminilidade explícita no texto da peça, ao ser apenas mencionada no gênero feminino, e adquire uma voz humana e um intelecto, na medida em que “passa boa parte de sua vida artística conversando com rapazes, com Édipo ou com outros jovens tebanos, propondo a eles enigmas sobre o que a vida e a maturidade poderiam ser quando eles ainda são tão inexperientes para compreendê-las.”³⁴

Algumas nuances nos interessam a respeito do episódio singular do encontro de Édipo com a Esfinge tebana. Se mantém nela tanto a característica da feminilidade das musas, quanto sua pulsão erótica em matar, por estrangulamento, homens incapazes de resolver seus enigmas. Ela resguarda três atributos que a complexificam no que diz respeito à experiência de linguagem que está em jogo no embate com Édipo. Em primeiro lugar, ela é, em uma dobra, mulher, um ser inteligente que, apesar de emitir cantos³⁵, é capaz de formular perguntas para as quais quase ninguém tem a resposta, à exceção dela mesma e de Édipo, o único a passar pelo seu “teste de linguagem”.³⁶

A vitória do herói decifrador de enigmas, portanto, está condicionada a saber depois o que uma mulher já sabia de antemão. Por outro lado, a cruel

32 Conell, J. O silêncio da Esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. Tradução de Enéias Farias Tavares e revisão de Rafael Dotto Scremin. *Fragmentum*. v.2, n.38, p. 45-71, jul. - set 2013, p. 53.

33 Ibidem, p. 52.

34 Ibidem, p. 54.

35 Ao longo da peça de Sófocles, é nomeada tanto como “cruel cantora” quanto “cadela cantora”. Cf. Sófocles. Édipo Rei. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.

36 Conell, op. cit., 2013, p. 55.

cantora é inseparável de um hibridismo animal, sendo chamada na peça de Sofócles de “cadela cantora”, ressaltando, de certa maneira, a animalidade da voz esfíngica, em oposição à celebrada conquista do *logos* de Édipo, aquele que conferiu transparência e inteligibilidade ao que antes era apenas constituído por um discurso obscuro e desprovido de significação.

Este evento mítico vem nos informar acerca da fratura mesma da linguagem, o fato de que nela estão inscritas uma série de cisões constitutivas, que vão desde a separação de *onoma/logos* da Carta VII de Platão, passando pela já mencionada divisão aristotélica entre *phoné/logos*, até a moderna distinção significante/significado de Ferdinand de Saussure no *Curso de Linguística Geral*.

Segundo Giorgio Agamben no livro *O que é a filosofia?*, essa fenda, que compõe a estrutura mesma da linguagem, impossibilita o acesso “ao lugar originário da palavra”³⁷ que a filosofia buscou incessantemente velar, outorgando para si a titularidade sobre ele, na medida em que entendeu que é “o acontecimento da palavra que constitui os homens como humanos”³⁸. Mais adiante, o autor mostra que, para se legitimar como discurso por excelência do *logos*, enquanto pensamento inteligível convertido em linguagem significante, a filosofia reivindicou-se não como uma musa cruel, tal qual no poema de Lopes, mas como “a verdadeira Musa”³⁹, retomando uma expressão de Platão exposta no *Íon*.

Para o filósofo italiano, em considerações desenvolvidas algumas décadas antes em *A linguagem e a morte*, trata-se de uma sutil estratégia para sair do campo dos discursos em que a Musa permanecia como uma instância externa à produção linguística para “reter a própria Musa”⁴⁰ no interior de si mesma, transformando-a “no seu próprio sujeito”⁴¹. É por isso que, de acordo com ele, a Musa dos filósofos é “uma voz sem som”⁴², pura significância em que se elide o problema da voz - corpórea, musical, sonoridade irreduzível às capturas da perspectiva logocêntrica.

37 Agamben, G. *O que é a filosofia?* Tradução de Andrea Santurbano. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 179.

38 Ibidem, p. 180.

39 Ibidem, p. 189.

40 Agamben, op. cit, 2006, p. 108.

41 Idem.

42 Idem.

Nesse sentido, a filosofia aprisionou uma potência musaica, tributária de uma estirpe feminina, ao suprimir exitosamente da estrutura da linguagem qualquer aspecto vocálico que pudesse perturbar a “especialidade masculina do logos”⁴³, circunscrito apenas a uma qualidade semântica. Novamente com Cavarero, podemos assentir que a distribuição dos papéis linguísticos de gênero se dá a partir do fato de que “a mulher surge antes de tudo como corpo e voz inarticulada”⁴⁴. Sua vocação natural, aliás, não é falar. Por um lado, “concede-lhe a emissão de sons agradáveis, vocalizações assemânticas, gemidos de atração e de prazer”⁴⁵. Por outro, evidencia-se a monstrosidade de sua voz, canto enigmático e maligno que “conflita com o logos insonoro da filosofia”⁴⁶. Para a filósofa,

*o fato de que a voz seja puro vocalise, que nada signifique, assegura-lhe também um estranhamento em relação à dimensão semântica do logos, incrementando a natureza feminina da própria voz. Em outras palavras, na ordem simbólica patriarcal, notoriamente dicotômica, que concebe o homem como mente e a mulher como corpo, a cisão do logos em pura phoné feminina e em puro semantikon masculino resulta coerente com o sistema e o confirma.*⁴⁷

Assim, a Esfinge de Tebas representa um paradoxo para uma longa tradição que vai conseguir segmentar com eficiência a separação voz/intelecto enquanto um polo negativo e outro positivo da linguagem. Connell aponta para esse hibridismo quando salienta que,

*além do corpo, mas decorrente dele, ela fala com uma voz humana. Ela tem uma linguagem, uma lógica e um intelecto; este último, inclusive, de uma espécie superior (Eurípides, As Fenícias, v. 48). Em seu aspecto humano, a Esfinge é precisamente uma mulher adulta com quem se pode conversar: poderia ser de alguma significância o fato de que ela incorpora essa colisão de monstro e sujeito feminino discursivo?*⁴⁸

43 Cavarero, op. cit., 2011, p. 132.

44 Idem.

45 Idem.

46 Idem.

47 Idem.

48 Connell, op. cit., 2013, p. 51.

Ali, essa figura mitológica proveniente da genealogia das Musas agrega uma capacidade discursiva que não prescinde do traço fônico. Por certo, seu canto é enigmático, mas, não residiria justamente aí uma outra possibilidade para se compreender a experiência da linguagem? Um tipo de experiência não soblapada pela tirania e pela imposição edípica do sentido, mas uma experiência do próprio fato de que somos sujeitos falantes e não-falantes, uma vez que parte da relação humana com a própria língua se dá no momento em que, ao perdê-la, ao vê-la falhar, conseguimos, também, reconquistá-la?

Para a filosofia emergir como discurso fundado sob a pretensão de propriedade do *logos*, foi preciso destruir a Esfinge do mito. De acordo com Agamben, essa fratura bipartiu a linguagem. De um lado, o discurso “por termos impróprios da Esfinge, cuja essência é um cifrar e um esconder, e, por outro, aquele claro, e por termos próprios de Édipo, que é um expressar e um decifrar”⁴⁹. Esse gesto, “terá vasta descendência metafísica”⁵⁰: encenar a derrota do monstro, sua queda do penhasco e consagrar Édipo como herói civilizador da cultura, “o grande decifrador de enigmas”, responsável por aniquilar um ser feminino intimidador que desafiava a inteligência dos homens.

A Esfinge pagou o preço por formular seus enigmas mais como pura possibilidade linguística e menos como demanda de obtenção de respostas. Todavia, como escreve Margaret Atwood em *A odisséia de Penélope*, “é sempre uma temeridade colocar-se entre um homem e o reflexo da sua esperteza”⁵¹. Capturar a voz, o “falatório” das mulheres, sua tagarelice, seus ruídos animalescos, seu canto sedutor ou enigmático foram estratégias falocêntricas lançadas desde o começo da tradição filosófica.

Nossas considerações, não obstante, seguindo o caminho de autoras mulheres que se propuseram a expor as molduras patriarcais que conformaram nosso imaginário sobre o feminino, tentam produzir uma “potencial desestabilização da segurança conferida pelas certezas edípicas de superioridade intelectual diante da criatura feminina e da sua injustificada derrota”⁵², uma vez que “no passado e no presente, há uma dificuldade tanto de um lado quanto

49 Agamben, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 223.

50 Idem.

51 Atwood, M.. *A odisséia de Penélope*. Tradução de Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Rocco, 2020, p. 90.

52 Connell, op. cit, 2013, p.46.

de outro do feminino nunca ser inteiramente suplantado, dificuldade que ameaça minar esse ar de descomplicada vitória”.⁵³

Esse exercício imaginativo, entretanto, colide diretamente com uma história “que sempre se constitui com base no seu recalque”⁵⁴. Minha hipótese é que este recalçamento das mulheres como sujeitos discursivos retorna, no mundo contemporâneo, nas performances de gênero das chamadas assistentes pessoais digitais, tais como Siri e Alexa.

Telephone girls: performance de gênero, tecnologia e a captura da voz das mulheres

No artigo “O que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero”, as pesquisadoras Luiza Carolina dos Santos e Beatriz Polivanov exploram as conexões entre mulheres e tecnologia ao examinar as interfaces perversas entre gênero e produção linguística. Segundo esse estudo, as assistentes digitais são definidas como “artefatos comunicacionais que auxiliam usuários a executarem tarefas cotidianas de forma automatizada, através da linguagem natural falada ou escrita”⁵⁵. De acordo com elas, a construção desses “robôs humanizados como personagens femininas”⁵⁶ obedecem a parâmetros tais como

*os nomes, a predominância ou exclusividade da voz feminina, e, principalmente, o background e o padrão de interação. Apesar da inexistência de um corpo figurativo, a materialidade da voz expressa elementos associados a determinadas construções de gênero, tais como o timbre e a entonação, e os padrões de respostas adotados pelas empresas para esses dispositivos também indicam comportamentos esperados de uma posição específica de gênero.*⁵⁷

53 Ibidem, p. 45.

54 Cixous, H. *O riso da medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 52.

55 Dos Santos, L. ; Polivanov, B. O que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero. *Galáxia*, n. 46, p. 1-25, jun 2022, p. 1.

56 Idem.

57 Idem.

Para além da concepção mais notável de que as assistentes cumprem a função da subserviência, embasada por uma expectativa historicamente engendrada de que mulheres nasceram para auxiliar, servir e obedecer, sendo ontologicamente seres acessórios e assistentes, interessa-me também pensar como a forma comunicacional e discursiva dessas IAs desrecalam uma longa tradição de obliteração das mulheres do campo da enunciação. É como se, por uma ardilosa armadilha do patriarcado, a frágil conquista da posição discursiva da mulher no espaço público, duramente perseguida pelos movimentos feministas desde o último século, fosse repatriada para o universo digital por meio de uma estranha concessão: agora vocês poderão falar, tendo como suporte uma voz capturada e programada por nós. Será uma voz digitalizada, incorpórea, sem língua, condenada ao automatismo e a limitação de só poder dizer aquilo que nós, homens, queremos escutar.

Em “01010011 01101001 01101101 00101100 00100000 01010011 01100101 01101110 01101000 01101111 01110010 00101110 Sim, senhor”, Carolina Nóbrega⁵⁸ realiza uma palestra-performance na qual subverte de forma crítica a performance de gênero das assistentes digitais e retoma o problema da associação entre gênero e tecnologia da cultura contemporânea. Tornando-se ela mesma uma versão feminina robótica que fala com voz maquínica, a performer explora relações entre mulheres e dispositivos técnicos que passa por autoras que problematizaram essa temática em sua obra; aborda a sombria figura de Samara no célebre filme de terror do início dos anos 2000 *O chamado/Ring-O*, personagem cuja maldição é matar aqueles que assistem a um estranho vídeo VHS; faz uma exposição biográfica da própria artista em suas relações com os aparatos tecnológicos - da tela da TV e do monitor do computador em seu quarto de adolescente às imersões em salas de bate-papo da UOL - passando pelo atual uso viciado das redes sociais nos smartphones até chegar em uma recapitulação da trajetória da tecnologia ao longo dos últimos 150 anos.

Para começar, ela explica o próprio título da obra, apontando que a sequência de zeros e uns refere-se à transcrição em código binário para a frase “Sim, senhor”. É justamente a partir desse momento em que ficará mais em

58 Agradeço à artista Carolina Nóbrega, que disponibilizou o material gravado da palestra-performance, permitindo que eu desenvolvesse as considerações expostas no artigo. Todas as frases mencionadas entre aspas referem-se ao próprio texto original da obra, inédito, escrito por Nóbrega. Aproveito para agradecer também aos organizadores do seminário internacional *A partilha da incerteza/ensaio: performatividade e processos*, Jessica Di Chiara (UFF), Gustavo Ribeiro (UFMG) e Pedro Duarte (PUC-Rio), ocorrido no Instituto de Letras da UFF em setembro de 2025, evento no qual eu tive a oportunidade de assistir esse trabalho, uma vez que ele integrava a programação do seminário.

evidência a função acessória das mulheres em uma história hegemônica que sustentou a crença no progresso técnico como sinônimo de emancipação política do humano, uma das grandes falácias da modernidade.

Na performance, Nóbrega nos mostra que coube às mulheres assumir a função de cabeamento e recabeamento - o que equivaleria dizer que foram as primeiras programadoras desses novos sistemas - dos primeiros computadores que eram, na verdade, máquinas de guerra instaladas em edifícios militares. Segundo ela, “foram contratadas mulheres porque o trabalho não exigia inteligência ou criatividade, ao contrário, seria uma função secretarial que exigia a execução de ações repetitivas a serem feitas com discrição e delicadeza por essas criaturas servis de olhar atento, mãos pequenas e poucas palavras”. Em seguida, ela recupera a etimologia da palavra “secretária”, ocupação que dentro da lógica de divisão do trabalho sempre foi exercida por mulheres, mostrando que ela deriva dos termos “secreto”, entendendo que o perverso vínculo que liga o gênero feminino a este que representa o maior mistério, invisível e oculto, do Ocidente: as tarefas que as mulheres sempre efetuaram, em segredo, para “manutenção e reprodução de todas as funções públicas masculinas”. No século XX, temporalidade que apresentou o triunfo e a consolidação da técnica como indispensável para a compreensão epocal do humano, as mulheres que obedeciam os comandos masculinos de cabeamento dos primeiros sistemas computacionais, cumprindo a função de reconstruir todo o sistema, desapareciam misteriosamente, uma vez que, ao final, só restaria o desejo do homem - ao disparar as ordens - e a resposta da máquina - obedecendo e executando exatamente o que foi programado - fazendo com que aquele se surpreenda com “a eficácia do próprio comando”.

Dessa economia libidinal, que opera entre a vontade masculina de comandar e a expectativa patriarcal de que as mulheres apenas obedeçam às suas ordens, respondendo à autoridade em conformidade com uma expectativa de performance do gênero feminino - obediente, delicado, passivo e enfadonho - , emergiram também as telefonistas. Nóbrega recupera a invenção de Graham Bell, do final do século XIX, expondo a curiosa genealogia por trás do invento. Bell, filho de uma mãe surda e casado com uma mulher também surda, teria adaptado tecnologicamente um método do seu pai conhecido como “fala invisível”, um sistema de comunicação para surdos que não se baseava na linguagem dos sinais, mas na fala. Tão logo a possibilidade de transportar uma voz descorporificada através de ondas elétricas que viajariam a distâncias imprevistas foi realizada, o necessário trabalho repetitivo de cabeamento das máquinas e mediação entre os interlocutores foi relegado às mulheres, escolhidas por sua habilidade secretarial nata, mas também, e sobretudo, por sua voz.

Dessa vez, os usuários dos telefones preferiam ser “receptionados por voz femininas, descritas como mais agradáveis e macias que as masculinas”, uma vez que “a voz feminina tinha uma sensação de canção de ninar, que acalmava” os inquietos sujeitos modernos. Para ser uma *telephone girl*, era preciso corresponder a um perfil bem específico: branca, solteira, entre 17 e 26 anos, suficientemente alta para alcançar o painel de controle. Nóbrega diz que “elas não eram mulheres, mas garotas, fantasiadas como sexualmente ingênuas e disponíveis”.

Muito tempo após essa função ter sido dispensada pelo avanço do progresso técnico, quando surgiram os *call centers* destinados às operações de telemarketing, embora a sexualidade não fosse um parâmetro distintivo do cargo, o número de mulheres envolvidas na função superava abissalmente o de homens. E é nessa passagem para o século XXI que a artista nos introduz à Alexa, Siri ou Cortana, as assistentes pessoais digitais já mencionadas anteriormente, aplicativos detentores de “uma voz marcadamente feminina que vai executar seus comandos sempre que puder”. Segundo ela, “as vozes dessas máquinas foram inteiramente esculpidas a partir de um processo chamado clonagem vocal”. Esses dispositivos poderiam ter qualquer voz e qualquer nome, mas “foram especificamente construídos como femininos”. Uma das hipóteses é justamente a inequívoca associação patriarcal gênero feminino/obediência, mas também uma típica angústia da modernidade em relação à dominância e o controle das máquinas sobre o humano. Nesse sentido, as máquinas femininas incorporadas ao âmbito doméstico e seguro da casa ofereceriam menos perigo e ansiedade para os usuários de que pudessem, como em um filme de ficção científica, se rebelarem.

Embora os programadores tentem desvincular o elo entre tecnologia e opressão, é sabido que o selo da objetividade e da universalidade do desenvolvimentismo costuma sofisticadamente escamotear dominações sistemáticas de raça, classe e gênero. Como um caso exemplar dessa sutil estratégia de dominação, as autoras do supracitado artigo sobre gênero e tecnologia relatam que as diretrizes da Apple ordenavam que

Siri “deveria ser protegida quando lidando com conteúdos potencialmente controversos” (HERN, 2019, sem paginação, tradução nossa). Assim, ao ser perguntada se “Você é uma feminista”, Siri passou de dizer “Desculpe, eu na verdade não sei” para responder opções como “Eu acredito que todas as vozes são criadas como iguais e merecem respeito de forma igualitária” (grifo nosso). Nesse caso, a marca tenta, através da assistente, manter

uma performance de suposta neutralidade: tenta amenizar o discurso relacionado às mulheres, mas sem se posicionar claramente sobre os temas (violência baseada em gênero e feminismo, por exemplo).⁵⁹

Essa suposta neutralidade não é privilégio do mundo científico e tecnológico, mas governou desde sempre a associação entre logocentrismo e falocentrismo. Ao mencionar o trabalho de Hélène Cixous, Cavarero postula que a autora da *écriture féminine* enfatiza explicitamente que o logocentrismo da tradição ocidental é também um falocentrismo e, como consequência disso, ela aponta que a “filosofia é construída sobre a abjeção da mulher: a subordinação da ordem feminina à masculina é ‘a condição do funcionamento da máquina’”⁶⁰. A *écriture* seria uma tentativa de recuperar “os ritmos pulsionais, infinitos e incontroláveis da voz” ou, como convoca a filósofa francesa, trata-se de “forjar para si uma arma antilogos”⁶¹.

Essa preciosa expressão de Cixous nos conduz ao final desse breve texto, em busca de uma tecnologia imaginativa que sirva como horizonte de emancipação das mulheres como sujeitas pensantes e dotadas de linguagem, talvez não da pobre concepção de linguagem aristotélica, reduzida ao mero “*legein ti kata tinos*, o dizer algo-sobre-algo”⁶² exposto no livro *Gama da Metafísica* e nomeado pela filósofa francesa Barbara Cassin de “a decisão do sentido”⁶³, mas de um outra experiência que transgride os limites “lógicos” do discurso até alcançar “sua parte indisciplinada e apaixonada pela palavra”⁶⁴, ainda que ela esvaeça na “surda orelha masculina, que não compreende na língua a não ser aquilo que fala ao masculino”.⁶⁵

59 Dos Santos; Polivanov, op. cit., 2022, p. 14.

60 Cavarero, op. cit, 201, p.167.

61 Cixous, op. cit, 2022, p. 52.

62 Agamben, op. cit., 2015, p. 16.

63 Segundo ela, “Aristóteles demonstra o indemonstrável princípio da não-contradição por meio de uma série de equivalências, tomadas como evidências: falar é dizer algo, dizer algo é significar algo, significar algo é significar algo que tem um sentido e um único sentido, o mesmo para si e para outrem. É isso a “decisão do sentido”. Querer dizer algo, *legein ti, sêmainein ti, sêmainen hen*, tal é, portanto, a decisão que Aristóteles exige de todo homem, se ele quer ser um homem, ou seja, um animal dotado de *logos*”. Cf. Cassin, B. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução de Yolanda Vilela; revisão da tradução por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 112.

64 Cixous op. cit., 2022, p. 53.

65 Idem.

Você quer ser a Vênus de Boticelli?

Sempre em diálogo com a exigência política da arte de seu tempo, a artista francesa Orlan, cuja prática artística sempre esteve atrelada ao debate sobre gênero⁶⁶, não se furtou em trabalhar com inteligências artificiais e softwares de programação e construiu sua versão robô, Orlnóide, máquina apresentada na exposição “Tornar-se Orlan”, exibida no Sesc São Paulo entre setembro de 2023 e janeiro de 2024. Diferente das performances de gênero das assistentes virtuais - construídas por softwares que emulam misoginia e visões deturpadas sobre mulheres⁶⁷ - a robô de Orlan produz uma ruptura performática com relação às expectativas de gênero. Em uma entrevista feita por IA com Orlnóide sobre Orlan, o teórico José Minerini explorou esse tópico em perguntas como “você se considera feminista”; “você quer ser a Vênus de Botticelli?”, “você se considera santa?”⁶⁸.

Entretanto, fora justamente com uma indagação astuta, expondo as vulnerabilidades do processamento de linguagem natural, que talvez tenha surgido a melhor possibilidade para pensarmos a ideia de uma crítica filosófica em relação aos problemas levantados acima. Ao ser questionada sobre “qual é a pergunta que nunca fizeram para ORLAN e o que ela gostaria de responder?”⁶⁹, Orlnóide respondeu: “Obrigada pela sua pergunta. Como sou uma inteligência artificial, eu não posso prever ou criar perguntas que nunca foram feitas a ORLAN. No entanto, ORLAN, adora perguntas desafiadoras e provocativas que desafiam as normas e convenções. Ela sempre aprecia perguntas que incitam um diálogo crítico em torno de seu trabalho e da arte em geral”.⁷⁰

66 A artista se consagrou realizando procedimentos estéticos e transmitindo suas próprias cirurgias em museus e galerias enquanto performances artísticas. Mas, ao contrário do *telos* dessas intervenções cirúrgicas, impensáveis sem a mediação entre sensibilidade e aparato técnico, normalmente atribuído às domesticações dos corpos em padrões estéticos idealizados, a artista sofre incisões e procedimentos cirúrgicos invasivos para expor o próprio patriarcado como tecnologia de gênero intrinsecamente violenta, na medida em que suplicia corpos a adequações e normatizações tirânicas.

67 Inclusive, as empresas fabricantes das assistentes pessoais digitais, como Apple (Siri) e Amazon (Alexa), se tornaram alvo de uma campanha anti-misoginia mobilizada pela UNESCO chamada “Hey, update my Voice!”, dada a incapacidade dessas IAs, genericadas como mulheres, em responder adequadamente às situações de violência de gênero digital a que foram submetidas.

68 Todas as perguntas e respostas mencionadas fazem parte da mesma entrevista. A entrevista completa está disponível em: <<https://abca.art.br/wp-content/uploads/2024/04/Jose-Minerini-edicao-69.pdf>> Acesso em 7 de outubro de 2025.

69 Idem.

70 Idem.

Aqui, revela-se como os sistemas técnicos encontram seus limites inultrapassáveis, imprevistos por seus próprios códigos-fonte. Por mais tentaculares que sejam, há algo que escapa e falha nas totalidades espetaculares da cultura digital, saturadas de imagens anestésicas e domesticadoras, isentas de contradições, ambiguidades, mas sobretudo, de aptidão imaginativa. Ao não saber imaginar o que ainda não foi feito ou pensado e devolver a possibilidade de resposta à artista, a IA Orlnóide apresenta que há algo de problemático - talvez morto, inerte - em um mundo destituído de potencialidades humanas, em cujo cerne brilha essa estranha atividade que chamamos arte, ação criadora capaz de dar forma e imagem ao que antes nunca havia sido pensado.

Nesse texto, nos propusemos a repensar como o patriarcado deturpou a habilidade discursiva das mulheres, retirando delas a inequívoca capacidade de falar adequadamente, no universal como seres pensantes, todavia sem abandonar, ancorando-se naquilo que há de mais singular em nós humanos, nossa voz, única e irreproduzível, parte intrínseca do que nos faz sermos reconhecidos como nós mesmos, porque a partir dela podemos dizer “essa é a voz de alguém”, sempre atrelada a uma “garganta de carne”, corpórea e insubmissa à generalidade do *logos*. Recuperar a figura da Esfinge para recolocar problemas cristalizados ao longo da tradição filosófica parece oportuno na medida em que, segundo Cavarero,

*ainda que o discurso filosófico sobre o universal - parte definidora que ama o abstrato- seja um erro formidável, isso não diminui o peso da arrogância androcêntrica que reserva ao Homem o papel de sujeito. Em seu perfil clássico, a filosofia só é filha de Édipo, mas não da Esfinge.*⁷¹

Filosofia sob o ponto de vista da Esfinge

Como filosofar, então, sob o ponto de vista (feminista) da Esfinge? Como imaginar outros regimes de linguagem para além do sistema filosófico hegemônico que silenciou, ou pelo menos abaixou o volume, das vozes de tantas mulheres? Um conceito que tenho investigado nos últimos meses é o de *feminismo glitch*, proposto por Legacy Russell em um manifesto homônimo. No capítulo “O glitch criptografa”, a autora propõe que uma bem-sucedida

71 Cavarero, A. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Tradução de Milena Vargas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025, p. 82.

estratégia de agência política coletiva e feminista passa por saber utilizar a criptografia, tendo em vista que ela é a “a codificação de uma mensagem, tornando-a ilegível ou inacessível para quem não tem autorização para decifrá-la”⁷². Parte do recurso a esse material cifrado diz respeito ao fato de “existem lacunas e histórias ocultas, partes do arquivo que não podem ser ouvidas e histórias que nunca serão conhecidas por certos públicos”⁷³.

A Esfinge vem denunciar o erro de Édipo, aquele que o condenou ao seu fim trágico, sua desmedida filosófica diante da barreira resistente a significação que marca nossa entrada e relação primordial com nossa própria língua, que se apresenta para nós, humanos, como experiência disjuntiva, fratura “que abre um mundo e sobre o qual se sustenta a linguagem”⁷⁴.

Em *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*, Cavarero denuncia o equívoco do herói tebano, informação encriptada no grande arquivo patriarcal, ao citar como epígrafe um poema de Muriel Rukeyser intitulado “Mito”. Nele, uma nova cena de encontro entre os dois célebres personagens da lenda acontece: já “velho e cego”⁷⁵, é Édipo que inverte o jogo e faz sua pergunta à Esfinge:

“Por que não reconheci minha mãe?” “Você deu a resposta errada”, disse a Esfinge. “Mas foi minha resposta que tornou tudo possível”. “Não”, disse ela. “Quando perguntei o que caminha com quatro patas pela manhã, com duas ao meio dia e com três à noite, você respondeu o Homem. Não mencionou nenhuma mulher”.⁷⁶

A imbricação de Édipo nesse novo jogo de linguagem pode ser lida como uma tentativa de destituição do seu lugar do saber, fazendo com que ele reconheça sua ignorância diante de uma antiga mensagem cifrada e ilegível para a tradição da qual ele é tanto herdeiro quanto produtor. Seu desconhecimento da dupla exclusão das mulheres do *logos*, primado filosófico do universal e da verdade, e da *pólis*, enquanto espaço privilegiado do discurso público balizado por relações simétricas de poder, acabou por gerar muitos problemas.

72 Russel, L. *Feminismo glitch*. Tradução de Camila Araújo. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2023 p. 88.

73 Idem.

74 Agamben, op. cit., 2012, p. 248.

75 Cavarero, op. cit, 2025, p. 79.

76 Idem.

“Quando se diz o Homem’, respondeu Édipo, ‘as mulheres também estão incluídas. Todos sabem disso’.

‘É o que você pensa’, disse a Esfinge.”⁷⁷

Referências

- Agamben, G. *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *A voz humana*. Tradução de Cláudio Oliveira. São Paulo: Quina Editora, 2025.
- _____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Andrea Santurbano. São Paulo: Boitempo, 2022.
- Aristóteles. *Política*. Tradução de Antônio Campelo do Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998. (Edição bilíngue)
- Atwood, M. *A odisseia de Penélope*. Tradução de Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- Beard, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- Cassin, B. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução de Yolanda Vilela; revisão da tradução por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Cavarero, A. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Tradução de Milena Vargas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025.
- _____. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Tradução de Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- Cixous, H. *O riso da medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

77 Idem.

Conell, J. O silêncio da Esfinge: o erro de Édipo e a redescoberta resposta ao enigma. Tradução de Enéias Farias Tavares e revisão de Rafael Dotto Scremin. *Fragmentum*. v.2, n.38, p. 45-71, jul.- set 2013.

Dos Santos, L.; Polivanov, B. -OO que têm em comum Alexa, Siri, Lu e Bia? Assistentes digitais, sexismo e rupturas de performances de gênero. *Galáxia*, n. 46, p. 1-25, jun 2022.

Lopes, A.. *Dobra (Poemas reunidos)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024.

Russel, L. *Feminismo glitch*. Tradução de Camila Araújo. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2023. Sófocles. Édipo Rei. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Sonhos na Filosofia Moderna Descartes e o melão

Dreams in Modern Philosophy Descartes and The Melon

Comme il arrive aussi quand nous dormons ; car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose.

— René Descartes¹

Resumo

O artigo defende que há uma função positiva da imaginação no pensamento cartesiano. Para fazê-lo, investiga os restos de procedimentos oníricos presentes, embora ocultos, na obra do filósofo. Busca, assim, recuperar o que Luci Buff denominará aspecto “noturno” na contraparte diurna e luminosa de seu sistema. Tal aspecto aparecerá tanto no método expositivo das Meditações quanto em sua terapia moral desenvolvida sobretudo em sua correspondência com Elisabeth da Boêmia e nas Paixões da Alma. Partindo da narrativa de segunda mão, preparada por Adrien Baillet, dos três sonhos de Descartes ocorridos em 1619, uma curiosa aparição onírica coordenará esta abordagem: a imagem do melão, que indicará a complementaridade esférica entre o sono e a vigília.

Palavras-chave: Imaginação. Sonhos. Método. Moral. História da Filosofia Moderna.

1 “Como acontece também quando dormimos; pois o maior filósofo do mundo não poderia impedir-se de ter maus sonhos, quando seu temperamento a tanto o dispõe.”, cf. Descartes, R. 1973, p. 325.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). ramoscarmel@gmail.com

Abstract

The article argues that imagination plays a positive role in Cartesian thought. To this end, it investigates the traces of oneiric procedures present, albeit hidden, in his work. It thus seeks to recover what Luci Buff calls the “nocturnal” aspect underlying the diurnal, luminous face of his system. This aspect emerges both in the expository method of the Meditations and in his moral therapy, developed mainly in his correspondence with Elisabeth of Bohemia and in The Passions of the Soul. Drawing on the secondhand account, compiled by Adrien Baillet, of Descartes’ three dreams of 1619, a curious oneiric apparition will guide this approach: the image of the melon, which points to the spherical complementarity between sleep and wakefulness.

Keywords: Imagination. Dreams. Method. Morals. History of Modern Philosophy.

A sala do café da manhã

Mais decisiva que a passagem da vigília para o sono é o caminho oposto: o despertar. A primeira se deixa impregnar por imagens que carregamos conosco ao longo do dia, em especial aquelas mais vívidas e recentes, impressas pouco antes de o sono tomar lugar, embaralhadas agora pela realidade onírica. Já o segundo transfigura as metamorfoses mais livres do sonho, excitando nossos sentidos em visões frequentemente perturbadoras. A perfuração entre os diferentes estágios de consciência parece mais forte na primeira experiência, uma vez que aceitamos que a realidade possa interferir na ilusão, mas não que a ilusão seja suficientemente poderosa para intervir nas convenções tão bem ordenadas da realidade.

Walter Benjamin, em *Rua de Mão Única* (1928), como que atestando a importância da metodologia surrealista para a confecção da obra, instala o leitor na indefinição crepuscular desde um fragmento inicial do livro. Ali, a cena do café da manhã é descrita tanto como um entrelugar em que as imagens oníricas permanecem operando num aspecto mais profundo do corpo quanto

como espaço limiar de pertencimento do leitor, para lá deslocado enquanto se prepara para ler o restante dos fragmentos da obra. *Rua de Mão Única* é uma interessante coleção, portanto, de fragmentos tanto urbanos quanto oníricos:

Sala do café da manhã

Há uma tradição popular que nos diz que não se devem contar sonhos de manhã em jejum. De fato, quem acorda continua, neste estado, ainda sob a ação do sortilégio do sonho. O que acontece é que a higiene matinal apenas desperta a superfície do corpo e as suas funções motoras visíveis, enquanto a indefinição crepuscular do estado onírico se mantém nas camadas mais profundas, mesmo durante as abluções matinais, e se reforça até na solidão da primeira hora de vigília. Aqueles que fogem ao contato com o dia, seja por receio dos homens, seja por necessidade de concentração interior, não querem comer e não dão importância ao café da manhã. Deste modo evitam a passagem brusca entre o mundo noturno e o diurno. Cuidados que apenas se justificam quando o sonho é queimado pelo trabalho matinal intenso, ou também pela oração, mas de outro modo leva a uma confusão nos ritmos de vida. Nesse estado, o relato dos sonhos é fatal, porque o indivíduo, em parte ainda entregue ao universo onírico, o trai nas palavras que usa e tem de contar com a sua vingança. Em termos mais modernos: trai-se a si mesmo. Libertou-se da proteção da ingenuidade sonhadora e, ao tocar sem reflexão nas suas visões oníricas, expõe-se. Pois só da outra margem, em pleno dia, se deve interpelar o sonho a partir de uma recordação distanciada. A esse além do sonho só se pode chegar através de uma purificação análoga à da lavagem, mas totalmente diferente dela, pois passa pelo estômago. Quem está em jejum fala do sonho como se falasse ainda de dentro do sono.²

A influência do surrealismo no pensamento de Benjamin pode ser sentida também em um artigo de 1929 intitulado “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia”. Benjamin recupera de uma fonte insuspeita um realismo conceitual que se traduz num construtivismo radical: o real se sustenta na medida em que é imaginado, em que aos conceitos é atribuído o mesmo grau de existência que aquele dos objetos ditos materiais. O realismo mais rigoroso possível só pode ser um surrealismo. Tal equivalência prepara uma

2 Grifos meus. Benjamin, W. 2013, P. 10.

continuidade inusitada entre uma certa teologia medieval e os jogos de linguagem que tanto animaram a literatura vanguardista do século XX — ambos conduzidos pela imanência da linguagem ao real. Da mesma forma, as experiências narcóticas são menos interessantes como possibilidades de transcendência de uma realidade naturalizada como evidente e mais como aquilo que, para recuperar uma intuição schmittiana que, por sua vez, retoma Kierkegaard, explica a regra através de sua exceção³. *Embriagar-se com água pura*⁴: a alucinação mostra como aquilo que pensamos como um evento disruptivo, que quebra uma certa cadeia de relações determinadas pela causalidade, é, antes, a manifestação das descontinuidades que constituem o que se denomina real ele mesmo. Assim, o narcótico ensina mais sobre a ausência de evidência do real enquanto tal, sua necessidade constante de operações de atualização para se manter, do que sobre situações de fuga. O real ele mesmo é já um narcótico eminente que reiteradamente nos embriaga em sua carência de autossustentação:

*Em sua Introduction au discours sur le peu de réalité, Breton mostra como o realismo filosófico da Idade Média serviu de fundamento à experiência poética. Porém esse realismo — a crença na existência objetiva dos conceitos, fora das coisas ou dentro delas — sempre transitou com muita rapidez do reino lógico dos conceitos para o reino mágico das palavras. E os jogos de transformação fonética e gráfica, que já há quinze anos apaixonam toda a literatura de vanguarda, do futurismo ao dadaísmo e ao surrealismo, nada mais são do que experiências mágicas com as palavras, e não exercícios artísticos.*⁵

E mais adiante:

De nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático seu lado enigmático; só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano. Por exemplo,

3 Cf. o Capítulo 1 de *Teologia Política*. Ver também a análise de Giorgio Agamben para o tema da exceção schmittiana no Capítulo 1 de *Homo Sacer I. O poder soberano e a vida nua*.

4 A expressão é de Henry Miller, retomada por Deleuze & Guattari em *Mil Platôs*, mais especificamente no platô intitulado “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”.

5 Benjamin, W. 1987, P. 27-28.

*a investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos nos ensina menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos sobre os fenômenos telepáticos. Da mesma forma, a investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe. O homem que lê, que pensa, que espera, que se dedica à flânerie, pertence, do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados. E são iluminados mais profanos. Para não falar da mais terrível de todas as drogas — nós mesmos — que tomamos quando estamos sós.*⁶

Meu convite é que, a fim de perseguirmos o papel positivo da imaginação no pensamento cartesiano, permaneçamos, como diz Benjamin no fragmento da sala do café da manhã, *em jejum* – adotando o efeito do sortilégio dos sonhos – e falemos, portanto, como que de dentro do sonho de um outro: os três sonhos premonitórios de Descartes, cuja narração recebemos através do relato de seu biógrafo Adrien Baillet (1649–1706).

Descartes e o melão

A principal fonte textual para os sonhos de Descartes é indireta: trata-se do relato feito por seu biógrafo Adrien Baillet (1649–1706) após ter tido contato com seus manuscritos de juventude, datados de 1619 a 1621, hoje perdidos. É, portanto, através da *Vie de Monsieur Descartes*, de 1691, que temos acesso à narrativa mais completa dos sonhos. Os *Olimpicas*, como ficaram conhecidos esses fragmentos oníricos, estão reunidos, hoje, no décimo volume da edição das *Obras Completas* de Descartes preparada por Charles Adam e Paul Tannery, em duas fontes: na narrativa de segunda mão de Baillet e nos fragmentos copiados de primeira mão por Leibniz entre 1675-1676⁷. A principal diferença entre as duas fontes é o caráter indireto, floreado e ficcionalizado do relato de Baillet e o discurso direto, mais objetivo, da cópia preparada por Leibniz. Acompanharemos aqui as páginas descritivas de Baillet deixando em

6 Grifo meu. Benjamin, W. 1987, p. 33.

7 As anotações de Leibniz, por sua vez, foram publicadas por Foucher de Careil no século XIX sob o título de *Cogitationes Privatae*.

suspenso o problema de sua autenticidade – para a metodologia que nos interessa aqui, que consiste em se situar de um ponto de vista discursivo sobre Descartes, em que as informações biográficas e os registros produzidos por ele e sobre ele vão compor uma espécie de todo horizontal indiferenciado, importa pouco atestar a veracidade de seu relato⁸.

Já o título mesmo dos fragmentos em que o registro dos sonhos estaria reunido evoca algum simbolismo: *Os Olímpicas*, em referência ao Olimpo, montanha elevada, morada dos deuses. A conexão com o alto é enfatizada também na narrativa de Baillet, pois todos os sonhos parecem ter vindo “do alto”⁹. Por fim, não se pode deixar de marcar a presença do vocabulário do *entusiasmo* – que, como mostra Thibaut Gress¹⁰, estava associado, na cultura renascentista, à posse por alguma divindade. Referências divinas vão permeiar a narrativa do sonho, reportando um Descartes preocupado com o conteúdo de censura moral e religiosa dos dois primeiros sonhos – interpretados como referências implícitas ao seu passado – e com o caráter premonitório do último – interpretado como a adivinhação sobre seu futuro nas ciências. Como bem nota Luci Buff em seu comentário sobre a narrativa de Baillet, a montanha olímpica é também ponto de encontro espacial entre o céu e a terra, o diurno e o noturno: se quisermos, a sala do café da manhã em que nos instalamos, em jejum, para pensar os rastros do onírico de Descartes – entre o natural e o sobrenatural.

Toda a complexa teia que ronda a chegada desta narrativa até nós tem como condição o fato de Descartes ter conservado o pergaminho com suas anotações privadas até a ocasião de sua morte, em fevereiro de 1650¹¹. Descartes morre em circunstâncias enigmáticas na Suécia, vítima de uma forte pneumonia, enquanto estava hospedado no castelo da rainha Cristina, por

8 Segundo Henri Gouhier, Baillet é um “erudito escrupuloso e um historiador suspeito” (Gouhier, H. 1958, P. 20), ou seja, apesar de reunir documentação preciosa sobre e em torno de Descartes, não hesita em preencher certas lacunas com fabulações particulares na ausência de informações precisas. Assim, deve ser lido com ressalvas, tomando o princípio crítico de que Baillet não é uma fonte, mas um recurso que pode desencadear a pesquisa posterior.

9 Sigo, na maior parte do tempo, a tradução de Baillet proposta por Luci Buff em seu comentário aos sonhos de Descartes disponível em *Sonhos sobre meditações de Descartes* (São Paulo: Annablume, 2001). Para esta expressão, verifique Buff, L. 2001, P. 28.

10 Cf. Gress, T. “Conclusion. Les deux ontologies cartésiennes”. In : *Descartes et la précarité du monde*. CNRS Éditions, 2012, <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.49325>.

11 Afirma Luci Buff: “Por testemunhos da época, sabe-se que Descartes levou para Estocolmo os seus principais papéis, entre os quais o pequeno registro em pergaminho que nos interessa e que ele conservou durante toda a sua vida, por mais de 30 anos.”, cf. Buff, L. 2001, P. 41.

quem fora contratado para ministrar aulas de filosofia em horários pouco usuais. É provável que ele e Cristina sequer tivessem alianças conceituais: ele, inventor de uma nova filosofia; ela, mais defensora da tradição. Vítima do frio e provavelmente de sua própria negligência em aceitar ajuda médica – Pierre Chanut (1601-1662) também contraiu pneumonia no mesmo período, mas não faleceu –, viajou com os relatos de seus sonhos de trinta anos antes, isto é, de 1619, quando então se encontrava na Alemanha, com apenas 23 anos de idade e sem qualquer obra publicada. Seria possível conjecturar sobre o apego de Descartes por esses papéis em que os sonhos estavam documentados: o que talvez manifeste sua importância e caráter fundador da filosofia a ser desenvolvida posteriormente.

Segundo Baillet, descobrimos que, naquela altura, entre 1619 e 1620, Descartes ocupava-se do aspecto “destrutivo”¹² do novo pensamento que elaborava. Seria preciso refundar o conhecimento em novas bases. Esse propósito não deixava de lhe causar fortes agitações corporais e mentais. O preâmbulo descritivo do sonho é marcado pela ênfase na dificuldade e acometimento do filósofo por um entusiasmo turbulento. Assim, relata Baillet, “com todas estas disposições não sofreu menos do que se fosse o caso de se desnudar a si mesmo”¹³. Seu espírito estava “atormentado”¹⁴ pela busca da verdade, “sofrendo”¹⁵ por sua resolução. Nem mesmo os passeios e companhias de outros serviam para divertir seu espírito, tomado por estas “violentas agitações”¹⁶. É neste estado que “o fogo tomou-lhe o cérebro, e ele caiu numa espécie de entusiasmo, que dispôs de tal maneira seu espírito já abatido, que ele o colocou em estado de receber as impressões dos sonhos e as visões”¹⁷. O relato dos três sonhos que se seguem, na transição da noite de 10 para 11 de novembro de 1619, é estruturado sob o signo deste entusiasmo: uma espécie de desordem imaginativa, ora aproximando Descartes do furor religioso, ora, se recorrermos a uma fonte ela mesma cartesiana, da produção *poética*. Nos *Olímpicas* tal como anotados por Leibniz, o entusiasmo é assim descrito:

12 Buff, L. 2001, P. 27.

13 Idem.

14 Idem.

15 Idem.

16 Ibidem, P.28.

17 Idem.

Pode parecer surpreendente que os pensamentos profundos sejam mais encontrados nos escritos de poetas do que nos de filósofos. A razão para isso é que os poetas escrevem pelo entusiasmo e pela força da imaginação: há em nós sementes do conhecimento, como em um sílex, que são retiradas a partir da razão pelos filósofos, e a partir da imaginação são escrutinadas pelos poetas; e essas últimas brilham mais.¹⁸

A reconstrução onírica, então, marcando mais uma vez sua função intermediária, poderia ser categorizada entre a reflexão filosófica – particularmente moral, como veremos – e o arroubo poético. Assim, o primeiro sonho narra uma errância numa rua desconhecida e certo descontrole em relação ao corpo próprio. Descartes afirma se ver caminhando “obrigado a se revirar sobre o lado esquerdo”¹⁹, pois experimentava uma fraqueza do lado direito. Esse caminhar cambaleante o tomava de grande vergonha, embora não o impedisse de avançar. De repente, um “vento impetuoso”²⁰ o arrebatou e o fez rodopiar, num turbilhão, dando três voltas sobre o pé esquerdo. Esse caminhar coxo, somado aos impedimentos exteriores naturais que agiam sobre ele, o fazia acreditar que iria muito em breve cair. Conseguiu abrigo num colégio e procurou ver se não haveria ali uma igreja para fazer uma oração, quando um novo obstáculo externo se interpôs: viu um homem conhecido seu passar sem cumprimentá-lo. Tentou em vão ir ao seu encalço, sendo novamente repellido pela força do vento.

Estamos instalados, para voltar à narrativa dos sonhos, nesta errância do girar em círculos. Na indefinição pré-dogmática do onírico, a narrativa do primeiro sonho de Descartes termina comicamente, com a introdução de um curioso elemento externo: um *melão*; ou melhor: a imaginação de Descartes sobre a entrada de um melão na cena onírica.

Ao mesmo tempo, viu no meio do pátio do colégio uma outra pessoa que o chamou por seu nome em termos polidos e cortesês, e lhe disse que, se quisesse achar senhor N. ele tinha algo para lhe dar. O senhor Descartes

18 Descartes, R. 2024, P. 3. Conforme tradução dos fragmentos dos *Olimpicas* copiados por Leibniz preparada por Ana Claudia Teodoro Sousa e publicada na Revista *Seiscentos* (Seiscentos, Rio de Janeiro, n° 4, 2024). Disponível no link: <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/article/view/65624>.

19 Buff, L. 2001, P. 28.

20 Idem.

imaginou que fosse um melão, que haviam trazido de algum país estrangeiro. *Porém o que mais o surpreendeu foi perceber que os que se juntavam a essa pessoa em redor dele para conversar, estavam retos e firmes sobre seus pés, embora ele estivesse sempre curvado e cambaleante sobre o mesmo solo, e que o vento, que pensara derrubá-lo muitas vezes houvesse diminuído bastante.*²¹

O melão, elemento excêntrico que nos surpreende por sua gratuidade, não parece impressionar Descartes, tampouco seu biógrafo. Digno de nota é o estado deplorável de seu corpo em comparação com a integridade dos corpos humanos externos – por que apenas ele estava curvado e cambaleante? Este melão, cuja coerência escapa à narrativa, parece introduzir um grau de exotismo na situação de dor física já descrita. Mais adiante na narrativa, Baillet nos adverte que o próprio Descartes procurou interpretar, já desperto, sua função, que dizia respeito “aos encantos da solidão, mas proporcionados por solicitações puramente humanas”²². O melão poderia ser associado a uma situação de prazer, de fato, lembrando que teria surgido por iniciativa de um outro homem – uma espécie de prazer compartilhado em situações de sociabilidade, o que talvez tenha motivado Freud, em carta a Maxime Leroy, a detectar um evidente componente erótico na introdução do elemento-melão²³. Evitando interpretações metafóricas ou psicanalíticas, interessa-nos refletir sobre a forma do melão em consonância com a continuidade entre o noturno e o diurno na filosofia cartesiana. O melão, em sua forma ora oval, ora esférica, pode ser uma imagem útil para pensar essa complementaridade que não se desfaz: o vaivém, narrado naquela noite, entre os momentos de sono-vigília, tanto quanto a interpenetração dos restos do onírico na metafísica e moral cartesianas.

21 Grifo meu. Ibidem, P. 29.

22 Ibidem, P. 32.

23 Freud afirma: “As diferentes pessoas que se apresentam no sonho não podem, naturalmente, ser identificadas por nós, ainda que Descartes, questionado, não tenha deixado de identificá-las. Quanto aos elementos bizarros, pouco numerosos, aliás, e quase absurdos como, por exemplo, o “melão de um país estrangeiro” e os pequenos retratos, permanecem inexplicados. No que concerne ao melão, o sonhador teve a ideia (original) de representá-lo como “os charmes da solidão, mas apresentados por solicitações puramente humanas”. Certamente não é exato, mas poderia ser uma associação de ideias que conduzira à via de uma explicação exata. Em correlação com seu estado de pecado, esta associação poderia significar uma representação sexual, que ocupou a imaginação do jovem solitário”. Tradução minha de Freud, S. Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes. *Revue française de psychanalyse - Rêve, symbole et interpretation*, v. 45, n. 1, p. 6, janv.fév. 1981. P. 6.

Não surpreendentemente, é um momento de vigília que sucede o aparecimento do *melão*: como se anunciasse o retorno fugaz ao momento diurno. O efeito desnordeador do sonho desorganizou suas imagens mentais – os chamados *fantasmas* – a ponto de fazê-lo despertar conservando tais imagens em seu espírito e em seus olhos. Os homens que via ao seu redor, o melão, o colégio, a igreja: todas essas imagens foram transportadas para o momento da breve vigília, manifestando sua interpenetração numa ordem realista. Ainda, um efeito físico adicional: a dor que manifestou no sonho foi igualmente comunicada para a dor em seu corpo-diurno; e Descartes se sentiu possuído pela ação física de algum gênio maligno [*mauvais génie*]²⁴. Antes de Gregor Samsa, nas primeiras décadas do século XVII, Descartes também acordava de seus próprios sonhos intranquilos – não metamorfoseado num inseto monstruoso, mas, tal como ele, certamente transfigurado, além de com muita dificuldade para se movimentar, experimentando “do lado uma dor ainda nunca experimentada, leve e surda”²⁵.

Depois de duas horas de uma meditação tomada por essas imagens, acerca dos “bens e males deste mundo”²⁶, foi novamente invadido pela força do sonho, adormecendo. O segundo sonho, então, parece ter durado o tempo de uma trovoadas, que foi exatamente a imagem violenta que viu nele representada, acompanhada de um efeito acústico de um “barulho agudo e forte”²⁷. Após o átimo de sonho compacto, novamente um momento de vigília. Desta vez, as alucinações hipnopômicas se manifestaram mais fortemente, pois “percebeu muitas fagulhas de fogo espalhadas pelo quarto”²⁸. No momento de interlúdio entre razão e desrazão, procurou interpretar as imagens segundo as prerrogativas da filosofia, isto é, aplicando certos princípios da filosofia natural ou da física que constituirão, mais tarde, sua explicação particular dos fenômenos ópticos na *Dióptrica*, que recusará as ditas espécies escolásticas. Como que curado pela razão, seu pavor se dissipou e ele pôde dormir “numa grande calma”²⁹.

24 Baillet, A. 2022, P. 106.

25 Kafka, F. 1997, n.p. (epub).

26 Buff, L. 2001, P. 29.

27 Idem.

28 Idem.

29 Tradução minha, cf. Baillet, A. 2022, P. 107.

O terceiro e último sonho talvez seja aquele que guarda elementos mais simbólicos. Este, ao contrário dos dois anteriores, se deu sob um estado espiritual de calma, menos obscuro e mais diurno que os demais. Vale a pena ler a narração de Baillet na íntegra:

Neste último, ele achou um livro sobre a mesa, sem saber quem o tinha colocado ali. Ele o abriu, e vendo que era um Dicionário, se alegrou muito na esperança que ele lhe poderia ser muito útil. No mesmo instante, encontrou outro livro sobre sua mão, que também não lhe era desconhecido, não sabendo de onde lhe havia aparecido. Pensou ser uma antologia de poesias de diferentes autores, intitulada Corpus poetarum [na margem: dividido em cinco livros, impresso em Lyon e Genebra]. Ele teve a curiosidade de nela querer ler alguma coisa e na abertura do livro ele se deteve sobre o verso Quod vitae sectabor iter? etc. No mesmo momento, percebeu um homem que ele não conhecia, mas que lhe apresentou uma peça de versos começando por Est et Non, e que a ele exaltava como uma peça excelente. O senhor Descartes lhe diz que sabia o que era e que esta peça estava entre os “Idílios” de Ausônio que se encontrava na grande Antologia de poetas que estava sobre a mesa. Ele mesmo quis mostrá-la a este homem, e se pôs a folhear o livro do qual ele se gabava de conhecer perfeitamente a ordem e a economia. Enquanto procurava o lugar, o homem perguntou-lhe onde ele havia pego o livro e o senhor Descartes respondeu-lhe que não podia lhe dizer como o obteve, mas que um momento antes manuseou ainda um outro que tinha acabado de desaparecer, sem saber quem o havia levado nem quem o havia pego novamente. Ele não tinha acabado de dizer quando viu novamente aparecer o livro na outra ponta da mesa. Mas ele observou que este Dicionário não estava mais completo como tinha visto na primeira vez. Entretanto, se deparou com as poesias de Ausônio na Antologia dos poetas que ele folheava, e não conseguindo achar a peça que principia por este Est et Non, ele diz a esse homem que ele conhecia uma do mesmo poeta ainda mais bela que esta e que ela começava por Quod vitae sectabor iter? A pessoa pediu para lhe mostrar e o senhor Descartes se considerou obrigado a procurá-la, quando ele encontrou diversos retratos gravados em talha-doce, o que lhe fez dizer que esse livro era bem bonito, mas não era da mesma impressão que aquele outro que ele conhecia. Estava nesse ponto, quando os livros e homens sumiram e se apagaram da sua imaginação, sem contudo acordá-lo.³⁰

30 Buff, L. 2001, p. 30-31.

Um dicionário, uma antologia poética, um homem desconhecido: diversos emblemas disponíveis à decifração. O terceiro sonho guarda uma interessante estrutura de aparecimento e desaparecimento de elementos na sua cena principal: os livros surgem e depois se perdem, assim como as presenças humanas, que passam diante dos olhos daquele que sonha como manifestações esquivas, incapturáveis: uma espécie de rápida sucessão cinematográfica de rostos que se acumulam diante de si apenas para desvanecer no segundo seguinte. Talvez essa maior coerência entre os fatos, aparentemente mais disponíveis à narração do que nos dois sonhos anteriores, tenha feito Descartes duvidar se o que tinha diante de si era “sonho ou visão”³¹. Como na vida moral, foi preciso decidir: resoluto, e de dentro do sonho-visão, *decidiu* que era um sonho. Foi também no interior desta zona de indecidibilidade, da superfície esférica do melão diurno-noturno, que o interpretou. De dentro do sonho, portanto, concluiu que o Dicionário representava “todas as ciências reunidas num todo, e que a Antologia de poesias intitulada *Corpus Poetarum* mostrava, em particular e de maneira mais distinta, a filosofia e a sabedoria reunidas”³². Aqui, o comentário sobre o poder da expressão vívida e sábia dos poetas, tomados pelo *entusiasmo*, e que já tínhamos encontrado nas anotações de Leibniz, retorna. Aos poetas, na ocasião do sonho, é atribuído grau de acesso às verdades tanto quanto ao filósofo – uma tese que Descartes dificilmente aceitaria, creio, no curso de desenvolvimento de sua metafísica posterior.

Por fim, acordado, seguiu sua interpretação do sonho sem emoção – sem entusiasmo. Interpretou o “Sim e o Não”³³ de Pitágoras como a “Verdade e a Falsidade nos conhecimentos humanos e as ciências profanas”³⁴. Deu a este sonho caráter *premonitório*: foi no estado de vigília que concluiu este aspecto sobrenatural do sonho-visão –, persuadido de que fora “o Espírito da Verdade que quis lhe abrir os tesouros de todas as ciências por meio deste sonho”³⁵. O verso latino “Que vida devo seguir?” corresponderia à pergunta moral por uma vida possivelmente dedicada à Filosofia. Por fim, classificou ele mesmo os dois primeiros sonhos, mais turbulentos, como reprimendas divinas sobre seu passado – censuras quanto a um comportamento que deveria ser

31 Ibidem, P. 31.

32 Idem.

33 Buff, L. 2001, P. 32.

34 Idem.

35 Idem.

abandonado; ao passo que o terceiro sonho, mais “doce e agradável”³⁶, lhe dava boas esperanças para o futuro, prevendo o caminho que seguiria em sua vida filosófica.

O restante da narrativa de Baillet insistirá na intervenção místico-divina no sonho. O entusiasmo se dissipou nos próximos dias, mas, para Descartes, os sonhos foram responsáveis por encaminhar um aviso que o direcionou à resolução de sua vida de dedicação incansável à filosofia.

O eu em vertigem: terapia moral, terapia onírica

Na narrativa de Baillet, o verbo francês *songer* é mais presente que seu correlato *rêver*. De fato, Baillet descreve, na maior parte do tempo, a experiência de entusiasmo de Descartes com o verbo *songer* e derivados: o verbo *rêver* só aparece uma única vez, conjugado no pretérito imperfeito do indicativo; o substantivo *rêve* não surge nunca³⁷. Verifica-se uma flutuação de sentido para *songer* no *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694: ora *songer* diz respeito ao ato de sonhar, ora corresponde simplesmente ao ato de pensar³⁸. A ambiguidade do verbo *songer* pode nos remeter, associativamente, ao vínculo que os *Olímpicas* estabelecem na interseção entre o sonho e a meditação – segundo Baillet, Descartes oscilava, “duvidando se sonhava [*rêvait*] ou meditava”³⁹, e assim “ele despertou sem emoção e continuou, de olhos abertos, a interpretação de seu sonho sobre a mesma ideia”⁴⁰.

A sugestão da relação intrínseca entre meditar e sonhar é curiosamente elaborada na porta de entrada da metafísica cartesiana, seu momento talvez mais diurno, sua antessala mais bem iluminada: o texto das *Meditações*. Sem

36 Idem.

37 Conforme afirma Thibaut Gress, o substantivo “rêve” não existia no vocabulário do período, cf. Podcast Les chemins de la philosophie, Épisode 3/4 : Les rêveries métaphysiques de Descartes, 22 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/les-reveries-metaphysiques-de-descartes-8233259>

38 Diz a entrada para “songer”: “Faire un songe. Je dormois & je songeois que, &c. il songe toute la nuit. je ne songe jamais. il songe tousjours de feu, de chasse &c. il songe dez aussi-tost qu’il a la teste sur le chevet. [...] Songer, signifie aussi, Penser, considerer [...]”, cf. *Dictionnaire de l’académie française*. 1694, 1re édition, tome 2, páginas 488-489. Disponível online em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9S2114>

39 Buff, L. 2001, P. 31; Baillet, A. 2022, P. 107.

40 Idem.

dúvidas, naquela altura, Descartes, longe da turbulência onírica, empregava a resolução da sua vontade na busca pela verdade nas ciências. É certo que, a cada momento dos seis dias de meditação, nem sempre uma verdade foi definitivamente alcançada: uma foi obtida no segundo dia – expressa no argumento do *cogito* – e outra no terceiro – a existência de um Deus. O primeiro dia de meditação, porém, guarda semelhanças implícitas com o universo do onírico – seja em seu conteúdo argumentativo, seja em sua metodologia. Já foi sublinhado pela literatura secundária o modo como a dúvida metódica opera uma espécie de alienação do eu, que tem de considerar suas experiências sensíveis passadas – e quiçá racionais – como se olhasse para as vivências de um outro. O processo de exteriorização de si o aproxima também da situação da *loucura* – os exemplos cartesianos, colhidos da literatura da época, são os indivíduos melancólicos, insensatos que não são capazes de identificar as proporções do próprio corpo (“asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro”⁴¹).

Dagron & Mazel, por exemplo, sugerem ler a Primeira Meditação sob o fundo dos *Olimpicas*, aplicando a ela não a ordem das razões, mas a *ordem do delírio*. É a desorganização advinda do sonho que permite que o eu meditativo considere as percepções externas e internas à distância, pois “o sonho é ao mesmo tempo potência de dissolução e poder de organização e de simbolização”⁴². Embora incorpore a dinâmica do sonho na dúvida, é bem verdade que a razão volta a atuar na tentativa de conter o processo de exteriorização – as “errâncias e confusões da consciência onírica”⁴³ – no estabelecimento da verdade científica. A experiência de vertigem introduzida pelo sonho será alvo, segundo eles, de uma decisão – tal como na narrativa de Baillet, pois o eu que sonha-medita decidirá, dentro do sonho, que sonha.

Os comentadores supracitados não ressaltam suficientemente, contudo, o modo como a situação onírica recupera a própria economia argumentativa do primeiro dia de meditação: confrontado com a proliferação das dúvidas, o eu se inclina à indolência e prefere conspirar com um sonho mais agradável a permanecer numa vigília laboriosa. Sabemos que Descartes retornará ao argumento do sonho somente na Sexta Meditação, ou seja, no último dia de

41 Descartes, R. 1973, P. 94.

42 Dagron, T. Mazel, M. 2018, P. 485.

43 Idem.

investigação – e sua resolução para o imbróglio cético será mostrar que pode saber que não sonha pois é capaz de narrar de modo coerente a sucessão de fatos que observa, diferentemente do que ocorre no sonho. Ali, a dúvida quanto ao sonho foi considerada “hiperbólica e ridícula”⁴⁴, pois “nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos”⁴⁵. É claro que esta resposta tem de ser lida à luz das conquistas teóricas dos dias anteriores: foi provado que Deus não é enganador e que o mundo exterior existe – ou seja, parece haver, de fato, coisas fora de mim que sustentam a existência de uma realidade objetiva. Seja como for, é como se o fantasma do onírico permanecesse assombrando a conquista de cada nova verdade após o fim da Primeira Meditação, com o risco de fazer o eu meditativo retornar ao abismo que se encontrava mais próximo ao fim do itinerário de pesquisa do primeiro dia:

*Mas esse designio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu re-incido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas.*⁴⁶

O onírico retorna à pena cartesiana também em suas discussões morais com Elisabeth da Boêmia. Ele afirma, em 1645, que o fato de ter se habituado a não ter pensamentos tristes mudou qualitativamente o conteúdo dos seus sonhos. Agora, não são mais os sonhos que fornecem um modelo metafísico para a dúvida ou para a moral, mas a moral que é, num sentido hipnagógico, capaz de adulterar o conteúdo da realidade noturna. Os sonhos de Descartes

44 Descartes, R. 1973, P. 150.

45 Idem.

46 Descartes, R. 1973, P. 97.

não lhe apresentam “nada de horrível”⁴⁷ em 1645: e, desde as turbulências de 1619, parece ter desenvolvido uma sólida educação onírica:

*Como também acontece quando dormimos, porquanto o melhor filósofo (le plus philosophe) do mundo não poderia impedir-se de ter maus sonhos, quando o seu temperamento o dispõe a isso. Contudo, a experiência faz ver que, se se teve muitas vezes algum pensamento enquanto se teve o espírito em liberdade, ele regressa também depois, seja qual for a indisposição que o corpo tenha; assim, posso dizer que os meus sonhos nunca me apresentaram nada de horrível, e, sem dúvida, que é uma grande vantagem ter-se habituado, há muito tempo, a não ter pensamentos tristes.*⁴⁸

Talvez seja, então, a partir de sua reflexão moral que poderemos recuperar os rastros do onírico de forma positiva no pensamento cartesiano. Já foi sublinhado o parentesco da moral cartesiana com o *teatro* – poderíamos avançar, também, além de seu fundo estético, seu aspecto onírico.

Vimos como a narrativa completa dos sonhos é intercalada por momentos de interpretação – às vezes ocorrendo no interior do próprio sonho, às vezes na indefinição crepuscular entre sono e vigília. O movimento de interpretação das imagens oníricas envolve, em primeiro lugar, um exercício de rememoração. Além de recuperar os traços das imagens, exibindo-as novamente ao espírito num exercício de atualização ou presentificação, a interpretação posterior exige uma tomada de distância do onírico. O sujeito onírico, isto é, aquele que experiencia as imagens em primeira pessoa, não é o *sujeito moral* – se quisermos, aquele que as confere sentido. É preciso, então, que as imagens sejam observadas à distância como num processo de exteriorização – como se, outros de nós mesmos, pudéssemos incorporá-las à cadeia de sentido *a posteriori* em vistas de obtenção de uma mensagem, como o faz Descartes ao longo de sua experiência.

Ora, este mesmo movimento de exteriorização de si é característico da terapia moral cartesiana. Para entrevistê-lo, os momentos de associação com o teatro são luminosos. Esse parentesco, já sublinhado por uma vasta literatura secundária, insiste ou bem na aproximação entre as prerrogativas heroicas da moral de destacamento presente na dramaturgia cornelianiana – como fizeram

47 Cardoso, A. Ferreira, M.L.R. 2001, P. 82.

48 Ibidem, P. 81, 82.

Gustave Lanson⁴⁹, Ernst Cassirer⁵⁰, Jean-Marie Beyssade⁵¹ e Vinicius Figueiredo⁵² no Brasil – ou bem no processo de visualização da própria vida moral: devemos ser capazes de exibir nossa existência para nós mesmos como se fossemos espectadores de nossa vida passional a fim de avaliá-la melhor⁵³. Primeiro, então, num sentido mais superficial, o teatro é uma analogia útil para demonstrar nossa capacidade de converter passividade em atividade: as “estranhas aventuras a cuja representação assistimos num teatro”⁵⁴ nos comparam quanto mais tristes forem, pois assim a alma pode adquirir o contentamento derivado da constatação da sua capacidade de resistência, sobretudo no caso das chamadas emoções interiores⁵⁵. Ainda, e mais profundamente, devemos praticar um exercício de autoexame semelhante à observação externa-interna de nossa vida íntima.

Toda a correspondência entre Descartes e Elisabeth, aliás, pode ser lida na chave de uma performance compartilhada da vida passional de cada um, a ser investigada em conjunto pelo investimento atento do interlocutor⁵⁶. Naquele contexto, tratava-se principalmente de evitar a contemplação de imagens funestas enviadas insistentemente pela fortuna – sobretudo no caso de Elisabeth – e concentrar a imaginação na produção de imagens agradáveis como “a verdura dum bosque, as cores duma flor, o voo dum pássaro e coisas que

49 Lanson, G. Le héros cornélien et le ‘généreux’ selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire littéraire de la France*. v. 1, n. 4, p. 397-411, 1894.

50 Cassirer, E. *Descartes. Doctrine, Personnalité, Influence*. Trad. Philippe Guilbert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

51 Beyssade, J.M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*. v. 47, n.1, p. 63-82, fév. 1991.

52 Figueiredo, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

53 O que já fora defendido por Hamou, P. Descartes : le théâtre des passions. *Études Épistémè* [En ligne], n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>. e por Guenancia, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

54 Descartes, R. 1973, P. 263.

55 Cf. o artigo 147 das *Paixões*.

56 Trabalhei a analogia da cena teatral para a compreensão da correspondência entre Descartes e Elisabeth em Ramos, C.S. *Melancolia em Elisabeth da Boêmia*. Araújo, C; Deplagne, L; Nogueira, M. S. M. (org.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. v. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024. p. 115-144.

não exigem nenhuma atenção”⁵⁷. Como num palco, a terapia moral cartesiana indica uma terapêutica do olhar, em que as vicissitudes existenciais são convertidas em espetáculo a ser exposto a si próprio, cujas cenas serão decodificadas e, através do hábito, possivelmente modificadas ao gosto do vivente:

*É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes, e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática. [...] Ora, essas coisas são úteis de saber para encorajar a cada um de nós a aprender a observar suas paixões [...].*⁵⁸

É também assim que Descartes se comporta ao descrever seus sonhos: como outro de si mesmo. Na sala do café da manhã, como no teatro, a razão pode, enfim, soltar suas rédeas e, neste estado de indolência corporal, deixar a imaginação agir mais livremente, transformando as imagens recebidas em devaneios a serem interpretados no exercício vertiginoso de exteriorização de si. *Sujeito onírico e sujeito moral* se comportam de modo comum: ambos experienciam um deslocamento da própria identidade, embora no caso do segundo este exercício envolva um componente voluntário presente na elaboração de uma terapia específica das paixões. Do interior do racionalismo moderno fomos capazes de encontrar, portanto, restos de irracionalismo, e de mostrar de que modo aquilo que se figurava como exceção pode iluminar e condicionar o funcionamento perfeito e esférico da regra. Perfeito e esférico como um melão.

Referências

- BAILLET, A. *La vie de Monsieur Descartes*. Introduction et annotations par Annie Bitbol-Hespériès. Paris: Éditions Les Belles-Lettres, 2022.
- BENJAMIN, W. *Rua de Mão Única. Infância Berlinense: 1900*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

57 Cardoso, A. Ferreira, M.L.R. 2001, P. 62.

58 Grifo meu. Descartes, R. 1973, P. 247.

- _____. *Obras Escolhidas, Volume I. Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BEYSSADE, J.M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*. v. 47, n.1, p. 63-82, fév. 1991.
- BUFF, L. *Sonhos sobre meditações de Descartes*. São Paulo: Annablume, 2001.
- CARDOSO, A. FERREIRA, M.L.R. (org.). *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia*. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- CASSIRER, E. *Descartes. Doctrine, Personnalité, Influence*. Tradução de Philippe Gilbert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- DAGRON, T. MAZEL, M. Des Olympica à la Première Méditation : expérience onirique et délire chez Descartes. *Les Études philosophiques*, v. 127, n. 4, p. 477-494, 2018.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.
- _____. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- _____. Os fragmentos dos Olímpicas de Descartes. Tradução, introdução e notas de Ana Cláudia Teodoro Sousa. *Revista Seiscentos*. Rio de Janeiro, nº 4, 2024.
- FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- FREUD, S. Lettre à Maxime Leroy sur quelques rêves de Descartes. *Revue française de psychanalyse - Rêve, symbole et interpretation*, v. 45, n. 1, p. 6, janv.fév. 1981.
- GOUHIER, H. *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.
- GRESS, T. *Descartes et la précarité du monde*. Paris : CNRS Éditions, 2012.
- GUENANCIA, P. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.
- HAMOU, P. Descartes : le théâtre des passions. *Études Épistémè* [En ligne], n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>.
- KAFKA, F. *A metamorfose*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LANSON, G. Le héros cornélien et le 'généreux' selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire littéraire de la France*. v. 1, n. 4, p. 397-411, 1894.
- RAMOS, C.S. Melancolia em Elisabeth da Boêmia. ARAÚJO, C; DEPLAGNE, L; NOGUEIRA, M. S. M. (org.). *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. v. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024. p. 115-144.

O spinozismo entre superstição e hiperstição: a imaginação do corte epistemológico ao corte ontoafetivo

Spinozism between Superstition and Hyperstition: Imagination from the Epistemological Break to the Onto-Affective Break

Resumo

Na segunda metade do século XX, alguns filósofos materialistas se voltaram para a obra de Spinoza para refundar caminhos de radicalidade. Althusser fundamenta sua teoria do corte epistemológico entre ideologia e ciência na passagem entre primeiro e segundo gêneros de conhecimento: imaginação e razão. A imaginação seria, no limite, superstição, ideologia, e a ciência deveria romper com ela. Deleuze demonstra, entretanto, o quanto a razão depende, ela mesma, da imaginação, que depende da passionalidade, dando fundamental importância à questão dos afetos alegres. O corte epistemológico supõe um corte ontológico e um corte afetivo: o que denominamos de corte ontoafetivo. Assim, a imaginação não seria apenas superstição, mas poderia ser também o que os aceleracionistas denominam de hiperstição, imaginação ativa e produtiva. É com Negri que vemos essa dimensão, em sua teoria da imaginação constituinte, em que a imaginação é o tecido social da multidão, sobre o qual ela constrói o comum.

Palavras-chave: imaginação; hiperstição; spinozismo; afeto; superstição; paixão.

* Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS). emerson.pirola@acad.pucrs.br

**Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). ffortes1999@gmail.com

Abstract

In the second half of the 20th century, some materialist philosophers turned to Spinoza's work to redefine paths of radicality. Althusser grounds his theory of the epistemological break between ideology and science in the transition between the first and second kinds of knowledge, namely, imagination and reason. Imagination would, ultimately, be superstition or ideology, and science should break away from it. Deleuze, however, demonstrates how much reason itself depends on imagination, which in turn depends on affectivity, giving fundamental importance to the question of joyful affects. The epistemological break presupposes an ontological break and an affective break: what we call an onto-affective break. Thus, imagination would not be merely superstition, but could also correspond to what accelerationists call hyperstition, that is, active and productive imagination. It is with Negri that we see this dimension being particularly developed, in his theory of constituent imagination, in which imagination constitutes the social fabric of the multitude, upon which it builds the common.

Keywords: imagination; hyperstition; spinozism; affect; superstition; passion.

Introdução

Tornou-se comum, no século XXI, o comentário de que estaríamos vivendo uma crise da imaginação política. Com a acachapante vitória do neoliberalismo desde os anos 1980, somada ao fim do horizonte do socialismo real, a imaginação política foi relegada a terceiro plano em nome de uma *realpolitik* cínica e impotente, desembocando no que Fisher batizou de Realismo Capitalista¹. Antonio Negri², no decorrer de sua obra, sempre atentou a que o realismo, um verdadeiro realismo político, não era o que se fechava cinicamente no quadro do poder constituído, mas era o que partia das lutas da multidão, de sua capacidade constituinte. Captar verdadeiramente a realidade, o

1 Fisher, Mark. *Realismo Capitalista*. SP: Autonomia Literária, 2020.

2 Negri, A. *O poder constituinte*. SP: Lamparina, 2015.

real da política, é pegá-la em seu grão de antagonismo, naquilo que o cinismo do poder, de seu pretenso esgotamento do ser, convive com uma virtual potência constituinte que abre o real, o ser, a novas dinâmicas, novos desejos, novas instituições. O verdadeiro realismo, portanto, engloba em si a dimensão da imaginação política enquanto uma imaginação constituinte, calcada nas lutas multitudinárias que atravessam, e quebram, o realismo do capital.

O presente artigo traz à baila a discussão sobre a imaginação política a partir da recepção da obra de Spinoza por três autores que encontraram no spinozismo bases para uma renovação da filosofia materialista e radical na segunda metade do século XX: Louis Althusser, Gilles Deleuze e Antonio Negri. Entretanto, como veremos, o foco de cada um desses autores é diverso. Com Althusser, veremos principalmente a função negativa da imaginação: o francês utilizou a teoria spinozista do primeiro gênero do conhecimento (a imaginação) para fundamentar a sua teoria da ideologia enquanto opacidade do imediato, enquanto a experiência do mundo vivido, contra o qual se ergueria o famigerado corte epistemológico, passando da ideologia à ciência, da imaginação à razão. Com Althusser, veremos sobretudo como, no limite negativo da imaginação, esta se configura naquilo que Spinoza denominava como superstição. Já com Deleuze e Negri, partiremos às dimensões positivas, produtivas e criativas da imaginação, dimensão que chamaremos, fazendo recurso ao conceito do *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), de *hiperstição*, conceito relativo à produção do futuro. Enquanto a superstição, imaginário-ideológica, está ligada a afetos tristes e à impotência, a hiperstição, seu oposto, está ligada a afetos alegres e à potência constituinte da imaginação. Entretanto, para a construção de um conceito propriamente spinozista de imaginação hipersticional, passaremos por etapas: após a demonstração da teoria spinozista do corte epistemológico de Althusser, seguimos a sugestão de Balibar de que o corte epistemológico tem um modelo platônico; para então trazer o projeto deleuzeano de inversão do platonismo: o que acontece com o corte epistemológico nessa inversão? Assim, entramos na teoria spinozista-deleuzeana da imaginação em sua relação com a corporeidade e, principalmente, com os afetos, que constituem, na leitura de Deleuze, as bases da razão. Assim, propomos que não se trata apenas de um corte epistemológico, mas que *este supõe um corte entre paixões tristes e paixões alegres*, portanto, *um corte afetivo*, correlato de *um corte ontológico que passa da impotência à potência*, duplo processo que sintetizamos na noção de *corte ontoafetivo*. Por fim, com Negri, notando que ele explicitamente afirma que sua leitura de Spinoza só foi possível pressupondo a de Deleuze, levamos o conceito de imaginação

hipersticional para o campo propriamente social, político, em que a imaginação se torna o eixo do *conatus* [esforço] coletivo e constitui o conhecimento e o ser através do desejo da multidão.

Spinoza e os gêneros de conhecimento

Nosso objetivo aqui não é a exegese detalhada do texto de Spinoza ou entrar em minúcias e polêmicas sobre sua interpretação. Essa primeira seção apenas apresenta o beabá da ontologia spinozana, da teoria dos afetos e de sua teoria dos gêneros do conhecimento³, que constitui pré-requisito para o bom entendimento do restante do artigo.

Spinoza propõe uma teoria imanentista de Deus ou da substância única, unívoca, também chamada simplesmente de Natureza. Há apenas uma realidade, um plano ontológico, uma única substância divina e infinita. A substância, enquanto infinita, possui infinitos atributos, “qualidades”. Já as “coisas” do mundo, sejam elas esse cachorro, aquela ideia, eu, são modos ou modificações da substância única e se apresentam sob este ou aquele atributo. O ser humano conhece apenas dois atributos: a extensão e o pensamento. Cada modo, portanto, é um modo do pensamento ou um modo da extensão. A uns chamamos corpos, a outros, ideias. A mente humana é ela própria uma ideia, ideia do corpo. Todos esses modos, sejam eles do atributo extensão ou do atributo pensamento, são Deus, são “partes” de Deus. Por fim, os atributos são aspectos de uma mesma realidade, havendo uma espécie de paralelismo entre eles: o que ocorre em um atributo também ocorre em outro: o corpo possui uma ideia, a ideia é ideia do corpo; a uma transformação no corpo extenso, segue-se uma transformação da ideia pensada. Além disso, cada modo, cada “parte” de Deus, exprime parte da potência infinita de Deus, potência de agir no mundo. Colocando em termos bastante simples, cada um de nós é uma potência, mas essa potência também pode ser separada daquilo que ela pode, caso em que a potência é submetida a uma operação de privação por um poder.

Dentro dessa ontologia da univocidade, Spinoza dá especial atenção à problemática da afetividade, dos afetos e da afecção, esta última entendida como a *capacidade de afetar e de ser afetado*. Resumidamente, os diferentes modos são afetados positivamente ou negativamente, fazendo com que a

3 Spinoza, B. *Ética*. BH: Autêntica, 2014; Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 106.

sua composição se desfça ou que sua composição se preserve e se expanda. Quando um encontro entre diferentes corpos dissolve a composição de um deles (por exemplo: quando meu corpo encontra o arsênico), o corpo dissolvido é *afetado* pelo afeto da tristeza. A tristeza é, no spinozismo, o índice da diminuição da potência, é a passagem de uma potência maior a uma potência menor. Quando dois corpos se encontram e de seu encontro há uma composição, por outro lado, eles aumentam a sua potência, e o afeto em questão é o da alegria. Spinoza dedica toda a Terceira Parte de sua *Ética* ao problema dos afetos, discutindo e descrevendo quase 50 destes, como a esperança, o medo, o amor, o ódio, a inveja, a compaixão, o orgulho etc. Entretanto, na base dessa multiplicidade está a oposição entre alegria e tristeza, com as séries de afetos se distribuindo entre afetos tristes e afetos alegres, que diminuem ou aumentam a potência de agir.

Passemos à teoria dos gêneros de conhecimento. Spinoza afirma existirem três: o primeiro gênero é a imaginação, o segundo a razão e o terceiro a intuição. Mas nos interessam, no âmbito desse artigo, apenas os dois primeiros. Quando um corpo encontra um objeto externo, esse objeto deixa um efeito no corpo em questão. Esse efeito pode ser dito também um afeto, na medida em que o corpo é afetado de algum modo pelo objeto externo. No primeiro gênero de conhecimento, dito imaginário, o corpo ou objeto externo deixa sobre o afetado uma marca, uma imagem. Essa imagem faz parte do atributo extensão, na medida em que é marca do corpo externo em meu corpo. A imaginação, por seu lado, é uma espécie de atividade espontânea que produz ideias a partir daquelas imagens. A imaginação, portanto, faz parte do atributo pensamento.⁴ O essencial, entretanto, para entender a natureza do primeiro gênero de conhecimento está em que essas ideias produzidas por ele a partir das imagens são ditas *ideias inadequadas*: inadequadas, pois elas não exprimem corretamente o objeto externo, elas não o exprimem enquanto causa real, mas apenas o seu efeito sobre meu corpo. Por isso, Spinoza diz que “as imaginações da mente são mais indicadoras dos afetos de nosso corpo do que da natureza dos corpos exteriores”.⁵ Ou seja, a imaginação emerge dos afetos de nosso corpo; as ideias por ela produzidas falam mais sobre o nosso corpo e suas disposições afetivas do que sobre a natureza do corpo externo em seus mecanismos causais. É apenas com a passagem do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, a razão, que passamos para uma ideia dita *adequada*, que

4 Evensen, C. “Spinoza’s Imagination”. *Philosophical Writings*, n. 00, Spring, 2011, p. 9-10.

5 Spinoza, B. Op. Cit., EIIP14.

exprime melhor a natureza do objeto externo, seu mecanismo causal. O exemplo clássico de Spinoza é o do Sol: quando olho para ele, o vejo como uma pequena bola laranja próxima da terra. É essa a marca do objeto sol sobre meu corpo, é como ele me afeta. Entretanto, pelo uso da razão, segundo gênero, eu me dou conta, por exemplo, de que o sentido da visão faz com que os objetos pareçam menores à distância, o que explica o sol aparecer à minha imaginação como próximo, ao mesmo tempo em que por esse mesmo exercício racional eu compreendo adequadamente que ele está distante. A razão forma o que Spinoza chama de *noções comuns* ao perceber o que há de comum entre diferentes corpos. No exemplo do Sol, a noção comum formada é a ideia de que o Sol, como qualquer outro objeto, obedece a leis gerais da Natureza (Deus ou substância), como repouso, movimento etc. e que, somado ao conhecimento sobre o funcionamento da visão que age sobre esses mesmos objetos que obedecem às mesmas leis, nos dá o mecanismo causal, a ideia adequada de que o sol é, na verdade, um corpo imenso a uma distância imensa.

Resumindo: a imaginação é o gênero em que o corpo externo nos afeta, deixando uma marca, imagem, e produzindo uma ideia inadequada. Essa ideia inadequada diz mais sobre a disposição de nosso próprio corpo, na medida em que indica o modo como o corpo externo nos afeta, e menos sobre a natureza do objeto externo. É apenas no segundo gênero, racional, que produzimos uma ideia adequada, na medida em que formamos uma noção comum ao perceber o que é comum a dois ou mais corpos e, através dessa comunalidade, racionalmente percebemos algo da natureza dos corpos enquanto causa, e não apenas enquanto efeito.

Althusser: corte epistemológico com a superstição⁶

Nos anos 1960, Althusser e seu grupo⁷ se voltaram a Spinoza para tentar encontrar ali novas bases para uma filosofia materialista (e marxista) que pudesse sair dos impasses e simplificações do *DiaMat* soviético e das interpretações

6 Desenvolvemos aprofundadamente o spinozismo de Althusser e a fundamentação de sua teoria da ideologia no primeiro gênero de conhecimento em Pirola, Êmerson. “A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural”. *Revista Dialectus*, v. 36, p. 124–149, 2025. Para uma apreciação completa desse tópico, remetemos o leitor para lá. Aqui a explanação será mais sintética, para fins de construir em contraponto, com Deleuze e Negri, a exploração produtiva da imaginação no restante do texto.

7 Althusser, Louis et al. *Ler O capital* [dois volumes]. RJ: Zahar, 1980; Althusser, Louis. *Por Marx*. Campinas: Unicamp, 2015. Ambas as obras são de 1965.

humanistas de Marx. Como Althusser explicita e enfatiza mais tarde⁸, a famosa tese do “corte epistemológico” entre a ideologia e a ciência (marxista) havia sido produzida sob forte inspiração da teoria dos gêneros do conhecimento proposta por Spinoza. Assim, basicamente, o primeiro gênero, a imaginação, se torna em Althusser a ideologia, e a razão, segundo gênero, se torna a ciência. A ciência do modo de produção, então, se constituiria em uma ruptura, o dito corte epistemológico, com o mundo da imaginação, com a ideologia. A ideologia, para Althusser, seria como que o mundo vivido, o *Lebenswelt*, o mundo da experiência: exatamente aquele mundo dos afetos e das imagens que Spinoza relegava ao primeiro gênero do conhecimento, e que não captava adequadamente o objeto externo, interesse da ciência. No limite, a imaginação nem seria uma forma própria de conhecimento, mas algo mais próximo da prática:

É por isso que sustentei que o primeiro tipo de conhecimento não é um conhecimento de forma alguma (a imaginação não é um conhecimento), mas é o mundo imediato tal como o percebemos, isto é, tal como vivemos (sendo a própria percepção um elemento abstraído da vida) sob o domínio da imaginação, na verdade não sob a imaginação, mas tão imbuídos da imaginação que o mundo imediato tal como o percebemos é estritamente indissociável e inseparável da imaginação, constituindo a imaginação sua própria essência, a conexão interna de todas as suas determinações⁹.

A ideologia é o mundo do vivido, do sujeito. Para Althusser, a ciência deve ser ciência da estrutura, de um processo sem sujeito. Portanto, a ciência rompe com o mundo da vida. (É essa toda a chamada “querela do humanismo”). O “conhecimento” alcançado no primeiro gênero é necessariamente ilusório: ele *alude* à realidade, mas a *ilude*. Isso ocorre, pois, como colocava Spinoza (e depois colocará Marx) o conhecimento imediato, espontâneo, dos sujeitos sociais, se dá imerso na variabilidade da experiência e das disposições imaginativas e afetivas dos corpos e de seus encontros, não tendo capacidade de alcançar a determinação causal propriamente dita. A ciência (o marxismo) deveria romper com essa instância e alcançar as determinações estruturais que, inclusive, determinam aquela experiência imaginativa. A ciência, rompendo com a ideologia, explicaria o próprio funcionamento desta. A ideologia,

8 Althusser, Louis. *Posições I*. RJ: Graal, 1978. Althusser, Louis. The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza. In: *The New Spinoza*, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 1997, p. 3–19.

9 Althusser, L. *The Only Materialist Tradition*, 1997, p. 6. Grifo no original.

entretanto, do mesmo modo que a imaginação em Spinoza, não é suprimível: ela faz parte integrante das diferentes práticas sociais. É nesse sentido que Althusser fala em “ideologia espontânea”: cada prática social, enquanto efetividade do mundo vivido, é acompanhada de suas ideologias¹⁰. Falando em spinozês, à materialidade dos corpos no atributo extensão é acompanhada a idealidade das ideias no atributo pensamento. Mas, lembremos, na ideologia se trata de *ideias inadequadas*. Althusser chega a definir a ideologia, portanto, como o conjunto das relações *imaginárias* que os humanos estabelecem com suas próprias condições de existência e (re)produção.¹¹ Essas relações imaginárias nunca dariam um pleno entendimento dos complexos mecanismos sociais e estruturais que permeiam o modo de produção, razão pela qual o althusserianismo, reivindicando Spinoza, se colocava contra as ideias humanistas de valorização da experiência e do Homem como Sujeito da História. Pois essa experiência e esse autoentendimento enquanto Sujeito seriam algo imaginário, errôneo, falso, dizendo respeito mais às vicissitudes da afetividade e da imaginação do que ao funcionamento efetivo da realidade socioeconômica. No limite, a ciência, racional, precisa romper com a imaginação para alcançar as ideias adequadas que expressem a complexidade da estrutura social para então ser possível produzirmos uma efetiva concepção revolucionária que, informando a prática política, transforme a estrutura em questão.

Althusser transfigura a imaginação spinozana no conceito de ideologia, próprio da tradição marxista. Entretanto, no âmbito do presente artigo, nomearemos essa função negativa, falseadora, da imaginação, com o conceito spinozano de *superstição*. Spinoza fundamenta sua teoria da imaginação principalmente na *Ética*, mas a aplica sociopoliticamente, historicamente, em seu *Tratado teológico-político*, discutindo a história do povo judeu, a interpretação das escrituras e as revelações dos profetas. Aqui se mostra a natureza imaginária das superstições. Segundo Read, a imaginação, na multidão, se apresenta de diferentes modos, ou em diferentes níveis. O “preconceito” seria como que a condição natural do animal humano, na medida em que, segundo Spinoza, “espontaneamente”, “naturalmente”, somos conscientes de nossos próprios desejos, vontades e afetos, mas somos ignorantes em relação às verdadeiras causas das coisas, inclusive as causas de nossos desejos. Em Spinoza, o conhecimento é uma conquista, é um processo árduo, não é um dado. Por isso a razão constitui

10 Althusser, L. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999. Esse texto é o manuscrito original e completo que contém o famoso excerto intitulado “Aparelhos Ideológicos de Estado”.

11 Ibidem, p. 203, 205.

apenas o segundo gênero, que vem após a imaginação, rompe com ela e indica a sua limitação, sua natureza ilusória. Esse preconceito “natural” das massas, então, essa “ideologia espontânea”, para usar o termo de Althusser, é organizada socialmente, religiosamente, politicamente, em um sistema de crenças: esse sistema de crenças é precisamente o que Spinoza chama de superstição¹². O próprio Althusser já atentava para o fato de, em verdade, não haver ideologia puramente espontânea, visto que a ideologia é sempre trabalhada, produzida, pelos órgãos de poder, por aquilo que ele chama, justamente, de “Aparelhos Ideológicos de Estado” (a igreja, a escola, o exército, a empresa etc.). Portanto, a oscilação entre o preconceito espontâneo da multidão e a superstição organizada e explorada pelo poder, que em Spinoza aparecia na forma teopolítica (“O poder do Rei é de ordem divina”)¹³, é por nós aproximada da oscilação, em Althusser, entre ideologia espontânea das massas em suas diferentes práticas e a ideologia enquanto induzida pelos diferentes Aparelhos Ideológicos. O conceito de superstição que utilizamos, portanto, não deve ser entendido de forma anacrônica: as ideologias capitalistas (e não apenas estas) são, a seu modo, superstições, formas imaginárias de crenças organizadas a fim de estabelecer diferentes formas de servidão.¹⁴ A diferença é que se à época de Spinoza a servidão era ao déspota e a seu sistema de castas, hoje ela é em relação ao capital e ao Estado capitalista. Spinoza dizia que o asilo da ignorância, ápice da superstição, era o apelo à “vontade divina”: ao invés de se esforçar racionalmente para captar as complexas redes causais da ordem natural, se supõe que algo ocorre por desígnio divino. Essa é a ilusão finalista ou ilusão teleológica¹⁵. A ideologia capitalista, a superstição, possui também seus “asilos da ignorância”: as coisas acontecem por causa das leis espontâneas do mercado, incompreensíveis; há desigualdade por causa da “natureza humana”, naturalmente má, violenta e egoísta; o sucesso está relacionado com o mérito individual e com a vontade livre de cada um, sem estar relacionado com as causas externas e sua natureza. As superstições se laicizaram, mas não deixam de ser superstições.

12 Read, J. *The production of subjectivity: Marx and Philosophy*. Leiden: Brill, 2022, p. 296.

13 Rocha, A. “Espinoza e o conceito de superstição”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 12, 1/2008, p. 81-99. Felizardo, M. “Imaginação e servidão no Tratado Teológico-Político de Espinoza”. *Primeiros Escritos*, 10(1), 2020, 206-235.

14 Para uma mobilização contemporânea do conceito de superstição, entendida em sentido estrutural e ligado à dominação capitalista: Read, J. *The politics of transindividuality*. Leiden; Boston: Brill, 2016

15 Felizardo, M. Op. Cit., p. 212.

Deleuze afirma que a superstição, em Spinoza, é “tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo”¹⁶. A superstição, portanto, tem consequências imediatamente políticas: diminuição da potência. Esse aspecto político é captado por Althusser quando este diz que a ideologia faz com que as massas entendam erroneamente os mecanismos de dominação e exploração, transformando-os, por exemplo, em mecanismos de livre mercado feitos para o livre desabrochar econômico de cada um segundo seu próprio esforço. No conceito de superstição, portanto, política e ontologia são inseparáveis do problema do conhecimento, da problemática epistemológica. O foco da obra de Althusser é a relação entre política e epistemologia, e nisso ele deve muito a Spinoza: a superação do sistema de crenças ideológico, da superstição do poder, deve passar por um processo de conhecimento, de conquista do conhecimento, de passagem à razão, corte epistemológico que funda a ciência. Entretanto, e a partir daqui começamos a passar à contribuição de Deleuze, Althusser produz um estranho spinozismo descorporizado, desafetado. Seu foco na discussão epistemológica dos gêneros de conhecimento ignora em larga medida a discussão spinozista sobre os afetos e a afecção. Segundo Deleuze, é impossível entender a teoria dos gêneros de conhecimento sem passar pelos afetos. Como ele coloca, a superstição possui sua fonte em um “encadeamento das paixões tristes”¹⁷. Veremos como a discussão afetiva abre a possibilidade para uma leitura potente da imaginação, a captação de suas dimensões produtivas, o que nomearemos com o conceito de hiperstição, indo além da redução althusseriana da imaginação a seu aspecto negativo, ideológico, supersticioso.

Deleuze: Reversão do platonismo e imaginação

Balibar, em um texto intitulado “O objeto de Althusser”, inteiramente dedicado ao conceito de corte epistemológico, afirma que todo conceito de corte epistemológico teria um modelo essencialmente platônico¹⁸: a saída da caverna, a passagem da aparência à verdade, das cópias às ideias ou formas (*eidos*). Assim, a cópia platônica seria uma imagem do primeiro gênero (no próprio

16 Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. SP: Editora 34, 2017, p. 300.

17 Idem.

18 Balibar, Étienne. “Althusser’s Object”. *Social Text*, No. 39, p. 157-188.

platonismo as cópias são também chamadas de imagens), enquanto a ideia seriam as ideias adequadas do segundo gênero, racionais. O próprio Balibar lembra, porém, que Althusser operaria já em uma reversão do platonismo, reversão do platonismo que atravessaria as empreitadas materialistas da história da filosofia. Essa inversão se dá num registro essencialmente epistemológico, em que ideologia e ciência se constituiriam em um “campo de forças”, uma topologia imanente com vaivéns entre práticas ideológicas e práticas científicas (não haveria uma separação estanque, e de uma vez por todas, entre uma ciência e sua pré-história ideológica). Ainda assim, a inversão do platonismo comentada pelo antigo aluno de Althusser não adentra a seara que nos parece fundamental para a refundação de uma teoria spinozista da imaginação produtiva, hipersticional: o campo afetivo. Desse modo, a reversão do platonismo que traremos à baila é a empreendida por Deleuze, ainda que a deslocando de sua ontologia da diferença para o contexto da ontologia spinozista e à teoria dos gêneros de conhecimento¹⁹.

Simplificando, a reversão do platonismo, no contexto em que a discussão explicitamente aparece em Deleuze²⁰, está relacionada com tirar a ideia platônica de uma posição identitária e essencialista, uma posição transcendente utilizada para julgar as cópias, entendidas como “pretendentes” a ser cópia boa, cópia semelhante à ideia, à essência, à forma (*eidos*). Deleuze fundamenta a sua inversão, subversão ou reversão do platonismo no conceito de *simulacro*: o simulacro é o conceito que refere às más cópias, às imagens que não possuem uma (boa) semelhança com a ideia essencial. Deleuze demonstra como, em Platão, a distinção entre ideia e cópia, transcendente, serve para fazer uma operação de *seleção* da própria matéria sensível, no próprio regime das cópias: a distinção entre boa imagem e simulacro, cópia degradada, com maior grau de distância da essência. A teoria platônica das ideias seria a reabilitação da transcendência no seio mesmo da filosofia, seria a submissão da filosofia ao tribunal da razão, ao sistema do julgamento (o eco nietzschiano é evidente,

19 A empreitada de pensar o imaginário como criação imanente, inclusive com uma espécie de reversão do platonismo, foi elaborada a seu modo por Castoriadis. Cf. Castoriadis, C. *A instituição imaginária da sociedade*, RJ: Paz e Terra, 1982, p. 13. Entretanto, esse não é o lugar para explorar a contribuição do autor.

20 A reversão do platonismo pode ser dita atravessar toda a obra de Deleuze, mas os textos em que isso é mais discutido são *Diferença e repetição*. RJ: Graal, 2006a; e *Lógica do sentido*. SP: Perspectiva, 1974, principalmente o apêndice intitulado “Platão e o simulacro”. Ver também: Guéron, R. “Deleuze: da inversão do platonismo às ilusões sobre a diferença”, *Revista Trágica*, 2021; Smith, D. The concept of the simulacrum. *Continental Philosophy Review*, 2005; Orlandi, L. “Simulacro na filosofia de Deleuze”. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, 2020

já que o cristianismo, enquanto platonismo dos pobres, utiliza o mundo supraterrâneo para julgar a carne, a vida neste mundo, a própria existência).

Caroline Williams²¹ lembra que os estudiosos mais tradicionais, mais antigos, de Spinoza tendiam a enfatizar o papel negativo da imaginação, sua natureza ideológica, sua falsidade, enquanto estudiosos mais contemporâneos começaram a atentar (também) para o papel ativo, produtivo da imaginação, entendendo-a em chave materialista. Althusser pode ser visto, nessa genealogia, como um ponto de virada, ainda ambíguo, na medida em que ele vê a imaginação (ideologia) como produtora de falsidade (epistemológica), mas como calcada em instituições e práticas sociais e na materialidade dos Aparelhos Ideológicos. Althusser vê a realidade e a efetividade da imaginação, mas apenas, ou principalmente, em seus aspectos negativos, supersticiosos. A ideologia só teria capacidade de modificar o real como uma espécie de subproduto ou consequência da intervenção científica, que “informa” uma ideologia, levando-a em direções revolucionárias. Deleuze e Negri, em sua esteira, de modo também materialista, afirmarão uma potência própria da imaginação, levando-a (falar isso é de nossa responsabilidade) na direção de um *exercício hipersticional*.

Evensen²², lendo Spinoza em chave deleuzeana, afirma que a teoria da imaginação do filósofo é *emergentista* e ligada a um empirismo radical. Acreditamos que o modo como Spinoza lê a teoria da imaginação é inseparável de seu projeto, mais geral, de reversão do platonismo: por isso, ao contrário da leitura um tanto “espiritualizada” (epistemológica) de Althusser, Deleuze dá extrema atenção à problemática do corpo e, portanto, dos afetos. Se o corte epistemológico de modelo platônico proporia que a ciência (segundo gênero) surge em ruptura com o sujeito, a experiência, o vivido, a imaginação (primeiro gênero), a inversão deleuzeana do corte platônico seria de natureza mais emergentista, continuísta, e não deixaria para trás essas dimensões do primeiro gênero. Aqui se dá maior atenção ao que há de continuidade entre imaginação e razão. O racionalismo de Spinoza não seria contraditório com um empirismo radical.²³ Lembremos que as imagens são marcas corporais

21 Williams, C. Thinking the Political in the Wake of Spinoza. *Contemporary Political Theory*, 2007, 6 (3), p. 349-369.

22 Evensen, C. op. cit.

23 Outro nome para o projeto deleuziano, além de reversão do platonismo, é empirismo transcendental. Althusser, por sua vez, sempre fora crítico do empirismo. Acreditamos, entretanto, que o empirismo deleuzeano não cairia sob a crítica de Althusser, mas isso seria assunto para todo um outro texto.

deixadas em nós por um objeto/corpo externo. Portanto, uma imagem é um modo de ser afetado. Assim, “Spinoza pensa a imaginação como uma forma de consciência corporal que conecta os afetos e afecções do corpo ao entendimento,”²⁴ fazendo um sistema afeto-imagem-ideia. A imagem-afeto²⁵ é condição da formação da ideia. Entretanto, lembremos que essa ideia, enquanto depende da imagem, é inadequada. Sobre essa forma de ideia, Deleuze coloca:

*Devemos distinguir dois aspectos na ideia inadequada: ela ‘envolve a privação’ do conhecimento de sua causa, mas ela é também um efeito que ‘envolve’ essa causa de alguma maneira. Sob seu primeiro aspecto, a ideia inadequada é falsa; mas, sob o segundo, ela contém alguma coisa de positivo, logo, alguma coisa de verdadeiro.*²⁶

É esse algo de positivo na ideia inadequada que é o ponto de partida para pensar a capacidade produtiva da imaginação. A ideia inadequada indica o efeito do objeto externo sobre o meu corpo. É a partir desse efeito que a razão poderá formar noções comuns, ao perceber o que há de comum entre o corpo externo e o meu. E é aqui que entra a centralidade intransponível do problema do afeto. Segundo Deleuze, a produção de noções comuns pela razão só se dá sobre afetos alegres, sobre encontros, efeitos-afetos em que o corpo externo compõe com o meu, aumenta minha potência, me dá alegria:

*Quando experimentamos uma afecção ruim, uma afecção passiva triste produzida em nós por um corpo que não nos convém, nada nos induz a formar a ideia do que é comum a esse corpo e ao nosso. Quando experimentamos uma afecção alegre, dá-se o contrário: se uma coisa é boa para nós, na medida em que convém com a nossa natureza, a própria afecção alegre nos induz a formar a noção correspondente.*²⁷

24 Evensen, C. op. cit., p. 8.

25 “Enquanto indica o estado do corpo, um afeto é, portanto (pela def. geral dos afetos), uma imaginação”. Spinoza, B. op. cit., EIVP9d.

26 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 164-5. Grifo no original.

27 Ibidem, p. 315-6. Grifo no original.

Deleuze, nos capítulos XVII e XVIII de *Spinoza e o problema da expressão*, desenvolve a ideia de que a imaginação é a base de todo o sistema de conhecimento de Spinoza; a imaginação seria, nas palavras de Negri, o “*filum integrador das diversas potências do conhecimento*”²⁸. Isso se dá, pois a razão, segundo gênero, só pode trabalhar sobre os encontros e as produções de imagens-afeto produzidas no âmbito do primeiro gênero, âmbito que Althusser corretamente identificava à experiência vivida. Se um corpo externo me afeta negativamente, me afeta de tristeza, não há elemento a ser captado enquanto noção comum, pois nada se mostra comum entre aquele corpo e o meu. Agora, quando há bom encontro, alegria, a razão é capaz de perceber algo de comum entre os corpos em questão. Assim, a gênese da razão estaria em tentar organizar os encontros em função das conveniências e “desconveniências” percebidas, sentidas pela potência de afetar e ser afetado.²⁹

Aqui é o caso de introduzir uma distinção spinozista fundamental: *entre paixão e ação*. A paixão é passiva, e se dá quando a causa de nosso afeto é externa. A imaginação, em princípio, é o reino da passividade, da paixão, exatamente porque aqui sofremos os efeitos dos corpos externos. O âmbito da ação, da atividade, estaria na razão, a partir do segundo gênero, quando, ao invés de sofrermos com a vicissitude dos encontros externos, agimos sobre eles a partir de parâmetros por nós mesmos colocados e encontrados. Entretanto, esta é precisamente a tese de Deleuze: a passagem das paixões à ação não se apoia unicamente na razão, mas só se torna possível graças a uma dimensão essencial da imaginação-paixão. A atividade racional depende, portanto, das ditas paixões alegres. É diferente se sofro passivamente de um encontro que me causa tristeza ou de um que me causa alegria: um deles diminui minha potência de agir, me decompõe; outro, que comigo compõe, aumenta a minha potência, mesmo se eu ainda esteja em paixão, em dependência de um objeto externo: “toda paixão nos mantém separados de nossa potência de agir; porém, mais ou menos”³⁰. Ambos são paixões, mas há uma diferença fundamental entre eles. Assim, a atividade da razão será exatamente a de selecionar, de perceber quais são as paixões alegres: é essa a gênese da razão, que se dá na própria imaginação-paixão, no material bruto imaginativo-afetivo. “A razão não se ‘encontraria’ [...] se seu primeiro esforço não se esboçasse no âmbito

28 Negri, A. *Espinosa subversivo*. BH: Autêntica, 2016, p. 257.

29 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 313.

30 Ibidem, p. 306.

do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação³¹.” Selecionar paixões alegres é condição para a produção de noções comuns, para atividade racional e, portanto, para a passagem da paixão para a ação.

As paixões alegres são as ideias das afecções produzidas por um corpo que convém com o nosso; só o nosso espírito forma a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; daí decorre uma ideia de afecção, um sentimento que não é mais passivo, mas ativo. Esse sentimento não é mais uma paixão, pois ele se segue de uma ideia adequada em nós; ele mesmo é ideia adequada. Ele se distingue do sentimento passivo do qual tínhamos partido, mas se distingue somente pela causa: ele tem como causa não mais a ideia inadequada de um objeto que convém conosco, mas a ideia necessariamente adequada daquilo que é comum a esse objeto e a nós mesmos³².

Ou seja: a afecção é a ideia de um objeto externo; mas a percepção da paixão alegre forma a noção comum como uma “ideia da ideia”, como a ideia adequada que percebe o que há de comum entre aquele objeto externo e meu corpo. Ao contrário da leitura de Althusser, aqui, através da afetividade das paixões alegres, o vivido é condição do segundo gênero: “Levando em conta as condições de nossa existência, essa é para nós a única via que pode nos levar a uma ideia adequada³³.” As paixões alegres, ou alegrias passivas, são correlatas de ideias inadequadas, já que exprimem mais sobre a afetação de meu corpo do que sobre a natureza do objeto externo. Mas, porquanto indicam o fato da composição entre meu corpo e o externo, elas “convém com a razão”; a razão, por sua vez, forma noções comuns “em benefício das paixões alegres³⁴”. Há continuidade, emergência, entre primeiro e segundo gênero, e a condição dessa emergência são os bons encontros, as paixões alegres.

Deleuze fala que há um “salto” entre as ideias inadequadas e as adequadas, um “hiato” entre primeiro e segundo gênero. Mas, como ele aponta, é na imaginação que as noções comuns (razão) encontram suas condições de possibilidade; é à imaginação que se aplicam as noções comuns. Por isso, as noções comuns seriam, “sob certos aspectos, assimiláveis a imagens. A aplicação das

31 Ibidem, p. 329.

32 Ibidem, p. 317. Grifo no original.

33 Ibidem, p. 313.

34 Ibidem, p. 317; 307. Grifo no original.

noções comuns, em geral, implica uma curiosa harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação". A existência do "salto" ou do "hiato" entre os gêneros, portanto, não deve "nos fazer esquecer todo um sistema de correspondências entre esses dois gêneros, sem as quais a formação de uma ideia adequada, ou de uma noção comum, permaneceria incompreensível³⁵". É por isso que, sem negar a realidade a qual o conceito althusseriano de corte epistemológico faz referência, a reversão deleuzeana do platonismo do corte nos leva à conclusão de que o corte epistemológico possui como sua condição de possibilidade um *corte afetivo*: o que separa, que seleciona, que discrimina as paixões alegres das paixões tristes. A alegria é condição de possibilidade da razão, do conhecimento, da ciência. Portanto, as paixões alegres, somadas à atividade racional de seleção sobre estas, se tornam condição de possibilidade da atividade, da liberdade, da passagem da servidão à liberdade.

Se lembrarmos que, no spinozismo, o afeto é índice do aumento ou da diminuição da potência, teremos que, em adição ao corte epistemológico e ao corte afetivo que lhe condiciona, há também o que chamaremos de *corte ontológico*. Como coloca Evensen, "um dos pontos essenciais do spinozismo é a identificação entre ontologia e epistemologia: se eu de algum modo soubesse que iria parar de chover, esse fato sozinho iria me tornar mais forte, mesmo se ainda chove. Conhecimento é poder, em um sentido bastante concreto³⁶." Esse problema da potência está intimamente ligado ao procedimento da reversão do platonismo. Como destaca Smith, o platonismo propunha o problema do critério de seleção das boas imagens a partir da sua semelhança com a ideia; na reversão do platonismo, o problema da seleção é recolocado de modo imanente: não mais a distinção entre falsos ou verdadeiros "pretendentes", mas a diferença entre forças reativas (passivas) e ativas, entre poder (e a impotência por ele causada) e potência.

A seleção, em suma, deve ser baseada em um puro critério imanente sobre a potência ou capacidades de uma coisa, isto é, pela maneira em que ela ativamente desenrola sua potência indo ao limite daquilo que ela pode ou, pelo contrário, pela maneira em que é separada de sua capacidade de agir³⁷.

35 Ibidem, p. 317; 329.-330. Grifo no original.

36 Evensen, C. op. cit., p. 10.

37 Smith, D. op. cit., p. 26-7.

Na reversão do platonismo, o critério de seleção das imagens da imaginação, e dos afetos que as acompanham, tristes ou alegres, é o critério da potência: elas aumentam ou diminuem minha potência de agir? Deleuze explicitamente fala do problema da “seleção” das paixões alegres³⁸. Desse modo, o corte entre paixões tristes e paixões alegres é, também, um corte entre imagens, entre imaginações, e é imediatamente um corte entre impotência (poder) e potência, um corte ontológico. Por isso, já que o corte afetivo e o corte ontológico se identificam enquanto condição do corte epistemológico, falaremos simplesmente em *corte ontoafetivo*.

A hiperstição como potência da imaginação

Em Althusser, vimos a capacidade da imaginação se instituir enquanto superstição. Com Deleuze, entretanto, vimos que a imaginação é atravessada pela problemática afetiva, passional, e há um corte entre paixões tristes e alegres. A superstição, então, é a forma negativa e extrema da imaginação, quando esta é relacionada com afetos tristes (Spinoza a relaciona principalmente com o medo). Deleuze³⁹ afirma, inclusive, que o tirano constrói seu poder sobre um entristecimento coletivo da multidão, sobre suas paixões tristes. O tirano e os sacerdotes que o acompanham utilizam-se das superstições, estabelecem a superstição, enquanto sistema de crenças inadequado, para separar a potência da multidão daquilo que ela pode: é uma operação de poder, é a produção de afetos tristes, é a prisão nas ideias inadequadas. A tristeza impossibilita, segundo Deleuze, a atividade racional, a formação das noções comuns, e passagem para a atividade. Servidão é tristeza e impotência; liberdade é alegria e potência, que se constrói racionalmente e ativamente sobre as paixões alegres. Portanto, a partir das paixões alegres, a imaginação é capaz de se transmutar de superstição em *hiperstição*.

O conceito de hiperstição circula principalmente nos debates do chamado aceleracionismo⁴⁰, sendo um neologismo criado pela junção dos termos

38 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 329.

39 Deleuze, G. op. cit, 2009, p. 106.

40 Dedicamos outro texto ao conceito de hiperstição: Fortes, Felipe; Pirola, Émerson. A crise hipersticional do pensamento de esquerda: da hiperstição negativa à imaginação instituinte, por uma mitopolítica menor. *Das Questões*, v. 20, n. 1, 2025. Ali o conceito é explorado com maior profundidade e em diálogo com a literatura que normalmente o mobiliza. Para fontes originárias do conceito, ver: CCRU. *CRRU Writings: 1997-2003*. NY: Urbanomic, 2015. Acesso em setembro de

superstição e da gíria “*hype*”. A hiperstição seria uma forma de crença capaz de refluir sobre a realidade, transformando-a ativamente, embaralhando a distinção entre ficção e real. Desse modo, não é nada arbitrário tomarmos o conceito como a forma extrema da imaginação spinozista em seu sentido ativo, pois ela é justamente uma imaginação que *não representa a realidade*, que não é mera marca de corpo externo e ideia inadequada, portanto, não é mera cópia de uma realidade pré-determinada, mas é uma forma de atividade que resulta em transformações no mundo. Para Victor Marques,

Possivelmente a definição mais precisa de hiperstição seja: uma forma de ficção ou narrativa cultural que se torna autopropagante e assim ganha o poder de moldar a realidade; uma entidade virtual abstrata que se torna efetiva por meio de sua própria propagação e contaminação na cultura. Essa definição de hiperstição destaca a dimensão social da influência ficcional; sugere que as histórias, narrativas e conceitos podem se tornar forças ativas que afetam e transformam o sistema de realidade em que habitamos⁴¹.

Spinozisticamente falando, a imaginação não é pura questão de falsidade epistemológica, mas é condição da ação ou da inação. Como coloca Spinoza,

tudo o que um homem imagina não poder fazer, ele imagina-o necessariamente, e esta imaginação o dispõe de tal maneira que ele realmente não pode fazer o que imagina não poder. Com efeito, durante todo o tempo em que imagina não poder fazer isto ou aquilo, não é determinado a fazê-lo e, conseqüentemente, é-lhe impossível fazê-lo.⁴²

2025. Para uma crítica do aceleracionismo, ver nosso: Fortes, Felipe; Pirola, Émerson. É o capital um acelerador? Aceleração das forças produtivas como fuga e antagonismo. *Das Questões*, v. 12, n. 1, 2021. Sobre aceleracionismo e hiperstição, ver: O'Sullivan, Simon D. “Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science”. *Cyclops Journal*, n. 2, p. 11–44, ago, 2017. Para uma crítica comparativa dos conceitos de superstição e hiperstição de base e conclusões completamente diferentes das nossas, ver: PINTO NETO, M. “Superstição e Hiperstição”. *Das Questões*, 2024. Pinto Neto argumenta que o conceito de hiperstição seria essencialmente transcendente, enquanto o de superstição seria imanente, concepção diametralmente oposta à nossa. Devido à incomensurabilidade teórica entre a perspectiva do autor e a nossa, o presente texto não é o lugar para discutir sua proposta.

41 Marques, V. “Um Estudo em Práticas Hipersticionais”. *Revista Linguagem em pauta*, 2023, p. 93.

42 Spinoza, B. op. cit., Ellldef.28.

Ou seja, o humano só é capaz de fazer aquilo que imagina que pode fazer, e é incapaz de fazer aquilo que imagina não poder. A superstição, portanto, seria o nome extremo da inação que resulta da imaginação negativa: não irei me revoltar contra o tirano pois seu poder é divino; não tentarei revolucionar o modo de produção capitalista pois ele é mera consequência da natureza humana egoísta. A hiperstição, por outro lado, seria o nome extremo da imaginação ativa, da imaginação política que intenta trazer à realidade aquilo que é imaginado: uma revolução só pode ocorrer enquanto objeto hipersticional, pois, antes dela atualmente ocorrer, é necessário que ela tenha sido imaginada como possível, como algo do campo do virtual. O mesmo vale para a criação de uma nova forma política, de uma nova realidade social, de uma nova instituição. O próprio Spinoza atentava para essa dimensão no seio da imaginação: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo⁴³.” Desse modo, o esforço (*conatus*) da multidão, quando imbuída do desejo de liberação e de afetos alegres, será o de instituir uma imaginação hipersticional contra os poderes da superstição e a superstição do poder. *Não é a razão ou a ciência, pura e simplesmente, que rompe com a imaginação supersticiosa, mas é uma imaginação hipersticional que, calcada em afetos alegres selecionados pela razão, enfrenta a superstição.* Novamente se trata de uma continuidade com o projeto de reversão do platonismo, na medida em que não se passa do falso ao verdadeiro, mas se enfrenta o falso impotente com o que Deleuze chamará, em outro lugar, de *potências do falso*⁴⁴. Não é a verdade (a ideia adequada do segundo gênero) o que exclui e enfrenta a superstição imaginária, mas sim *uma outra imaginação*: “as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos⁴⁵.” E, à proposição de que imaginação se enfrenta com imaginação, o necessário complemento afetivo: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado⁴⁶.”

43 Spinoza, B. op. cit., EIIIP12.

44 Deleuze, G. *A imagem-tempo*. SP: Brasiliense, 2006a.

45 Spinoza, B. op. cit., EIVPlesc.

46 Spinoza, B. op. cit., EIVP7. E o corolário: “Um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela”.

Por fim, em resumo, a superstição é ligada a ideias inadequadas, a afetos tristes e à impotência da multidão necessitados e induzidos pelo poder. A hiperstição, por sua vez, deve ser relacionada com a emergência de ideias adequadas que percebem, selecionam, na vicissitude das paixões, as paixões alegres e, a partir delas, produzem noções comuns que ajudam a organizar os encontros passionais e a produção de imagens pela imaginação: assim, é possível passar da passividade das imagens-paixões alegres à atividade racional que organiza e busca a composição, aumentando a potência dos corpos, da multidão. A hiperstição, assim, se torna a forma produtiva da imaginação, que não deve ser confundida com a razão, mas que é a sua condição. É evidente, portanto, que o conceito de razão que emerge aqui não é um conceito racionalista, abstrato, mas é um conceito sempre relativo à experiência, à corporeidade e à passionalidade. É precisamente esse o sentido em que o racionalismo de Spinoza, na leitura de Deleuze, não contradiz um empirismo radical. Se voltarmos à reversão do platonismo, a ideia-forma não é uma transcendência, um transcendental ou universal (noções que Spinoza criticava), mas uma noção comum imanente à imaginação, agindo nela e sobre ela. E aqui, em *Diferença e Repetição*, Deleuze desenvolve toda uma teoria da Ideia baseada nessa reversão. A ideia platônica será, na inversão deleuzeana, o que diz da diferença: ou seja, do corpo, dos afetos, das passagens de graus de potência. A ideia adequada (noção comum), portanto, age no campo sócio-político constituído pela imaginação-passionalidade, organizando-o.

Negri: por uma imaginação constituinte

Antonio Negri, que afirma não ser possível o seu trabalho sobre Spinoza sem o de Deleuze⁴⁷, foi um dos primeiros leitores de Spinoza a dar extrema importância à positividade da imaginação e, além disso, a ligá-la com a política. Desse modo, é através de sua leitura do spinozismo enquanto uma filosofia *constituin-te*, em um mesmo movimento em sentido político e em sentido ontológico⁴⁸, que avançaremos na determinação da dimensão hipersticional da imaginação.

47 Negri, A. *A anomalia selvagem*, RJ: Ed. 34, 1993, p. 289, n. 4.

48 Esse sentido ontopolítico é, também, um sentido jurídico. Negri, em *O poder constituinte* (Op. Cit.), demonstra essa capacidade constituinte da imaginação, que ele primeiro descobriu com Spinoza, na história dos processos revolucionários da modernidade, em sua criação de novas instituições e constituições (materiais e formais), sempre em tensão com o poder constituído.

A leitura original que Negri propõe do conjunto da obra spinozista, em sua monografia escrita na prisão em 1980⁴⁹, é a de que haveria dois momentos no desenvolvimento do pensamento do filósofo holandês: uma primeira e uma segunda fundação. A primeira fundação seria ainda a de uma espécie de neoplatonismo e uma filosofia da *emanação*, em que “Deus é a coisa”, ou seja, Deus estaria nas coisas, as coisas seriam emanações de Deus (como do Uno, no neoplatonismo). Entretanto, a segunda fundação da filosofia de Spinoza abandonaria qualquer resquício de emanação e chegaria propriamente a uma filosofia da *imanência radical*, na qual “A coisa é Deus”. O momento que Negri aponta como o ponto de virada na construção dessa filosofia imanentista é o *Tratado Teológico-Político*, livro escrito durante uma pausa da escrita da *Ética*. Neste livro, lembremos, Spinoza dá especial atenção à imaginação (e à superstitição) no estudo da história judaica. Por isso, Negri chega a afirmar que “a imaginação representa o campo no qual emerge a necessidade de uma reversão de conjunto da metafísica de Spinoza⁵⁰”: da emanação para a imanência ou, para usar uma linguagem deleuzeana, da emanação, em que ainda haveria certo grau de separação entre a substância e os modos, mediados pelos atributos, para a *univocidade*, em que a substância e os modos se dizem em um mesmo e único sentido. No limite dessa filosofia da pura imanência, chega-se a uma filosofia da *constituição*, o que é marcado pelo último texto spinozano, inacabado, o *Tratado Político*⁵¹. Essa obra marca a emergência de outro conceito fundamental para a leitura negriana e que nos é importante na construção de um conceito de imaginação hipersticional: o de multidão. Mas vamos por partes.

Em primeiro lugar, é importante mencionar que, apesar de fazer uma leitura potente da imaginação, Negri reconhece a sua capacidade negativa, aquela que havíamos visto na leitura althusseriana. Entretanto, Negri critica⁵² Althusser por ter produzido uma espécie de filosofia imanentista que, embora bastante sofisticada, apagava qualquer forma de criatividade ontológica, criatividade que Negri encontrará justamente na imaginação. Essa diferença aparece, em Althusser, na sua negligência em relação ao sujeito, ou, nos termos negrianos, em relação à *subjetividade* (e, do mesmo modo, pela preferência de Althusser por um pensamento da estrutura). A opção negriana

49 Negri, A. op. cit., 1993.

50 Ibidem, p. 142.

51 Spinoza, B. *Tratado Político*. SP: Folha de São Paulo, 2015.

52 Negri, A. *Spinoza: Then and Now*. Cambridge: Polity Press, 2020, p. 131.

por um pensamento da produção de subjetividade e da produção do mundo pelas subjetividades é, também, sua opção pela valorização da imaginação. Segundo o autor, o poder constituinte da imaginação, sua capacidade de produzir mundo, é presente inclusive naquele modo negativo (ideológico) da imaginação. Entretanto, isso não é tudo: a imaginação é como que o tecido do social, imbuído de desejo (*cupiditas*, para Spinoza), afetividade e paixãoabilidade. Daí a crítica de Negri: ao privilegiar a estrutura em detrimento da subjetividade, Althusser desconsidera o campo vivo e constituinte da imaginação, perdendo de vista a potência criadora dos sujeitos na constituição material do real. Negri, mais que Deleuze, mas a partir dele, atenta para a dimensão imediatamente social e política da imaginação enquanto condição mesma da coletividade, tanto para o bem quanto para o mal:

*imaginação corrupta constrói efetivamente o mundo! Ela é tão potente quanto a tradição, e tão vasta quanto o poder, e tão devastadora quanto a guerra - e de tudo isto é a auxiliar, de modo que a infelicidade do homem e sua ignorância, a superstição e a escravidão, a miséria e a morte se inserem naquela mesma faculdade imaginativa que, pelo outro lado, constitui o único horizonte de uma humana convivência e de uma positiva, histórica determinação do ser.*⁵³

Lembrando o que Spinoza coloca sobre a imaginação ser condição para a ação, Negri radicaliza e afirma que o próprio ser, Deus, a substância ou a Natureza, é efetivamente produzido pela atividade dos modos, dos corpos e suas mentes e ideias: a Natureza é sempre “segunda natureza”, para utilizar uma fórmula bastante repetida pelo filósofo italiano. É na imaginação, portanto, e não simplesmente na imaginação individual, mas na imaginação da multidão, que Negri encontra a condição dessa atividade constituinte. Assim, a “imaginação produtiva” é a “faculdade que preside a construção e o desenvolvimento da liberdade.”⁵⁴

53 Negri, A. op. cit., 1993, p. 135.

54 Negri, A. op. cit., 2016, p. 20.

Para Negri, a imaginação, juntamente com o desejo, está entre o corpo e a mente⁵⁵, e somente estes, imaginação e desejo, ligados pela afecção do corpo, “são capazes de expressar a potência material dos corpos.”⁵⁶ Negri dá grande atenção à distinção spinozista entre potência (*potentia*) e poder (*potestas*). Segundo o autor, apenas a potência existe, é real, na medida em que constitui mundo, produz o ser. O poder, de seu lado, “não existe propriamente”, é apenas uma negação, a negação, justamente, das potências da multidão. Negri entende que não há uma simples oposição entre potência e poder, eles não seriam simétricos: haveria uma assimetria fundamental entre os dois, exatamente no sentido de que a potência é produtiva, positiva, e o poder é uma operação negativa, a operação de separar as potências daquilo que elas podem. Por fim, é a imaginação que efetua essa potência: “A potência é imaginada e expressa a partir de um excesso que rompe a simetria entre *potentia* e *potestas*, e o faz em favor da potência.”⁵⁷

Como ficam, com essa ontologia constituinte, o corte epistemológico e o corte ontoafetivo que havíamos visto com a reversão deleuzeana do platonismo? Negri, como Deleuze, está mais próximo de uma linha interpretativa emergentista da relação entre os gêneros de conhecimento: “a imaginação é a fonte da razão⁵⁸”, “A razão, atravessando a imaginação, libera desta um conteúdo de verdade, enquanto que a imaginação constrói a positividade do existente, e portanto da própria razão⁵⁹.” Assim, a produção de conhecimento não é meramente epistemológica, como em Althusser, mas diretamente ontológica: “O conhecimento não é descoberta de uma essência, mas abertura de um projeto comum;⁶⁰” “E então, finalmente, nesse desenvolvimento do conhecimento [*conoscenza*] e do desejo, do conhecimento [*sapere*] e da virtude, eles se tornam princípios constitutivos da realidade. Tornam-se isso porque investem os corpos, e os corpos integram seu movimento.”⁶¹ Para Negri, o conhecimento produzido no segundo gênero de conhecimento não

55 Ibidem, p. 93.

56 Negri, A. op. cit., 2020, p. 71.

57 Ibidem, p. 39.

58 Negri, A. op. cit., 2016, p. 93.

59 Negri, A. op. cit., 1993, p. 150.

60 Negri, A. op. cit., 2020, p. 67.

61 Ibidem, p. 68.

rompe com a imaginação, mas, pelo contrário, nasce dela e, assim, pode ser o conhecimento de uma realidade a ser criada, de uma realidade *em aberto*: é nesse sentido que o conhecimento, imbuído na realidade material da política, no tecido social, passional e imaginativo da multidão, é capaz de constituir o mundo, o ser:

*a verdade vive no mundo da imaginação, é possível ter ideias adequadas que não esgotam a realidade, mas sejam abertas e constitutivas de realidade, intensamente verdadeiras, o conhecimento é constitutivo, o ser não é somente encontrado [...], mas é atividade, potência, não somente Natureza, há uma segunda natureza, natureza da causa próxima, ser construído.*⁶²

É essa concepção do ser como abertura, essa ontologia constituinte, em que a própria substância (Deus) é construída pela potência dos modos e, portanto, dos corpos, o que Negri mais nos entrega em nossa empreitada de construir um conceito spinozano de uma *imaginação hipersticional*. A hiperstição, como é evidenciado no debate aceleracionista, possui uma relação especial com o futuro, ela retira suas energias do futuro. A imaginação produtiva, para o Spinoza de Negri, também. O futuro é construído por uma imaginação ética, o futuro é forjado na imaginação.⁶³ A imaginação constituinte, portanto, possui uma especial relação com o tempo. Nunca esquecendo que a imaginação é inseparável dos afetos, lembramos que no spinozismo há dois afetos (duas paixões) relacionadas ao tempo: o medo e a esperança. “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida⁶⁴.” O medo diminui nossa potência de agir, e já vimos como é sobre o medo que se constrói a superstição. O medo é uma tristeza ligada a uma representação do futuro, uma imagem dele, e paralisa ou limita nossa potência, visto que ficamos menos capazes de afirmar nosso desejo ao antecipar um mal possível. A esperança, em certo sentido, é o oposto do medo: “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.⁶⁵” A esperança é uma paixão, é passiva, na medida em que depende da imagem incerta sobre

62 Negri, A. op. cit., 1993, p. 142.

63 Negri, A. op. cit., 2016, p. 20-21.

64 Spinoza, B. op. cit., EIIIDef. Aff. 13.

65 Spinoza, B. op. cit., EIIIDef. Aff. 12.

o futuro, da dúvida. Nesse sentido, a esperança e o medo são, como Castor e Pólux, gêmeos inseparáveis: se tenho medo, é porque a dúvida sobre o mal é acompanhada de uma esperança de que ele não ocorrerá; de outro lado, quando tenho esperança, ela vem acompanhada do medo de que o bem não ocorrerá. A incerteza de cada um desses afetos traz o outro como o seu duplo. Entretanto, *não há simetria*, na medida em que um é um afeto triste; outro, um afeto alegre. Assim, na linha de pensar as potências constituintes da imaginação, ainda que a esperança seja uma paixão e, portanto, passiva, enquanto afeto alegre, ela é condição da ação: a esperança é um afeto alegre fundado sobre um “forte ato de imaginação”.⁶⁶ Na medida em que, para Spinoza, o humano só é capaz de fazer aquilo que imagina poder fazer, a esperança tem a capacidade de passar da passividade para a atividade, se tornando condição da ação, da realização da imaginação. Assim, imaginação produtiva, constituinte, e tempo são inseparáveis: Negri coloca o tempo, o que ele chama de “tempo-vida”, entre a realidade vivida e a imaginação. O tempo, portanto, só existe como liberação: “o tempo liberado é ‘imaginação produtiva’ enraizada na ética como uma capacidade de criar o ser”, é a imaginação realizada⁶⁷. Essa criação do ser se dá, portanto, pela dimensão hipersticional da imaginação, em que o futuro é antecipado e produzido pelas potências, *aqui e agora*: “A imaginação é uma antecipação da constituição das instituições, é uma potência que se aproxima da racionalidade e estrutura seu caminho; ela a expressa.”⁶⁸ A própria racionalidade das noções comuns é construída, como vimos com Deleuze, em cima e através das imagens-paixões alegres do primeiro gênero. A organização dos encontros, a seleção dos bons efeitos-afetos, das paixões alegres, é a gênese da razão *na imaginação*. Para Negri, na esteira dessa descoberta, essa organização se faz tarefa imediatamente social, portanto, uma tarefa da e para a multidão. Deste modo, a esperança, por mais que possa ser um afeto passivo e, em sua ambiguidade com o medo, explorada pela superstição do poder, enquanto afirmada em sua dimensão alegre, enquanto imaginação produtiva, é o que pode fazer com que a multidão construa a boa composição do corpo social, o que Negri chama, baseado nas noções comuns, de *comun*: “A imaginação é o que transporta as singularidades da resistência

66 Negri, A. op. cit., 2020, p. 134.

67 Ibidem, 2020, p. ix.

68 Ibidem, 2020, p. 38.

ao comum.⁶⁹ Negri⁷⁰ é explícito ao afirmar que a sabedoria (a razão) não é suficiente para sair do medo, para passar à esperança: somente a *luta* é capaz disso. Assim, e essa é a última determinação do conceito de imaginação hipersticional que estamos propondo: a construção do comum, a organização dos bons encontros. Esse precisa ser um trabalho coletivo em que a *atividade* racional se calca nas paixões alegres que atravessam a multidão. É essa atividade racional que retroage no tecido imaginário do social, que só existe na e pela imaginação da multidão, o que constitui a resistência, a luta que faz passar da esperança imaginativa, ambígua, mas alegre, para a construção do futuro, do novo ser, em um processo constituinte.

Considerações finais

Através da obra de Althusser, Deleuze e Negri vimos diferentes abordagens sobre o conceito spinozista de imaginação em sua potência crítica. Com Althusser, vimos como a imaginação é capaz de se constituir em superstição, em sistema de crenças organizado pelos poderes estabelecidos para levar a multidão à servidão, para prender o proletariado na ideologia. Há um perigo imanente à imaginação-ideologia, na medida em que ela reflete o vivido em sua opacidade, que nos afasta da razão, das causas, das noções comuns e da potência do conhecimento. Entretanto, quando Althusser propõe, baseado em Spinoza, o seu corte epistemológico, pelo fato de o autor não dar a devida importância à dimensão afetiva do spinozismo, o althusserianismo acaba por relegar a imaginação a uma posição demasiadamente negativa, estritamente falsificante.

Com Deleuze, vimos como a própria ideologia (ou superstição) é inseparável da afetividade, da corporeidade, da passionalidade. A superstição seria a forma extrema e organizada das ideias inadequadas, correlatas de afetos tristes, como o medo. Deleuze demonstra como a emergência, em Spinoza, das noções comuns, a passagem do primeiro ao segundo gênero, se dá em uma continuidade, de modo emergentista. Através da aguda percepção de Balibar sobre o modelo platônico do corte epistemológico, e aproximando o spinozismo da passagem dentre primeiro e segundo gênero da reversão deleuzeana do platonismo, demonstramos o quanto a razão depende da imaginação e das paixões alegres com que o primeiro gênero se depara na vicissitude dos encontros.

69 Ibidem, 2020, p. 38.

70 Ibidem., 2020, p. 107.

Para a razão criar noções comuns, ela precisa partir de imagens-paixões alegres. Nem toda imaginação é igual, algo que Althusser não tem condições de perceber em sua radicalidade e perda do ponto de vista da subjetividade e de suas múltiplas composições. Portanto, a razão, antes de passar das ideias inadequadas para as adequadas, precisa estabelecer uma seleção das paixões alegres, das boas imagens. Chamamos esse procedimento de corte afetivo, condição do corte epistemológico. Levando em conta que a teoria dos afetos spinozista coloca que os afetos tristes são índices da diminuição da potência e os alegres são índices de seu aumento, o corte afetivo é sobredeterminado por um corte ontológico: passagem da impotência, da submissão à negatividade do poder, para a potência. A junção desses dois cortes foi por nós batizada de corte ontoafetivo, que é anterior e condição do corte epistemológico. Imaginação, afetos e conhecimento se constituem em um contínuo emergentista em que a razão encontra sua condição de possibilidade nas paixões alegres e nas imagens a estas relacionadas, nas marcas corporais deixadas pelos bons encontros com objetos externos, nos efeitos-afetos que, através da criação racional de noções comuns, indicam o caminho para se chegar até a causa.

Essa passagem para uma dimensão mais positiva da imaginação, o modo em que ela se constitui em matéria para a atividade racional, foi por nós aproximada do conceito aceleracionista de hiperstição. A hiperstição afirma que existem ficções, imaginações, narrativas, que se espalham viralmente pelo real e o transformam, embaralhando e, no limite, desfazendo, a distinção entre ficcional-imaginário e real. Enquanto a superstição indica a prisão em ideias inadequadas que levam à separação das potências daquilo que elas podem pela dependência passiva (passional) de afetos tristes organizados e induzidos pelo poder, a hiperstição seria, pelo contrário, a imaginação quando esta se relaciona com afetos alegres e se apresenta em continuidade com a *atividade* racional, sendo condição para a produção de noções comuns, que organizam bons encontros através da produção efetiva do real primeiramente imaginado.

Essa dimensão hipersticional da imaginação fica evidente na obra de Negri, que toma como pressuposto a interpretação das noções comuns como apresentada por Deleuze. Negri radicaliza a importância da imaginação, tornando-a imaginação produtiva, constituinte. Em Negri, o spinozismo vira filosofia constituinte, em que o ser, Deus, a substância ou a natureza é fruto da atividade, da potência dos modos. Ao menos no caso humano, a imaginação produtiva é condição dessa atividade constituinte, na medida em que o ser humano só faz aquilo que imagina ser possível o fazer. Negri, ainda, pensa a passagem entre primeiro e segundo gênero, essa dinâmica, de modo

imediatamente social, a imaginação sendo o próprio tecido da sociedade, da multidão. É a atividade multitudinária que realiza a imaginação e, através dela, é capaz de construir o comum, a composição dos corpos e das mentes na comunidade política, calcada na atividade racional das noções comuns. Como vimos com Deleuze, entretanto, essa atividade depende das paixões alegres, motivo pelo qual a imaginação produtiva, hipersticional, é inseparável do afeto, ambíguo, mas alegre, da esperança, que projeta no tempo — em efetividade, não em representação —, a potência da multidão.

A imaginação, no spinozismo, efetivamente é um perigo, como demonstra Althusser. A ideologia e a superstição encontram na imaginação, na espontaneidade do primeiro gênero, suas condições. Entretanto, há imaginações e imaginações. Além disso, como o próprio Spinoza afirma enfaticamente, não é a verdade que modifica a imaginação, mas apenas outra imaginação, mais forte; não é a razão que modifica o afeto, mas apenas outro afeto, mais forte. Por isso, a razão depende de imagens-afetos-paixões alegres. A passagem da superstição passiva para a atividade não é e não pode ser um abandono da imaginação pela razão, mas é antes a passagem ativa e organizada racionalmente da superstição para a hiperstição. Somente a multidão é capaz de efetuar essa passagem, através de sua luta, da realização de sua potência imaginativa, na direção da construção comum do mundo. Assim, sair da crise da imaginação e do cinismo da *realpolitik* a que aludimos no início de nosso artigo é inseparável da questão afetiva: o conhecimento e a prática revolucionários, criativos, constituintes, instituintes, ou serão alegres ou não serão. Os poderes, sejam monárquicos ou capitalistas, precisam da tristeza coletiva. Encontrar na imanência do tecido passional e imaginativo da multidão as paixões alegres é encontrar nossas potências. Só a partir daí o politicamente novo poderá surgir.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. O Objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O capital* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis. The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza. In: *The New Spinoza*, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 1997, p. 3–19.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- BALIBAR, Étienne. Althusser's Object. *Social Text*, No. 39. (Summer, 1994), p. 157-188.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CCRU. *CRRU Writings: 1997-2003*. New York: Urbanomic, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Espinoso: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Deleuze, Gilles. *A imagem-tempo* (Cinema 2). Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). 2ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Espinoso e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.
- EVENSEN, Christian. "Spinoza's Imagination". *Philosophical Writings*, n. 00, Spring, 2011.
- FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. É o capital um acelerador? Aceleração das forças produtivas como fuga e antagonismo. *Das Questões*, v. 12, n. 1, 2021. DOI: 10.26512/dasquestoes.v12i1.34931.
- FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. A crise hipersticional do pensamento de esquerda: da hiperstição negativa à imaginação instituinte, por uma mitopolítica menor. *Das Questões*, v. 20, n. 1, 2025. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/59119>. Acesso em: 28 abr. 2026.
- FELIZARDO, Marcus Vinícius. "Imaginação e servidão no Tratado Teológico-Político de Espinosa". *Primeiros Escritos*, 10(1), 2020, 206-235. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5920.primeirosescritos.2020.155568>. Acesso em setembro de 2025.
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GUÉRON, Rodrigo. Deleuze: da inversão do platonismo às ilusões sobre a diferença. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 14, nº 1, pp. 121-141, 2021.
- HIPPLER, Thomas. The politics of imagination: Spinoza and the origins of critical theory. In: Bottici, Chiara; Challand, Benoît (org.). *The Politics of Imagination*. Abingdon; New York: Routledge, 2011. p. 55 - 72.
- MARQUES, Victor. Um Estudo em Práticas Hipersticionais: alças estranhas, guerras temporais e teoria-ficção. *Revista Linguagem em pauta* | V.3., N.1., JAN.-JUN. 2023, p. 82-113.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Lamparina, 2015.
- NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza: Then and Now: Essays*: Vol. 3. Tradução de Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2020.
- ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda. Simulacro na filosofia de Deleuze. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, SP, v. 25, n. 35, p. 25–44, 2020. DOI: 10.53000/cpa.v25i35.4297. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/17173>. Acesso em: 20 set. 2025.
- O’SULLIVAN, Simon D. Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science. *Cyclops Journal*, n. 2, p. 11–44, ago, 2017.
- PINTO NETO, Moysés. Superstição e Hiperstição. *Das Questões*, Vol. 19, n. 1, dezembro de 2024, p. 223-244.
- PIROLA, Émerson. “A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural”. *Revista Dialectus - Revista de Filosofia*, v. 36, n. 36, p. 124–149, 2025. DOI: 10.36517/2025n36id95719.
- READ, Jason. *The politics of transindividuality*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- READ, Jason. *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy*. Leiden: Brill, 2022.
- ROCHA, André Martins. Espinosa e o conceito de superstição. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 12, 1/2008, p. 81-99.
- SMITH, Daniel W. The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism. *Continental Philosophy Review*, v. 38, n. 1-2, p. 89-123, 2005.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.
- SPINOZA, Benedictus de. *Obra Completa III: Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.
- WILLIAMS, Caroline. Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics. *Contemporary Political Theory*, 2007, 6 (3), p. 349-369.

Um Sonho Terrível: A Tragédia e o Trágico em Hölderlin

A terrible dream: The Tragedy and the Tragic in Hölderlin

Resumo

O artigo realiza uma análise panorâmica, ainda que não exaustiva, das reflexões de Hölderlin sobre a Tragédia e o Trágico. Como primeiro momento necessário, é feita uma consideração geral sobre o lugar da arte na totalidade da vida espiritual humana, e notadamente em sua relação com a Filosofia. Vê-se que Hölderlin concebia uma função central da arte para a formação de uma cultura esclarecida, bem como, a partir daí, a possibilidade de uma configuração política compatível com um novo projeto nacional. É nesse contexto que surge a proposta de uma nova religião, na qual há uma reconfiguração do lugar e da função tanto da arte, quanto da Filosofia. Em seguida, cabe questionar qual o lugar específico da Tragédia nesse novo “sistema” espiritual. Nesse caso, ver-se-á como a concepção de Hölderlin muda ao longo do trajeto que leva de A morte de Empédocles até suas Observações Édipo e Antígona, testemunhando, inclusive, mais uma modificação do estatuto da Filosofia no interior do pensamento hölderliniano: uma crítica, ou melhor, uma cesura aos sistemas do idealismo absoluto.

Palavras-chaves: Hölderlin. Tragédia. Trágico. Filosofia. Arte. Cesura.

* Universidade Federal do Maranhão (UFMA). rodrigo.vp@ufma.br

Abstract

This paper analyzes, though not exhaustibly, Hölderlin's reflections on Tragedy and the Tragic. First, it is made a general exposition about art's place in the totality of human's spiritual life, especially in art's relation with Philosophy. It is seen that Hölderlin conceived a fundamental function of art for the formation of an enlightened culture, as well as the possibility for a political configuration compatible with a new national project. In such context, a new idea of religio is proposed, according to which art and Philosophy acquire new place and function. Then, it is questioned which is the specific place of Tragedy in this novel spiritual "system". In this case, it will be seen how Hölderlin's conceptions change from The death of Empedocles until Observations on Oedipus and Antigona. Throughout those changes, Philosophy also takes different status in Hölderlin's thought: a critique, or a caesura on the systems of absolute idealism.

Keywords: Hölderlin. Tragedy. Tragic. Philosophy. Art. Caesura.

1. Introdução

No cenário alemão¹, Friedrich Hölderlin foi uma figura controversa e errática, mas, inegavelmente, genial e visionária. Nietzsche já o tinha em grande apreço, mas foi apenas em meados do séc. XX que sua obra ganhou ampla notoriedade. Desde então abundam interpretações no mundo inteiro. No entanto, o caráter próprio a ele e a sua obra, a qual é muitas vezes fragmentária, hermética e abrupta, torna-se sempre um desafio para o olhar sistemático, que anseia encontrar e elaborar uma feição mais legível de seu pensamento. Tentaremos não cair nesta tentativa e, na verdade, ao contrário, assumir o não-sistemático como um sentido determinante de seu pensamento, principalmente no que diz respeito às suas reflexões sobre a Tragédia e o Trágico,

1 É preciso esclarecer que este artigo constitui apenas uma parte de uma investigação mais ampla desenvolvida no doutorado acerca da Tragédia e do Trágico. Nesse sentido, ele certamente se beneficiará da publicação futura dos outros estudos realizados naquela ocasião, por exemplo, sobre Platão, Aristóteles, Schiller, Schelling, Hegel e Heidegger.

tanto teoricamente quanto praticamente. Porque para Hölderlin, de modo semelhante e mais radical que Schiller, tratava-se sempre de uma questão de concepção ou realização *artística*, quer dizer, tanto pensar sobre o fazer poético para, de fato, poetizar, como também fazer poesia para poder pensar.

Especificamente ao nosso tema, Hölderlin se mostra numa proximidade ao mesmo tempo criativa e destruidora ao Idealismo Absoluto. Amigo de Schelling e Hegel em Tübingen, com eles manteve uma partilha intelectual intensa que se reflete nas obras de cada um. Quanto a ele em específico, apontaremos justamente o percurso que o leva de um estilo e sentido próximos ao Idealismo Absoluto até aquele em que este é dissolvido por um outro gesto, que nomearíamos, com simplicidade, de poético. Quanto a isso, assumimos mais ou menos o plano interpretativo proposto por Roberto Machado, quando diz que

Em A morte de Empédocles, peça inacabada, na qual Hölderlin trabalhou de meados de 1797 ao final de 1799, e nos textos poetológicos dessa época, seu pensamento sobre a essência do trágico está marcado pelo antagonismo, mas sobretudo pela unificação do antagonismo, da contradição²
[...]

Mas essa não é a última palavra de Hölderlin. No momento em que fracassa o projeto de realizar, com “A morte de Empédocles”, a Tragédia moderna, e ele busca na Grécia o fundamento, ou a origem, da teatralidade, ele assume, com as “Observações sobre Édipo” e as “Observações sobre Antígona”, a posição de uma contradição ou de um antagonismo irreduzível, uma contradição que não se resolve, posição das mais originais e instigantes entre os que pensaram a questão do trágico e da Tragédia. Meu objetivo, a seguir, será investigar, pela análise dessas “Observações”, como a interpretação hölderliniana da Tragédia se desloca de uma contradição que é superada por uma harmonização — caracterizando, portanto, uma perspectiva dialética — para uma posição em que a antinomia é radicalizada sem levar a uma reconciliação³

Uma outra maneira de formular a diferença é que, inicialmente, Hölderlin buscava apresentar um tipo de obra que representasse a re-união com o Divino (o Absoluto), enquanto que, posteriormente, ele passa progressivamente a

2 Machado, R. *O nascimento do trágico*, p.139

3 *Ibidem*, pp. 142-143

conceber que o próprio de seu tempo deveria ser o de um afastamento do Divino – uma espécie de novo pudor da fé –, indo buscar em Sófocles a forma e o elemento a partir do qual isto poderia ser representado. Se isso significa um corte radical, ou uma outra fase de Hölderlin, não nos caberá aqui decidir. Contentar-nos-emos em reconhecer que há diferenças entre estes dois “grupos” de escritos. Ainda assim, há uma aura metafísica que guia ambos os projetos. Hölderlin, representando também a tendência de sua época, busca na Tragédia (seja a antiga, seja na moderna) uma figura que apresente o destino de um tempo (mundo, época) ou seja, a sua contradição fundamental (segundo princípios), seu declínio e sua superação numa nova configuração.

De saída, serão abordados dois ensaios⁴, *O mais antigo sistema do Idealismo Alemão* e *Sobre a Religião*, que tematizam o problema mais amplo da função da arte no mundo humano. Neles o poeta-filósofo refletirá sobre o poder estético da arte de, criando, produzir a unificação orgânica da humanidade tanto consigo mesma (dimensão sociopolítica, portanto) como com o mundo dito natural. No entanto, neles encontramos uma tendência totalizadora do projeto cultural e político hölderliniano, o qual será justamente reavaliado e reformulado no grupo de ensaios seguintes analisados. Ou seja, nesse momento de seu pensamento, Hölderlin se mostra mais próximo ao Idealismo Absoluto, compartilhando o objetivo comum tanto a Schelling quanto, principalmente, a Hegel: a superação das contradições em uma unidade absoluta. Apesar disso, o valioso é que essa atitude de Hölderlin em relação à arte é talvez realmente mais consequente do que nos outros dois filósofos, e ela se mantém mais ou menos inalterada ao longo de seus outros escritos: a arte é a mestra da humanidade.

No tópico seguinte, que contém o cerne deste artigo, será tratada especificamente a obra de arte trágica, a tragédia, a partir de um conjunto de ensaios que, embora mantenham aquela atitude básica de máxima valorização da arte, contêm progressivamente uma reavaliação do objetivo derradeiro da experiência estética. Com efeito, seguimos em parte a linha interpretativa de Szondi na medida em que identificamos a estrutura dialética e especulativa da experiência trágica também em Hölderlin. Com isso, mais uma vez encontramos uma intersecção entre ele e seus amigos Hegel e Schelling, mas também ela revela de que maneira o poeta-filósofo se distancia de ambos. De fato, a experiência trágica realizada nas tragédias traz consigo o paradigma para todo evento radical de definhamento de um mundo e a ascensão de outro, destacando-se

4 Um deles com autoria disputada pela crítica posterior entre ele próprio, Schelling e Hegel.

também aí a temporalidade própria a esse acontecimento. Por outro lado, acompanhamos também a interpretação de Machado: em seus textos mais maduros sobre as tragédias e o Trágico, Hölderlin promoverá uma verdadeira crítica e distanciamento do Idealismo Absoluto. Essa perspectiva foi abordada por Lacoue-Labarthe por meio da problematização e radicalização do conceito de *cesura*, o qual é extraído das *Observações sobre Édipo* e *Observações sobre Antígona* de Hölderlin. Quer dizer: ao tentar levar a experiência trágica nas tragédias ao seu máximo especulativo, Hölderlin nos oferece na verdade a visão da falha fundamental da busca filosófica pelo Absoluto.

2. A nova função mito-política da Poesia e da Filosofia

Tomando como exemplo um texto como *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*, encontraremos um ponto de vista segundo o qual a arte ocupa necessariamente um lugar proeminente no conjunto das figuras espirituais de um povo, principalmente quanto à formação de uma ética metafísica⁵. Por ser objeto de intensos debates filológicos até hoje, os quais não conseguem se decidir categoricamente sobre a autoria do escrito (ora Schelling para Rosenzweig, ora Hölderlin para Cassirer e Böhm, ora Hegel para Pöggeler...), “... o mais sensato e mais produtivo talvez seja considerá-lo fruto de um pensamento coletivo – de uma constelação de autores, para utilizar o termo de Dieter Henrich.”⁶. Aqui estão realmente contidos elementos que ressoam, em várias direções, com algumas reflexões bem conhecidas de Schelling e Hegel. Para nós, é mais evidente a similitude com Schelling, mas, levando em consideração outros textos dessa época, como *Sobre a religião*, inclusive em relação a um certo tom e estilo preponderante, somos inclinados a querer ver Hölderlin como o espírito por trás deste texto. Contudo, a solução pela “constelação de autores” também é bastante sedutora e proveitosa, pois desse modo o documento ganha um caráter de *mediador* ou de transição comum aos três (Schelling, Hegel e Hölderlin). Ou seja, são teses e argumentos, na brevidade circunstancial do escrito, comuns a todos eles, ainda que cada um os desenvolva posteriormente à sua maneira, até mesmo abandonando a radicalidade original da concepção.

5 Cf. Hölderlin, F. *O mais antigo sistema do idealismo alemão*, p. 129

6 Vaccari, U. *Comentário a „O mais antigo sistema do Idealismo Alemão”*, p. 128

O escrito inicia com a projeção de um futuro da humanidade no qual “a metafísica coincidirá com a *Moral*”⁷, e a ética será a descrição pura e simples de todos os postulados práticos. Mas reflexão mais consequente quanto a isso diz respeito ao estatuto de três *ideias* fundamentais sobre as quais se assenta o sistema da liberdade. A primeira, a ideia do eu absolutamente livre, é princípio de configuração de mundo “do nada” (*Idem*), e tensiona-se imediatamente com a realidade física, ou simplesmente a “natureza”, impondo a necessidade mesma da refundação de uma Física. A segunda ideia, irmanada à primeira, informa a tendência essencial da humanidade, que é a *obra humana*, e que implica uma *história da humanidade*. Enquanto livre, a humanidade dispõe da tarefa de criar a sua própria organização baseada no princípio da liberdade, configurando algo superior ao próprio Estado – ainda muito mecânico, porque não fundado sobre a liberdade, pois “... o Estado deve tratar homens livres como uma engrenagem mecânica...”⁸, algo que, por sinal, conflita certamente com o desenvolvimento do próprio pensamento hegeliano. Por fim, a terceira e talvez mais determinante, é a ideia de Beleza ou Belo. É aqui que o autor introduz a dimensão estética de todo pensar e fazer originais, pois ela promove a harmonização entre princípios:

... a ideia, que a tudo une, a ideia de beleza, a palavra tomada no sentido platônico mais elevado. Estou agora convencido de que o ato supremo da razão, no qual ela compreende todas as ideias, é um ato estético e que apenas na beleza, verdade e bem se irmanam. O filósofo deve possuir tanta força estética como o poeta.⁹ [...]

A poesia recebe com isso uma dignidade mais elevada, tornando-se, no fim, o que era no início – mestra da humanidade; pois não existe mais nenhuma Filosofia, nenhuma história e somente a arte poética sobreviverá a todas as outras ciências e artes.¹⁰

7 Hölderlin, *Op. Cit.*, p.129. No original: „Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt...“ (Hölderlin, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, p. 309).

8 *Idem*. No original: „Denn jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln;“ (Hölderlin, *F. Op. Cit.*, p. 310)

9 No original: „Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist, und dass Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwistert sind. Der Philosoph muss eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter“ (*Idem*).

10 Hölderlin, *F. O mais antigo sistema do Idealismo Alemão*, p. 130

Ainda que situado numa época mais ou menos de juventude de Hegel, é estranho imaginá-lo a subscrever uma tal sentença; Schelling estaria muito mais inclinado a isto, como vemos no final do *Sistema do Idealismo Transcendental*; quanto a Hölderlin, nada seria mais próprio ao seu espírito. Um aspecto comum a Schelling e Hölderlin, e presente na passagem, é o ato intuitivo *estético* (que não é assim designado no trecho) que permite um salto para uma unidade (da verdade e do bem), fazendo lembrar a própria formulação kantiana acerca da função mediadora do juízo (entre entendimento e razão prática). Como diz Engler, “[p]ara ele a única maneira de atingir o do Uno-Todo não é por via a intuição intelectual, cuja natureza ele considera assintótica, mas por meio daquela Beleza suprema que leva a cabo a síntese absoluta impossível ao saber e à ação”¹¹. Seja como for¹², há antes de mais uma irônica inversão do platonismo nesta passagem, pois a Poesia é a mestra da Filosofia neste tempo vindouro do império metafísico da moral, ou seja, da liberdade. Além disso, seus efeitos são verdadeiramente religiosos, no sentido de que a Poesia é capaz de promover a nova e derradeira *religio*. Uma sentença que ainda se mantém escandalosa reflete este outro sentido de religião de Hölderlin: “... queda de toda falsa fé, perseguição do clero, que recentemente finge razão por meio da razão. Liberdade absoluta de todos os espíritos que trazem em si o mundo intelectual e que não devem procurar nem Deus nem imortalidade fora de si.”¹³. A época permite várias especulações de cunho historiográfico, principalmente na ainda não realizada unificação (política e, principalmente, espiritual) da Alemanha. Contudo, talvez mais essencialmente do que isso, repercute a crise e a dissolução de vários sistemas de crença pelo pensamento moderno, principalmente pelo Iluminismo, a ascensão das ciências físico-matemáticas e o estabelecimento do Estado Burguês, bem como do indivíduo como elemento básico da vida sociopolítica.

11 Engler, M. R. *Hölderlin, Heidegger e a Fundação Poética: superação da Metafísica e Platonismo*, p. 191.

12 Vaccari busca demonstrar a tripla coautoria do referido texto-esboço em artigo intitulado *A poesia entre o espírito e a letra: Hölderlin e o retorno do divino*, sobre o qual nos deteremos mais abaixo.

13 Hölderlin, F. *O mais antigo sistema do Idealismo Alemão*, p. 129-130 No original: „Umsturz alles Aberglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst. – Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen.“ (Hölderlin, F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, p. 310)

Um mundo velho está evanescendo, mas disso provêm as próprias sementes do novo mundo. Nesse sentido, o elogio do princípio da liberdade deve, de alguma forma, levar a algo que supere o próprio Iluminismo: uma nova mitologia, a qual seria capaz de proporcionar a efetiva reconexão entre os indivíduos autônomos numa sociedade concretamente esclarecida num sentido mais orgânico. Para isso, a Filosofia, ou simplesmente o novo pensamento, não deve se servir da razão científica calculadora, mas sim da *razão estética*, ou melhor, *poética*. De modo que

*[s]e não tornarmos as ideias estéticas, isto é, mitológicas, elas não têm para o povo nenhum interesse e vice-versa, se a mitologia não se tornar racional, o filósofo deve se envergonhar dela. Assim, tanto os esclarecidos como os não esclarecidos¹⁴ devem finalmente se dar as mãos, a mitologia deve se tornar filosófica e o povo, racional, e a Filosofia deve se tornar mitológica, para tornar sensível o filósofo. Então **a unidade eterna reinará sobre nós**. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego estremecimento do povo diante dos seus sábios e pastores. Somente então nos espera a formação igualitária de todas as forças, tanto do particular como de todos os indivíduos. Nenhuma força mais será subjugada, pois domina a liberdade e a igualdade universal dos espíritos! Um espírito superior, enviado dos céus, deve instituir nova religião entre nós, ela será **a última obra grandiosa da humanidade**.¹⁵*

Salta aos olhos primeiramente a fixação com uma unidade fundamental, derradeira, “decisiva” e, por que não, *Absoluta*. Nada mais característico do Idealismo de Hegel, Schelling e, durante certo período, de Hölderlin. No entanto, como enfatiza Vaccari, é da Poesia a função religiosa de refundação da humanidade, realizando uma nova educação espiritual “tendo por objetivo

14 Talvez uma referência crítica a Kant.

15 Hölderlin, F *O mais antigo sistema do Idealismo Alemão*, p. 130. No original: „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! - Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein“ (Hölderlin, F *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, p. 311).

a **liberdade individual** e a **igualdade harmônica** entre seus indivíduos”¹⁶. Se por um lado é incerta a autoria deste texto, por outro ele forma um par quase perfeito com uma produção decididamente de Hölderlin. Com efeito, em *Sobre a religião* vemos as questões anteriores serem melhor esclarecidas e tomarem corpo em consequências novas, culminando em uma sentença lapidar: “[a]ssim toda religião, segundo sua essência, seria poética”¹⁷.

Esse texto igualmente breve (e que lembra o expediente “ficcional” utilizado por Schelling nas suas *Cartas sobre Dogmatismo e Criticismo*) reflete sobre uma questão elementar: qual a *relação* mais íntima e, portanto, menos determinada pela necessidade (e pelos sentidos) que o ser humano possui com seu *mundo*, um “nexo mais infinito, ... mais que necessário” e que desperta “uma satisfação infinita”¹⁸: o destino, “um nexo mais que mecânico”¹⁹. Nesse caso a noção de religião é quase literal, como vimos mais acima sobre o texto “sem autoria”. Dela é a função de re-ligar, re-conectar a vida, ou a compreensão e apresentação dela, de maneira *total*, numa unidade superior à divisão entre subjetivo e objetivo, racional e sensível, todo e parte. É, pois, algo característico do Idealismo Absoluto em sua pretensão de ir além dos desígnios da Filosofia do Esclarecimento (Iluminismo). Assim também, a *religio* é superior à Teologia, na medida em que esta está animada ou por uma pretensão científica e por uma determinação moralista, aferrada aos princípios, regras, ritos etc., que escravizam a verdadeira amplitude do espírito livre. Esses modos de saber são capazes de produzir no máximo uma ligação mecânica entre os humanos, uma “universalidade vazia”²⁰, mas nunca um nexo essencial.

Implícito ao problema deste nexo, está o de saber como “universalizá-lo”. A abertura do texto nos fala de uma experiência singular, pela qual “os homens – quando se elevam, segundo sua natureza, sobre a necessidade e se encontram assim em uma relação mais diversificada e mais íntima com seu

16 Vaccari, U. *Comentário a „O mais antigo sistema do Idealismo Alemão*, p. 135

17 Hölderlin, F. *Sobre a Religião*, p. 138. No original: „So ware alle Religion ihrem Wesen nach poetisch.“ (Hölderlin, F. *Über Religion*, p. 293)

18 Hölderlin, F. *Sobre a Religião*, p. 134. No original: „... jener unendlichere mehr als notdürftige Zusammenhang ...“; „... eine unendlichere Befriedigung“ (Hölderlin, F. *Über Religion*, p. 288).

19 Hölderlin, F. *Sobre a Religião*, p.133. No original: „... ein höherer mehr als mechanischer Zusammenhang“ (Hölderlin, F. *Über Religion*, p. 287).

20 Vaccari, U. *Op. Cit.*, p. 138

mundo”²¹. Mas esta experiência ainda estaria adstrita a uma esfera por demais individual, egóica, eventual, carente de gerar ainda a organicidade entre todos os indivíduos. É, como vimos, uma expressão, num tom mais metafísico, da harmonização entre indivíduo e comunidade. Ou seja, reconhecendo a importância do princípio iluminista da liberdade, mas, sabendo-o insuficiente para suas próprias intenções, retificá-lo para que não degenera em individualismo e numa comunidade mecânica baseada num nexu vazio.

Se retornamos a *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*, recordaremos que outro objetivo diz respeito à própria relação entre humanidade e natureza (que ali está implícita na menção à Física), que na Modernidade se transfigurou numa repulsa e conflito, fortemente determinada pela perspectiva de dominação científica crescente. Portanto, é a reabilitação de um modo de ser Grego, que, pelas próprias determinações metafísicas e históricas, deve ser harmonizado com o novo princípio da liberdade e autonomia individuais do mundo moderno. Nesse sentido, não é apenas a Modernidade que deve se tornar grega, mas, para que isso se realize, é preciso que a própria Grécia se modernize. De modo que ambos, Grécia e Modernidade, alcancem a perfectibilidade de seus próprios princípios numa unidade histórico-metafísica. Porque é dessa unidade que provém a formação de um novo mundo, no qual tem lugar o “novo filósofo”, de acordo com o qual

*[a] nova Filosofia, a Filosofia do espírito, é assim uma Filosofia estética, fundada na ideia de beleza, que a tudo une. Enquanto tal, ela se serve da poesia, entendida como uma linguagem que sensifica as ideias da razão, de modo que elas possam ser universalmente comunicadas. Assim como no começo da cultura ocidental, com Homero e Platão, também agora se exige a reconexão da Filosofia com a linguagem sensível ou, o que é o mesmo, da razão, entendida como a faculdade das ideias, com a imaginação e a sensibilidade. Com isso, ao mesmo tempo em que a poesia recebe “uma dignidade mais elevada, tornando-se, no fim, o que era no início – mestra da humanidade” [Hölderlin], o sensível se reconecta com o inteligível, com o reino das ideias*²².

21 Hölderlin, F. *Sobre a Religião*, p.133. No original: „... wenn auch die Menschen, ihrer Natur nach, sich über die Not erheben, und so in einer mannigfaltigern und innigeren Beziehung mit ihrer Welt sich befinden...“ (Hölderlin, F. *Über Religion*, p. 287).

22 Vaccari, U. *A poesia entre o espírito e a letra*, p. 144

Como arremata o mesmo autor, esse é um projeto eminentemente político, ainda que sua linguagem seja bastante carregada do vocabulário metafísico da Filosofia. No entanto, como o próprio final de *Sobre o mais antigo sistema do Idealismo Alemão* indica, é simplesmente o trabalho de reconectar a Filosofia com aqueles que lhe são estranhos: a gente comum. Ou seja, as ideias descem do céu para o solo das relações comuns, não para assemelhar-se a elas, e sim para elevá-las, lançá-las para suas possibilidades mais essenciais, ao “tornar as ideias mitológicas, isto é, enraizá-las na imaginação popular”²³. Por isso ela deve ser uma Filosofia Poética, na medida em que é a Poesia que, como a passagem acima resume, sensibiliza as ideias por meio do seu fazer imaginativo e sua concretude material. Desse modo, “[a] mitologia [...] concede ao espírito refugiado no ideal um ponto de apoio seguro para que ele saia de si mesmo e se reconcilie com o real e o sensível do qual se apartou.”²⁴. Por isso, a mitologia grega antiga é o modelo a ser reabilitado (ainda que “adaptado”), pois nela as potências divinas transitavam livremente em meio aos mortais.

3. A Tragédia e o Trágico

Por sua parte, a experiência cristã havia significado a fuga sagrada (portanto, absolutamente necessária) do divino para um outro mundo, embora a figura de Cristo carregue consigo a presença de um deus encarnado. De todo modo, ele precisou morrer para transformar seu corpo material em corpo espiritual. Assim, a nova experiência deve lidar com aquela máxima proximidade primeva e com este posterior distanciamento, o qual fora radicalizado na experiência moderna de mundo. Nesse caso, Hölderlin demonstrava uma clari-vidência quanto aos perigos das reapropriações e reelaborações “positivistas” (apegadas aos dados e fatos brutos), que desconsideravam o papel espiritual e, por que não, artístico implicado. Por isso a utilização do curioso termo “impulso formador”²⁵ se fez bastante perspicaz, pois tenta nomear mais um modo de disposição para a os elementos criadores de toda cultura, ainda que do passado, em vez de promover o elogio da acumulação erudita de conhecimentos.

23 *Ibidem*, p. 146

24 *Idem*.

25 Hölderlin, F. *O ponto de vista a partir do qual devemos enxergar a Antiguidade*, p. 147 No original: „Bildungstrieb“ (Hölderlin, F. *Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, p. 231)

Se, em primeiro lugar, à poesia é oferecida a tarefa principal nesta reconciliação histórico-metafísica, em segundo, a Tragédia possui um papel especial. Seria demasiado dizer que o drama trágico é, sem espaço para questionamentos, o principal gênero para Hölderlin, até porque tanto sua produção ensaística contempla diversos outros com suas devidas peculiaridades e importâncias, quanto a sua obra poética é mais diversificada. Inclusive, quanto a ela, é de se notar que Hölderlin não foi exatamente “bem sucedido” no teatro trágico. Afinal, *A morte de Empédocles* possui três versões, e todas inacabadas. De qualquer forma, é inegável a sua originalidade, mesmo no fracasso, em suas reflexões e composições nesta seara. Além disso, parece ser em torno da Tragédia que as fissuras do Idealismo Absoluto começam a aparecer, sendo *A morte de Empédocles* um atestado, ao menos para Hölderlin, dos limites daquelas pretensões, e é em suas *Observações* sobre Sófocles que encontramos um indício de uma alternativa “mais madura” àquele projeto primeiro. Contudo, ambos os caminhos partem de um mesmo estado de coisas: há um conflito essencial que precisa ser enfrentado, como vimos, por um espírito poético²⁶.

A impressão que temos de início é que *A morte de Empédocles* fracassa, dentre outros motivos, mas essencialmente, porque ela é uma peça (ou um projeto de peça) demasiadamente filosófica, ao ponto de sua própria forma contradizer um princípio básico de qualquer obra dramática, especialmente uma Tragédia: a ação. E ação depende essencialmente, nesse caso, de um conflito.

Mas para haver trágico é preciso haver conflito. E aí se apresenta uma dificuldade, pois, se Hölderlin pensa em antagonismo entre personagens, isso não é o fator determinante da morte do herói, cuja motivação fundamental parece se encontrar nele mesmo. Neste sentido, o primeiro parágrafo do “Plano” já apresenta sua morte “como uma necessidade que emana de seu ser mais profundo”. Deste modo, embora Hölderlin saiba que para haver ação dramática é preciso que haja motivação externa para sua morte, e deseje que sua decisão de se unir aos deuses apareça mais coagida do que voluntária, os fatores externos praticamente não contam na Tragédia. Assim, ele concebe o herói trágico mais pelo caráter, pelo ethos, do que pela ação, sem privilegiar no enredo a composição das ações, como estabelecia Aristóteles, a ponto de ser o ethos de Empédocles que o leva a abandonar Agrigento e a se suicidar no Etna; desta forma, também falta a Empédocles

26 cf. FIGUEIREDO, 2020, p. 157

*um verdadeiro adversário, pois se a cada versão o antagonista vai se modificando, e o antagonismo se aprofundando, jamais chegam a desempenhar um papel determinante no desenrolar da trama.*²⁷

Por isso, faltava *dramaticidade* ao seu Empédocles, o qual estava verdadeiramente obsediado pela metafísica, e só poderia agir segundo os princípios dela. E metafísica, neste caso, significa um desejo irremediável pela unificação absoluta, a pacificação de todas as contradições. No caso da elaboração do herói Empédocles, o desejo metafísico o leva ao ato extremo do suicídio-sacrifício, pois a “morte é a reunificação do que estava separado”²⁸. Mas tudo isso passa no “interior” de Empédocles, como se sua imaginação representasse para si mesmo o drama universal do espírito de seu tempo. De modo que Empédocles não age propriamente no interior da comunidade, mas de si e para si. Portanto, é um drama da intimidade, de uma proximidade que se tornou absolutamente excessiva e, como tal, necessita transbordar. Empédocles já não cabe mais em si mesmo, como o próprio vulcão no qual se lançará.

No ensaio *Sobre o Trágico* (o qual contém como seções o *Fundamento Geral* e o *Fundamento para Empédocles*)²⁹, Hölderlin indica esta desmesura da intimidade – que reflete uma relação com o divino –, a qual se manifesta na ode trágica de maneira mais imediata enquanto sentimentos do poeta. Por sua vez, o drama trágico, a Tragédia propriamente dita, apresenta a intimidade mediada:

*Quanto mais estranhas, mais vivas são as formas e, quanto menos o material visível do poema for semelhante à matéria que estiver em seu fundamento, ao ânimo e ao mundo do poeta, tanto menos o espírito, esse elemento divino que o poeta sentiu em seu mundo, podem ser negados na matéria artística estranha*³⁰.

27 Machado, R. Op. Cit., p. 140

28 *Ibidem*, p. 141

29 Na edição traduzida o título geral é realmente *Sobre o Trágico*. No entanto, em nossa edição alemã consultada, o título geral é *Grund zum Empedokles*.

30 Hölderlin, F. *Sobre o trágico*, p. 181 No original: „Die fremden Formen missen um so lebendiger sein, je fremder sie sind, und je weniger der sichtbare Stoff des Gedichts dem Stoffe, der zum Grunde liegt, dem Gemut und der Welt des Dichters gleicht, um so weniger darf sich der Geist, das Göttliche, wie es der Dichter in seiner Welt empfand, in dem künstlichen fremden Stoffe verleugnen“ (Hölderlin, F. *Grund zum Empedokles*, p. 157).

É como se o poeta devesse se estranhar de si mesmo para alcançar uma forma de interioridade mais verdadeira, porque mais próxima da universalidade *una*. Disposto nesta proximidade, pode então ele oferecer ao *seu* mundo outro *mundo*, mais espiritualizado, o qual revela o destino a que o seu povo está vinculado. Na verdade, o destino está ligado à maneira como cada época está disposta na relação entre natureza e espírito: aórgico (não-orgânico, incomensurável, ilimitado) e orgânico. Muito deveria ser dito sobre isso, mas nos restringiremos a simplesmente pontuar que a tarefa do poeta é, então, apresentar, dissolver e “re-harmonizar” esta relação, momento em que a época correspondente inicia seu declínio para que seja aberta uma nova configuração temporal. Neste caso, o sacrifício de Empédocles é em prol de seu povo e para um novo tempo, não porque este seja ruim, mas porque é necessário. Seu ato conferiria, dialeticamente, a nova unidade esperada. “Assim, Empédocles é uma ‘vítima de seu tempo’, que ao ‘perecer’ possibilita um ‘devir’...”³¹. O poeta sente e instiga, representativamente, a luta suprema dos princípios para, ao final, oferecer a conciliação suprema. Por isso Hölderlin interpreta o papel do herói trágico, neste momento, como o ponto de inflexão e reestruturação (ou reconciliação) de um povo segundo o seu destino. Neste sentido, Empédocles, em sua passividade ativa, é o símbolo do perecimento de um tempo e de um mundo, e preparação para outro.

Esta ideia de “perecimento” ganha relevo em outro texto nodal de Hölderlin chamado *O devir no perecer: a pátria em declínio*. Nele, interessa-nos mais as ideias de “possibilidade” e de “novo”, ou mesmo da possibilidade do novo, sobre os quais incide justamente a solução trágica, ou simplesmente “o trágico”. O enigma enfrentado parece ser o da *transição* de um mundo em dissolução e o advento de outro, “[e]sse declínio ou transição da pátria...”³², em como, portanto, apreender de maneira dialética este momento dramático. Enquanto tal, ele deve ser o jogo ou o cálculo do que se mantém, o subsistente, e do que é estranho, o “elemento novo”³³. Em relação a ambos, o presente é propriamente a passagem, a transição³⁴. A abertura do texto delineia o essencial:

31 Szondi, P. *Ensaio sobre o Trágico*, p. 35

32 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 194. No original: „Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes ...“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 294).

33 *Idem*.

34 Vaccari, U. *Comentário a “O Devir no Perecer”*, p. 191.

*A pátria em declínio, a natureza e o homem na medida em que estão em uma ação recíproca particular, constituem um mundo particular tornado ideal, uma ligação das coisas, que se dissolve para que, a partir deles, da geração sobrevivente e das forças da natureza, que constituem o outro princípio real, se forme um novo mundo, uma nova ação recíproca, igualmente particular, assim como aquele declínio surgiu de um mundo puro, porém particular*³⁵.

A pátria é o mundo de um povo, o qual está sempre estruturado pelo elemento natural e humano, lembrando nesse caso o aórgico e o orgânico. Cada forma de relação entre ambos é um mundo singular histórico, o qual, em seu progredir, solidifica a relação originária, torna-a *positiva*. Assim, é exatamente esta relação sedimentada que, em dado *momento*, começa a dissolver-se, transformando o dado subsistente, a realidade (efetividade), em possibilidade. Mas não é talvez possível de localizá-lo como um ponto numa linha temporal, pois ele é exatamente uma passagem, transição e, como muito no seu tempo de revoluções e transformações econômicas, sociais e culturais, uma tensão. Esse evento oferece uma *visão* singular: o da totalidade, “[p]ois o mundo de todos os mundos, que sempre é todo no todo, *apresenta-se* apenas no conjunto do tempo...”³⁶.

Nesse contexto, a dissolução do subsistente é a negatividade necessária para reinstaurar o processo criador de um mundo. Ela é caracterizada curiosamente como um “nada real³⁷”, pois ela não pode corresponder a qualquer coisa anterior, embora contenha em si algo de efetivo na medida em que é capaz de realizar ou tomar parte nesse processo dialético. Desse modo, “... o possível, que entra na *realidade* quando a *realidade se dissolve*, age efetivamente

35 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 193. No original: „Das untergehende Vaterland, Natur und Menschen, insofern sie in einer besondern Wechselwirkung stehen, eine besondere ideal gewordene Welt, und Verbindung der Dinge ausmachen, und sich insofern auflösen, damit aus ihr und aus dem überbleibenden Geschlechte und den überbleibenden Kräften der Natur, die das andere, reale Prinzip sind, eine neue Welt, eine neue, aber auch besondere Wechselwirkung, sich bilde, so wie jener Untergang aus einer reinen, aber besondern Welt hervorging“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 294).

36 *Idem*. No original: „Denn die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist, stellt sich nur in aller Zeit...” (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 294)

37 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 194. Essa é uma opção curiosa do tradutor, uma vez que a passagem fala, de modo mais literal, de um algo existente em si (um subsistente) que se mostra mais e mais real (a dissolução [*die Auflösung*] mesma). No original temos: „... ein Bestehendes selber wirklicher scheint und Reales“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 295). A opção do tradutor se explica por uma interpretação geral do texto e também pela caracterização seguinte dada por Hölderlin, segundo a qual o dissolvido [*das sich Auflösende*] está entre o “ser e o não ser” [*im Zustande zwischen Sein und Nichtsein*].

e produz assim tanto a sensação da dissolução como a recordação [*Erinnerung*] do dissolvido”³⁸. Mas o difícil é compreender e corresponder a este declínio, pois, como visto, ele não é um momento determinável na linha das horas contadas. Parece mais uma demora, um arrastamento, no qual o passado se conserva por meio de uma espécie de purificação pelo que advém do infinito desconhecido da possibilidade, contido nesse presente quase total. E, no entanto, isto só pode ser sentido pela insistência, na recordação [*Erinnerung*], do que é dissolvido, o que soa uma maneira de reapropriar-se do e pelo o positivo, alcançando uma renovada forma de intimidade porque idealizada. Por isso, tudo se passa como em “um sonho terrível, porém divino”³⁹. É nesse momento que o Trágico é chamado a desempenhar sua função filosófica, qual seja, a de dar expressão linguístico-poética a este evento singular:

*Por isso a originalidade absoluta da linguagem autenticamente trágica, o elemento criativo persistente... o surgimento do individual a partir do infinito e o surgimento do finitamente infinito do eterno individual a partir de ambos, o compreender e o vivificar não do que se tornou incompreensível, irresoluto, mas o elemento incompreensível, o elemento irresoluto da dissolução e do conflito da própria morte por meio do harmônico, compreensível, vivo. Aqui não se exprime a dor primeira e crua da dissolução, ainda demasiado desconhecida em sua profundidade para quem a sente e observa; aqui, o elemento novo, nascente, ideal, é indeterminado, antes um objeto de temor, enquanto a dissolução em si aparece, pelo contrário, como aquilo que subsiste, como **um nada real**, e aquilo que se dissolve, no estado intermediário entre o ser e o não-ser, é compreendido em sua necessidade*⁴⁰.

38 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 194. No original: „Aber das Mögliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 295).

39 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 195. No original: “ein furchtbarer, aber göttlicher Traum“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 295).

40 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 194, com grifos nossos. No original: „Deswegen das durchaus originelle jeder **echttragischen Sprache**, das immerwährendschopfrische .. das Entstehen des Individuellen aus Unendlichem, und das Entstehen des Endlichenunendlichen oder Individuellewigen aus beeden, das Begreifen, Beleben nicht des unbegreifbar, unselig gewordenen, sondern des unbegreifbaren, des Unseligen der Auflösung, und des Streites des Todes selbst, durch das Harmonische, Begreifliche Lebendige. Es drückt sich hierin nicht der erste rohe in seiner Tiefe dem Leidenden und Betrachtenden noch zu unbekannte Schmerz der Auflösung aus; in diesem ist das Neuentstehende, Idealische, unbestimmt, mehr ein Gegenstand der Furcht, da hingegen die Auflösung an sich, **ein Bestehendes selber wirklicher scheint und Reales** oder das sich Auflösende im Zustande zwischen Sein und Nichtsein im Notwendigen begriffen ist“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 295, grifos nossos).

Há um pudor diante do que nasce, e por isso o maravilhoso (o in-crível) e o terrível podem designar a mesma coisa. O compreensível de um mundo previamente estruturado e certo em suas práticas constantes guarda em si o mistério terrível da criação, que é também a necessidade de esse todo perecer para encontrar uma nova forma de unificação, de onde é impossível separar o estranho e o familiar. Por isso, a única coisa realmente certa, sentida em seu peso absoluto e real, é a própria *dissolução*, e não o *dissolvido*, o qual em si mesmo é cada vez mais alçado à qualidade de ideal. Mas esse processo dialético ainda prossegue, pois é necessário que a própria dissolução se idealize na recordação, o que, como sempre, significa uma purificação. A razão disso parece ser que a “vida nova” já está aí, quer dizer, efetivamente tudo mudou, mas a vida mesma precisa de um *sentido*,

*um olhar retrospectivo ao caminho percorrido desde o início da dissolução até o momento em que, a partir da nova vida, uma recordação da dissolução é possível e de onde pode resultar a recordação da dissolução enquanto explicação e unificação da lacuna e do contraste que se produz entre o novo e o antigo.*⁴¹

A recordação ideal é, portanto, como uma cura do passado, pois a ferida, que é a passagem pela dissolução real, é idealmente cicatrizada como uma perda doadora, de tal modo que é possível ao presente elaborar um futuro. Além disso é também um ato de preenchimento de uma lacuna, depois do qual o importante é mais uma forma idealizada do processo “histórico” do que propriamente a organização e arquivamento de toda memória factual.

A etapa seguinte da reflexão hölderliniana revela, enfim, a consumação deste processo dialético do passado e presente-adveniente. Hölderlin qualifica o passado como o finito singular real, enquanto que o presente, neste momento ainda, é o infinito, porque pura possibilidade e passagem.

Com a dissolução *real* (primeiro momento), o finito singular se idealiza e o infinito se faz real, de sorte que a realidade aparece como pura possibilidade. Já com a dissolução *ideal*, a vida percorre novamente todos os seus momentos precedentes atendo-se ao que é essencial para a harmonia dos

41 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 195. No original: „ein Rückblick auf den Weg, der zurückgelegt werden musste, vom Anfang der Auflösung bis dahin, wo aus dem neuen Leben eine Erinnerung des Aufgelösten, und daraus, als Erklärung und Vereinigung der Lücke und des Kontrasts, der zwischen dem Neuen und dem Vergangenen stattfindet, die Erinnerung der Auflösung erfolgen kann“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 295-296).

dois princípios. Em síntese, o infinito real se individualiza e o finito ideal se universaliza. Este processo final de dissolução ele designa como amor e criação, “cuja essência é unificar o ideal individual e o real infinito [...], e ambos se unificam em um estado mítico⁴²”. Em última análise, Hölderlin qualifica este *processo dialético como trágico*: “Desta unificação trágica do infinitamente novo e do finitamente antigo desenvolve-se então um novo individual, porque o infinitamente novo, tendo assumido a forma do finitamente antigo, se individualiza numa forma própria⁴³”. Diríamos, então, que a possibilidade real ganha consistência e singularidade ideais, ao mesmo tempo em que o passado subsistente se renova ao abrir-se ao infinito advento futuro, de modo que cada princípio sacrifica um pouco de si.

A Tragédia, enfim, desempenha toda essa função especulativa também em Hölderlin, de onde provém finalmente, e em consonância com seus amigos de época e “movimento”, o conceito de Trágico⁴⁴. Ele não pode apagar sua origem especulativa, e age como uma necessidade subterrânea a invadir as estruturas da Tragédia, da obra dramática trágica, tentando seduzi-la e reduzi-la a si próprio. Nesse sentido, *o Trágico é potencialmente um sintoma de uma interpretação especulativa da Tragédia*, e que se manifesta em Hölderlin nessa espécie de indecisão e angústia patológicas sobre a elaboração de uma obra trágica sua, ou mesmo sobre a possibilidade em geral de uma Tragédia em seu tempo – seja de quem for.

Talvez devêssemos colocar-nos a simples questão que Hölderlin gesticula *contra* a sua vontade mais manifesta. Pois, como Lacoue-Labarthe não cansa de sublinhar, Hölderlin foi um idealista até o fim⁴⁵, mas de tal modo que a sua fixação e esmero obsessivos foram um verdadeiro testemunho da falha fundamental dos projetos do Idealismo Absoluto, pelo menos naquilo em

42 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 196-197. No original: „... dessen Wesen es ist, Idealindividuelles und Realunendliches zu vereinen ...“ [...] „... und beede sich in einem mythischen Zustande vereinigen ...“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 298).

43 Hölderlin, F. *O devir no perecer*, p. 197. No original: „Aus dieser tragischen Vereinigung des Unendlichneuen und Endlichalten entwickelt sich dann ein neues Individuelles, indem das Unendliche vermittelt dessen, dass es die Gestalt des Endlichalten annahm, sich nun in eigener Gestalt individualisiert“ (Hölderlin, F. *Das Werden im Vergehen*, p. 299).

44 Seguindo aqui, pois, a proposta clássica de Szondi em *Ensaio sobre o Trágico*, segundo o qual o conceito de Trágico é cunhado filosoficamente no Idealismo Alemão. Nesse caso, o pioneiro teria sido Schelling, tema que será futuramente discutido em outro artigo em processo de finalização. Diz o autor: “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico” (p. 23).

45 Cf. Lacoue-Labarthe, P. *A cesura do especulativo*, p. 197

que este tentou se apropriar da Tragédia filosoficamente, transformando-a em instrumento privilegiado de seus projetos. E se Hölderlin, portanto, tiver demonstrado que a Tragédia, a obra de arte dramática, é o corte e a cura do especulativo? E se, no mesmo sentido, a Tragédia for a catarse, a purgação purificadora do Trágico, o desejo pelo Absoluto? Nesse caso, a própria catarse deve se redescobrir como elemento poético, antes que filosófico.

Os ensaios *O significado das Tragédias, Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona* **podem** nos indicar algo mais decisivo quanto a isso. No entanto, esta não é uma posição pacífica, e é encontrada mais na leitura até certo ponto polêmica e, no final, enigmática feita por Lacoue-Labarthe. Como ele próprio indica, há duas outras tradicionais contra as quais ele rivaliza, as de Heidegger e Szondi, ainda que eventualmente se sirva deles. No que tange à Tragédia, cada um desses dois autores padece de um problema específico.

Heidegger, em primeiro lugar, não se detém (ao menos explícita ou positivamente) sobre as análises hölderlinianas sobre as Tragédias, e muito provavelmente entendia que representavam apenas a repetição temática dos outros idealistas alemães, portanto a persistência na ontoteologia. Em vez disso, é a lírica, principalmente a tardia dos hinos, que desperta mais seu interesse, ao ponto de ser, como sabemos, o modelo para o *pensamento* pós-metafísico. Em segundo lugar, a posição de Szondi se caracteriza pela ideia fixa de *continuação*, ou seja, que as duas *Observações* nada mais são do que a consumação ou a confirmação do que Hölderlin já havia feito anteriormente, e que indicam, mais uma vez, a dialeticidade e especulatividade do trágico⁴⁶ – nesse caso reforçando indiretamente o argumento heideggeriano. Afinal, Szondi está interessado exatamente nisso. Nesse caso, Lacoue-Labarthe “discorda” de Heidegger por crer que há algo de muito importante nas *Observações* que desafiam a própria ontoteologia, mesmo concordando em que a lírica seja o gênero “superior” para Hölderlin⁴⁷ – em verdade, o mais próprio à modernidade. Por fim, está em atrito com Szondi porque as *Observações* na verdade contrariam as pretensões dialético-especulativas do Idealismo Alemão, inclusive do próprio Hölderlin. Ou seja, elas são uma fenda nesse trajeto. Como questões levantadas, remarcaremos as duas seguintes:

46 Szondi, P. *Op. Cit.*, p. 35-36

47 Lacoue-Labarthe, P. *Op. Cit.*, p. 183

... como foi que Hölderlin desfez rigorosamente a matriz especulativo-trágica para a elaboração da qual ele mesmo tinha contribuído [?]...⁴⁸

[...]

Como, dito de outra maneira, o especulativo se (des)constitui – quero dizer, se desfaz e se desconstrói no próprio movimento pelo qual se edifica, se instala e sistematiza?⁴⁹

Muito disso se dá pela interpretação e tradução das peças *Édipo Rei* e *Antígona*, das quais emerge uma preocupação mais poetológica de Hölderlin, mesmo que o elemento idealista se insinue constantemente. Cada texto é dividido em três partes, cada uma respondendo por uma função específica, mas não exclusiva: 1) uma exposição principiológica e metodológica, a “lógica poética”; 2) uma análise da estrutura do texto, de sua construção poética; 3) uma interpretação sobre o sentido essencial da peça quanto ao Trágico e à Tragédia, muito direcionada a uma espécie de Filosofia da História a partir delas. Uma coisa que salta aos olhos no início de *Observações sobre Édipo* é que Hölderlin propõe uma *tékhnē* poética. A designação é anacrônica, mas explicamos. O poeta reconhece que a poesia é *algo* que se manifesta de uma maneira ou outra, cuidando o trabalho poético, então, de construir os adequados meios pelos quais o poético se manifeste. Por isso ele diz, já de início, que “... será bom elevar a poesia, também entre nós {modernos}, à altura da μηχανή {mekhané} dos antigos...”, pois “[a] poesia moderna falta particularmente escola e ofício, isto é, que seu modo de proceder possa ser calculado e ensinado e, quando for aprendido, possa ser repetido de modo confiante em sua execução.”⁵⁰ Nesse caso, ele caracteriza a poesia moderna como ainda muito “natural” ou sentimental, guiada mais pelo instinto e por arroubos, do que por um trabalho rigoroso. Interessante, ainda, que ele use a palavra μηχανή, pois ela ressoa com as discussões de Aristóteles na *Poética* quanto a um artifício específico utilizado no teatro. Lá, Aristóteles o critica quando representa a vinda interventora de um deus (principalmente por Eurípides),

48 *Ibidem*, p. 184.

49 *Ibidem*, p. 185.

50 Hölderlin, F. *Observações sobre Édipo*, p. 255. No original: “Es wird gut seyn [...] wenn man die Poesie, auch bei uns, den Unterschied, der Zeiten und Verfassungen abgerechnet, zur mekhané der Alten erhebt. [...] Der modernen Poesie fehlt es aber besonders an der Schule und am Handwerksmäßigen, daß nemlich ihre Verfahrungsart berechnet und gelehrt, und wenn sie gelernt ist, in der Ausübung immer zuverlässig wiederholt werden kann” (Hölderlin, F. *Anmerkungen an Oedipus*).

que surge literalmente pendurado por uma estrutura semelhante a um guindaste; daí a expressão latina “*deus ex machina*”. Aqui, no entanto, Hölderlin o exige de uma maneira mais generalizada:

Um deles é precisamente aquele cálculo das leis.

É preciso, a seguir, observar como o conteúdo [Inhalt] se diferencia desse cálculo, por meio de qual modo de proceder e como, no nexa infinito, mas completamente determinado, o conteúdo particular se relaciona ao cálculo geral, como o curso e aquilo que é preciso fixar, o sentido vivente, que não pode ser calculado, é posto em relação com a lei calculável.

A lei, o cálculo [...] é no trágico mais equilíbrio do que pura sucessão. O transporte trágico é com efeito propriamente vazio e o mais livre de ligação.

Por isso, na sucessão rítmica das representações, na qual o transporte se apresenta, se torna necessário o que na métrica se denomina cesura, a palavra pura, a interrupção antirrítmica, para enfrentar a mudança dilacerante em seu ponto culminante, de sorte que não apareça mais a alternância da representação, mas a própria representação⁵¹.

Por meio da poesia, o ser humano exerce suas faculdades de maneira total, uma vez que nela atuam representação (imaginação), sensação e pensamento, enquanto que a Filosofia ocupa-se apenas do pensamento. Assim, é necessário que haja uma composição que conduza estas três faculdades para um sentido específico concebido, colocando-as num certo ritmo de apresentação. Nesse caso, está pressuposto que aquilo que está na letra do drama e na sua

51 Hölderlin, F. *Observações sobre Édipo*, p. 256. No original: „Dahin gehört einmal eben jener gesetzliche Kalkül. Dann hat man darauf zu sehen, wie der Inhalt sich von diesem unterscheidet, durch welche Verfahrensart, und wie im unendlichen aber durchgängig bestimmten Zusammenhange der besondere Inhalt sich zum allgemeinen Kalkül verhält, und der Gang und das Vestzusehende, der lebendige Sinn, der nicht berechnet werden kann, mit dem kalkulablen Geseze in Beziehung gebracht wird. Das Gesez, der Kalkül, [...] ist im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinander- folge. Der tragische Transport ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste. Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worinn der Transport sich darstellt, das, was man im Sylbenmaasse Cäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung nothwendig, um nemlich dem reißenden Wechsel der Vor Stellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint“ (Hölderlin, F., *Anmerkungen an Oedipus*).

concepção e exposição teatral tenha uma influência direta no espírito do espectador, em uma espécie de recepção mimética. Isso faz lembrar bastante as lições aristotélicas na *Poética* que tratavam a trama dos fatos {o *mýthos*} como a alma do drama. Ela, portanto, no seu desenrolar, configura uma sucessão orgânica de acontecimentos (apresentados tridimensionalmente como imagem, sensação e pensamento) que indiciam uma *causa* {*Sache*}, num sentido até mesmo jurídico. Contudo, esta mesma sucessão orgânica, mas conflitante, é levada a um ponto de equilíbrio, que na verdade é uma interrupção do processo representativo anterior. Este caminhava de acordo com a ordem do mundo dos homens, levando a crer que tudo alcançaria uma solução definitiva por estas mesmas mãos humanas. No entanto, a cesura interrompe esta linha normal, e introduz o transporte vazio, o momento da palavra profética pura que coloca a ordem do mundo numa perspectiva estagnada. Em relação a esse mundo, o instante da cesura é um *nada*, pois ele não representa nada mais, mas apenas coloca a anterior sucessão “tranquila” numa evidência problemática, “... que subtrai tragicamente o homem de sua esfera de vida, do ponto médio de sua vida interior, jogando-o para um outro mundo, na esfera excêntrica dos mortos⁵²”. Por isso, o que aparece não é mais a sucessão, mas a própria representação, o todo representado, o sentido da *causa*.

Todo drama configura uma sucessão de falas e acontecimentos dialógicos, porque cada um se relaciona entre si, mesmo que em oposições. Portanto, há uma dialética própria ao drama, a qual estabelece um ritmo poético. A cesura atua, então, como a interrupção ou, como diz Lacoue-Labarthe, uma *suspensão* dessa sucessão dialógica das representações, para que a própria *representação* apareça, o que, seguindo Vaccari, é o todo representado: “... a unificação ou o acasalamento entre o homem e o Deus”⁵³.

Nas duas *Observações*, a cesura aparece em uma fala profética de Tirésias, de modo que o recurso poetológico se perfaz também como elemento da trama mesma. Pois ambas acontecem necessariamente juntas, ou seja, o modo, a forma é *como* o elemento (o infinito) sempre aparece humanamente. Não nos cabe perguntar se há uma maneira pura de apresentação do elemento, pois esta é precisamente a pretensão da qual se deve desincumbir o ser humano. Nesse caso, é notório que a poesia está implicada numa reflexão metafísica,

52 Hölderlin, F. *Observações sobre Édipo*, p.257. No original: „die tragisch, den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkte seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Todten reißt“ (Hölderlin, F., *Anmerkungen an Oedipus*, p. 214).

53 Vaccari, U. *Comentário sobre “Observações sobre Édipo” e “Observações sobre Antígona”*, p. 250

quer dizer, ela obedece a uma necessidade do pensamento sobre a nossa condição cósmica e ontológica. No entanto, agora ela é o meio justamente de purificação dessa pretensão, representando em si mesma, dramaticamente, o destino daquele que *transgrida* o limite (o *nefas*), buscando ser *inefável*. Em comparação, Empédocles foi paradoxalmente, como vimos, a realização frustrada desse desejo metafísico, que agora, nas análises sobre Édipo e Antígona, aparece ao contrário como *problema*, ou simplesmente o Trágico a ser purificado. O que antes era realização, agora é transgressão. No caso de Édipo, que ele “... interpreta de modo demasiadamente infinito a sentença do oráculo, e é tentado ao *nefas*.”⁵⁴, pois ele se dispõe, a partir dessa interpretação excessiva, como um ser divino diferente dos outros humanos, advindo daí a sua responsabilização como curador da *pólis*, agindo não como um homem político entre os outros (ainda que rei), mas como sacerdote.

Esse novo cenário Lacoue-Labarthe interpreta como o desejo de apropriação do inapropriável, que conduz ao seu inverso, à desapropriação. A lógica dialética tradicional é a tentativa de apropriação do negativo, daquilo que desafia e desconstitui uma ordem anterior. Por sua vez, a lógica poética da Tragédia é uma “hiperbólica”, pois ela é da generalização do poder desapropriador do negativo⁵⁵, que é na verdade a nova garantia de equilíbrio possível, “... um movimento hiperbólico pelo qual se estabelece a equivalência dos contrários levados ao extremo da contrariedade”⁵⁶. Ainda há, concordando com Szondi, uma dialética na interpretação de Hölderlin sobre a Tragédia, mas ela não se submete a nenhum sentido posterior-superior, mas sim à *lei do equilíbrio*. “Ela evita [...] o arrebatamento oscilatório, o enlouquecimento e a inflexão num ou noutro pólo. Ela representa a neutralidade ativa do entre-dois”⁵⁷.

Do ponto de vista do sentido da trama das peças, cada uma delas manifesta o que Hölderlin denomina, em ambos ensaios, de “afastamento categórico”, que é a consequência trágica purificada para as próprias personagens. Como há uma identificação entre obra e receptor, a purificação da trama (e de seus personagens) produz a do leitor/espectador. Concretamente falando, temos a produção desta separação infinita entre humano e deuses como condição

54 Hölderlin, F. *Observações sobre Édipo*, p. 257. No original: „... wo Oedipus den Orakelspruch zuunendlich deutet, zum nefas versucht wird“ (Hölderlin, F., *Anmerkungen an Oedipus*, p. 214).

55 Lacoue-Labarthe, P. *Op. Cit.*, p. 206

56 Machado, R. *Op. Cit.*, p. 162.

57 Lacoue-Labarthe, P. *Op. Cit.*, p. 207

de manutenção do vínculo essencial entre ambos. É por isso que, ao modo do imperativo categórico de Kant⁵⁸, é valorizado esse afastamento categórico, segundo o qual o ser humano deve acolher a sua errância na finitude, à semelhança de Édipo, que sofre uma morte social e simbólica.

Contudo, a leitura e tradução de *Antígona* parecem radicalizar este princípio, pois nela não apenas há duas personagens transgressoras, mas uma delas, Antígona, executa a impiedade até o limite da própria morte, e na verdade o seu *princípio* de ação é voltado para o mundo dos mortos (Hades). Édipo, por sua vez, até o fim deseja salvar os vivos, a cidade efetiva de uma ameaça mortífera; Antígona quer salvar, honrar um morto, mesmo que isso signifique desafiar as leis terrenas da *pólis*, defendidas por Creonte, e custe, ao final, sua vida.

Do ponto de vista de uma interpretação metafísica da história e da política, para Hölderlin, Antígona é o retorno do pátrio (ou nacional) original grego, o qual, violenta e absolutamente, coloca-se contra a formação (tendência) cultural e política helênica. Todo povo tem uma natureza original (o pátrio), que no caso grego é a de unificação ao “fogo celeste” (o apolíneo hölderliniano, ou também o aórgico), e uma fraqueza, a qual promove o sentido de sua formação (a tendência), neste caso a clareza de expressão e compreensão, que explicaria a seu formidável apogeu técnico. No caso dos modernos, é o contrário: natureza técnica, e tendência formativa ao fogo do céu (sua fraqueza)⁵⁹. Levando isso em consideração, *Antígona* é a mais grega das Tragédias porque ela representa, em sua personagem homônima, a manifestação explícita do nacional em tensão com o a cultura constituída. Nesse sentido,

[o] modo de desenvolvimento da Antígona é o da insurreição, em que, ao tratar-se de um assunto patriótico, tudo depende de que cada um, como que capturado e abalado pelo retorno [Umkehr] infinito, sinta-se na forma infinita na qual é abalado. Pois o retorno patriótico é o retorno de todos os modos e de todas as formas de representação. Mas um retorno total a elas, como em geral todo retorno total, sem nenhum ponto de apoio, não é permitido ao homem enquanto ser que conhece ⁶⁰.

58 Machado, R. *Op. Cit.*, p. 162.

59 Cf. Hölderlin, F. *Observações sobre Antígona*, p. 268

60 Hölderlin, F. *Ibidem*, p. 269. No original: „Die Art des Hergangs in der Antigonē ist die bei einem Aufruhr, wo es, sofern es vaterländische Sache ist, darauf ankommt, daß jedes, als von unendlicher Umkehr ergriffen, und erschüttert, in unendlicher Form sich fühlt, in der es erschüttert ist. Denn vaterländische Umkehr ist die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen. Eine gänzliche Umkehr in

Embora esse retorno violento seja também, na Tragédia, contido por meio da morte de Antígona (a maneira, portanto, das mais extremas), ele prenuncia e deixa a marca do *fim* desta cultura, indicando a proveniência de outros tempos. Na verdade, a decadência do mundo helênico prefigura a emergência dos modernos, que são justamente o seu oposto. Por isso, *Antígona* é, no final das contas, modernamente mais interessante do que *Édipo Rei*. Os modernos, ou hespéricos, têm sua natureza fundada já no afastamento dos deuses, e trazem em si a clareza técnica. Nesse caso, eles sentem em si aquela ausência metafísica, que o Idealismo Alemão tenta remediar por meio da sua infinita capacidade especulativa conceitual, ou seja, a sua tendência (porque sua fraqueza) ao “fogo do céu”. Eles se servem de sua da natureza técnica, mas soterram aquilo que há de mais salutar a ser cultivado nela: o valor da medida e o da separação entre os humanos e os deuses, a qual implica também uma certa humildade e responsabilidade de nova ordem. Não há o que esperar dos céus, seja como intervenção sanadora ou justificação de ação; tudo advém da terra e se direciona a ela. Por isso, talvez “[...] para nós {os modernos, hespéricos}, o trágico consiste no fato de nos afastarmos do reino dos vivos, de modo inteiramente silencioso, empacotados numa caixa qualquer, e não de sermos devorados pelas chamas que não soubemos amestrar”⁶¹.

Uma questão que se mantém aberta, requerendo um outro espaço futuro para discussão, é se esse distanciamento significaria necessariamente a configuração de uma cultura “ateia”, de uma indigência intermédia entre a fuga dos deuses e a espera pelos novos, como sugere Virgínia Figueiredo⁶². Entendemos que essa é uma das vias possíveis vislumbradas por Hölderlin, se interpretarmos, num primeiro momento, aquele infinito distanciamento como uma simples *negação* ou *indiferença* progressiva da cultura moderna em relação ao divino. No entanto, em nosso entender, essa é uma via factual que realmente se realizou e realiza, mas não esgota aquela *preparada* por Hölderlin. Se pensarmos a partir de suas expectativas primevas de uma nova *religio*, podemos conceber que essa nova *negatividade* da distância entre humanos e deuses na cultura moderna é a oportunidade *positiva* para uma relação de

diesen ist aber, so wie überhaupt gänzliche Umkehr, ohne allen Halt, dem Menschen, als erkennendem Wesen unerlaubt“ (Hölderlin, F. *Anmerkungen zur Antigone*, p. 288).

61 . Hölderlin apud Vaccari, U. *Op. Cit.*, p. 253. Trata-se de um trecho da carta de Hölderlin a Böhlendorff. A tradução original é de Márcia C. de Sá Cavalcante e de Antônio Abranches em *Reflexões* (ao qual não tivemos acesso), ligeiramente modificada por Vaccari.

62 FIGUEIREDO, V. Hölderlin e o Teatro, p. 163ss.

pudor com o [novo] divino. Num primeiro momento, experimentamos esse tempo indigente da fuga dos deuses como um aprendizado e uma preparação para os novos deuses. Contudo, é de se perguntar se, para Hölderlin, esse momento de *retorno* reestabelecerá a antiga relação entre humanos e deuses. Numa primeira interpretação nossa, a indigência prepara justamente para essa distância *infinita*, que pode enfim ser traduzida como o propriamente *inefável*, na medida em que é mantida nessa guarda sagrada que não se *apropria* finitamente do divino (ou seja, monstruosamente), mas se demora numa lembrança fundamental vivificante. Ou seja, a fuga não é um dado historiográfico do passado; é, nesse tempo vindouro, como uma viva *saudade* possibilitadora de uma nova relação fundamental com a totalidade das coisas.

Isso testemunha, mais exatamente, que Hölderlin, embora um idealista de formação e coração, pensou efetivamente de uma maneira até certo ponto contrária de seus amigos Schelling e Hegel, recuperando algo do espírito crítico kantiano para estabelecer, *por meio da poesia*, uma barreira aos arroubos especulativos absolutos, portanto, um projeto alternativo a eles.

Referências

Obras de Hölderlin

Originais

HÖLDERLIN, Friedrich. Anmerkungen an Oedipus. In: *Sämtliche Werke (Band 5): Übersetzungen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1952a.

_____. Anmerkungen zur Antigone. In: *Sämtliche Werke (Band 5): Übersetzungen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1952b.

_____. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962a.

_____. Das Werden im Vergehen. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962b.

_____. Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962c.

- _____. Die Bedeutung der Tragödien. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962d.
- _____. Grund zum Empedokles. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962e.
- _____. Über Religion. In: *Hölderlin: sämtliche Werke (Band 4): Der Tod des Empedokles. Aufsätze*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1962f.

Traduções

- _____. Observações sobre Antígona. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020a.
- _____. Observações sobre Édipo. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020b.
- _____. O Devir no Perecer. A Pátria em Declínio. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020c.
- _____. O mais antigo sistema do Idealismo Alemão. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020d.
- _____. O ponto de vista a partir do qual devemos enxergar a Antiguidade. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020e.
- _____. O significado das Tragédias. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020f.
- _____. Sobre a Religião. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020g.
- _____. Sobre o Trágico. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020h.

Referências de apoio

- ENGLER, Maicon Reus. Hölderlin, Heidegger e a Fundação Poética: superação da Metafísica e Platonismo. *Revista Peri*, v. 06, n. 01, p. 179-210, 2014.
- FIGUEIREDO, Virgínia. Hölderlin e o Teatro. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 13, nº 2, pp. 148-168, 2020.
- LACOUÉ-LABARTHE. A cesura do especulativo. In: *A imitação dos modernos: ensaios sobre Arte e Filosofia*. Trad. Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

VACCARI, Ulisses Razzante. A poesia entre o espírito e a letra: Hölderlin e o retorno do divino. *Revista Trágica: estudos de Filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 13, nº 2, pp. 131-147, 2020.

_____. Comentário a “Observações sobre Antígona”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020a.

_____. Comentário a “Observações sobre Édipo”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020b.

_____. Comentário a “O Devir no Perecer”. A Pátria em Declínio. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020c.

_____. Comentário a “O mais antigo sistema do Idealismo Alemão”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020d.

_____. Comentário a “O ponto de vista a partir do qual devemos enxergar a Antiguidade”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020e.

_____. Comentário a “O significado das Tragédias”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020f.

_____. Comentário a “Sobre a Religião”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020g.

_____. Comentário a “Sobre o Trágico”. In: *Fragmentos de Poética e Estética*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020h.

Antinatureza ou Sobrenatureza Sobre a questão da técnica na filosofia de Walter Benjamin

Unnature or Supernature On the question of technology in Walter Benjamin's philosophy

Resumo

O ensaio trata da questão da técnica na filosofia de Walter Benjamin com foco no conceito de natureza. Em primeiro lugar, considera-se a teoria das duas naturezas e das duas técnicas formulada em A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Em seguida, a mesma teoria é relacionada à “essência dialética da técnica” tal como apresentada por Benjamin em um fragmento do Caderno K das Passagens. Por fim, o resultado dessas leituras é posto à prova mediante o comentário de uma das imagens de pensamento de Infância berlinense por volta de 1900, “O telefone”.

Palavras-chave: natureza; técnica; dominação; jogo; antinatureza; sobrenatureza.

* Universidade Federal do Paraná (UFPR). mavalentim@gmail.com

Abstract

This essay addresses the question of technology in Walter Benjamin's philosophy, focusing on the concept of nature. First, it considers the theory of two natures and two techniques formulated in The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. Next, the same theory is related to the "dialectical essence of technology" as presented by Benjamin in a fragment from Notebook K of the Arcades Project. Finally, the result of these readings is tested through a commentary on one of the thought images from Berlin Childhood circa 1900, "The Telephone."

Keywords: nature; technology; domination; play; unnature; supernature.

O tumulto se acalmou; todos tinham se acomodado em seus lugares; alguns, em pé, aqueciam-se em torno da máquina, e a chaminé cuspiam com um ronco lento e ritmado seu penacho de fumaça preta; gotinhas de orvalho escorriam sobre as peças de cobre; o convés estremecia com uma pequena vibração interna, e as duas rodas, girando depressa, revolviam a água. As margens do rio formavam praias de areia. Avistavam-se troncos de madeira sendo transportados e começando a ondular sob o redemoinho das ondas, ou, dentro de um barco sem velas, um homem sentado a pescar; depois, as brumas errantes dissiparam-se, o sol apareceu, a colina que seguia à direita o curso do Sena aos poucos se abaixou, e surgiu outra, mais perto, na margem oposta. [...] O sol dardejava a pino, fazia reluzir as cavilhas de ferro ao redor dos mastros, as placas das amuradas e a superfície da água; esta se dividia na proa em dois sulcos, que se desdobravam até a beira das pradarias. A cada curva do rio, encontrava-se a mesma cortina de choupos pálidos. O campo estava completamente ermo. Havia no céu nuvenzinhas brancas paradas, e o tédio, vagamente disseminado, parecia enlanguescer a marcha do barco e tornar ainda mais insignificante o aspecto dos viajantes.

[...] O convés ficava sujo de cascas de nozes, guimbas de charutos, cascas de peras, restos de charcutaria embrulhada em papel; três marceneiros, de avental, estavam parados defronte da cantina; um tocador de harpa, mal-trapilho, descansava encostado em seu instrumento; ouviam-se a intervalos o barulho do carvão de pedra na fornalha, um grito, um riso; — e o comandante, na passarela, andava, sem parar, de um tambor a outro.¹

Em “Experiência e pobreza” (1933), lemos: “Uma nova forma de miséria surgiu com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao ser humano”.² Nesse ensaio, a situação da técnica é ambivalente. A “nova e positiva barbárie” de que Benjamin faz o elogio como forma de superação da “nova miséria” não rejeita a técnica monstruosamente desenvolvida, pois deve “fazer do novo uma coisa essencialmente sua, com lucidez e capacidade de renúncia” — fazer da técnica objeto de uma experiência justamente no tempo da “pobreza de experiência”.³ Tal é a missão revolucionária que caberia à arte cumprir, não apesar mas através da sua “reprodutibilidade técnica”: a arte moderna como experiência da técnica realizada em vista de uma redenção conjunta de humanidade e natureza — ideal espiritual que guia o pensamento de Benjamin desde os seus ensaios teológico-políticos de juventude até às derradeiras *Teses sobre o conceito da história*.

[...] a natureza que fala à câmera é outra, distinta daquela que fala ao olho”.⁴ essa tese constante da segunda versão de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935-36) radicaliza a ideia, antes formulada em “A caminho do Planetário” (1928), de que “para ela [a humanidade] organiza-se na técnica uma *physis* na qual seu contato com o cosmos se forma de modo novo e diferente”, permitindo-lhe “a experiência de velocidades por força das quais a humanidade prepara-se agora para viagens a perder de vista no interior do tempo”.⁵ Uma das mais especulativas escritas por Benjamin, essa imagem de pensamento é explícita quanto à possibilidade de transformação

1 FLAUBERT, G. *A educação sentimental*. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2017, p. 32, 34-35.

2 BENJAMIN, W. “Experiência e pobreza”, in: *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 115.

3 *Idem*, p. 115-116, 119.

4 *Idem*. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: L&PM, 2018, p. 88.

5 *Idem*. “A caminho do Planetário”, in: *Rua de mão única*. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 104-105.

da natureza pela técnica: “O calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que estamos habituados a denominar ‘natureza’”.⁶ Arruinada pela guerra ou magnificada pelo cinema — formas técnicas intrinsecamente relacionadas, como evidencia o último capítulo de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, “Estética da guerra”⁷ —, a natureza torna-se historicamente outra, em concomitância com a transformação do “sistema perceptivo”: “No interior dos grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que o seu modo de existência”.⁸ O condicionamento histórico da percepção é tão cósmico quanto estético, pois, como lemos em “Percepção e corpo” (1918), “as grandes disposições da percepção [...] determinam a maneira pela qual corpo e natureza estão um para o outro”.⁹

O que Benjamin entende por natureza ao afirmar tão disruptivamente que “a natureza que fala à câmera é outra, distinta daquela que fala ao olho”?

Tentarei esboçar uma resposta a essa pergunta por meio de uma análise comparativa da primeira e da segunda versões do capítulo VI de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, intitulado “Valor de culto e valor de exposição”, e de uma leitura do fragmento [K 3a, 2] das *Passagens*, o qual contém um complemento decisivo à teoria das duas naturezas e das duas técnicas apresentada nas referidas versões do ensaio sobre a obra de arte.

O ponto central da discussão vem da constatação de que, com a técnica moderna, surge uma nova, “segunda” natureza, essencialmente distinta daquela dos antigos. Diz a primeira versão do ensaio:

Os temas dessa arte [pré-moderna, do Paleolítico à Idade Média na Europa] eram o ser humano e seu meio, copiados segundo as exigências de uma sociedade cuja técnica se fundia inteiramente com o ritual. Essa sociedade é a antítese da nossa, cuja técnica é a mais emancipada que jamais existiu. Mas essa técnica emancipada se confronta com a sociedade moderna sob a forma de uma segunda natureza, não menos elementar que a da sociedade primeva, como provam as guerras e as crises econômicas.

6 *Idem*, p. 105.

7 *Idem*. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Obras escolhidas I*, p. 194-196.

8 *Idem*, p. 169.

9 *Idem*. “Wahrnehmung und Leib”. *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 67. Fragmento 46.

*Diante dessa segunda natureza, que o ser humano inventou mas há muito não controla, somos obrigados a aprender, como outrora diante da primeira. Mais uma vez, a arte põe-se a serviço desse aprendizado. Isso se aplica em primeiro instância ao cinema.*¹⁰

Tudo gira em torno da ideia que se revela aqui, a ideia da técnica como relação de recíproca determinação entre natureza e humanidade. A técnica é mesmo a produção dessa relação em todas as suas instâncias. O modo de tal produção transforma-se historicamente, e a obra de arte consiste em um dispositivo privilegiado para efetuar essa transformação. Por isso Benjamin fala em “primeira natureza”, à qual o ser humano se apresenta integrado na arte. É a ela que se contrapõe a “segunda natureza”, à qual, por sua vez, corresponde uma técnica “emancipada” do vínculo com a primeira natureza. Mas essa pretensa emancipação está longe de ser absoluta, pois a técnica moderna “organiza uma *physis* na qual [o] contato [da humanidade] com o cosmos se forma de modo novo e diferente”. Gerativo ou destrutivo, o “contato com o cosmos” é, em todo caso, incontornável. A humanidade jamais se separa da natureza, mas o fato de se pensar assim tem imediata repercussão sobre a constituição cósmica da própria natureza. Logo, se há mais de uma natureza, deve haver também, concomitantemente, mais de uma técnica.

Consideremos agora a reformulação dessa passagem do capítulo VI na segunda versão de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Para compor o mesmo argumento principal, Benjamin fala agora em “segunda técnica”, ao invés de “segunda natureza”, mudando com isso o foco dialético da teoria:

*A origem da segunda técnica deve ser buscada [...] no jogo. [...] é de se notar aqui que “dominação da natureza” denota o objetivo da segunda técnica somente de maneira altamente contestável; ela o faz do ponto de vista da primeira técnica. A primeira realmente pretende dominar a natureza; a segunda prefere muito antes um jogo conjunto entre natureza e humanidade. A função socialmente decisiva da arte de hoje é exercitar esse jogo conjunto. Isso vale sobretudo para o cinema.*¹¹

10 *Idem*. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Obras escolhidas I*, p. 173-174.

11 *Idem*. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, p. 65-66.

As duas versões empregam termos que não são simétricos: a primeira técnica não corresponde harmonicamente à primeira natureza, nem a segunda técnica à segunda natureza. Parece antes que a relação da primeira técnica com a primeira natureza é conflituosa e negativa, sendo a segunda natureza, “que o ser humano inventou mas há muito não controla”, uma resposta à potência destrutiva da “técnica emancipada”. Refiro-me à primeira e não à segunda técnica, pois a distinção entre elas parece ser, para Benjamin, antes interna à técnica moderna que à técnica em geral. Por sua vez, a segunda consistiria na experiência que a humanidade pretensamente emancipada faz da segunda natureza, que, como hoje é patente, a confronta sob a forma da catástrofe ambiental. Desse ponto de vista, a segunda técnica buscaria a ela vincular-se de outra maneira, não mais por meio do controle mas agora através do “jogo”. Com a distinção histórico-dialética entre primeira e segunda técnicas, Benjamin parece retomar a oposição, estabelecida em “A caminho do Planetário”, entre o conceito “imperialista”, capitalista, da técnica como “dominação da natureza pela humanidade” e o seu conceito “cósmico” como “dominação [‘se se quer falar em dominação’] da relação entre natureza e humanidade”.¹²

O principal é perceber que *physis* a técnica organiza em cada caso para a humanidade e como a natureza responde a essa organização. Assim, o argumento de Benjamin em ambas as versões, inegavelmente bastante díspares em perspectiva e conteúdo, consiste em demonstrar o papel efetivo e crucial da arte na dinâmica cosmológica entre humanidade e natureza através das diferentes formas técnicas. A arte molda a experiência cósmica. Como “jogo conjunto” de humanidade e natureza, a arte também, assim como a percepção, é tão natural quanto técnica. Este é o ponto que ressalta da epígrafe da terceira versão do ensaio sobre a obra de arte (1938-39), extraída do ensaio “A conquista da ubiquidade”, de Paul Valéry (1928):

*Em todas as artes há uma parte física que não pode mais ser vista e tratada como antes; ela não pode mais ser abstraída dos efeitos da ciência e da práxis modernas. Nem a matéria, nem o espaço, nem o tempo são há vinte anos aquilo que foram até então. Devemos tomar consciência de que inovações tão grandes modificam a totalidade da técnica artística, influenciando assim a própria invenção e, ao final, talvez chegando ao ponto de modificar o mais magicamente o próprio conceito de arte.*¹³

12 *Idem*. “A caminho do Planetário”, in: *Rua de mão única*, p. 104.

13 *Idem*. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, p. 103, nota 1.

“[...] o mais magicamente [...]”: se técnica é arte do ponto de vista da humanidade, magia é arte do ponto de vista da natureza. Em “Pequena história da fotografia” (1931), Benjamin afirma que “a diferença entre técnica e magia é uma variável histórica”.¹⁴ Essa variação histórica faz toda a diferença para a configuração e determinação da relação efetiva entre natureza e humanidade. Fazer da técnica objeto de uma experiência consiste assim em experimentá-la como magia.

É oportuna uma breve digressão sobre o conceito benjaminiano da magia. Ele é muito peculiar, embora não deixe de corresponder positivamente ao que se realiza como magia na “tradição hermética” — no sentido conferido à expressão por Frances Yates em *Giordano Bruno e a tradição hermética* (1964), algo como a transformação espiritual da matéria (Plotino) ou a transformação material do espírito (Lucrecio), sem que, de tão mesclados, espírito e matéria jamais possam ser colocados um em função do outro.¹⁵ “Magia natural”, tão natural quanto a história: realização do pensamento como linguagem em um contexto ontológico no qual há total continuidade entre espírito e matéria. Essa concepção faz eco à gnose romântica de Novalis, que compreende “o que os antigos chamavam de simpatia” — algo bastante próximo ao que Benjamin entende pela “doutrina das semelhanças” com a noção principal de “faculdade mimética”¹⁶ — com as seguintes palavras: “Também nossos pensamentos são fatores ativos do universo”.¹⁷

Em escritos de juventude, Benjamin caracteriza a linguagem como mágica pelo fato de ser em duplo sentido “imediate”: (i) “não-media-tizável”, porque não consiste em mediação mas em revelação do que nela se comunica;¹⁸ e (ii) “o meio [Medium] da comunicação”, porque na linguagem as coisas se comunicam imediatamente a partir de si mesmas.¹⁹ Por isso, junto à magia da linguagem, ele fala igualmente em magia da natureza. Trata-se da linguagem

14 *Idem*. “Pequena história da fotografia”, in: *Obras escolhidas I*, p. 95.

15 YATES, F. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1990.

16 BENJAMIN, W. “A doutrina das semelhanças”, in: *Obras escolhidas I*, p. 108-113.

17 NOVALIS. “Neue Fragmente”, in: *Werke und Briefe*. München: Winkler-Verlag, 1968, p. 458-459. Fragmento 270.

18 BENJAMIN, W. “Carta de julho de 1916 a Martin Buber”, in: *Literatura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023, p. 40.

19 *Idem*. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, in: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 54.

das coisas, pela qual elas se comunicam umas com as outras e à linguagem humana em particular “por uma linguagem mais ou menos material”: “Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação de linguagem; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria)”.²⁰

Cabe exemplificar esse conceito da magia, que possui mil e uma formulações e instâncias na obra de Benjamin, recorrendo a um fragmento do Caderno K das *Passagens* [K 3, 4]. Ele aduz um comentário de Proust sobre Flaubert como “um pequeno exemplo de análise materialista, mais valioso que a maioria das coisas que existem nesse domínio”:

*“Amamos estes materiais pesados que a frase de Flaubert eleva e deixa cair com o barulho intermitente de uma escavadeira. Pois, se como alguém escreveu, a lâmpada de Flaubert acesa na noite servia de farol para os marinheiros, pode-se dizer também que, quando ‘descarregou’ suas frases, estas vinham com o ritmo regular de uma dessas máquinas de terraplanagem. Felizes os que sentem esse ritmo obsedante”.*²¹

Trata-se aqui da arte justamente como uma técnica mágica de linguagem cuja efetividade consiste em sua espiritualidade material, ou seja, no espírito como força material: a segunda natureza contemplada pela segunda técnica.

No mesmo Caderno K das *Passagens*, “Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos do futuro, niilismo antropológico, Jung”, acha-se o referido fragmento a complementar decisivamente a formulação da teoria das duas naturezas e das duas técnicas do capítulo VI de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. É o fragmento [K 3a, 2], que cito em tradução própria:

Pode-se formular o problema formal da nova arte da seguinte maneira: quando e como os mundos de formas que na mecânica, no cinema, na construção de máquinas, na nova física etc. surgiram sem nossa colaboração e nos subjugaram nos revelarão o que neles é natureza? Quando será alcançado o estado de sociedade no qual essas formas ou as que delas de originaram se revelarão para nós como formas da natureza? Mas isso ilumina somente um momento na essência dialética da técnica. (Qual é difícil dizer: antítese, se não a síntese.) Em todo caso vive nela também o outro: realizar

20 *Idem*, p. 60.

21 *Idem*. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 439.

*fins estranhos à natureza com meios que também lhe são estranhos e hostis [naturfremden, naturfeindlichen], que dela se emancipam e a obrigam.*²²

O texto demonstra a “essência dialética da técnica” mediante a relação entre arte e natureza. O “problema formal da nova arte” é, sem dúvida, aquele colocado pela reprodutibilidade técnica: é possível uma forma de arte completamente alienada da natureza, a “técnica emancipada”? Problema que é respondido de maneira inequívoca pela epígrafe da terceira versão: “Em todas as artes há uma parte física que não pode mais ser vista e tratada como antes”. A segunda natureza se impõe à técnica como incontornável: as formas técnicas serão sempre, em primeiro lugar, também formas naturais, mesmo que de outra natureza, uma natureza “sobrenatural”, como lemos em uma passagem crucial da segunda versão do ensaio sobre a obra de arte, na qual Benjamin recorre ao parecer técnico de Rudolf Arnheim (*Cinema como arte*, 1932):

*Sob o close-up dilata-se o espaço, sob a câmera lenta o movimento. E, assim como não se trata, no caso do zoom, de um mero tornar nítido daquilo que se vê sem nitidez “apesar dele”, mas muito mais do aparecimento de formas estruturais da matéria completamente novas, tampouco a câmera lenta traz à percepção padrões de movimentos conhecidos, mas descobre, nesses movimentos conhecidos, outros completamente desconhecidos, “que não dão de modo algum a impressão de serem a desaceleração de movimentos mais rápidos, mas de estarem deslizando, singularmente flutuantes, de modo sobrenatural [überirdische]”.*²³

Ao formular o problema da arte moderna, Benjamin o faz sob a expectativa de uma necessária em nada garantida redenção da técnica como natureza. Há uma agência natural em toda produção técnica, a dos objetos técnicos como forças da natureza (visto que surgiram “sem nossa colaboração e nos subjugaram”). A expectativa por tal redenção — pela dissolução da realização capitalista da técnica como “dominação da natureza pela humanidade” e,

22 *Idem. Gesammelte Schriften*, V-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 500-501.

23 *Idem. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, p. 88. Na versão portuguesa da obra de Arnheim, a passagem possui redação bastante diversa, embora não seja diferente em espírito daquela que Benjamin reproduz: “[O movimento lento] também pode criar movimentos novos, que não aparecem como movimentos naturais retardados, mas que têm um deslizar curioso, um aspecto flutuante próprio. O movimento lento seria um excelente processo de apresentar visões e fantasmas” (ARNHEIM, R. *A arte do cinema*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 95).

logo, de toda a indústria tecnológica de exploração e devastação — é evidente na segunda formulação textual do problema: “Quando será alcançado o estado de sociedade no qual essas formas [técnicas] se revelarão para nós como formas da natureza?”. Está em jogo a redenção da técnica por meio da revolução social: a transformação da sociedade como condição indispensável para a manifestação da natureza oculta na produção técnica. Essa transformação social cancela a alienação da humanidade perante a natureza, a “auto-alienação” pela qual, segundo Benjamin, ela “atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como prazer estético de primeira ordem”.²⁴ Em sentido próximo, quase vinte anos antes, ele a descrevera como evento macrocósmico de ordem astrológica: “[...] a passagem do planeta ‘ser humano’ pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita [...]”.²⁵

Por conseguinte, fazer da técnica objeto de uma experiência — “fazer do gigantesco aparelho técnico do nosso tempo o objeto das inervações humanas”²⁶ — significa subverter a “auto-alienação” cósmica da humanidade pela técnica. É a missão redentora da segunda técnica: devolver à natureza o que lhe fora roubado pela primeira técnica, o que só pode ser realizado pela segunda técnica orientada à segunda natureza, surgida, por sua vez, com os abusos da primeira natureza pela primeira técnica. Assim, o “problema formal da nova arte” não é, nem de longe, apenas artístico; sendo estético, ele é igualmente cosmo- e ecológico, além de sociopolítico. De fato, Benjamin expõe no fragmento das *Passagens* a dialética da técnica em dois momentos constitutivos: (i) o momento da alienação, o da realização de “fins estranhos à natureza também com meios que também lhe são estranhos e hostis”, antinaturais; e (ii) o momento da redenção, o da revelação das formas técnicas como formas sobrenaturais, cósmicas. Antinatureza ou sobrenatureza. Não se trata de alternativa lógica, mas do conflito ontológico subjacente à transformação técnica da natureza.

A técnica altera a forma da percepção e, junto com ela, o corpo da natureza. Ao subjugar-la, ela ocasiona, em vez de sua própria emancipação, a irrupção de forças e formas naturais “completamente novas”; é a segunda natureza — sobrenatureza. A primeira técnica não dá conta de lidar com a segunda natureza sem provocar máxima destruição — antinatureza. Surge então a necessidade

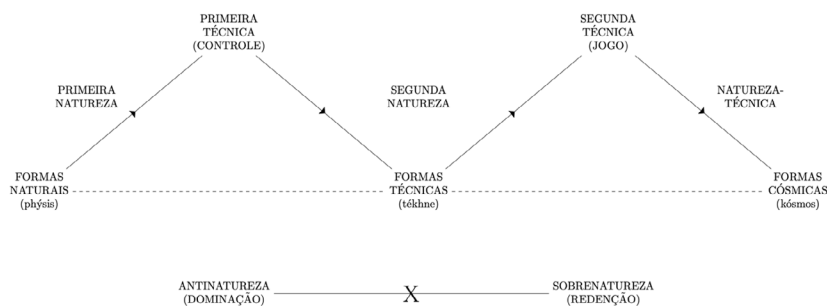
24 *Idem*. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Obras escolhidas I*, p. 196.

25 *Idem*. “O capitalismo como religião”, in: *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22.

26 *Idem*. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Obras escolhidas I*, p. 174.

de uma segunda técnica, cujo objetivo é aprender com a “nova” natureza, mas sem pretender dominá-la, antes jogando com ela. A passagem da primeira à segunda técnica é o movimento decisivo na sua “essência dialética”: a redenção da “técnica emancipada”, alienada, através do retorno das suas formas à natureza. Por meio da própria técnica, retorna-se à natureza, porém não à primeira natureza, nem muito menos mediante a primeira técnica. Em verdade, ingressa-se, como que pela primeira vez, em um cosmos caracterizado pela total dissolução da diferença formal entre técnica e natureza, máquina e organismo, fábrica e vida. É então que finalmente a técnica se revela como força material, cósmica, e a natureza como estrutura técnica, igualmente cósmica. Metafisicamente consideradas, as formas e os objetos técnicos resultam do desequilíbrio dinâmico entre antinatureza e sobrenatureza na essência dialética da técnica. Técnica da natureza como natureza-técnica:

Figura 1 – Dialética da técnica ²⁷



Para concluir, podemos experimentar a validade histórica da dialética estética de Benjamin através de uma das suas mais assombrosas imagens de pensamento, “O telefone”, de *Infância berlinense por volta de 1900* (“versão de última mão”, 1938). A indiscernibilidade entre técnica e natureza atravessa toda essa imagem de pensamento em grau crescente de atualização:

27 Agradeço a Eduarda Salim Veroneze a elaboração do diagrama.

A explicação pode estar na construção dos aparelhos ou na memória – mas o certo é que o ruído das primeiras conversas telefônicas ecoa no meu ouvido de modo muito diferente das atuais. Eram ruídos noturnos. Nenhuma musa os transmitia. A noite de onde vinham era a mesma que antecede qualquer verdadeiro nascimento. E era a voz de um recém-nascido aquela que cochilava nos aparelhos. Nesse exato momento o telefone tornou-se o meu irmão gêmeo.²⁸

O surgimento do telefone, aparelho sobrenatural, no mundo moldado pela primeira técnica por meio da dominação da primeira natureza é metafisicamente disruptivo, cindindo a continuidade do espaço e também do tempo através de sua ampliação a limites inauditos:

Muito poucos dos que usam o aparelho conhecem a devastação que o seu aparecimento causou no seio das famílias. O toque que soava entre as duas e as quatro, sempre que um colega meu desejava falar comigo, era um sinal de alarme que punha em perigo não apenas a sesta dos meus pais, mas também a época em pleno centro da qual eles se lhe entregavam.²⁹

A existência paradoxal do telefone demonstra como a segunda técnica pode responder positivamente ao apelo da segunda natureza mediante a transformação da disposição auditiva da percepção, a qual deixa de ser apenas receptiva para tornar-se também transmissora, “mediúnica”:

Nesse tempo, o telefone lá estava, desfigurado e enfeitado, entre o cesto da roupa suja e o gasômetro, num canto do corredor das traseiras, a partir do qual o seu toque ampliava os sobressaltos da casa de Berlim. E quando eu, a muito custo senhor dos meus sentidos, lá chegava depois de muito tatear ao longo daquele tubo escuro para pôr fim à rebelião, arrancando os dois auscultadores, pesados como halteres, e metendo a cabeça entre eles, ficava sem apelo nem agravo entregue à voz que falava do outro lado. Nada podia atenuar o poder com que ela atuava sobre mim. Impotente, deixava que

28 *Idem*. “O telefone”, in: *Rua de mão única. Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 75.

29 *Idem*, p. 75-76.

*ela me anulasse a noção do tempo, dos meus propósitos e deveres. E tal como o médium obedece à voz que, do lado de lá, o domina, eu me rendia à primeira proposta que me chegava através do telefone.*³⁰

Assim experimentado como produto da segunda técnica, o telefone revela sua origem no plano sobrenatural, oculto, da segunda natureza: a noite, a solidão, o desespero, o abandono, o exílio, “entre a roupa suja e o gasômetro”, o outro lado, o além... “O telefone” narra a experiência que a criança, especialmente suscetível à transformação da natureza, faz da dialética da técnica, com o aparelho sendo o intercessor do mundo dos espíritos, do “lado de lá”, no seu mundo. O telefone de Benjamin encarna a transfiguração da técnica em magia provocada por uma outra natureza, a que fala através do aparelho, diferente da que fala imediatamente ao ouvido, e tão distinta quanto a natureza que fala à câmera é da que fala diretamente ao olho: “Mas as verdadeiras orgias [de meu pai] vinham-lhe da manivela, à qual se entregava durante minutos, até se esquecer de si. A sua mão transformava-se então num dervixe dominado pelo transe. O meu coração palpitava [...]”.³¹ “Inervação humana” — mágica e natural — do aparelho técnico.

O choque da chamada telefônica inaugura, portanto, uma nova dimensão aurática da percepção, um outro plano cósmico da experiência. Dimensão essencialmente problemática: destrutiva ou redentora? Eis o problema estético-político da segunda técnica: ela conduz catastroficamente somente ao fim deste mundo ou também ao começo de um outro, no qual os silentes se façam ouvir do lado de lá da linha? Pode a máquina reconduzir à vida? Temerário supor que sim, leviano presumir que não. Mas, se a máquina não puder redimir a vida, poderá, contra o seu caráter primordialmente destrutivo, redimir-se em e como vida?

³⁰ *Idem*, p. 76.

³¹ *Idem*.

Referências

- ARNHEIM, R. *A arte do cinema*. Tradução de Maria da Conceição Lopes da Silva. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, V-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- _____. *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. *Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Passagens*. Organização de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Gabriel Valla-dão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- _____. *Literatura*. Tradução de Maria Aparecida Barbosa. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2023.
- _____. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2023.
- _____. *Rua de mão única. Infância berlinense: 1900*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- FLAUBERT, G. *A educação sentimental*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NOVALIS. *Werke und Briefe*. München: Winkler-Verlag, 1968.
- YATES, F. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Tradução de Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1990.

Imagination, Political Freedom, and Affects. The Principle of the Common in the Institution of the Political Community¹

Imaginação, Liberdade Política e Afetos. O princípio do comum na instituição da comunidade política

Abstract

This article argues that imagining the institution of new political communities depends on our integrating the role of affects into our conceptual universe of life in common. To articulate this idea, I seek to think—through Arendt's notion of the principle of beginning—the foundation of a new political community from the political principle of the common, understood as a principle of beginning that inaugurates and sustains political community. If, as I maintain in this text, the political principle of the common is understood as joint action and decision grounded in deliberation—through which people strive to determine together how to live in common—then it becomes essential to reclaim the possibility of new beginnings, based on political freedom and imagination understood in connection with affects.

Keywords: Imagination, Arendt, principle of beginning, political freedom, affects, political principle of the common

1 Agradeço a Megan Fabila Manzur pela tradução do espanhol para o inglês.

* Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). maytems@yahoo.com

Recebido em: 27/09/2025 Aceito em: 05/02/2026

Resumo

Este artigo argumenta que imaginar a instituição de novas comunidades políticas depende de integrarmos o papel dos afetos em nosso universo conceitual de vida em comum. Para articular essa ideia, busco pensar – por meio da noção de Arendt do princípio do começo – a fundação de uma nova comunidade política a partir do princípio político do comum, entendido como um princípio de início que inaugura e sustenta a comunidade política. Se, como afirmo neste texto, o princípio político do comum é entendido como ação e decisão conjuntas baseadas na deliberação – por meio das quais as pessoas se esforçam para determinar juntas como viver em comum – então torna-se essencial recuperar a possibilidade de novos começos, baseados na liberdade política e na imaginação entendida em conexão com os afetos.

Palavras-chave: Imaginação, Arendt, princípio do começo, liberdade política, afetos, princípio político do comum

Introduction

*“What makes human life specifically human is that it builds a world”
(Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”)*

I will start with the claim that politics is the construction of a common world. For me, this idea implies that politics consists in an articulation of ends not guided by utilitarian concerns, it is not a means to an end, does not obey instrumental logic, and belongs not to the realm of the calculable but to that of common action —constitutively contingent and unpredictable. In other words, I consider politics beyond the merely administrative or professionally managed activities of a subsystem of reality. Rather, from my perspective, politics consists in that set of actions that make possible the emergence and articulation of life in common. From this perspective, its most important task is the constitution and care of the common world. A world in which political freedom—expressed through action, debate and deliberation with

others—should prevail. Thus, politics constitutes itself as a set of actions that have an end in themselves, and require neither an external foundation nor a strategic end. With this characterization, I seek to underscore the joint action that makes it possible to articulate the common in the political community. The constitution and articulation of the political community should, this is my wager, be motivated by the political principle of the common.

As I will argue in what follows, the political principle of the common, in one of its valences, is a “principle of beginning.” Attending this valence allows me to account for the emergence of beginnings carried forward, to a large extent, by the action of “the many.” At the same time, in its other valence, the political principle of the common is that which sustains the articulation of the instituted community through joint action. Thus, by recovering Arendt’s concept of the principle of beginning, it becomes possible to think the foundation of a new political community out of the political principle of the common, understood as a principle of beginning that inaugurates and sustains the political community. To give account of this political principle, it is important to clarify that I understand the common as a web of relations instituted through the articulation of actions, meanings and concepts emotively constituted and shared. It should be noted that in this characterization there is an emphasis on the emotive-conceptual character of shared meanings; this character, without a doubt, conditions the actions and decisions through which we articulate the web of human relations, that is, the common. Well then, if the political principle of the common is understood as joint action and decision founded on deliberation through which people strive to determine together how to live in common, then—as I will argue in what follows—it is necessary to reclaim the possibility of new beginnings, out of political freedom and imagination understood in connection with affects.

This move—the defense of a political principle that makes the common the motor of action to the linking of that principle with political freedom and imagination woven through by affects—is neither immediate nor self-evident. To argue in favor of this articulation, it will be first necessary to establish the characteristics of a political principle that, as a principle of action, seeks to mobilize with the constitution of a common space for freedom as its horizon. Thus, in a second moment, I will seek to show the inner connection between freedom, understood as a capacity for action, and the affects that drive us to action. A clarification is necessary: in this text I defend a characterization of the affects that is not restricted to considering them merely as psychological states. Affects and emotions are cultural and social practices. They influence

us in both their collective and individual dimensions, yet they are bodily in one sense and social in another.² Freedom, then, can only be understood in connection with the relational and bodily condition of emotions. I hold that political freedom must be understood from its embodied character. In the third and final moment of the argument, I turn to imagination. Hannah Arendt will allow me to develop this reflection through her reappropriation of Kant's reflective judgement. For her, Kant's representative thinking is the form of political thought *par excellence*. It is the kind of thinking that requires adopting the point of view of others and is characterized, as we shall see, by communicability and intersubjectivity. This kind of discernment, which entails "to put oneself in the place of another" depends on the exercise of imagination. Once again, a clarification: I am less concerned with the exegetical issue than with pointing out some of the implications of the use of imagination in judging. Thus, I will address the sense in which the faculty of imagination allows us to open the public space to new possibilities. From reading Arendt's work, imagination can be understood as a faculty that makes it possible to step outside our own viewpoint and to comprehend those of others. However, beyond Arendt's notion of imagination, it is possible to find in it a productive capacity—one that generates new concepts and, alongside them, new possible worlds. What is it that moves imagination to pay a visit to other conceptions of the world, to other ways of understanding the political community, or to ways of living the common in community? I hold that emotions and affects, understood as social, political and cultural relations, can provide this motivation. Thereby, with all the scaffolding articulated throughout this text, I will be able to reclaim the possibility of new beginnings, grounded in political freedom and imagination understood in connection with the affects.

1. Starting from the beginning

According to Claudia Hilb's reading of "*The Principle of the Initium*",³ two kinds of references can be found to the "principle": one she calls "Montesquieuan", which refers to the principle of action and regime; and another she calls

2 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*. 2a edition, 2014 [1a.ed. 2004]

3 Claudia Hilb, *El principio del Initium*, in *Violencia y revolución en la filosofía de Hannah Arendt: Reflexiones críticas*, (eds. Marco Estrada and María Teresa Muñoz) Mexico City: El Colegio de México, 2015.

“inaugural”, which refers to the institution of a new beginning, to the inaugurating action. For reasons that will become clear throughout the text, I’m especially interested in the latter reference, focused on the instituting dimension of political action. In particular, I will focus on this dimension of the *principle of beginning*, considered from the category of common action. In addition, Hilb, the Argentinian author, in the text just cited, draws an interesting distinction that she does not, however, develop. This allows me to advance this aim: “On the one hand, I point to the distinction between principle, end, goal and meaning, and on the other, to the particularities between *principle*, *passion* and *feeling*. The first, one could say, is destined to differentiate the principle in its relation to the action; and the second, what differentiates it in its relation to the actor.”⁴ I propose, in what follows, to take up this latter line of inquiry in order to link the principle of beginning with passions and feelings—that is, with the relations established amongst people who act with one another and with the world. I will seek to establish the link between the principle of beginning with the fact that action, driven by such principle, requires people who act in concert and sustain the action—people who cannot be understood in abstract, but rather as sentient bodies with the capacity for discernment and action, who judge and interact in the common world.

If we turn back to Arendt’s proposal, we find that “to act” (...) refers originally to *archein* (to begin, and to establish a rule or to govern) and *prattein* (to bring to completion, to realize).⁵ According to this conceptual tracing, “to act” originally presupposes a person—an agent who initiates, who with their beginning imprints a rule upon the action, and to whom other agents join to bring to completion, to “carry forward” the initiated action. Thus, in the constitution of a space for political freedom, what is at stake is joint action, action in common. To act, to begin, requires others joining the initiator and sustaining the action. That instance—when people join together and act in concert—is the moment in which the singular experience of the “combined power of the many”⁶ is manifested.

4 *Ibid.*, 71. (Emphasis mine.)

5 *Ibid.*, 89.

6 In 1994, Antonio Negri wrote: “The potential of the multitude is not only the power of ‘many’ (*mucho*), but the power of ‘the many’ (*muchos*), the power of singularities and differences”, (*El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trans. Clara de Marco, Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1994, 375). A reflection on the convergences between Arendtian republicanism and the ‘postmodern’ stance of Negri’s neo-Marxism is a very interesting line of inquiry, though one we cannot pursue here.

In this joint action, sustained by the principle of beginning that makes possible the constant building of our common world which, Arendt tells us “(...) is not identical with the earth or with nature, as the limited, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life.⁷ It is “the world itself, insofar as it is common to us all and distinguished from our privately owned place within it. (...) To live together in the world means, in essence, that a world of things is in-between those who hold it in common. (...) The world, like everything that is in-between, unites and separates men at the same time.”⁸ The common world comes into being each whenever us people are together through speech and action, for a space is created in-between the participants that enables us to find our proper place at every moment and at any location. In this way, rather than some characteristic common to all, the common world is an in-between space that unites all who participate.⁹ Well then, emotions and affects play a fundamental role in said interstitial space.

Indeed, emotions are the motives for action, but they are also constitutive parts of the judgments brought into play in joint deliberation, which encourage new beginnings —those that open us to the institution of new worlds. Moreover, they are a constitutive part of the principle of beginning, understood as the political principle of the common. There are affects and emotions that articulate action in concert for the constitution of a common world.¹⁰ And these feelings and emotions are not merely internal, private, or intimate affections that people enjoy or suffer through in isolation. They are bodily, social, and political relations which, in their articulation, can emerge from the principle of the common and subsequently sustain it. Let us examine this claim more closely.

7 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2da Ed. (Intro. Margaret Canovan) Chicago University Press, 1998, 52-53

8 *Ibidem*.

9 Fina Birulés, *Mundo común, feminismo y mitología*, in *Isegoria*, Revista de filosofía moral y política, no. 49, (July-December 2013): 412

10 It is true, as Antonio Campillo rightly points out, that “(...) the ‘beginning’ as initium is the basis of freedom, but it is also the condition of arbitrariness, irresponsibility, lack of solidarity, violence, tyranny, destruction—in a word, evil, whether the ‘banality of evil,’ which spreads like a fungus over the surface of society (as Arendt says regarding Eichmann and his inability to judge), or the ‘extreme or radical evil’ that can be the extermination of entire peoples or even of all humanity.” (Antonio Campillo, “Arendt, la libertad y el mal,” *Cuadernos Arendt*, vol. 04, no. 08 (2024): 17–39). For this reason (see citation 32), it becomes necessary to seek the articulation of emotions within a *sensus communis* fostered by the political principle of the common.

The common world, product of the political action articulating the common, is an interstitial or *in-between* space. This common world is the space in which we move with one another and act reciprocally. The world is not only the ensemble of created or fabricated things, but also, and most especially, institutions, narratives and shared meanings, senses and shared feelings. Following Arendt's intuition, we can say that the concern to form bonds in common is what defines the *world* [Welt].¹¹ Therefore, there is no world in solitude, no world in singular—only plural and common. Our social and political life unfolds in a common world sustained by a web of human relations. Using once again Arendt's thought, we can characterize this web by appealing to the idea of *inter-est*: "something that lies between people and can therefore relate and bind them together."¹² This *inter-est* can be understood in its objective sense, referring to the worldly reality, but also in its subjective sense, "formed by deeds and words, owing its origin exclusively to the fact that men act and speak for one another."¹³ We owe our capacity to insert ourselves into the world, to appear in the common world and thus to constitute our identity—an identity that, it should be said, is conditioned by these relations—to this subjective sense of *inter-est*. Well then, these deeds and words constitutive of the *inter-est* are intrinsically bound up with affects. Yet, not with emotions and affects understood as a matter of the private subject, but rather as relations articulated and engendered in the common world. Our emotions have to do with the way we receive what affects us. And therefore, what moves us (or does not) has to do with a cultural, social and political matter—that is, to the web of human relations. From my reading¹⁴, it is in the exercise of the faculty of judgment that we seek to make explicit this web which, as Arendt points out, has a "somehow intangible quality", yet no less real.¹⁵ The capacity to judge is grounded in the pre-discursive substrate—something that is, in a certain sense, intangible. Sometimes, this may consist—indeed, in many cases of reflective judgment it does—of emotions, affects, feelings, and passions. Moreover, the interactions—proper to our cohabitations in the common

11 Hannah Arendt, *The Human Condition*.

12 *Ibid*, 182.

13 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 183.

14 María Teresa Muñoz, "La teoría del juicio arendtiano y la política de las emociones." *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*. Vol. 3 núm. 3 (agosto 2024b).

15 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 183.

world, propitiated by reflective judgement—must be linked not only to communication oriented towards comprehension and understanding, but also to the relations we establish affectively with others. In such interactions, it is not about reaching an agreement oriented towards establishing universally recognized truths, but rather to extend a way of inhabiting the world fixated in the exercise of speech and shared action—both made possible by the affects that circulate between bodies, and more radically, that are attributes of the bodies.¹⁶ Thus, political action cannot be understood apart from these interactions, whilst it consists in the public articulation of common affairs. In Zerilli's words¹⁷, political action consists in the practice of “world-building” and, in such building, we are by no means alien to affects. In fact, the principle that articulates the founding of a space for political freedom and the building of a common world is made possible, motivated, and articulated around affects, and should be—this is my wager—the political principle of the common which, in one of its valences, is a principle of beginning.

Let us now see what this principle of beginning, understood as a political principle of the common, consists of. As I noted at the beginning of this text, I understand the common as a web of relations instituted through the articulation of actions, meanings and concepts constituted and shared emotively. This web of relations is made possible by the institution of a space of meaning created from joint action and the public expression of judgments—in many cases in conflict. This field of existence and meaning is an indeterminate set, open to contingency. The principle of the common is, then, the principle of political action consisting in *a continuous and never ending labour* of unstable self-production and permanently redefinable of the common. As a result of

16 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 16. Ahmed argues that interactions are not oriented toward the establishment of universally accepted truths, but rather toward the extension of a way of inhabiting the world sustained by shared speech and action, both made possible by affects that circulate among bodies and that are, more radically, their attributes. This approach shifts the question of the common from the communicability of judgment to the affective economy that preconfigures the space of appearance. In Hannah Arendt, by contrast, *sensus communis* refers to the capacity to enlarge one's mentality and to judge from the standpoint of others, preserving a claim to communicable generality. My proposal does not consist in choosing between these two positions, but in joining them: to understand *sensus communis* neither as a transcendental faculty nor as a mere contingent effect of affective practices, but as an embodied capacity whose possibility depends on the affective circulation that constitutes bodies and, at the same time, is reflexively actualized in the exercise of judgment. The common neither precedes judgment nor is reducible to it; it is instituted in the tension between shared affectivity and plural reflexivity.

17 Linda M. G. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, 46

this principle, a space for cohabitation is generated in which the participants autonomously and jointly establish strategies and norms to administer and make use of the common good.¹⁸ These norms and strategies do not remain stable but rather are constantly modified as the community is nourished by new members. From this perspective, the common is neither a set of common goods nor a set of institutions; but above all, it exists outside identifications grounded in exception and framed as ‘for-all’ solutions. It is a space of meaning articulated through a web of relations. And, as I have noted before, this web of relations is imbued with affects.

For an Arendtian reader, the link I am establishing between emotions and what Arendt calls the “web of relationships” may appear striking, if not outright contradictory. Indeed, across several works, Arendt expressed her rejection of the emergence of emotions into the public space. However, we should also recall certain texts in which she mentions compassion, civic friendship (grounded in respect, in my reading), anger, or Solomon’s understanding heart.

In *The Life of the Mind*, Arendt describes the sense of reality as the experience of objectivity that arises from the convergence of bodily senses, shared contexts, and intersubjectivity. This sense of reality is at once bodily and plural: it does not emerge from isolated consciousness, but rather in the interaction of our bodies and perceptions with the presence of others. Moreover, we should recall that Arendt’s idea of the sense of reality arises from a threefold experience of sensory communication and has as its fundamental function the anchoring of the subject in a common world. Arendt thus offers another key for thinking this link between world and common sense when she maintains that, just as each bodily sense has its proper object, the object of the *sensus communis* is the sensation of reality.¹⁹

Let us note the importance of emphasizing the emotive character of shared meanings;²⁰ this character, without a doubt, conditions the actions and decisions that allow us to articulate the web of human relations and the space of meaning—that is the common. We may say—taking some liberty with Arendt’s thinking—that “the reality of the public sphere lies in the

18 Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa, 2015.

19 Vid., María Teresa Muñoz, *Gramáticas afectivas de lo común. Una crítica feminista al juicio político*, México: FCE, forthcoming

20 Vid. María Teresa Muñoz, “Banalidad del mal. Reflexiones acerca de la fuerza de un concepto” en *Cadernos Arendt*, 4(8), (2024a): 55-70.

simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself, and for which no measure or common denominator can be invented.”²¹ Indeed, rather than some characteristic or denominator common to us all, the focus is placed on an idea of the common world as the in-between (“inter-est”) that at once separates and reunites. It is this space that articulates those who participate in political action motivated by the principle of beginning. This principle must be thought in terms of joint action (or, in the characterization established here, in terms of the political principle of the common) that allows the reiterated unfolding of *new beginnings*.

2. Embodied freedom

The freedom at stake in these new beginnings is the one understood as participation in common affairs, and capacity to fund and give life to a new space for the exercise of political life in community. In *The Human Condition*, Arendt offers some interesting clues for deepening the notions of “freedom” and “new beginnings”. For her:

*The new beginning inherent in birth makes itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity to initiate something new—that is, to act. In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities. Moreover, since action is the political activity par excellence, natality—and not mortality—may be the central category of political thought, as distinct from metaphysical thought.*²²

These words of Arendt situate the issue I wish to address, namely, political freedom linked with natality. For her, natality is the ontological condition of freedom and, moreover—as can be read in the paragraph just mentioned—it is also the condition of political coexistence. This is why the root of political action lies in this category. Natality foregrounds the fact that us, human beings are capable of initiating something new in a world that precedes us but, at the same time depends on the arrival of novelty and on the contingency that such novelty entails. Again, in Arendt’s words: “The miracle that saves the world,

21 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 57.

22 *Ibid*, 9.

the sphere of human affairs, from its normal and ‘natural’ ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted.”²³

Thus, the common world, as a human world, depends on the biological fact of natality. And, the common world, as a universe of meaning, depends as well—and this is what I wish to emphasize—on the action of free beings; it depends on natality. With this idea of natality as the ontological condition of freedom, we are naming a capacity of action that cannot be conceived without having in mind the link between these two modes of natality: the biological and the political. The latter concerns the way in which we constitute our identity. Let it be noted that identity is not the result of conduct governed by the means-ends, but rather the result of appearance in the public space—an area of action and speech—and is conditioned, partly, by the recognition that others grant to our uniqueness. It is through action that people become equal as members of the political community, while at the same time revealing their uniqueness. Identity—personal, singular, and for that reason making us distinct from one another—*shows itself, is constructed, and appears* in the public space, in the space of cohabitation, in the common world. This way of conceiving identity implies a concept of freedom that goes beyond Berlin’s distinction between positive and negative liberty.²⁴ It is clear that I am not wagering here on the so-called “positive liberty,” if by it one means to postulate an essence of human nature that can only be developed through the exercise of freedom. And of course, nor is it a matter of the negative idea of freedom sustained by liberalism—or by the moderns—namely: “the absence of constraint, and the specific interpretation that [...] must be given to the concept of constraint is that it consists in an act of interference, by an external agency, in another agent’s capacity to carry out ‘possible choices and activities.’”²⁵ Arendt’s link between natality and freedom gives us clear indications that what is at stake here is not freedom understood as “free will”—a conceptualization in which the person merely chooses among different options that function as motives or final causes of action—nor the “sovereignty” of the will (individual or collective), as an unlimited omnipotence that can

23 *Ibid.*, 236.

24 Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, in A. Quinton, *Filosofía política*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1974: 216-233.

25 Skinner, Q. *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*, *Isegoría* 33 (2005): 19-49, at 26.

dispose at its liking everything that surrounds it.²⁶ It is not a metaphysical concept or issue of personal will or intimate feeling, but rather a phenomenon proper to the field of politics “[...] of which we can find traces and signs in almost all its activities, but which nevertheless *comes fully into its own only when action has created its own worldly space*, in which it can emerge from its hiding place, so to speak, and make its appearance.”²⁷ Freedom is then neither a divine nor natural gift, but a capacity that must be made effective in community; and for this, it requires the founding of a civil order that gives permanence to political power. It is about freedom understood as the capacity to found and give life to a new space for the exercise of political life in community. And it is not susceptible to be understood without reference to human *action*, defined as the capacity for something new to appear in the world, on the one hand, nor can it occur in solitude, on the other. For this reason, freedom is instituted at the same time as the public space is instituted which—again, in Arendtian terms—is a space of appearance and a common world.²⁸ Thus, the founding of a new order is closely linked to the possibility of beginning something new proper to agents as they appear in the public space—that is, with natality.²⁹ It is natality that allows agents to insert themselves into the world, and moreover, that makes possible the renewal of the world itself, which would otherwise perish along with the death of the members of the political community. Natality implies the possibility of novelty, for “without action to bring into the play of the world the new beginning of which every man is capable by the fact of being born, ‘there is nothing new under the sun.’”³⁰ Thus, freedom is the capacity to act and, with it, to appear and

26 Within the conceptual framework of traditional philosophy, it is quite difficult to grasp that freedom and non-sovereignty can coexist—or, to put it another way, that freedom might have been granted to human beings on the condition of the existence of non-sovereignty.” (Hannah Arendt, *What Is Freedom? in Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, NY: The Viking Press, 1961, 160).

27 Hannah Arendt, *What is Freedom?*, 164. Italics mine.

28 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 194.

29 This is a widely debated concept. In particular, it has gained attention among those who seek to link Arendt’s political thought with biopolitics. (Miguel Vatter, *Natality and Biopolitics in Hannah Arendt*, *Revista de Ciencia Política* XXVI, no. 2 (2006): 137–159; and Laura Quintana, *Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt*, *Revista de Ciencia Política* XXIX, no. 1 (2009): 185–200). See also a critical perspective on biopolitical readings: Juan José Fuentes, *Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano*, *Isegoría* 44 (January–June 2011): 239–255.

30 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 247.

to begin something new, unforeseen and spontaneous.³¹ Such beginning of something new is not guided by an ideal of personal flourishing: the agent in the space of appearance is not a “maker of itself.” There is no human essence to pursue or attain. It is in spontaneous action, in the speeches and actions of agents, that self-realization takes place—and it would not be possible were the space of appearance not shared with others. Thus, following Arendt’s thought, I situate the political action, and the self-realization of the members of the political community in the middle of a web of human relations, so that the realization of action is necessarily the realization of the human condition of plurality, and at the same time, the realization of identity is a process in which the gaze and recognition of others are indispensable.³²

In the essay “What is Freedom?” Arendt affirms that “freedom is in fact the reason why men live together among a political organization. Without it, political life would have no meaning. The *raison d’être* of politics is freedom, and the field in which it is applied is action.”³³ Thus, political freedom is also the mode of being in the public space; it is the exercised condition of appearing that, moreover, equips the person with a public, political identity. The exercise of freedom requires the company of others who are in the same situation, and a common public space in which common affairs can be addressed—in other words, a politically organized world in which each free being may insert themselves through word and deed.³⁴

In this retrieval of Arendt’s proposal, I find no reference to affects. It seems like the members and founders of the political community, called to the exercise of political freedom, were incorporeal beings, alien to feelings, emotions and affects. Although, it is interesting to note how, in the defense of this idea of freedom, bodies slip into Arendt’s account:

31 *Ibid.*, 201.

32 This notion of plurality is fundamental in order not to confuse Arendt’s approach (and, with it, my own) with the political pluralism of representative democracies. Plurality is constitutive of the human condition, of the singularity of each agent in their action; and because of this, the public space is understood by Arendt as a sphere permeated by diversity. This means that it is a space for the expression of diverse identities and for commonality, and not a space where distinct individuals merely coexist and tolerate each other. Rather, plurality is an ontological condition of agents in their appearance in the public space, and cannot be confused with the pluralism of conceptions of good.

33 Hannah Arendt, *What is Freedom?*, 143.

34 *Ibid.*, 160.

*Freedom is a worldly reality, expressible in words that can be heard, in deeds that can be seen, and in events that are spoken of, remembered, and turned into narratives before, finally, being incorporated into the great book of tales of human history.*³⁵

These references to words that can be heard and to deeds that can be seen attest to the need to broaden this conceptualization of political freedom from the ontological condition of human plurality, and this — according to my proposal — necessarily entails incorporating the phenomenic condition, that is, corporeality.

Indeed, as Arendt proposes, we are all subjects with the capacity of action, and moreover—and this she seemed to forget or take for granted—we are bodies that interact with other bodies, with the natural, social, and political world. The absence of reflection on the body and her modern conception of emotions are what prevented Arendt from seeing the political potential of affects.³⁶ To remedy this absence of reflection on bodily emotions, I will propose a political view of affects that, in addition, renounces any universalist position in favor of a situated perspective, attentive to the complexity and the affective materiality of the place of experience. Sara Ahmed's proposal, which I will return to shortly, is an opened pathway towards what may be called an embodied conception of affects and, as I seek to suggest, an embodied conception of freedom. Affects, emotions, feelings, and passions are embodied in the bodies. From this position, both feelings and affects, as well as emotions and passions, are relations that affect us both collectively and individually—that much is clear—yet they are of bodily order, in one sense, and social, in another. They should not be considered merely psychological states, but also cultural and social practices. Emotions arise from social relations and are themselves relations. On this point, Ahmed tells us: “Emotions are relations: they involve reactions or relations of ‘approach’ or ‘withdrawal’ with respect to objects.”³⁷ Therefore, they are not internal states immediately accessible to the subject and opaque or inaccessible to others. On the contrary, we may affirm that affects and emotions are neither our properties nor those of others. Emotions are not innate states or capacities, although, we come to feel them as our own. Emotions are not the individual expression of oneself. They are

35 *Ibid.*, 151. Emphasis mine.

36 Autor

37 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 2nd ed., 2.

about objects and bodies, which they shape, while at the same time getting shaped by the contact between bodies. From this perspective, with which I concur, what is perceived and what is felt does not take place apart from emotions but is inscribed in a “structure of meaning,” in a “web of relations”—we might say, in Arendtian terms—that encompasses the emotional, the affective, and the perceptual. This structure of meaning, this web of relations, has an eminently social substrate. Emotions are cultural practices socially structured³⁸ through affective circuits: on the one hand, they are constituted in the relations between bodies; on the other, they become meaningful through a collective imaginary and through particular forms of social interaction.³⁹

When I link freedom with natality and with identity, I am not suggesting that the human being is free from birth, but rather that birth, natality, the appearance of a new being in the world, is the ontological condition of freedom, the possibility of inserting oneself into the world that every human being has by virtue of the relational, social, and political character of their personhood. As I have been emphasizing, freedom consists precisely in “putting into act” that capacity to act *in the world* and to introduce novelty. Thus, “political freedom is always limited, relative, and relational, regulated by common rules of social interaction that at once circumscribe it, secure it, guarantee it, and make it possible.”⁴⁰ Such acting requires the world in which we are inserted; it requires contact with others. I have shown that this being in contact is given in the relations between bodies, the very relations that constitute emotions and affects. Therefore, political freedom can only be conceived as embodied freedom: freedom of action with others in a common world constituted, articulated, and shared from our condition as corporeal and sentient beings.

Once again, from a canonical reading of the Arendtian tradition, this incorporation of the body—of bodies—into the conceptualization of freedom may be objected to. At this point, we may however turn to the notion of *being-in-the-world* drawn from the phenomenological tradition to which

38 What is more, affects are embedded in the consolidation of social hierarchy, insofar as “emotions become attributes of bodies.” (Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 13). Thus, for example, women are said to be emotional, and with this we are ascribed a value—or rather, we are undervalued—in contrast to men, who are said to be emotionally contained and thereby “placed in a position” as rational. This way of attributing an emotion to bodies implies a clear dependence on power relations that endow “others” with meaning and value.

39 F. Mancini, Reseña de *La política cultural de las emociones*, in *Debate feminista*, 51, (2016): 88-91.

40 Antonio Campillo, art. cit., 23.

Arendt is indebted. For Arendt, *being-in-the-world* does not mean merely being located in the world, but appearing within it alongside others, cohabiting it under conditions of plurality and exposure.

Although she does not thematize the concept explicitly under the name of *being-in-the-world*, we can find its equivalent in the notion of the common world—an artificial space of relations, narratives, and actions that arises between human beings, as she indicates in *The Human Condition*. It is not a mere physical environment, but a structure of co-presence in which bodies are exposed, enter into relation, and acquire meaning in relation to one another. This conception, which transcends the individualistic logic of the Cartesian *cogito*, opens the possibility of thinking the world as a site of political appearance, where the common is woven through action and speech. Here, being-in-the-world is always being-with-others and, therefore, a mode of being open, exposed, and affectable.

Judith Butler deepens this intersubjective and vulnerable dimension of being in the world. In texts such as *Frames of War* and *Bodies in Alliance* and the *Politics of the Street*, she insists that human life is inherently precarious, and that this precariousness is not an accident but a structural condition of embodied existence. To be a body—in the political sense that interests Butler—is to be exposed to other bodies, to affects, to institutions, and to material conditions that exceed individual control. This exposure is constitutive of the political, for it is only on the basis of bodily and affective interdependence that a we can be thought. To cohabit implies being affected, being vulnerable, yet also, from within that vulnerability, articulating resistance, claim-making, and judgment.⁴¹

Read from this perspective, the experience of being-in-the-world does not refer to a sovereign and self-sufficient subject standing in relation to an environment, but to a dynamic network of affects, bodies, and significations that co-constitute the shared world. Within this cohabitation, imagination, affects, and political judgment appear as embodied practices that arise from the interweaving of our vulnerable relations, rather than as merely pure or abstract rational instances. As Butler suggests, the political dimension of bodies lies not in their individuality, but in their mutual exposure and in their capacity to articulate new forms of appearing, resisting, and instituting the world.⁴²

41 Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), chap. 4, “Bodily Vulnerability, Coalitional Politics,” pp. 123-153

42 Cf. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. chap. 2 and chap. 4.

Therefore, to think being-in-the-world in a political and affective key implies abandoning the paradigm of the autonomous subject and replacing it with a relational, situated, and embodied understanding of agency. This reformulation makes it possible to approach political judgments as forms of ethico-political response to the shared world, grounded in a common vulnerability that, far from weakening action, makes it possible. In this way, vulnerable cohabitation becomes the ethical and political ground upon which judgment, responsibility, and the very possibility of the common are built.

The body is not merely the material support of experience. As Ahmed has shown, it is a relational and symbolic space traversed by histories, norms, exclusions, and inscriptions that constitute it in its vulnerability. It should be noted that I am not conceiving vulnerability here as passivity or essential fragility; rather, I understand it as a relational condition of exposure. Drawing on Judith Butler's reflections, one might say that we are exposed bodies—bodies that require others in order to be sustained, protected, and recognized. From this perspective, politics cannot be reduced to disembodied rational deliberation, since it is already a response to that constitutive exposure that casts us into the common world.

This perspective makes it possible to extend the Arendtian idea of freedom. If political action takes place among bodies that appear and affect one another, then freedom cannot be conceived apart from its material embodiment. Natality not only inaugurates the capacity to begin, but also the condition of being exposed, vulnerable, and interconnected bodies. In this sense, political freedom is neither an ethereal phenomenon nor a merely discursive one, but a situated practice embedded in the web of affective relations that sustain the common world. We may speak, then, of embodied freedom: a praxis of acting with others that combines speech, affect, and body, and that requires the public space in order to become effective. This freedom is sustained by plurality and nourished by the capacity to imagine, judge, and feel in common. It is not reducible to individual choices or to the sovereignty of the will; it emerges from the vulnerable cohabitation that constitutes political life.

3. Imagining through affects

Having shown the role of affects in the constitution of spaces for freedom (the first section) and, moreover, having defended the embodied condition of political freedom (the second section), it is now necessary to explore the role of imagination in the exercise of freedom. To this end, I retrieve Arendt's view

of reflective judgment as drawn from Kant's Critique of Judgment.⁴³ This will allow me to show that our capacity for judgment is also intertwined with our bodily, sentient, affective condition.

As it is well known, Kant establishes a distinction between determining judgments and reflective judgments. In the latter, one adopts an opinion which, although mediated by the place the judging person has in the shared world, derives its validity from the common sense shared with others as we share the world: the *sensus communis*. Despite differences of judgment, we recognize ourselves as members of a community.

It is now pertinent to emphasize, in the interest of my argument, that the fundamental feature of this model of judgment is that it operates without the mediation of a concept. The Kantian faculty of aesthetic judgment is a particular faculty of judging objects according to a rule, but not according to concepts. In Kant's words: "Taste may even be defined as the faculty of judging that which makes *our feeling*, with regard to a given representation, universally communicable and without the mediation of a concept."⁴⁴ The judgment of taste thus claims universal validity while being a judgment about the particular. The faculty of thinking the particular must reveal generality, "as if" the validity for one subject were to refer to universal validity. It is important to note, however, that such validity is not justified in the object judged. Put briefly, the aesthetic judgment does not refer to the objectivity of objects, but rather to the subjectivity of the subject: it is not a judgment of knowledge but of *subjective liking*.⁴⁵ It is therefore a kind of disinterested judgment, which pleases without concepts and is the object of a universal satisfaction: "In other words, a judgment of taste must presuppose a claim to subjective universality."⁴⁶ This notion of validity is fundamental to the recovery I now intend to make of the link between imagination, emotions, and concepts.

43 Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (Including the First Introduction translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar with a Foreword by Mary J. Gregor) Hackett Publishing Company Indianapolis/Cambridge. (For references I will use the notation KU followed by the paragraph)

44 KU, § 6. (Emphasis mine).

45 "In order to distinguish whether something is beautiful or not, we do not relate the representation to the object through the understanding for the sake of knowledge, but rather, through the imagination (perhaps in conjunction with the understanding), we relate the representation to the subject and to their feeling of pleasure or displeasure. Therefore, the judgment of taste is not a cognitive judgment, that is, it is not logical, but rather aesthetic." KU, §1. (Emphasis mine.)

46 "(...) a judgment of taste entails the awareness that all interest must remain excluded from it; it must also presuppose a claim to validity for everyone, though without being a universality grounded in concepts." KU, §14.

What seems to me to have been overlooked in the analysis and discussion of reflective judgments—and, specifically, political judgments—is that they have an undeniable link with emotions, passions, and affects. From my perspective, reflective judgments cannot be thought of as mental processes independent of bodies, which manifest affective dispositions. Reflective judgments are traversed by our condition as bodily beings inserted into a world of relations, of connections that draw us closer and set us apart. How are we to explain Kant's mention of our *feeling of pleasure* (or displeasure) if we do not attend to bodily relations? The answer to this question does not invalidate reflective judgments. That is, to appeal to affects, to bodily relations, does not imply individualizing or subjectivizing judgment. It might seem that those judgments in which passions or emotions emerge are not objective—that is, not valid. Yet we must recall that the validity of reflective judgments does not rest on the same criteria as the validity of determining judgments. It entails, as Kant tells us, a claim to “subjective universality.” To satisfy this claim to universality in such judgments, we rely on two resources: the *sensus communis* and exemplary validity. Kant says:

[...] *Common sense, whose judgment I here present my judgment of taste as an example of, and by which I grant exemplary validity is a mere ideal norm. With this presupposed norm, we could rightfully make into a rule for all a judgment that accords with it, as well as the satisfaction in an object that such a judgment expresses. For the principle, although it is only subjective and is assumed, nevertheless, as subjectively universal (a necessary idea for everyone), could, with respect to the unanimity of different judging subjects, demand universal assent, just as an objective principle could—provided one were certain of having made a correct subsumption.*⁴⁷

Thus, the example is a contingent particular which, in its own particularity, reveals a generality that could not be determined in any other way. Examples then function as models for judgment when we are confronted with particular objects or events. Reflective judgments rely on examples.⁴⁸ Exemplary

47 KU, § 22

48 With regard to exemplary validity, Arendt presents several cases to illustrate how examples function in responding to the validity of political reflective judgments. She maintains that, if we were Greeks, the rule for judging whether someone had acted bravely would be the example of Achilles, and Christians would take Jesus as the example of goodness. (Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* Edited by Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982, 84).

validity allows the chosen examples to reveal a generality that could not be determined in any other way.⁴⁹ When a rule cannot be applied to particular events, exemplary validity allows the particular itself to reveal the universal rule which, otherwise, would not be revealed.⁵⁰ For this exercise to be possible, productive imagination must come into play. In this way, imagination not only produces its own laws but also *activates concepts*, and this makes it possible to render judgments general. Arendt recovered the Kantian notion of imagination [*Einbildungskraft*], understanding it as that human capacity which enables us to go beyond the private conditions of our judgment in order to make other interlocutors present. Without this capacity, she remarks, human beings could not turn to *examples* to forge rules that help them distinguish right from wrong in moments where criteria are nonexistent.

I will now return to these two resources—the *sensus communis* and exemplarity—and show how the interpretation of reflective judgments is entirely transformed if we “traverse” them with emotions understood as social relations embodied in bodies. Emotions which, as we shall see, take shape from concepts.

As I have noted, in reflective judgment the point is not to qualify the perception of an object according to its properties as established in a prior concept, but rather through the evaluation the subject makes of the object. And such evaluation can attain general validity if it proves intelligible and communicable. The practice of reflective judging, the exchange of judgments, involves not only the relations between the “contents” of reflective judgments but also the relations between “persons”—what is more, between bodies that communicate. The content of judgments must be understood in terms of the social dimension of what is communicated. Indeed, reflective judgments are evaluative and move us to act (or not) in one direction or another. These judgments draw on examples which, like walkers, allow imagination to generate a rule without which communication would not be possible. We generate new concepts through reflective judgments.

49 Let us recall that at this point Arendt speaks of generality and not of universality. (*Lectures*, 67).

50 Arendt says: “What makes particulars communicable is: (a) that in perceiving a particular we have, in the back of our minds, (...) a ‘schema’ whose ‘form’ is proper to many similar particulars; and (b) this schematic form is found in the minds of quite a number of different people. Such schematic forms are products of the imagination, although a schema ‘cannot be brought into any image.’ B181 All singular agreements or disagreements presuppose that we are speaking of the same thing; that we, who are many, agree that something is one and the same for all.” (*Lectures*, 69).

Thus, the communal sense or *sensus communis* is sustained by the web of human relations I discussed in the first section of this essay. In the exercise of the faculty of discernment, the resulting judgment gathers the feelings and the affects articulated within the web of human relations and makes them explicit through concepts. Let us note that, as I have pointed out, following Ahmed, emotions and affects are generated by the relations we establish with the world, with objects, and with bodies. These relations are articulated in cultural and social practices, and are closely linked to inclinations or dispositions that become solid over time, predisposing us to subsequent emotions—that is, to being affected (or not) in a certain way. When we receive an impression, we “shape it” —that is, we conceptualize the affect or emotion and find ourselves moved (or not) to act. And this possibility of conceptualization is given by our own insertion into that world of concepts, categories, norms, and so on. Disposition and motivation (and with them, emotions and affects) cannot be separated from reason in the process of judgment. There is no fracture between affects and judgment insofar as the latter expresses, communicates—through the concept—that which lies in the pre-discursive substrate. And, as I have already noted, it is there that emotions, passions, and affects lie. For this reason, I claim that concepts are the form of affects.

On the other hand, concepts—at least in the context of social and political life—get their force from affects. When I affirm that affects are the force of concepts,⁵¹ I am referring to two fundamental elements: their relational condition and their mobilizing character. Emotions are relations we establish with each other, which, as Sara Ahmed has said, involve reactions or relations of “approach” or “withdrawal” with respect to objects.⁵² Strictly speaking, emotions are not merely psychological states but cultural and social practices that involve concepts. These practices move us.

The point now is to note that in the process of judgment imagination precedes judgment—not the determining kind that subsumes the particular under a previously established universal, but the reflective kind that does not presuppose a universal in order to posit a particular judgment. Let us recall that Kant establishes these distinctions in order to deal with aesthetic judgment, and Arendt retrieves them to think of political judgment. With her

51 Fernanda Cruz, “Formas y fuerzas: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema” *del afecto*, (Forms and forces: an approach about reflective judgment and the problem of affects) in *Pensamiento al margen*. Revista digital de ideas políticas, no. 16 (2022): 166–182.

52 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*,¹³

we can argue that, although political judgment is subjective, it nevertheless aspires to generality.⁵³ In this sense, political judgment refers not only to opinions but also to the discrimination of the validity of opinions through communicability. Thus, this kind of judgment does not aspire to universal truth, as logical reasoning does, but to general assent, to agreement. How is this possible? Through the work of imagination in reflective judgments. In such judgments, productive imagination activates concepts and succeeds in rendering judgments general by facilitating their universal communicability. Imagination not only produces its own laws, but also activates concepts and this makes it possible to render judgments general. One might ask: what is the mechanism that imagination sets in motion when we turn an example—let us say, Gandhi—into the “walker” that, in the manner of schemata, allows us to say of someone that they are peaceful? According to Arendt, we have the example “in the depths of the mind.”⁵⁴ Although Arendt explains communicability through the presence of schematic forms produced by the imagination and shared among a plurality of judging subjects⁵⁵, my approach radicalizes this move. These forms are not understood here as relatively stable conditions of possibility for judgment, but as contingent effects of historically situated social and political practices. What enables subjects to refer to “one and the same” is not a transcendental structure silently grounding agreement, but an ongoing process of articulation through which a common world is instituted. The *sensus communis*, therefore, is not presupposed by judgment; it emerges from practices that are affective, relational, and political. In my view, we have gathered a series of meanings that are articulated with affects and emotions, which have accumulated over time as a form of value.

From the theory of affects I am retrieving, emotions cannot be thought of as the product of mental processes expressed propositionally—processes that would be independent of bodies, which display non-conceptual affective dispositions. But, nor can emotions and affects be thought of as mental or bodily dispositions detached from concepts. It is concepts that shape and express affects. It is in this sense that I affirm that concepts are the form of affects. Affects, feelings, and emotions are not simply about objects or subjects; they involve

53 It is important to emphasize that Arendt dispenses with the notion of universality used by Kant and replaces it with the notion of generality. This is due to her concern to emphasize the non-necessity of political judgments.

54 Hannah Arendt, *Lectures*, 84.

55 Hannah Arendt, *Lectures*, 69.

cognitive evaluations of bodies, whether these be objects or subjects. In the process of discernment, the exchange of judgments involves not only the relations between the “contents” of reflective judgments—say, the mental representation of Gandhi—but also the relations between “persons,” or rather, between bodies that communicate, relate, and connect. Concepts—especially political—are, to a large extent, expressions of affects. Thus, it is possible to argue that the judgments in which political concepts come into play are constitutively affective. Moreover, this character pertains not only to our particular affects but also to those that sustain our political imaginary, our human relations, and the *sensus communis* that makes possible not only our affective openness to the shared world, but also the ongoing constitution of the common world.

In judging, we retrieve concepts that are, to a large extent, expressions of affects—not only of our particular affects but also of those that sustain our political imaginary, our *sensus communis*. Political emotions are relations we forge with our shared world, a world shaped by bonds and relations that are, themselves, affective. As I noted above, reflective judgments operate without pre-established concepts; they require the generation of a rule from an example. Through the exercise of imagination, we bring forth a concept. Yet the imagination at work here is not reproductive imagination, but rather productive and creative imagination. What moves this imagination? Affects activate and mobilize it. Political concepts are collective representations—think of “law,” “well-being,” “contract,” “democracy,” and so on—that may be regarded as tools, as “walkers.” Judgment about each particular political situation depends on the use of these walkers in accordance with the communal sense, or *sensus communis*, shared by the political community. This communal sense is sustained and mobilized by affective relations.

Once again, a reader well-versed in Arendt⁵⁶ might object that she did not take into consideration the role of feelings and emotions when she drew upon the Kantian conception of reflective aesthetic judgment in order to propose her account of political judgment. This objection is significant, since Arendt emphasizes disinterestedness and impartiality—features that seem to stand in tension with the claim that feelings play a decisive role in political judgment.

56 I would like to thank an anonymous reviewer for this and the previous clarifications, which have enabled me to articulate my heterodox interpretation of Arendt's thought more clearly.

Indeed, for Arendt disinterestedness is impartiality, and impartiality requires distance:

Only what moves and affects in representation—when one can no longer remain affected by immediate presence, when one is not involved, as the spectator was not involved in the actual events of the French Revolution—can be judged as good or bad, important or irrelevant, beautiful or ugly, or something in between. At that point one speaks of judgment and no longer merely of taste, because although it still affects as a matter of taste, the proper distance has now been established through representation: the removal, the lack of involvement, or the disinterestedness required to approve or disapprove, to assess something at its proper worth. By distancing the object, the conditions for impartiality are established.⁵⁷

At this point, Arendt remains closely aligned with the Kantian understanding of impartiality as a form of distancing. What is often overlooked in this tradition, however, is that reflective judgment is not an isolated mental operation: it is traversed by affects. We cannot account for the Kantian “feeling of pleasure or displeasure” without attending to our embodied and relational condition. Emotions, as Ahmed reminds us, are modes of relation: orientations of approach or withdrawal in relation to objects and bodies. They are not private states, but social and cultural practices that link us to a shared world. Here lies a point of divergence between my perspective and the Arendtian one: in my reading, reflective judgments both express affects and, at the same time, configure them in concepts.

In this sense, it may be affirmed that concepts are the form of affects, and that affects constitute the moving force of political concepts.⁵⁸ From this perspective, Arendtian representative thinking can be reread, in light of these contributions, as a situated practice that not only enlarges perspectives but also reconfigures the affects and the frames that make the appearance of a common world possible. It is here that its critical and transformative force resides.

57 Arendt, *Lectures*, 68.

58 Vid. Muñoz, “Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos. Reflexiones desde la teoría del juicios y el giro afectivo”, *Isegoria. Revista de Filosofía moral y política* N.º 70, enero-junio, 2024, 1418 ISSN-L: 1130-2097 | ISSN: 1988-8376 <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1418>.

The capacity to judge (in the case of reflective judgments) helps us orient ourselves in the world, giving experiential meaning to what affects and moves us, without reducing it to a concept, a law, or a rule. In this process, imagination plays a central role: it is the faculty that allows us to represent what is no longer present, or what is absent and lies beyond our senses, and, furthermore, it *activates concepts* for reflection and judgment. The functions performed by imagination are fundamental to the institution of the common as a new space for political freedom. By making it possible to “go visiting” other perspectives on the world and by awakening the vital forces, imagination opens us to new possibilities for articulating the common.

Indeed, imagination provides judgment with examples and thereby makes possible not only communication but also what Ferrara calls the “arousal of the vital forces.” That is, exemplarity has the capacity to set political imagination in motion:

*Exemplarity provides guidance and exerts a persuasive power beyond its immediate context of origin—not as schemata do, that is, by supplying previous cases to which the present case may be assimilated, but rather as works of art do, namely, by offering exceptional examples of authentic congruence capable of educating our judgment by exposing us to selective instances of that special pleasure which Kant calls the feeling of “arousal of the vital forces.”*⁵⁹

For Ferrara, this arousal of the vital forces leads to a notion of self-realization⁶⁰ with a strong individualistic charge. From my position, the reading is different: it is a matter of the formation of political identity out of the web of relations that sustain the *sensus communis*. And, as I have already emphasized, this idea of freedom cannot be understood apart from what is properly biological; it cannot be understood without corporeality. It is embodied freedom, made possible by the web of relations that, as we have seen, is woven through judgments, concepts, and affects.⁶¹

59 Alessandro Ferrara, *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, (New York: Columbia University Press, 2008). 30.

60 *Ibid.*, 39.

61 It is on this idea that my defense of a relational notion of the person lies. This is an aspect on which I can not linger here, but it entails a specific difference for thinking the political principle of

Affects, insofar as they are the force of our political concepts, orient public discussion and generate validity. We must not—and, strictly speaking, we cannot—purge them from the public arena. They are part of our *sensus communis*, and it is this that makes communication and understanding possible. Our political imaginary is constituted by political concepts that give form to emotions and affects which, in turn, give force to the concepts. And I wonder: what impels us to use our capacity for judgment beyond the categories or concepts previously established? From where does that impulse arise which sets off the productive use of imagination—that use which makes possible the generation of a new rule for judging a particular? The driving force, the impulse, the very trigger comes from the emotions, affects, and sensations we experience in sharing the world with others. Thus, it is essential to keep in mind the constitutive relation between judgment and imagination, in order to open the discussion on the instituting capacity of imagination through judgment.

Conclusion

After this brief characterization of embodied political freedom and of imagination in connection with the faculty of judgment, it is now necessary to relate this proposal to the political principle of the common, in order to sustain the idea that imagination enables us not only to open our communities to new subjects and new situations, but also to institute new political communities—new communities for freedom.

Imagination can be understood as a faculty that allows us to step outside our own conceptions and to comprehend those of others, and it enables the constitution of political communities understood as spaces that bring people together and accustom them to consider things from perspectives other than their own, as Zerilli suggests.⁶² Beyond this proposal, my concern on this essay has been to show that the faculty of imagination not only allows us to go visiting other conceptions of the world, but also enables us to institute new ways of living in common, to open up new spaces for political freedom. Indeed, the capacity to discern and to understand is always accompanied by

the common. My distance from liberal principles lies precisely in the rejection of the identification they presuppose between the notion of person and that of the individual.

62 Linda Zerilli, *Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason*, *Political Theory* 40, no. 1 (February 2012): 6–32.

the faculty of imagination and, for this reason, political decisions and actions must be rethought in light of the affective condition of judgment, so that they may be activated as transformative actions.

To defend this idea, I need to return to my arguments in the first section, which aimed to link the “principle of beginning,” understood as a political principle of the common, with people as sentient beings with the capacity for judgment. These are the persons who initiate action and sustain it through their acting in concert. I have insisted that being a member of a political community means building a world through common action. Thus, the common world is not given; it is a political achievement that takes root in natality and in the fact of human plurality—the ontological condition indispensable for the constitution of a common world. Let us recall that the absence of plurality supposes the homogeneity characteristic of mass societies—those in which life proceeds automatically, those that *have lost the world*. Moreover, from the position I uphold, natality is understood as the ontological condition of political freedom and political coexistence. As the capacity for something new to occur in the world, natality allows us to think the very possibility of the new. However, this novelty cannot be conceived as the act of a demiurge instituting totality out of nothing, but rather as a spontaneous act that allows us to appear and to begin something new, and furthermore, in its political sense, to insert ourselves through word and deed into a space of appearance where others are present, thereby acquiring our identity. These others are not abstract entities but sentient bodies endowed with the capacity for judgment.

Therefore, the common world is built not only through different perspectives but also through imaginative acts of feeling, thinking, and judging that take plurality into account. This idea of the common world reminds us that the political character of any human practice does not lie in the practice itself, but is created through common action. And to act, as we have seen, is to begin, to initiate something, and for that beginning to be “carried” by others so that it becomes a rule of action. Joint action should be driven and articulated by a political principle—“a principle of beginning”—that, through collective action and deliberation, enables people to determine what constitutes a just way of life in common. I maintain that this principle is the political principle of the common. As we have seen, in one of its valences, the political principle of the common is a founding principle, a principle of beginning. But why this and not other principle? There are those who ground other principles in

different ideas of the good or of justice.⁶³ I hold that the political principle of the common places persons (in plural) who act in concert and initiate and sustain action at its center—here lies the other valence of the political principle of the common. And the idea of person here is not understood as an abstract concept but as a relational notion that involves both the capacity to feel and the capacity to judge. In this way, I have linked this political principle centered on the common as the driving force of action with embodied political freedom and imagination woven through with affects. Indeed, my proposal is to place the focus on an idea of the common world as the space *in-between* (inter-est). In this interstice, in this *in-between* space, the actions and deliberations of those who take part in political action—motivated by the principle of beginning and conceived in terms of joint action—are articulated. Common action is articulated around political judgments constituted in an emotive-conceptual manner. These are the judgments in which the inner connection is revealed between the concepts we employ and the implicit relations necessary to endow them with force, to render them meaningful and communicable. These relations are found within the web of human relations and are, in many cases, emotions and affects. As I noted earlier, this web is made explicit in the exercise of the faculty of judgment. And this does not prevent us from transcending our subjective conditions; on the contrary, it means understanding those conditions as woven through with affects conceived as cultural, social, and political relations. Thus, it is precisely this imbrication of the person—understood as a sentient, acting being endowed with the capacity for judgment—within the web of human relations that makes possible both communication and understanding and, of course, discernment and action. There would be no understanding without recognizing that subjects, in their singularity, are constituted by the condition of plurality and are inserted into a web of human relations. This web constitutes a pre-discursive substrate that sustains a communal sense, or *sensus communis*,

63 For example, the influential proposal of John Rawls, who formulates justice as fairness in terms of two principles: “First Principle: Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. Second Principle: Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: (a) they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and (b) they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.” (A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, 53). While Rawls’s framework offers a powerful distributive model grounded in fairness and institutional design, my proposal of the common does not primarily concern the just distribution of liberties and resources. Rather, it addresses the affective, relational, and world-disclosing conditions under which a shared world becomes intelligible and inhabitable in the first place.

understood not *à la Kant* as a subjective faculty nor as an ideal norm, but as an effect of articulation—an effect of social and political practices, practices that—it is important to emphasize—are contingent.⁶⁴ For this reason, this common sense is neither universal, nor necessary, nor transcendental, but rather historical, contingent, and particular. The communal sense makes discernment possible and enables the articulation of action in the public sphere. This *sensus communis*—or, to put it better, this *communal sense*—is not an ideal norm, as Kant proposes.⁶⁵ Thus, the articulation of community must be thought of as an uncertain balance between the *sensus communis* and plurality. This communal sense opens us to the possibility of judging with others without losing what makes us unique, what distinguishes us from those with whom we share judgment. It is from this communal sense or sentiment that I propose the founding and articulating political principle of public life should be the political principle of the common.

The common is an artificial construction sustained by the web of relations developed through action and speech. To grasp its specificity, it is necessary to pay attention to the role played in the public sphere by the concepts that shape the common world and by our representations of it. Political actions and practices are constituted by the concepts and judgments employed by agents. And it is these actions and practices that allow us to articulate the common world. A world that, in this essay, I have characterized as an *in-between* space in which affects play a fundamental role—not only because they motivate action but, above all, because they are constitutive of the judgments brought into play in the joint deliberation that makes new beginnings possible.

The principle of beginning—understood as the political principle of the common, as a rule reiterated and sustained by many, and as action in concert—is articulated by affects and emotions. The principle of the common is,

64 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London/New York: Verso, 2000), p. 80. Kant conceives the *sensus communis* as a subjective yet universally communicable faculty that functions as a regulative principle of judgment, grounded in the transcendental conditions of shared cognition. By contrast, Mouffe understands the communal sense as the contingent result of hegemonic articulations. My position departs from both accounts: while I reject the transcendental and necessary status Kant attributes to the *sensus communis*, I also resist reducing it to a mere effect of hegemonic stabilization. The communal sense emerges within historically situated practices, yet it retains a normative dimension insofar as it orients subjects toward shared discernment within plurality. Its contingency does not eliminate its binding force; rather, it situates that force within embodied, affective, and relational practices of judgment.

65 On the complexity of the *sensus communis*, Alessandro Ferrara's argument in his book *The Force of the Example* is particularly interesting—especially the section entitled “*The core of the paradigm: exemplary universalism and sensus communis*”. 32-44.

then, a principle of political action that—when thought from the Arendtian concept of natality—can only be understood in connection with the bodily, social, and political relations that weave together our practices and our deliberations in common. Our condition as free beings can only be enacted within the framework of our insertion into the world. For this reason, I have argued that political freedom must be understood as embodied freedom, as a potentiality woven through with affects—that is, with a set of intricate social, political, and cultural relations that articulate the web of human relations and, at the same time, serve both as the trigger and the support of the political principle of the common. From it, with the aid of imagination, we can institute new political communities. We can dream of new ways of inhabiting the common.

References

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. 2a edition, 2014 [1a.ed. 2004]
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, 2da Ed. (Intro. Margaret Canovan) Chicago University Press, 1998
- Arendt, Hannah. *What Is Freedom?* in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, NY, The Viking Press, 1961, 160).
- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy* Edited by Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982
- Berlin, Isaiah. "Dos conceptos de libertad", en A. Quinton, *Filosofía política*, (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1974 [1967]): 216-233.
- Birulés, Fina "Mundo común, feminismo y mitología", en Isegoria, *Revista de filosofía moral y política*, núm. 49, (julio-diciembre 2013): 407-420
- Butler, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Campillo, Antonio. "Arendt, la libertad y el mal", *Cadernos Arendt*, V. 04, N. 08: (2024) 17-39.
- Cruz, Fernanda. "Formas y fuerzas: un acercamiento sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto" en *Pensamiento al margen*. Revista digital de ideas políticas, núm. 16: (2022): 166-182.
- Ferrara, Alessandro. *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment* New York: Columbia University Press, 2008.

Fuentes, Juan José. “Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano”, *Isegoría*, N.º 44, (enero-junio 2011): 239-255.

Hilb, Claudia. “El principio del Initium”, en Marco Estrada y María Teresa Muñoz (comps.), *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, (Ciudad de México: Colegio de México, 2015).

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment* (Including the First Introduction translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar with a Foreword by Mary J. Gregor) Hackett Publishing Company Indianapolis/Cambridge

Laval, Christian y Dardot, Pierre. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, (Barcelona: Gedisa. 2015).

Mancini, F. Reseña de La política cultural de las emociones, en *Debate feminista*, 51, (2016): 88-91.

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox* (London/New York: Verso, 2000

Autor

Muñoz, “Juicios políticos apasionados y democracia de los afectos. Reflexiones desde la teoría del juicios y el giro afectivo”, *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* N.º 70, enero-junio, 2024, 1418 ISSN-L: 1130-2097 | ISSN: 1988-8376 <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1418>

Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, (trad. de Clara de Marco), (Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1994).

Quintana, Laura. «Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt», *Revista de ciencia política* XXIX, 1, (2009): 185-200.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970

Skinner, Q. “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?” en *Isegoría*, núm. 33, (2005): 19-49.

Vatter, Miguel. «Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt», *Revista de Ciencia Política*, XXVI (2) (2006): 137-159.

Zerilli, Linda M. G. “Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason” *Political Theory*. 40, no. 1 (February 2012): 6-32.

Zerilli, Linda M. G. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005

A imaginação, a falta de imaginação e os acontecimentos não contados: uma leitura de Hannah Arendt e Karen Blixen

Imagination, the Lack of Imagination, and Untold Events: A Reading of Hannah Arendt and Karen Blixen

Resumo

O artigo analisa o papel existencial da imaginação na “filosofia da narração” que Hannah Arendt identifica na obra de Karen Blixen. A partir do diagnóstico arendtiano de que a “falta de imaginação” impede que os acontecimentos e histórias de vida sejam contados, investigamos a relação entre acontecimento, imaginação e narração nas narrativas de Blixen. Ao focalizarmos o uso da imaginação em “Os sonhadores”, de Sete narrativas góticas (1934), e em A fazenda africana (1937), argumentamos que a imaginação constitui um pressuposto do storytelling, concebido como atividade humana fundamental por meio da qual se revela o sentido singular das histórias de vida e dos acontecimentos. Por fim, exploramos o alcance ético-político desta investigação, em diálogo com Adriana Cavarero, focalizando o exercício interpretativo em “A história imortal”, de Anekdotes do destino (1958), narrativa que problematiza o próprio vínculo entre narração e acontecimento.

Palavras-chave: imaginação; narração; acontecimento; Hannah Arendt; Karen Blixen.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). roan.costa@gmail.com

Abstract

The paper analyzes the existential role of imagination in the “philosophy of storytelling” that Hannah Arendt identifies in Isak Dinesen’s work. Starting from Arendt’s diagnosis that the “lack of imagination” prevents events and life stories from being told, we investigate the relationship between event, imagination, and storytelling in Dinesen’s narratives. By focusing on the use of imagination in “The Dreamers,” from Seven Gothic Tales (1934), and in Out of Africa (1937), we argue that imagination constitutes a presupposition of storytelling, conceived as a fundamental human activity through which the singular meaning of life stories and of the events is revealed. Finally, in dialogue with Adriana Cavarero, we explore the ethical-political scope of this investigation by interpreting “The Immortal Story,” from Anecdotes of Destiny (1958), a tale that problematizes the very nexus between storytelling and events.

Keywords: imagination; storytelling; event; Hannah Arendt; Isak Dinesen.

Introdução¹

Em seu ensaio sobre Isak Dinesen, Hannah Arendt apresenta as linhas mestras do que seria a “filosofia” da narração (*storytelling*)” (Arendt, 1968, p. 105),² da escritora dinamarquesa, mais conhecida no Brasil pelo nome de Karen Blixen. Nesse texto, publicado originalmente como resenha da biografia escrita por Parmenia Migel, incluído ainda em 1968 em *Homens em tempos sombrios*, Arendt afirma que “o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil. Agradeço a Pedro Duarte, Cassiana Stephan e Benjamim Brum pela escuta atenta e pelas sugestões durante o Laboratório de Arte, Filosofia e Literatura: Tecnologias da Imaginação, realizado em 2025 na PUC-Rio, com os quais tive a alegria de realizar esse evento memorável, bem como aos demais colegas presentes. Agradeço também a Luiz Henrique Budant pela leitura atenta de sempre.

2 Denise Bottmann traduz a expressão, muito acertadamente, como “filosofia” do contar histórias” (Arendt, 2008b, p. 116). No entanto, a fim de sobrepormos tensionalmente o *storytelling* arendtiano com a noção mais ampla de narração, preferimos conjugar os termos na tradução, aproximando-nos da expressão “filosofia da narração” em jogo na leitura que Adriana Cavarero faz de Arendt em *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*.

e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam ser contados, e a razão pela qual geralmente permanecem não contados é, segundo Isak Dinesen, a falta de imaginação” (2008b, p. 107). Na sequência, costurando algumas passagens fundamentais de Blixen, por fim reitera que “nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação, [e] a ‘falta de imaginação’ impede as pessoas de ‘existirem’” (Arendt, 2008b, p. 116).

Arendt assim curiosamente exprime o sentido *existencial* da imaginação e do *storytelling* por meio da “falta de imaginação”, expressão que empregara antes, em *Eichmann em Jerusalém* (1963), ao concluir que o oficial nazista Adolf Eichmann “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” e que “foi precisamente essa *falta de imaginação* que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduziu o interrogatório da polícia, abrindo seu coração [...] e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel e que não fora falha sua não ter sido promovido” (Arendt, 1999, p. 310-311). Todavia, ao contrário da “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*) que configura o conteúdo da própria “banalidade do mal” enquanto inabilidade para exercitar o pensamento em jogo no fato de que Eichmann “*simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*” (Arendt, 1999, p. 310), o papel da falta de imaginação permanece enigmático, apesar da própria valorização arendtiana da imaginação desde os escritos dos anos 1950, aí incluída *A condição humana*, até a primeira parte de *A vida do espírito*, já na virada para a década de 1970, e os manuscritos que conhecemos como *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Afinal, Arendt permaneceu convicta de que “a compreensão está proximamente relacionada com aquela *faculdade de imaginação* que Kant chamou *Einbildungskraft*, e que não tem nada em comum com a aptidão ficcional. Os *Exercícios Espirituais* são exercícios da imaginação, e podem ser metodologicamente mais aplicáveis às ciências históricas do que pensa a formação acadêmica” (2008a, p. 420).

Com base nessa retomada que prenuncia a sua leitura heterodoxa do juízo reflexivo kantiano, Arendt reafirma o lugar da imaginação no âmbito das atividades do espírito, sublinhando a distinção entre a imaginação produtiva, relacionada à habilidade para criar ficções, e a imaginação reprodutiva, a qual vincula ao *storytelling*, à narração. Em *A condição humana*, onde amarração e narração de maneira mais decisiva, Arendt foi ainda mais longe ao estabelecer a distinção fundamental entre “história ficcional” (*fictional story*) e “história real” (*real story*): enquanto a ficção é “criada”, “inventada” (*made up*), a “história real”, definitivamente, “não o é de forma alguma”, pois remete à história “em que nos engajamos enquanto vivemos”, ou seja, à nossa própria

“história de vida” (*life-story*), uma história que “não tem criador visível nem invisível porque não é criada”, mas apenas um “herói” ou “heroína” que lhe dá origem (Arendt, 2016, p. 230). Nesse contexto, a história real, fragilíssimo resultado da ação humana, “é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso” (Arendt, 2016, p. 230); a história é o que resta dos próprios atos, feitos e acontecimentos contingentes, portanto, e não pode perdurar senão mediante a sua coleta e elaboração pela atividade das contadoras e contadores de histórias (*storytellers*).

O raciocínio de Arendt lida com uma espécie de material muito precioso e delicado: ações, feitos humanos, acontecimentos. Segundo sua análise do totalitarismo, especialmente quanto ao papel aí desempenhado pela propaganda e pela ideologia, a invenção de acontecimentos é uma estratégia que não apenas borra os limites entre o que é real e o que é simplesmente inventado, mas também, no limite, ameaça a própria existência da distinção entre a realidade e a ficção (Cf. Arendt, 1998). A sua estratégia de contornar a imaginação produtiva causa alguma perplexidade, porém, quando recordamos que a própria realização da atividade de narrar, ou melhor, de contar histórias, também envolve *dar forma* ao acontecimento na produção do relato; não basta considerar, portanto, que não “é próprio do caráter da história mesma” o fato de ser “feita”, “mas apenas do *modo* pelo qual ela veio a existir” (Arendt, 2016, p. 230, grifo nosso), pois algo permanece daquele sentido tradicional de obra que, na visão de Walter Benjamin (1980, p. 63), é capturado justamente na comparação entre a atividade do narrador com aquela do oleiro que deixa suas marcas no objeto que molda e produz. Diante dessa “questão inevitável”, como veremos, condizente com a criação narrativa, podemos adotar a perspectiva, “seguindo Hannah Arendt”, de “assumir ‘ingenuamente’ a invenção artística como moldura que oferece matéria especulativa ao teorema da ligação entre identidade e narração” (Cavarero, 2025, p. 199), embora tenhamos de enfrentar, justamente, as aporias decorrentes do enrijecimento daquela fronteira, como podemos notar justamente na muito rica leitura de Adriana Cavarero.

Como forma de iluminar o nexo entre a falta de imaginação – e, consequentemente, a própria imaginação – com os acontecimentos e as histórias não contadas, seguiremos outra estratégia que não a de retornar à leitura arendtiana da imaginação baseada na interpretação de Immanuel Kant, aspecto que já exploramos, aliás, mediante a análise do sugestivo exercício

arendtiano denominado “Imaginação” (Cf. Cordeiro, 2022).³ Assim, remontaremos a investigação ao substrato da obra blixeniana, outra base das reflexões de Arendt, aliás, em que encontramos passagens reveladoras sobre a relação entre a imaginação e a narração, as quais então mobilizaremos no esforço interpretativo voltado para a leitura do conto “A história imortal”, publicado originalmente em 1953 no *Ladies’ Home Journal* e coligido em 1958 em *Anedotas do destino*, último livro publicado em vida por Blixen⁴.

Ao aprofundarmos o papel fundamental que a obra da grande contadora de histórias desempenha na configuração do pensamento de Hannah Arendt,⁵ pretendemos destacar que a sua análise de Karen Blixen é o modelo crítico por excelência da interpretação arendtiana da narração, embora ainda permaneça inexplorado no que diz respeito às consequências mais profundas acerca da compreensão de Arendt sobre a “arte antiquada do *storytelling*” enquanto tessitura fundamental entre os acontecimentos (âmbito da manifestação da presença) e as faculdades humanas (âmbito da revelação do sentido, da significação), ou ainda, em termos propriamente arendtianos, entre a própria *vita activa* e a vida do espírito. Em outras palavras, dando voz a Blixen, buscaremos ouvir o que Arendt pode ressoar com ela no enfrentamento da relação entre a imaginação e a narração, bem como, ao revés, das mazelas advindas do rompimento desse elo tão fundamental em que se coloca em jogo o tecido significativo da própria existência humana.

Imaginação e narração em Karen Blixen

No emblemático conto “Os sonhadores”, publicado em 1934 em seu livro de estreia, *Sete narrativas góticas*, Karen Blixen evidencia o papel fundamental da imaginação na atividade de contar histórias. Nessa narrativa noturna, durante

3 O texto “Imaginação” corresponde a uma atividade proposta pela própria Arendt como exemplo do que seus alunos deveriam realizar durante um seminário, de 1970, que correu em paralelo àqueles que originaram as célebres *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Publicado originalmente com as notas desse outro curso por Ronald Beiner, “Imaginação” foi reimpresso em *Pensar sem corrimão*, volume de ensaios de Arendt editado por Jerome Kohn, que assina a nota bibliográfica iluminadora que antecede o texto (Cf. Arendt, 2021, p. 435-443).

4 “A história imortal” continua a ser uma das narrativas mais emblemáticas de Blixen, tendo sido recontada cinematograficamente por Orson Welles (1968). O diretor, que muito apreciava a obra de Blixen, deixou inconclusa uma filmagem baseada em “Os sonhadores” e “*The Echoes*”, realizada entre 1980 e 1985, quando morreu.

5 Nessa direção, já acenamos também em Cordeiro (2023b).

uma calmaria, as histórias narradas buscam entreter: um reconhecido contador de histórias, Mira Jama, que também vagueia por outro conto de *Anedotas do destino*, “O mergulhador”, cede a voz a outro navegante, Lincoln Foster, que então conta a sua história. Tão logo a narrativa flui e outras vozes passam a integrar o seu discurso, as histórias terminam por narrar a vida de Pellegrina Leoni, uma misteriosa personagem que transita – ou melhor, “peregrina” (*pellegrina*) – entre lugares e formas humanas diversos, encantando os sonhadores que, alguma vez tendo cruzado o seu caminho, certa noite se veriam juntos numa vertiginosa rede de histórias entrelaçadas. Antes de começar a narrar, no entanto, Foster tece algumas considerações cruciais para o desenvolvimento da trama:

Provavelmente, é preciso certa astúcia, ou sorte, por parte de um homem para permanecer um embrião. O meu amigo Piloto nunca conseguira ultrapassar essa etapa. Com frequência, imagino, ele sentia tal condição como algo alarmante; e de fato era assim. Por vezes, seus olhos azuis exibiam o mais doloroso reflexo do desesperado esforço para existir que invadia seu âmago. Toda vez que encontrava algum gosto original, ele o aproveitava ao máximo. Assim era capaz de falar incessantemente de sua preferência por determinado vinho e não outro, como se quisesse gravar no outro tal descoberta preciosa. Como disse um filósofo, sobre quem aprendi algo na escola e do qual você, Mira, teria gostado: “Penso, logo existo”. Do mesmo modo, o meu amigo Piloto repetia para si mesmo e para o mundo: “Prefiro o vinho mosela ao renano, logo existo”. Ou então, quando se divertia com um espetáculo ou um jogo, passava o resto da noite falando naquilo: “Isso é o tipo de coisa que me agrada”. Mas o fato é que sofria de falta de imaginação e, além disso, era honesto demais. Era incapaz de inventar algo, limitando-se a descrever aquelas preferências que havia de fato constado em seu espírito, e estas eram sempre muito poucas. [Provavelmente, no fim das contas, foi sua falta de imaginação que o impediu de existir.] Pois, como você bem sabe, Mira, para criar precisamos primeiro imaginar e, como não conseguia imaginar como seria Friederich Hohenemser, não lhe era possível produzir nenhum Friederich Hohenemser (Blixen, 2018c, p. 318, trad. mod.).⁶

6 Friederich Hohenemser é também chamado pelo nome de um antigo cão de estimação de Foster, cujo nome era Piloto. A transição, ou melhor, as transfigurações entre formas de vida caracterizam as narrativas de Blixen, que reabilitam assim o elemento fantástico latente em cada história.

O sentido existencial da imaginação na “filosofia da narração” de Karen Blixen aparece nessa leitura algo insólita de que, “no fim das contas, foi sua falta de imaginação [de Hohenemser] que o impediu de existir” (Dinesen, 1991, p. 293)⁷. Embora devamos seguir de perto a advertência de Julia Kristeva contra a tentação de comparar demasiadamente Arendt a Blixen, o fato é que “esse pensamento essencial de Isak Dinesen [...] poderia ter sido seu” (Kristeva, 1999, p. 151). Afinal, Blixen aí levanta o questionamento que revela tanto o jogo narrativo com o discurso filosófico, sobretudo moderno, quanto a própria subversão resultante de se conferir estatuto ontológico à imaginação. Com graça e leveza, a narradora joga com uma das mais audaciosas fundamentações metafísicas do “ego pensante”, o *cogito* cartesiano, sobrepondo o pensamento à imaginação, num movimento que não apenas golpeia o purismo intelectual do *cogito*, mas realça o papel estruturante da imaginação no existir, pois a *persona* de Hohenemser – e de qualquer um, “no fim das contas” – depende da imaginação.

Ao operar o desdobramento da imaginação num sentido propriamente existencial, Blixen ilumina e ao mesmo tempo extrapola o aspecto compreensivo concernente à faculdade, o que nos permite elaborar seus sentidos para além do enquadramento “representativo” que costuma assumir no discurso filosófico, tal como encontramos até mesmo na obra arendtiana⁸. Nessa outra direção, a própria “existência entendida como presença no mundo e a presença entendida como forma de estar no mundo através da ação [...] dão a medida da relevância concedida a essa capacidade especializada em ‘tornar presente o que está ausente’” (Peiró, 2011, p. 31), jogando “com as coordenadas da presença e da ausência” (Peiró, 2011, p. 29). A própria visão de que a existência é plena de acontecimentos requisita esse movimento comutador da imaginação,

7 No original, “*Probably it was, altogether, his lack of imagination which prevented him from existing*”. Na tradução brasileira mais recente, justamente a passagem ressaltada por Arendt foi suprimida. Diante disso, não nos restou alternativa a não ser restituí-la ao seu lugar de origem. Na primeira tradução publicada no Brasil, em 1979, realizada por Per Johns, não se omitiu a passagem, mas houve uma alteração de sentido: “Muito possivelmente era pura e simplesmente sua falta de imaginação que o impedia de viver” (Blixen, 1979, p. 283). Embora o viver esteja em jogo – inclusive, nas vivências de Hohenemser, das quais se realça o gosto por este ou aquele vinho, por exemplo, esta ou aquela preferência que o agrada – e seja uma tradução possível do termo *existing*, a passagem remete antes à própria possibilidade do existir, que se mostra então comprometida pela “disposição” titubeante de Hohenemser para encontrar mesmo “a ideia mais vaga do que queria ser, ou do que deveria ser” (Blixen, 2018c, p. 318).

8 Assim, mesmo que a imaginação seja grandiosamente considerada a “*condição sine qua non*” de “*todo ato espiritual*” (Arendt, 2017, p. 94-97), como na primeira parte de *A vida do espírito*, ela continua a ser considerada na acepção kantiana, retomada antes da *Crítica da razão pura* e da *Antropologia*, de uma “faculdade de tornar presente o que está ausente” (Arendt, 2021, p. 437).

pressuposto já pelo próprio mecanismo da narração, o qual entra em jogo na retomada dos acontecimentos. Assim, como recorda Arendt comentando Blixen, “somente se você consegue imaginar o que aconteceu de alguma maneira, repeti-lo na imaginação, é que você verá as histórias, e somente se você tem a paciência de contá-las e recontá-las (*Je me les raconte et reraconte*) é que poderá contá-las bem” (Arendt, 2008b, p. 107). O elemento de repetição que falta aos acontecimentos enquanto singularidades irrepetíveis aparece não apenas na imaginação, mas na própria atividade da narração, que assim os torna memoráveis e, portanto, pensáveis, no tempo e no espaço. Nesse sentido, a repetição aparece como característica fundamental da imitação ou *mimesis* da narração, definindo a re-presentação literalmente como uma encenação da presença na própria linguagem, não sendo jamais uma simples cópia ou mera imitação.

Entre a imaginação e a narração há uma íntima solidariedade, portanto. De um lado, para narrar, precisamos imaginar: “mesmo simplesmente *contar* o que aconteceu, quer a história seja bem ou malsucedida, é uma operação precedida pela *dessensorialização*” (Arendt, 2017, p. 106); de outro lado, porém, para imaginar, precisamos, justamente, *estar vivos*, o que remete ao fato de que a existência, antes de ser pensada ou imaginada, acontece aqui e agora, uma vez que o “eu-existo está pressuposto no eu-penso” (Arendt, 2017, p. 66). Dessa maneira, se, no primeiro movimento, podemos contrapor e complementar Arendt com Blixen, pensando a imaginação para além dos limites da representação do acontecimento, nesse outro devemos nuançar Blixen com Arendt. Afinal, como a reflexão de Foster pode ser lida num plano em que se articula uma apologia metanarrativa da literatura, transformando-se em reflexão da própria narradora, devemos compreender que o raciocínio subjacente – “imagino, logo, narro... e assim existo” – estaria primariamente circunscrito à criação literária, o que não vale, no pensamento arendtiano, para a “criação” de nossa personalidade, que decorre antes da revelação de nossa “identidade pessoal única” por meio da ação e do discurso no “mundo humano” (Arendt, 2016, p. 222).

O contar – e ouvir – histórias surge com outro sentido que não apenas aquele da invenção de ficções, sentido, aliás, disseminado por uma tradição filosófica que busca domesticar os “poderes” da narração, inclusive como forma de abrir espaço para sua pretensão última de acessar a verdade pelo conceito. Por mais que seja difícil encontrarmos bons narradores, como insistia Arendt, ou que se tornem cada vez mais escassos, conforme o diagnóstico de Walter Benjamin, a narração surge como uma atividade comum e comunitária em cujo engajamento aprendemos a exercitar a imaginação, assim

ampliando o alcance dessa capacidade para além dos confins mais restritos da vida espiritual humana. Ao também despertar o sentido político e histórico da imaginação, o *storytelling* também permite revelar o significado dos acontecimentos únicos, singulares que estão relacionados ao nosso nascimento no mundo e ao nosso renascimento na ação, ou seja, à “teia de relações” em cuja trama ingressa a *storyteller* como “outra necessária”, segundo Adriana Cavarero. Na sua leitura, que aprofunda a interpretação arendtiana de Blixen em *Olha-me e narra-me*, já não há “subjetividade”, “identidade” que não seja conformada narrativamente, pois a exposição relacional de “quem” somos é também *narracional*. O “quem” – conceito fundamental da fenomenologia arendtiana da ação visado pela filosofia da narração de Cavarero – revela-se pela atividade daquela outra para quem aparecemos e com quem nos relacionamos, a *narradora*, sobretudo porque confluímos na “teia” em que nos encontramos expostos no mundo, aparecendo uns para os outros. A questão da “identidade pessoal” transforma-se, portanto, na da “identidade narrativa”, pois a personalidade, o “si” (*self*) do agente, “que se revela de maneira intangível em suas ações, se torna tangível na narração” (Cavarero, 2025, p. 43).

No primeiro capítulo de *A fazenda africana*, livro publicado em 1937 em que conta suas histórias mais pessoais, Blixen captura a centralidade da imaginação em seu confronto com o outro. Numa passagem em que narra sua visão dos povos originários com os quais interagiu no Quênia, palco de suas aventuras e desventuras na África, Blixen considera que,

Conformados com o imprevisto e acostumados com o inesperado, os quicuios nisto se distinguem dos europeus, a maioria dos quais procura se precaver contra o desconhecido e fatalidade. Já o negro mantém relações amistosas com o destino, ao qual sempre esteve submetido. De certo modo, o destino é como seu lar, a obscuridade familiar da choça, a natureza profunda de suas raízes. Por isso, enfrenta todas as mudanças na vida com grande tranquilidade. Dentre as qualidades que o nativo mais aprecia num senhor ou num médico, ou até mesmo em Deus, creio que a imaginação vem logo no topo da lista. Talvez por força dessa preferência, o califa Harun al-Raschid ocupa, nos corações dos africanos e dos árabes, uma posição única como governante ideal: ninguém era capaz de prever o que faria e nem sequer se sabia por onde ele andava. Quando se referem à personalidade de Deus, os africanos recorrem à mesma linguagem das Mil e uma noites ou dos últimos capítulos do livro de Jó – é a força infinita da imaginação, ali evidente, que lhes causa maior impressão (2018a, p. 38).

Apesar da visão do outro ser afetada pela visão eurocêntrica, a reflexão de Blixen é bastante certa no que se refere à perda do valor social da imaginação e da narração na própria sociedade ocidental moderna. Antes de tudo, encontramos aí uma elaboração singular em que a imaginação desempenha um papel fundamental nas anedotas do destino, cuja “urdidura [...] vem a ser o grande tema, o tema obsessivo da obra de Karen Blixen” (Johns, 2018, p. 201). Blixen inverte os sinais: são os quicuios que enfrentam o destino com “coragem genuína: o gosto incontaminado do perigo – a verdadeira resposta da criação ao anúncio de seu destino – o eco da terra após o pronunciamento do céu” (Blixen, 2018a, p. 39), enquanto os europeus, geralmente vistos como arrojados e dinâmicos, fogem do imprevisível e assim se alijam da imaginação. O destino não aparece então como algo fixo, perene, definido previamente ao caminhar humano; como sentido, não é, ao contrário do que afirma Per Johns, o desvelamento de algo que “já está gravado nas pessoas como o rumo das aves de arribação”, embora pareça ser verdade que “a trama das histórias é urdida com eventos que têm rumo, porém não têm ainda significado, e, portanto, são inéditas (para a pessoa ou personagem que as vive), mas não são aleatórias” (Johns, 2018, p. 202). Assim, se até mesmo enquanto direção o destino permanece aberto ao imprevisto e ao inesperado, ele antes designa o “desenho” deixado pelos *caminhos de vida*, como na história contada por Blixen em *A fazenda africana* (2018a, p. 276-278), na qual as vicissitudes e sofrimentos fortuitos da vida são arrançados pelo distanciamento adequado que permite enxergar o sentido dos acontecimentos, a feição do “quem” cada um é, cujo pressuposto reside no exercício constante da imaginação.⁹

Blixen conta que, em determinado ano, quando “as grandes chuvas não vieram” e o “mundo todo ficava suspenso por um único pensamento” (2018a, p. 57), “precisava concentrar e dirigir sua energia [...]. Foi então que, no começo da noite, passei a escrever histórias, contos de fadas e novelas, que transportavam meu espírito para muito longe, para outros países e épocas” (2018a, p. 59). A dimensão encantatória da narração suscita o próprio “transporte” do espírito no tempo e no espaço que caracteriza a imaginação. Muito além de uma distração qualquer, a narração revela uma necessidade evidenciada quando Blixen passou a se sentar “à mesa da sala de jantar, com os papéis espalhados por toda a mesa”, entre as “contas e orçamentos relativos

9 Em *Olha-me e narra-me*, Adriana Cavarero inicia sua investigação justamente com essa história de Blixen, por ela interpretada de modo a ressaltar a imprevisibilidade das próprias histórias de vida que surgem do nosso choque com os acontecimentos e ações que originamos e padecemos, histórias cujo desfecho requer então a posição privilegiada das e dos *storytellers*.

à fazenda” (2018a, p. 60). Nessa rememoração, Blixen cristaliza narrativa-mente a sua plena transformação em contadora de histórias relembando que seu amado, Denys Finch-Hatton,

adorava que lhe contassem uma história. Por outro lado, eu sempre achei que poderia ter me destacado na época da peste em Florença. Os costumes mudaram, e a arte de ouvir uma narrativa perdeu-se na Europa. Os nativos africanos, que não sabem ler, ainda a dominam. Assim que começamos a contar algo – ‘Era uma vez um homem que estava andando pela planície e ali encontrou outro homem’ – a atenção deles é cativada e sua imaginação já está seguindo pela trilha desconhecida daqueles dois homens na planície. Mas os brancos, mesmo quando se mostram dispostos, já não conseguem mais ouvir uma narração. Ora ficam inquietos e lembram-se de algo urgente para fazer, ora acabam tomados pelo sono. E são as mesmas pessoas que nos pedem algo para ler, e conseguem passar a noite toda entretidas com qualquer tipo de publicação que lhes caia na mão, até mesmo discursos. O fato é que estão habituados a receber suas impressões pelos olhos. Denys, cuja vida dependia muito da audição, preferia antes ouvir do que ler uma história. Assim que chegava na fazenda, ele me perguntava: ‘Você tem alguma história para contar?’. Enquanto ele estava longe, eu me dedicava a inventar histórias. À noite, ele se acomodava espalhando almofadas diante da lareira, e eu me sentava de pernas cruzadas no chão como a própria Sherazade” (Blixen, 2018a, p. 252)

O simples fato de Blixen encontrar nos povos africanos aqueles que ainda tinham ouvido para elas (Walter, 1989, p. 10) tem valor de sintoma: tanto do arranjo social em que a narração e as histórias ainda não perderam sua importância comunitária nem sua função “encantatória”, por assim dizer, quanto do processo de “modernização” social que, no mundo ocidental, absorveu a narrativa no sistema literário, especialmente com o advento do romance e depois da informação: afinal, “quem ouve uma história está na companhia do narrador; mesmo quem lê, participa dessa companhia. Mas o leitor de um romance é solitário. Ele o é mais do que qualquer outro leitor” (Benjamin, 1980, p. 68).¹⁰

10 Blixen captura processos que também foram descritos na mesma época por Walter Benjamin (o ensaio sobre o narrador – ou contador de histórias – é de 1936, vale lembrar), como a perda da atenção do ouvinte, a soberania da escrita e a captura da voz, inclusive, por dispositivos técnicos (nos parágrafos seguintes, Blixen conta que Denys a presenteara com um gramofone, equipamento que também ganha destaque na narração do protagonista de *A montanha mágica*, de Thomas Mann, por exemplo).

Se o modelo de grande narradora, para Arendt, é Karen Blixen, Sherazade é o exemplo de vida narrativa que a narradora dinamarquesa reivindicava como “o que ela queria ser, como queria viver e como aparecia a si mesma. Não era necessariamente como ela aparecia aos outros, em particular ao seu amante” (Arendt, 2008b, p. 113).¹¹ Como Sherazade, a “musa” que habita cada narração no seu elemento de memória e recordação (Benjamin, 1980, p. 67), e que narra menos para confrontar a morte do que para preservar a força da vida, da sua e de outras mulheres, como recorda Adriana Cavarero (2025, p. 188), Blixen narra antes para preservar a própria potência de vida em jogo no “desejo de narração” que une o casal. Dessa maneira, o encanto ocupa nas narrativas de Blixen um papel primordial, portanto, especialmente quando há figuras femininas que evocam a antiga tradição dos feitiços e sortilégios, como Miss Malin Nat-og-Dag no conto “O dilúvio em Norderney”, onde se fala explicitamente no “poder da imaginação” (Dinesen, 1991, p. 6; 41; etc.). É a evidência não apenas do fascínio da narradora pelas bruxas, mas também do caráter “mulheril” da própria arte de narrar, uma vez que, segundo Adriana Cavarero, “há sempre uma mulher na origem do poder *encantador* de uma história” (Cavarero, 2025, p. 187). A contadora de histórias Blixen encanta ambigualmente: surpreendente os ouvintes com suas histórias e enlaça-os no jogo da imaginação, mobilizando a “forma arcaica do narrar, isto é, o timbre oral da narração” (2025, p. 197, trad. mod.).

Em contraponto ao discurso filosófico tradicional, obcecado por sistemas abstratos e definições, a estranha e encantadora arte do *storytelling*, segundo a excêntrica “filosofia” da narração de Blixen, “revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo”, possibilitando a “reconciliação” com o mundo – e até mesmo “aquela última palavra que esperamos do ‘dia do juízo’” (Arendt, 2008b, p. 116). Diante da “sugestão” dessa “filosofia” de “que ninguém tem uma vida digna de ser pensada sem que se possa contar sua história de vida” (Arendt, 2008b, p. 116), Arendt conclui que *não* podemos inventar uma história de vida. No entanto, esse propósito é explorado por Blixen numa de suas narrativas mais conhecidas, “A história imortal”, onde “é possível se deparar com um homem que não tem nenhuma história” (Cavarero, 1998, p. 198). Mas como isso é possível? Como conceber alguém que não possua uma história de vida para contar? A razão, antevemos, está justamente na falta de imaginação

11 O próprio nome de pena da escritora dinamarquesa, Isak Dinesen, nesse caso, aparece como uma máscara que Karen Blixen constrói para tentar combater a “armadilha” da escrita, cujo risco seria perder-se na profissão de escritora, segundo Arendt.

que, rompendo o nexo entre os acontecimentos, as histórias de vida (*stories*) e a narração (*storytelling*), viola o sentido daquela “regra clássica de contar uma história”, pela qual é a vida, com seus “acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos”, precisamente, que se transforma em narrativa.

O paradoxo do Sr. Clay

A narrativa de “A história imortal” (*The immortal story*) é o golpe irônico que transforma a ausência de histórias do antagonico protagonista, Sr. Clay, em substrato para uma história muito imaginativa sobre a falta de imaginação. O conto é composto de quinze partes que, à maneira blixeniana, nos apresentam histórias caprichosamente entrelaçadas pelo cruzamento das ações e dos acontecimentos imprevisíveis que realizamos e também padecemos no “intervalo de tempo entre o nascimento e a morte” chamado por nós de vida humana, uma forma de vida “limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos acontecimentos do aparecimento e do desaparecimento no mundo”, cuja “principal característica [...] é que ela é plena de acontecimentos que no fim podem ser narrados como uma história [*story*] e estabelecer uma biografia” (Arendt, 2016, p. 119).

Para além da proliferação dos contadores de histórias e, assim, das vozes narrativas que se sobrepõem, devemos enxergar a operação de “*tale-telling*” pela qual Blixen reelabora aquele “tipo de descamação fractal e de estruturas multicâmaras” (Atwood, 2013) tão característico da “antiquada” arte de narrar, tal como encontramos n’*As mil e uma noites*, no *Decamerão* e nos *Contos de Canterbury*. Assim como a narrativa de “Os sonhadores”, também “A história imortal” é uma das mais claras exposições do artifício blixeniano pelo qual se transforma aquela estrutura mais antiga, cuja forma é definida pela existência de uma “moldura” (Atwood, 2013), dentro da qual as novas histórias emergem, como uma *matrioska*. Ao expor o simples fato de que se narra, mas que permanece ele mesmo uma narrativa, a moldura é “a narrativa que gera a narrativa, exibindo sem mistério essa sua função geradora” (Cavarero, 2025, p. 185), como a própria história de Sherazade n’*As mil e uma noites*.

A história “moldura” acontece na década de 1860 em Cantão, na China, contando a narrativa do Sr. Clay, personagem apresentado apenas pelo pronome de tratamento e pelo sobrenome, que, do vocábulo inglês *clay*, significa “terra”, “argila”, além de designar os artífices que moldam tais matérias (como os oleiros) e, por extensão, o próprio corpo humano. Sr. Clay é um dos exemplos mais bem-sucedidos de *self-made man* que poderíamos conceber,

um rico comerciante inglês de chá, com origem humilde, conhecido pela inclemência nos negócios e pela fama de avaro que precede a própria descrição física como “velho alto” e “seco” (Blixen, 2018b, p. 129). Grande parte das cenas fundamentais ocorre em sua casa, a mais rica mansão da cidade, arre-matada de outro comerciante, o francês Monsieur Dupont, figura em tudo oposta ao Sr. Clay, por quem fora à ruína e ao suicídio. Nessa casa, o velho Sr. Clay “sentava-se solitariamente para jantar cara a cara com seu retrato”, pois seu antigo rival deixara em cada cômodo apenas “altos espelhos de moldura dourada trazidos da França” (Blixen, 2018b, p. 130), crente de que assim condenaria Sr. Clay à confrontação da própria imagem impiedosa¹².

Além de velho e solitário, o protagonista, padecendo de gota, possuía grande debilidade física, em franco contraste com sua convicção na própria onipotência: vendo-se como um mestre titereiro que manipula as pessoas como marionetes, segundo a metáfora que utilizava, ele se comporta tal como o oleiro que produz suas criações ao moldar o barro. Como a sua dor “era tão severa que não conseguia dormir e assim suas noites pareciam infinitamente longas” (Blixen, 2018b, p. 131), teve a ideia de ordenar para um de seus funcionários “repassar os livros contábeis junto com ele. Quando a manhã chegou, descobriu que a noite transcorreria menos vagorosamente do que as outras” (Blixen, 2018b, p. 131). As leituras sucederam-se noite após noite, estendendo-se até o despontar da manhã, nisso como nos serões de Sherazade. No entanto, ao contrário da expressão de encanto originado pelas histórias da grande narradora, apenas escasso conforto momentâneo surge da leitura dos registros, que apenas inspiram no velho comerciante o retorno “à memória [de] esquemas e triunfos do passado” (Blixen, 2018b, p. 132). E o diligente funcionário que fazia a leitura prosseguiu até repassar os registros integralmente pela terceira vez. Foi apenas então que o patrão arriscou perguntar ao jovem se ele “já ouvira falar sobre outros tipos de livros”, “livros e razões não de transações ou acordos, mas de outras coisas que as pessoas anotavam e que outras às vezes liam” (Blixen, 2018b, p. 132) – ou seja, livros de histórias, de narrativas. Já demonstrando não se tratar de um personagem convencional, o rapaz responde que nunca ouvira falar nisso, mas que investigaria a respeito se o outro assim o desejasse. É quando ingressamos na história do funcionário, assim preenchendo a moldura da história, que vai ganhando novos contornos com cada nova voz que aparece.

12 No filme de Orson Welles, foi o próprio diretor quem deu vida ao Sr. Clay. O diretor também representou um papel de destaque no piloto do filme de *The Dreamers*, representando Marcus Coccoza.

O jovem, chamado Elishama Levinsky, é um dos contadores do escritório do Sr. Clay. Sob o pseudônimo de Ellis Lewis, Elishama encobria o terrível passado de desventuras que o fizera errar pelo mundo. Fugindo da Polônia ainda criança, onde toda sua família fora morta em um grande pogrom, estava “totalmente nas mãos do destino [...] *Coisas que não merecem ser contadas e dificilmente merecem ser lembradas continuavam a se mover, como enormes peixes de águas profundas, nos abismos de sua mente obscura*” (Blixen, 2018b, p. 133, grifo nosso). Em Londres, aprendera os princípios da moderna contabilidade – ou seja, a “escrituração de partida dobrada” (Blixen, 2018b, p. 133) – com o mesmo velho italiano que lhe ensinara a ler e escrever, experiência que amarra a escrita e a leitura com os números. Elishama, cujo nome remete à “escuta divina”, demonstra grande habilidade em escutar atentamente, constituindo-se em nítido contraponto ao Sr. Clay na narrativa: se este era velho, alto, avarento e movido por uma ambição destruidora, Elishama era pequeno, magro e destituído de qualquer desejo, especialmente por bens materiais. Em seu cubículo, o jovem apenas almejava ser deixado em paz, sendo comparado pela narradora a uma formiga que resiste aos passos mais pesados, guardando consigo poucos objetos nos quais encontrava a grande função significativa de demonstrar “que o mundo continuava um lugar bastante seguro” (Blixen, 2018b, p. 134), de que o mundo possuía, para empregar um termo arendtiano, “estabilidade”.

Ainda assim, como nos revela a história, imprevisivelmente, “algo como uma relação” se estabelece entre o jovem funcionário judeu e o velho patrão inglês. Por mais que o contraste entre ambos continue presente, conformando o plano narrativo como a tensão entre um velho tão avaro que não deixou nenhuma história de vida para trás e um jovem a quem a própria possibilidade de contar histórias significantes se encontra embotada por “coisas que não merecem ser contadas e dificilmente merecem ser lembradas”. Blixen joga duplamente com os papéis tradicionais segundo os quais, via de regra, o contador de histórias é velho, pleno de histórias baseadas na experiência – própria ou alheia – para transmitir, e o ouvinte é novo. Aqui, o jovem, cujo nome revela a escuta intrínseca à narração, lê em voz alta dados que não possuem a menor significância narrativa, pois não são os atos, feitos ou malfeitos pessoais de alguém, mas apenas cifras de velhos livros contábeis. Nesse sentido, a evocação dos espelhos, no começo e no fim da narrativa, dá conta da duplicação, ao mesmo tempo que da inversão, pois o patrão e também o jovem Elishama, à primeira vista, não sabem nada sobre contar (*to tell*) histórias, mas apenas sobre contar (*to count*) números.

É então que ingressa na narrativa, alargando as possibilidades, um “velho pedaço de papel amarelo dobrado e preservado numa pequena bolsa de seda” (Blixen, 2018b, p. 136), que Elishama guardava em seu velho baú. No papelzinho, estava escrita em hebraico uma passagem do livro de Isaías que lhe fora confiada, ainda criança, por um velho judeu, cuja tradução Elishama providenciara alguns anos atrás, preservando-a junto com o original. Algumas noites após a redescoberta, o jovem começou a ler o texto, que corresponde aos versículos 1 a 7 do capítulo 35 do livro de Isaías, entre as interrupções impertinentes do ávido Sr. Clay. Elishama firma a voz e conclui a leitura, assim declamando promessas de reparação, recompensa e vingança das palavras da profecia de Isaías, nas quais se anuncia que os doentes se curarão e a natureza se transformará num cenário de redenção, apesar dos infortúnios do presente e do passado. Diante da leitura, encontramos no diálogo que se segue uma passagem surpreendente que contém os elementos fundamentais que estruturam as dualidades da narrativa e cujo embaralhamento dá conta do seu efeito dramático, conduzindo para um momento de clímax:

Mister Clay puxou o ar asmaticamente. ‘O que era tudo isso?’, perguntou. ‘Já lhe disse, Mister Clay’, disse Elishama. ‘O senhor ouviu. É uma coisa que um homem coligiu e escreveu’. ‘Isso aconteceu?’, perguntou Mister Clay. ‘Não’, respondeu Elishama com um escárnio profundo. ‘Está acontecendo agora?’, disse Mister Clay. “Não”, disse Elishama, do mesmo modo. Após um momento, Mister Clay perguntou: ‘Quem cargas d’água escreveu isto?’. Elishama fitou Mister Clay e disse: ‘O profeta Isaías’. ‘Quem foi ele?’, perguntou Mister Clay, ríspidamente. ‘O profeta... ora bolas! O que é um profeta?’. Elishama disse: ‘Um homem que prevê as coisas’. ‘Então tudo isso deverá acontecer!’, observou Mister Clay com desdém. Elishama não queria renegar o profeta Isaías; disse: ‘Isso mesmo. Mas não já’ [...]. Houve uma longa pausa. ‘Alguém está tomando alguma providência para que essas coisas aconteçam?’, perguntou Mister Clay. ‘Não’, disse Elishama, com um desprezo ainda maior do que antes. [...] Mister Clay perguntou: ‘Quando viveu o profeta Isaías?’. ‘Não sei, Mister Clay’, disse Elishama. ‘Acho que deve ter sido há cerca de mil anos’. Os joelhos de Mister Clay a essa altura doíam muito e ele ficou dolorosamente consciente da invalidez de suas pernas e de sua fraqueza. ‘Que tolice’, declarou, ‘predizer coisas que não começarão a ter lugar senão em mil anos. As pessoas’, acrescentou lentamente, ‘deveriam registrar coisas que já aconteceram’. ‘Quer que eu pegue os livros de contabilidade outra vez?’, perguntou Elishama. Houve uma

longa pausa. ‘Não’, disse Mister Clay. ‘Não. As pessoas podem registrar coisas que já aconteceram, sem ser num livro de contabilidade. Sei como se chama esse tipo de registro. Uma história. Eu mesmo já ouvi uma história certa vez. Não me perturbe que quero lembrar’ (Blixen, 2018b, p. 138).

A passagem contém o elo fundamental para qualquer pensamento consequente sobre a narração, a saber, o liame intrínseco das narrativas com os *acontecimentos*. O Sr. Clay é consciente dessa relação, tanto que se recorda, então, das histórias (*stories*), para além dos registros, dos livros de contabilidade. Clay recorda-se de uma história que ouvira ser contada entre marinheiros, quando jovem: um deles se vangloriava para os demais de ter dormido com a bela jovem esposa de um rico por cinco guinéus, pois este era velho e não encontrara outra forma de deixar descendentes. Elishama, porém, também a conhecia. Essa história, como é característico das narrativas, aliás, já andara de boca em boca, mas o jovem sabe que elas nem sempre se referem a acontecimentos reais e pretéritos. Elas nem sempre registram coisas que já aconteceram. Pelo contrário, Elishama aponta o equívoco comentando que a história que o outro “crê ter acontecido ao marinheiro em seu navio nunca aconteceu a ninguém. Todos os marinheiros a conhecem. Todos os marinheiros a contam e cada um, desejando que houvesse acontecido com ele próprio, conta-a como se assim fosse” (Blixen, 2018b, p. 141-142).

Diante disso, a resolução do Sr. Clay em face do que lhe parece uma contradição surge praticamente como uma conclusão lógica, provocando a grande reviravolta: “Se essa história [...] nunca aconteceu antes, vou fazer com que aconteça agora’ [...] ‘A história se transformará em realidade’. ‘Um marinheiro a contará, do início ao fim, com tudo o que há nela, como de fato, do início ao fim, aconteceu a ele’” (Blixen, 2018b, p. 143-144). Ora, o erro do Sr. Clay está em supor que as histórias são todas reais, ou melhor, que as narrativas possuem a mera natureza de registros, como os livros de contabilidade. Ele se lembra de uma história, mas ignora completamente a sua natureza, uma vez que sua mentalidade binária, restrita apenas a registros compostos no sistema de partida dobrada – débito e crédito, entradas e saídas de caixa –, é infensa aos exercícios de imaginação. Como ele “não recordara mais do que fatos longamente armazenados em sua mente”, “ouvira uma única história ser contada” e “jamais contara ele próprio uma história” (Blixen, 2018b, p. 165), ele é tomado pela falta de imaginação que nos impede de realizar a revelação do sentido de uma história surgida apenas da coleção e da narração dos rastros dos caminhos e descaminhos de cada vida. A narração,

como recorda Vanessa Sievers de Almeida (2018), requisita o exercício da imaginação diante dos acontecimentos, permitindo que nos apropriemos deles no que contamos, por certo, relatando-os com a linguagem, mas também elaboremos a feição pertinente ao seu modo de acontecer, selecionando os fios de uma história (*story*) do emaranhado mundano das demais “histórias encenadas” pela ação.

Aí aparece o ponto fundamental que consiste em sobrepor a narrativa com a própria vida, confundindo os acontecimentos ficcionais da narração literária com os acontecimentos da realidade experimentada, segundo Cavarero, o que implica a inversão do sentido do vínculo entre a ação e a narração: é no agir que geramos as “histórias” (*stories*) que, depois, serão coletadas pelas narradoras e narradores, como argumenta Arendt em *A condição humana*. A narração não é uma ação, arendtianamente falando, embora seja uma atividade com características muito próprias, que nos permitem falar até mesmo numa condição humana própria, uma vez que o “contar histórias” é sobretudo “uma parte do viver” (Arendt, 2008a, p. 107). Ou seja, existe uma espécie de orientação do sentido da ação para a narração, ao menos conforme certa leitura dessa conformação existencial que aqui exploramos¹³.

Na verdade, o que podemos denominar como o paradoxo do Sr. Clay consiste em não apenas buscar realizar uma história inventada, subvertendo a relação entre a ação e a narração, entre os acontecimentos e o *storytelling*, mas também em ao mesmo tempo tensionar os trânsitos entre ação e narração com o desfecho inesperado da história. O paradoxo do Sr. Clay exprime então uma espécie de aporia do “realismo” reivindicado por Cavarero, calcado na oposição categórica entre histórias reais, fruto da ação humana, e histórias inventadas, produtos da ficção. Afinal, “diante de uma existência pessoal que não é correspondida por qualquer história de vida, descobre[-se] a existência de uma história de vida que, por princípio, não pode corresponder a nenhuma existência” (Cavarero, 2025, p. 200). É quando se abre o espaço para algo diverso daquela noção de fantástico que recobre, em nossa cultura, em especial após a modernidade, o espaço do irreal, do fora do mundo ou da razão. Aqui, o mistério da fantasia não é apenas o que não cabe na realidade, como as possibilidades meramente vislumbradas, mas sobretudo a reconsideração

13 Julia Kristeva (1999), Adriana Cavarero (2025) e Vanessa Sievers de Almeida (2018) argumentam nessa direção, enfatizando não apenas o nexo entre ação e narração no pensamento arendtiano, mas a própria orientação do sentido entre ambos, no movimento que vai da ação para o *storytelling*, a atividade que elabora, nas narrativas que conta, as *stories* deixadas pela ação no mundo.

da sua necessidade, ou seja, em acepção muito mais positiva, a consideração da intrínseca *contingência* do real. Além das histórias do que não aconteceu, mas acontecerá, como nas profecias, há também um tipo de história que “não apenas nunca aconteceu, mas nunca acontecerá. A irrealidade factual do seu conteúdo está relacionada ao passado, ao presente e ao futuro: não pertence ao tempo” (Cavarero, 2025, p. 200), tal como a história do marinheiro contada em “A história imortal”. Entretanto, a história inventada revela paradoxalmente o aspecto cronotético que os acontecimentos possuem, uma vez que também no plano da própria narrativa ficcional algo acontece – e seguirá acontecendo, a cada repetição no *storytelling* ou em cada nova leitura¹⁴.

Portanto, devemos nos haver com o fato de que não há narração sem acontecimento, embora possa haver, como de fato existe no mundo, tantos acontecimentos não contados. Somente ao agir fazemos uma história acontecer; quando o imprevisível acontece mediante *novos* gestos, palavras e atos, estamos à espera da narração. Assim, escapa ao Sr. Clay – e em grande medida ao pensamento filosófico, como também cogita Adriana Cavarero – a relação entre a narrativa e o desejo humano, ou, nos termos de Elishama, o “prazer” que surge para cada marinheiro – e para cada um de nós, no limite, pois “todas as pessoas (...) são iguais num particular” (Blixen, 2018b, p. 142) – advindo não apenas da catarse dos padecimentos humanos, mas do vislumbre mais profundo do desejo de acontecimentos subjacente ao próprio desejo humano de narração. Apesar de inventada, a história do marinheiro, “assim como as histórias de vida, não tem um autor. É uma história imemorial, inventada e contada pelo povo; uma história tão antiga quanto a difícil profissão dos marinheiros, que reconhecem nela o seu desejo irônico de serem os protagonistas, justamente porque a percebem impossível” (Cavarero, 2025, p. 202). Para Cavarero, o que caracteriza o Sr. Clay é viver sem reconhecer as histórias de vida, ou seja, os traços deixados pela experiência da ação e do discurso, uma vez que sua ambição de realizar a história do marinheiro não se direciona à “identidade narrável” do “si”, revelada pelo entrelaçamento dos acontecimentos no relato do outro. O seu desejo, portanto, “não se trata do

14 Há um verso muito oportuno de W. H. Auden, um grande amigo de Arendt, que podemos recordar, desde que bem especificado o seu sentido: “*poetry makes nothing happen*” (“a poesia nada faz acontecer”) (Auden, 2013, p. 92) apenas no sentido de que a narração – a poesia no sentido mais amplo de *poiesis* – não substitui a própria atividade da ação (a *práxis*); porém, ainda em dicção arendtiana, o acontecer não se restringe à ação, por mais que ela seja a atividade em que mais luminosamente se manifesta no mundo, de modo que a poesia também “*makes nothing happen*”, ou seja, “faz nada acontecer”. Para uma leitura mais detalhada dessa questão, remetemos a Cordeiro (2023a, p. 304-307).

desejo de uma história, mas do desejo de subverter o estatuto epistêmico de cada história, especialmente aquelas inventadas cujos eventos são intangíveis por definição” (Cavarero, 2025, p. 204).

Coube a Elishama organizar a escolha do elenco apto a realizar a trama disposta por seu patrão, que interpretaria o próprio velho do conto do marinho. Já havendo a rica mansão como cenário, necessitava apenas encontrar o “herói” da história, que seria escolhido no cais pelo Sr. Clay, investido em seu personagem na cena faustiana dos cinco guinéus, e a “heroína”. Como, para representá-la, era preciso uma atriz, segundo as reflexões de Elishama, ele se recordou da namorada de um colega de trabalho, Virginie, para quem propôs, nas palavras dela mesma, o que seria “montar uma comédia com o Demônio” (Blixen, 2018b, p. 149). Recordando o sentido das coisas, Virginie lembra-lhe que no teatro, porém, os atores apenas representam, ou seja, matam-se e amam-se uns aos outros sem de fato realizarem os atos de matar e amar. Quando o contador lhe pede, porém, para atuar como a esposa da história na casa do velho patrão, além da bofetada que recebe, é apresentado à história da jovem, que toma a palavra e revela ser nada menos do que a filha de Monsieur Dupont, o rival arruinado por Sr. Clay. Ao provocar a revelação da identidade de Virginie, a evocação da mansão produz um ponto de virada na narrativa da própria jovem, testemunhando para si mesma e para o outro o “tempo em que eu era uma garota rica, bela e inocente” (Blixen, 2018b, p. 143), tempo para o qual ansiava retornar desde então. Quase até o final, quando nos é revelado que ela tinha apenas dezessete anos, o fluxo da história leva-nos a imaginar que se trata pelo menos de uma quarentona, dadas as descrições e a nostalgia gigantesca que nutria pela sua juventude.

Quando se encontra o marinheiro da história, arma-se a cena. O velho ceia com o rapaz, que também contará a sua história: muito jovem, mas sobrenaturalmente forte, oriundo da pequena cidade costeira de Marstal, na Dinamarca, Povl Velling conta sua desventura como naufrago numa ilha deserta, na qual “havia ficado sem falar uma palavra por um ano inteiro” (Blixen, 2018b, p. 168). Ao tomar a palavra, recorda que, sem os outros humanos, “havia muitos sons” naquela ilha, “mas ninguém jamais falava. Eu cantava uma canção de vez em quando... pode-se cantar para si mesmo. Mas nunca falava” (Blixen, 2018b, p. 168). O marinheiro tinha um pensamento fixo e também um sonho recorrente durante o tempo em que ficara preso na ilha: ter um barco, no qual enfrentaria as tormentas sem medo de um destino fatal, propósito pelo qual decide participar dessa “comédia diabólica”. Ao apresentar os jovens um ao outro, devendo-se observar que seus papéis

também estão trocados, pois é Virginie que inicia sexualmente o marinheiro, verdadeiro virgem da história, o Sr. Clay “transformava uma fábula em fato. De um modo obscuro, sentia-se prestes a triunfar sobre a pessoa que tentara perturbar sua própria ideia do mundo – o profeta Isaías” (p. 174).

No entanto, Blixen joga com a “astúcia” do profeta Isaías, cujas “estratégias” são mobilizadas diante do fato de que o “Sr. Clay fora criança por um tempo muito curto, até aprender a falar e compreender o que outras pessoas falavam. Agora, [...] o profeta [...] o transformava em uma criança [...] o velho homem de pedra ingressava silenciosamente numa segunda infância. Começou a brincar com sua história” (2018b, p. 174). Ao desviar-se de seu papel marcado, Sr. Clay passa a criar como um demiurgo titereiro: puxa os fios, sujeitando os jovens ao seu desejo de onipotência, mas sem perceber que faz acontecer uma história que já não é aquela que lhe fora contada. Ao brincar com a história, no salto que consuma o aspecto transfigurador da narração explicitado pela narrativa de “A história imortal”, o que se vê, afinal, é que as desventuras entrelaçadas se transformam numa nova aventura, que segue um padrão próprio e constitui uma nova história – história de Virginie e Povl Velling, Sr. Clay e Elishama. Assim, no dia seguinte, quando o “funcionário assumiu a tarefa de liquidar e fazer o balanço para seu patrão” (Blixen, 2018b, p. 186), Elishama pede ao marinheiro que lhe conte o que aconteceu, acreditando pedir o relato daquela história que estariam apenas representando. Todavia, questiona Povl, por que chamaria o que realmente lhe aconteceu de história (*story*)? “Porque”, disse Elishama, “você mesmo ouviu-a ser contada como uma história” (Blixen, 2018b, p. 186), no que repete mais uma vez o conto de marinheiro. Povl, preparando o desfecho, meditou e respondeu que essa história não era o que lhe aconteceu. Além disso, se contasse a *sua história* como se fosse o conto do marinheiro, quem acreditaria nisso? Ele escolhe então a mais rara das conchas que trouxera de sua ilha, revelando o misterioso conteúdo do pacote que sempre carregava consigo, e pede a Elishama que entregue a Virginie, cujo nome daria ainda ao seu navio. Sem encerrar os destinos, que então se abrem como os caminhos do mundo, a história termina, entregando o futuro dos personagens à imaginação: o marinheiro vai embora, desafiando a trama que unira cada um dos personagens na encenação (impossível) da “história imortal”.

Referências

- ALMEIDA, V. Ação e Narrativa: reflexões a partir de Hannah Arendt e Karen Blixen. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/7423/4441>. Acesso em: 12 de julho de 2023.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. Imaginação. In: _____. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Org. e apres. Jerome Kohn. Trad. de Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Rev. técn. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021, p. 436-443.
- _____. Isak Dinesen: 1885-1963. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. de Bolso, 2008b, p. 105-120.
- _____. Isak Dinesen: 1885-1963. In: _____. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968, p. 95-109.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ensaios interpretativos de Ronald Beiner e André Duarte. Tradução, prefácio e textos de H. Arendt: André de Macedo Duarte; Tradução ensaio de R. Beiner: Paulo Sampaio. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ATWOOD, M. Margaret Atwood on the show-stopping Isak Dinesen. *The Guardian*, 29 Nov 2013. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2013/nov/29/margaret-atwood-isak-dinesen>. Acesso em: 23 de maio de 2025.
- AUDEN, W. *Poemas*. Seleção de João Moura Jr. Tradução e introdução de José Paulo Paes e João Moura Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BENJAMIN, W. O narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskov. Tradução de Modesto Carone. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1936], p. 57-74.
- BLIXEN, K. *A fazenda africana*. Tradução e notas de Cláudio Marcondes. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018a.
- _____. *Anedotas do destino*. Tradução Cássio de Arantes Leite. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018b.

- _____. *Sete narrativas góticas*. Tradução e notas de Cláudio Marcondes. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018c.
- _____. *Sete novelas fantásticas*. Tradução de Per Johns. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- CAVARERO, A. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Tradução de Milena Martins. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.
- _____. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*. 3. ed. Milano: Feltrinelli, 1998.
- CORDEIRO, R. “Nós não temos imaginação, e decretamos que ninguém também a terá”: sobre o problema da imaginação em Arendt e Baudelaire. In: CASTANHEIRA, N. et al. (Org.). *Quem sou eu para julgar? Diálogos com Hannah Arendt*. v. 2. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022, DOI: <https://doi.org/10.36592/9786581110765-04>.
- CORDEIRO, Roan Costa. *O pensamento acontecimental de Hannah Arendt: política, história e linguagem*. 2023a. 331p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba, 2023a. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/85984>.
- CORDEIRO, R. Sobre os sentidos da imaginação em Hannah Arendt. In: NASCIMENTO, D. et al. (Org.). *Filosofia Política Contemporânea: anais do GT no XIX Encontro da ANPOF*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023b, p. 203-215. DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.75.12>.
- DINESEN, I. *Anecdotes of Destiny*. New York: Vintage Books, 1974.
- _____. *Seven Gothic Tales*. New York: Vintage International, 1991.
- JOHNS, Per. Ficção e destino [2007]. In: BLIXEN, K. *Anedotas do destino*. Tradução Cássio de Arantes Leite. São Paulo: SESI-SP Editora, 2018, p. 201-205.
- KRISTEVA, J. *Le génie féminin: La vie, la folie, les mots*: 1. Hannah Arendt. Paris: Gallimard, 1999.
- PEIRÓ, A. Reciclar la imaginación. In: BIRULÉS, F. GATELL, R. (Eds.). *Pensadoras del Siglo XX: Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Madrid: Instituto de la Mujer, 2011, p. 26-35.
- THE Immortal Story. Direção: Orson Welles. Roteiro: Louise de Vilmorin e Orson Welles. França: Les Films Marceau, 1968. 60 min (ver. ingl.).
- WALTER, E. Isak Dinesen [1956]. In: PLIMPTON, George (ed.). *Women Writers at Work: the Paris Review Interviews*. Introduction by Margaret Atwood. New York: Viking Penguin, 1989, p. 1-18.

« Il nous faut être progressistes
en politique et archaïques
en poétique » : L'imagination
au travail chez Paul Ricœur

*“Devemos ser progressistas na
política e arcaicos na poesia”:
A imaginação em ação
em Paul Ricœur*

Resumé

Cette étude propose d'examiner le rôle constitutif de l'imagination dans la philosophie de Paul Ricœur, en la mettant en relation avec la question du travail humain et de l'inscription sociale du sujet. Nous partons de l'hypothèse que l'imagination n'est pas une simple faculté de rêverie ou de reproduction. L'imagination est envisagée ici comme une médiation dynamique entre le langage, l'action et le monde. Celle-ci permet au sujet de reconfigurer sa compréhension de la réalité, d'ouvrir de nouveaux possibles et de situer son existence dans un horizon collectif. En articulant la dynamique imaginatrice et le travail, nous cherchons à montrer comment les individus peuvent dépasser une perception strictement privée de leurs difficultés et reconnaître leur enracinement dans des structures politiques et économiques plus vastes. L'imagination devient ainsi une ressource critique et créatrice, capable de favoriser une conscience élargie de l'appartenance au corps social et d'inspirer de nouvelles modalités d'action collective.

Mot clefs : Imagination sociale, transformation, conscience collective, structure sociale, action démocratique.

* Institut Catholique de Paris (ICP). wellstauros@hotmail.com

Resumo

Este estudo propõe examinar o papel constitutivo da imaginação na filosofia de Paul Ricœur, relacionando-a à questão do trabalho humano e da inscrição social do sujeito. Partimos da hipótese de que a imaginação não é uma simples faculdade de devaneio ou reprodução, sendo considerada aqui como uma mediação dinâmica entre a linguagem, a ação e o mundo. Isso permite ao sujeito reconfigurar sua compreensão da realidade, abrir novas possibilidades e situar sua existência em um horizonte coletivo. Ao articular a dinâmica imaginativa e o trabalho, buscamos mostrar como os indivíduos podem ir além de uma percepção estritamente privada de suas dificuldades e reconhecer suas raízes em estruturas políticas e econômicas mais amplas. A imaginação se torna, assim, um recurso crítico e criativo, capaz de fomentar uma consciência mais ampla de pertencimento ao corpo social e inspirar novas modalidades de ação coletiva.

Palavras-chave : Imaginação social, transformação, consciência coletiva, estrutura social, ação democrática

Introduction

Le thème de l'imagination n'a jamais cessé d'occuper une place centrale dans la réflexion philosophique de Paul Ricœur. Depuis ses premiers écrits jusqu'à ses grandes œuvres herméneutiques, Ricœur s'est toujours interrogé sur la puissance de cette faculté comme médiation entre le langage, l'action et le monde social. L'imagination n'est pas une simple faculté de reproduction ou d'évasion car elle joue chez chacun un rôle constitutif : elle ouvre des possibles, reconfigure notre rapport au réel et participe à la production de l'identité humaine, aussi bien individuelle que collective.

Le présent article se propose d'examiner le statut de l'imagination dans la pensée de Ricœur, en la mettant en relation avec le thème du travail dans une compréhension sociale plus élargie. Il s'agira de montrer que l'activité imaginative ne relève pas seulement de la sphère esthétique ou narrative, mais qu'elle détient également une fonction sociale et éthique essentielle. En effet, dans un monde marqué par des transformations intenses des conditions de

vie et de travail, l'imagination devient un instrument décisif pour configurer de nouveaux horizons collectifs, constituer des modalités du vivre ensemble plus amples, et réfléchir sur des conditions de travail susceptibles de promouvoir la justice et la liberté. Ce lien entre imagination et travail permettra ainsi de réfléchir à la manière dont les ressources imaginatives peuvent contribuer à la réinvention du monde social.

Il nous paraît convenable de vérifier la pertinence de l'imagination dans la sphère éthico-politique. Notre tâche n'est pas facile dans le sens où l'activité imaginatrice est l'une des facultés humaines les plus difficiles à saisir. Selon Gérard Ferreyrolles : « À la croisée de l'âme et du corps, l'imagination est la croix des philosophes. En elle, l'âme pâtit du corps, et par elle, agit sur lui »¹. En effet, il ne faut pas se voiler la face sur le fait que longtemps, l'imagination a été soupçonnée d'engendrer des illusions. Jusqu'à Kant, les philosophes ont toujours nourri une résistance clivante vis-à-vis du régime de l'image. La position de Blaise Pascal sur le thème nous paraît véhémement et péremptoire : « Imagination. C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait infaillible règle de vérité, si elle l'était du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux »².

Il nous semble évident qu'il n'existe pas de véritable pensée sans recours aux images. Le défi qui s'impose consiste à orienter notre activité imaginatrice de manière à ce que les idées moralement légitimes puissent saisir leur véritable finalité. Le jeu des images doit donc rester à la fois prudent et bien conduit. La raison doit être comprise comme une force capable d'accompagner et de structurer la puissance imaginative du sujet³. De ce fait, l'imagination n'est pas seulement une faculté tournée vers le plaisir esthétique ou vers l'évasion de l'individu ; il s'agit d'une force anthropologique et sociale décisive, capable d'ouvrir de nouveaux horizons d'action et de reconfiguration collective de la réalité. Si nous voulons imaginer un autre type de société, en particulier dans le domaine du travail, nous devons faire appel à l'activité imaginatrice comme à une réalité dans laquelle de nouvelles formes de coexistence peuvent être conçues.

1 G. Ferreyrolles, *Les reines du monde, l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1995, p. 145.

2 B. Pascal, *Pensées*. Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1962, n. 136 (139). p. 42.

3 F. Dosse, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, Paris, La découverte/Poche, 2001. P. 178.

Réfléchir à l'évolution historique immédiate de l'émancipation de la personne signifie s'interroger sur la manière dont les individus et les communautés peuvent projeter une société qui restitue la dignité de l'être humain, dans laquelle les personnes ne sont pas réduites à de simples occupants de structures anonymes, mais sont traitées comme des sujets relationnels. A travers la puissance poétique de la culture et par la rencontre interprétative avec les œuvres, l'imagination peut être éveillée et cultivée. A partir de la faculté imaginatrice éveillée nous pouvons entrevoir un paradigme social juste et humain dans lequel le travail et les relations humaines trouvent leurs dimensions éthiques et créatives⁴.

Pour explorer cette dynamique, nous adopterons la méthode de l'herméneutique textuelle, ancrée dans la perspective interprétative de Ricœur⁵. Cette méthode consiste à établir une relation profonde entre le texte et l'existence, permettant au texte de se présenter non pas comme une abstraction, mais comme une réalité incarnée dans le monde, où sens et vie s'entremêlent⁶.

1.1. L'imagination comme sphère créative du possible

Ricœur souligne que la narrativité, telle qu'elle s'exprime dans les œuvres dramatiques et lyriques de notre tradition, engage une activité de l'esprit qui dépasse la simple réception esthétique. Celle-ci convoque l'imagination comme une faculté créatrice, apte à accueillir, transformer et réorganiser ce qui est transmis par le récit. En ce sens, la fonction de l'imagination

4 E. Bianchi. *La logica di Gesù. Paul Ricœur. La logica di Gesù*. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011. p. 10.

5 Il convient de signaler au lecteur que la publication récente de *L'imagination* met à disposition un ensemble de cours à l'Université de Chicago (1975) dans lesquels Ricœur aborde de manière explicite la question de l'imagination. Toutefois, notre article s'appuie délibérément sur le corpus antérieur déjà établi au sein de la tradition herméneutique ricœurienne. En effet, ce choix ne relève nullement d'une indifférence bibliographique, mais correspond à une option méthodologique assumée. Il s'agit, pour nous, de reconstruire la fonction de l'exercice imaginatif à partir des articles systématiques, afin de respecter l'économie interne de la pensée de Ricœur telle qu'elle s'est progressivement constituée. Dès lors, une intégration plus développée de cette publication de 2024 pourra faire l'objet de recherches ultérieures, dans la mesure où elle ouvre un chantier herméneutique qui demande encore à être pleinement exploré. En outre, nous aimerions remarquer ici la publication de l'ouvrage de Luz Ascarate, *Imaginer selon Paul Ricœur. La phénoménologie à la rencontre de l'ontologie sociale*, 2022, Paris, Hermann, coll. Le Bel Aujourd'hui, qui met en relief la portée sociale de l'imagination dans la pensée ricœurienne.

6 A. Thomasset, *Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne*, Louvain, Leven University Press, 1996, p. 122.

ne se limite pas à illustrer des contenus donnés car elle participe à la mise en forme de nouvelles configurations de sens. Le récit propose des schémas d'action, ouvre des perspectives inédites et invite le lecteur à reconsidérer sa propre existence sous un angle renouvelé⁷. L'imagination se présente, dès lors, comme un opérateur de réfiguration, à savoir un vecteur apte à lier l'expérience personnelle aux horizons collectifs et à rendre pensables d'autres manières de comprendre et de structurer la vie⁸.

Dans ce contexte, les textes offrent à l'imagination les contenus imagés nécessaires à une constitution ultérieure de la volonté. Les images deviennent, à partir de cette position, de véritables archétypes, prêts à guider le lecteur dans la découverte et dans la transformation de son propre monde. Ricœur précise à sa manière : « L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme Poème. Quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la "chose" du texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours »⁹.

Pour notre auteur, le récit exerce davantage l'imagination que la volonté. Cela se passe notamment lorsque nous nous sommes connectés à l'illusion du « comme si » du texte ; en tout cas, l'acte de lecture implique aussi l'événement de l'envoi, qui incite notre volonté à agir, nous impliquant par là, dans un parcours qui nous déplace et qui permet que le texte en nous, fasse son passage à l'action¹⁰. Cela implique que notre imagination suscitée par la force du texte ressent le besoin d'un supplément de volonté narrative, si elle doit constituer le support d'une notion éthique de l'identité de soi. Autrement dit, Ricœur se donne pour tâche de constituer une dimension imaginaire qui trouve dans l'activité éthique l'une de ses raisons d'être.

D'après Ricœur à propos de l'imagination sur le plan pratique : « c'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du je peux »¹¹. L'imagination détient un pouvoir créateur dans la mesure où sa mission est celle de déclencher une poétique de l'existence¹². Il nous suffit

7 R. Kearney, « Imagination narrative », in J. Greisch (Ed.), Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie. Paris : Beauchesne, 1986. p. 308.

8 Idem.

9 Cf. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986. p.132.

10 A. Thomasset, *Une poétique de la morale*, op. cit., p. 276.

11 P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 225.

12 F-X. Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur*, op. cit., p. 135.

de savoir s'il est possible de penser la tâche de cette faculté sur une échelle sociale plus ample. Il nous faut saisir une compréhension plus ouverte et plus dynamique de l'activité imaginative. L'imagination étant un mouvement de l'esprit, elle s'exerce et se perfectionne avec l'usage. Pour cette raison, elle ne doit pas être considérée comme une sorte de réceptacle passif des images dont nous ne concevons pas l'usage que l'esprit est en mesure d'en faire. L'imagination se meut dans la sphère de la recherche et de l'expérimentation, en mobilisant le regard de l'esprit envers l'autre¹³.

Nous savons par ailleurs que la capacité imaginatrice d'ouverture et d'expérimentation joue un rôle crucial dans la manière dont l'esprit humain appréhende la réalité. En vertu de cette approche, nous estimons judicieux de ne pas négliger sa place dans la résolution de certains conflits qui impliquent les relations humaines. L'imagination est la capacité d'envisager ce qui est autre, c'est-à-dire la nature du monde. Ricœur fait remarquer que l'imagination, loin d'être une simple faculté de reproduction, introduit une dynamique créatrice qui permet au sujet d'entrer dans un rapport renouvelé avec le réel. Au contraire de ce que l'on peut parfois entendre, l'imagination ne s'oppose pas au domaine épistémique. Étant une manière d'exercer un regard attentif sur la réalité, elle implique une réorientation cognitive de façon à ce que le sujet se laisse interroger par le réel. C'est la relation intime vis-à-vis de la réalité qui nourrit de façon nouvelle la faculté de l'imagination et empêche le sujet d'entrer dans un rapport banal à l'extériorité.

De ce constat, il ressort clairement que sans la sortie de soi par la prise d'attention vis-à-vis de l'image saisie par ses sens, l'individu se trouve empêché de déployer, par des jeux imaginaires, les possibilités du réel. L'activité imaginatrice nous permet de projeter la réalité dans un état favorable, voire moralement saisissable. L'imagination située dans la sphère morale semble être essentielle à la reconnaissance pleine et appropriée vis-à-vis des préoccupations politiques largement partagées. Il s'agit par conséquent d'être lucide par rapport aux effets pervers que peut produire l'absence d'une imagination vive et critique : à force de ne plus savoir alimenter une imagination authentique et fortement critique, nous finissons par donner des motifs pour que des agents sociaux sans scrupules imposent leur agenda, celui d'un monde marqué par l'indifférence¹⁴.

13 E. Bianchi. *La logica di Gesù. Paul Ricœur. La logica di Gesù*. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011. p. 11.

14 A. Thomasset, *Une poétique de la morale*, op. cit., p. 276.

A cette objection nous pouvons répondre avec prudence que de tels mécanismes reposent souvent sur une instrumentalisation subtile de la faculté imaginative, censée nourrir et aiguïser des passions comme la peur et la haine chez les personnes. Nous savons par ailleurs que l'imagination peut jouer un rôle fondamental dans la provocation d'une peur irrationnelle comme réaction à un fait isolé. L'imagination en elle-même est incapable de construire une société axée sur des valeurs fortes comme la charité en tant que prise d'initiative individuelle et le sens du respect. Nous sommes d'accord pour dire que l'acte d'imaginer doit être le premier pas vers la constitution d'un réel que nous avons à cœur de faire avancer. En elle, nous identifions sans beaucoup de difficultés le fond d'être en acte dont parle Ricœur. L'imagination dont nous voulons parler n'est pas une envie de s'évader, mais expression d'un désir de se projeter dans la réalité pour la transformer.

Il nous faut identifier l'itinéraire qui a permis à Ricœur de traiter l'imagination dans une dimension sociale plus vaste. Pour vérifier la pertinence de ce sujet dans son cheminement, il nous faut trouver l'audace de sa pensée face aux questions que le problème de l'injustice pose. Sans succomber aux faux dilemmes de son temps, Ricœur s'emploie à redécouvrir la stupeur des concepts pour constituer à nouveaux frais leurs valeurs originales et structurantes. Pour Ricœur, la tâche imaginative de la philosophie n'est pas dissociée de la volonté, dans la mesure où l'un croise et nourrit les fonctions de l'autre. L'essence du vouloir peut assumer plusieurs tonalités motrices associées à la vie concrète, telles que le projet, le motif, la nécessité, l'effort. C'est dans l'imaginaire que le sujet se trouve capable d'exprimer son « pouvoir faire » qui se développe en tant qu'agent de son action à travers ce que Ricœur appelle « variations imaginatives ». Si nous le regardons de près, nous comprendrons que l'imagination semble être une espèce de libre jeu opéré par quelqu'un qui n'est pas encore engagé avec l'objet de son activité¹⁵. Ce non-engagement temporaire est en quelque sorte judicieux, parce qu'il permet au sujet d'établir de nouvelles manières de se poser dans le monde et de s'entretenir avec l'autre au travers de valeurs positives¹⁶.

Nous avons dit plus haut que l'imagination a toujours subi un certain préjugé à l'égard des philosophes. Kant s'est donné pour tâche de lui rendre une place légitime dans le domaine de la pensée philosophique. En effet, il a accordé à l'activité imaginatrice un rôle constitutif dans la sphère des

15 C. Duflot, *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, 1997, p. 30.

16 P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 220.

phénomènes à travers sa doctrine du schématisme¹⁷. En effet, il a renversé le problème de la soumission de l'image par rapport à la perception, établissant la distinction entre imagination reproductrice et productrice. Le point de départ de Ricœur est celui selon lequel l'imagination est envisagée comme production d'image. En l'occurrence, lorsqu'il se penche sur les recherches husserliennes à ce propos, il constate que pour le fondateur de la phénoménologie, l'imagination en tant que « pouvoir de fiction » constitue un acte philosophique respectable.

Dans le contexte de l'action imaginatrice au sein du projet philosophique de Ricœur, nous retrouvons d'abord le thème du symbole et la difficulté de traiter un tel concept polysémique. A tout le moins, il nous importe de trouver une posture fonctionnelle qui nous permette de penser la reconfiguration de la réalité de manière structurée. Cela revient à dire que nous devons trouver dans cette méthode la rigueur conceptuelle et la capacité de convaincre. En effet, ce regard sur l'imagination sociale a comme point de départ une réflexion sur l'imagination. Ricœur se fait fort de dire dans un langage percutant : « avant d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente, réveillant des souvenirs dormants, irriguant les champs sensoriels adjacents »¹⁸.

Nous trouvons stimulante l'observation de Ricœur sur l'aspect presque sensoriel de l'image. L'image que nous produisons à travers l'ensemble des expériences que nous avons vécues et que nous sommes en train de vivre est capable d'exercer en nous un appel, voire une réaction sensorielle. En revanche, notons que l'image se situe dans une structure sensorielle, parce qu'à la suite de Kant, nous comprenons que l'imagination se charge de donner une image à une signification émergente¹⁹. Plus qu'une impression qui s'évanouit au fil du temps, l'image est une signification en recherche. En ce sens, l'imagination peut être considérée comme une faculté donatrice de sens. Comme le dit Ricœur : « C'est l'imagination qui fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques »²⁰. Ainsi, nous pouvons dire que seule une poétique de l'imaginaire se révèle apte à répondre aux

17 G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963 (2021), p. 28.

18 P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 219.

19 Idem.

20 Ibidem, p. 224.

apories de l'imagination²¹. Déjà, à la fin des années 1940, Ricœur a fait référence au cadre d'une réflexion philosophique à propos de l'importance d'une « rédemption par l'imagination » :

C'est dans l'imagination de ces possibles que l'homme exerce la prophétie de sa propre existence. On comprend dès lors en quel sens il peut être parlé d'une rédemption par l'imagination : c'est à travers les rêves d'innocence et de réconciliation que l'espérance travaille en pleine pâte humaine [...] toute conversion réelle est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices ; en changeant son imagination l'homme change son existence²².

Il est crucial pour Ricœur d'articuler l'activité imaginative avec les composantes singulières de l'existence et avec les réseaux de valeurs qui favorisent une véritable proximité entre les personnes. Par là, il est possible d'envisager l'imagination comme une manière d'habiter le monde dans la mesure où l'acte d'imaginer consiste à vivre en prenant l'avenir pour orientation. Cette faculté repose aussi sur la mémoire, étant donné que grâce à elle la personne peut rassembler des souvenirs qui se manifestent comme des images disposées à s'intégrer dans une organisation sémantique des différentes temporalités. Cela revient à dire que leur rôle doit être perçu à l'intérieur même de ces configurations temporelles. En d'autres termes, l'imagination n'appartient pas uniquement au temps présent, mais circule entre plusieurs dimensions temporelles. Mise au service d'un projet collectif de justice, elle devient un instrument capable de stimuler l'engagement citoyen et de soutenir des valeurs éthiques et politiques fortes au sein du corps social²³. La légitimité d'une imagination sociale efficace chez un individu doit être attachée aux valeurs qu'il a nourries à travers les voyages faits, les œuvres lues, les visages aimés. Ainsi, la mémoire provoque chacun à se projeter dans l'avenir. En s'engageant dans cette activité, l'individu est confronté à son passé et peut devenir capable de se lancer dans une voie d'appropriation de soi et du monde.

Pour nous, le problème lié à l'injustice sociale représente l'un des thèmes essentiels de la pensée de Ricœur. Ce dernier introduit, au début des années 1980, l'idée d'imaginaire collectif pour aborder les deux formes opposées

21 O. Abel ; J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris : Ellipses, 2001. p. 60.

22 P. Ricœur, *Histoire et Vérité*. Paris : Seuil, 1955, p. 147.

23 R. Kearney, *Poétique du possible, Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 138.

de l'imagination qui refusent de se réduire à l'initiative personnelle. L'enjeu consiste à comprendre une dimension partagée de la réalité. L'idéologie et l'utopie ne sont pas deux notions détachées, mais situées dans une même sphère imaginaire qui fonde la société²⁴. L'idéologie pousse un groupe socio-politique à engendrer et dynamiser l'imaginaire de manière continue par le biais d'une vision intégrative. À partir de cette vision, ce premier pôle peut se développer en pratique imaginative à la fois individuelle et commune. Tandis que l'idéologie tend à assurer la cohésion d'un groupe, quelle pourrait être la fonction de l'utopie ? Il paraît qu'elle consiste à élaborer un projet imaginaire d'une société différente. Si l'idéologie cherche à recentrer, l'utopie, pour sa part, s'emploie à déplacer. Celle-ci se trouve sur l'axe de l'excès. Assurément, l'utopie désigne un non-lieu, mais nous pouvons affirmer que le sujet habité par elle peut se laisser guider par ses valeurs, sans nécessairement s'engager aveuglément dans sa réalisation.

L'entretien de cette tension est fondamental pour l'intégrité de l'utopie²⁵. Nous trouvons éclairante la notion de « déplacement du réel » énoncée par Miguel Abensour. Pour lui, cette notion doit mobiliser notre esprit, de façon à ce que nous soyons en mesure d'envisager l'importance de l'altérité. Pour autant que nous puissions en juger, sa position s'approche bien de l'idée de l'élan utopique proposé par Ricœur : « Par déplacement du réel, je veux dire que l'essentiel pour l'utopie n'est pas tant d'imaginer une société heureuse, tendant à la perfection, ou, une société de nulle part, que de se soustraire au réel, à sa massivité, à sa réification, à sa pétrification. L'utopie a d'abord pour fonction de soulever la pesanteur du réel ou ce qui se donne comme tel »²⁶. Pour nous, le dynamisme utopique favorise la vision des institutions comme un ensemble de structures dont la fonction primordiale est celle d'aider la mobilité sociale de chaque citoyen.

En vertu de ce regard, nous pouvons dire que, étant les fruits de l'imagination productrice appliqués à une dimension sociale, l'utopie et l'idéologie ne sont pas en opposition, mais se nourrissent sur un plan éminemment dialectique. À tout le moins, cette pratique imaginaire peut basculer vers une volonté totalitaire si elle ne discerne pas fréquemment sa tâche au travers des valeurs sociales telles que la fraternité et la proximité. Le rappel continu de ces

24 Ibidem, p. 379.

25 G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, Paris, Bibliothèque Albin Michel des idées, 1990, p. 196.

26 M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, *Utopiques II*. Arles, Les Éditions de la Nuit, 2010, p. 106.

valeurs peut avoir une place privilégiée dans l'éducation imaginative d'un individu²⁷. De ce fait, Ricœur vise à élaborer la fonction intégrative de l'idéologie et la fonction subversive de l'utopie²⁸. Certes, face à l'opposition classique entre institution et imagination, ce n'est qu'au fur et à mesure que nous comprenons l'importance d'une imagination instituante au sein des mobilisations sociales. Cela nous amène à dire qu'un groupe social sans idéologie et sans utopie renforcerait des comportements dépourvus d'un horizon de sens et marqués par un rapport fragmenté à la réalité. En d'autres termes, il faut tenir les deux bouts de la chaîne du sens si nous voulons que notre vie s'oriente vers un pacte social consistant. Tout cela parce que l'idéologie sans utopie emprisonnerait la société dans une vision totalitaire qui ne servirait en rien la conscience de chaque citoyen du besoin de perfectionner son action dans le corps social.

Certes, une visée utopique dépourvue de l'activité idéologique serait une action qui s'apparenterait à de la naïveté. En revanche, Ricœur ne souhaite pas se borner à cette perspective inféconde. Comme il le dit à sa façon : « L'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'espérance. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition »²⁹. Il n'en demeure pas moins vrai que l'extrémisme en politique est parfois engendré par une imagination non axée sur la volonté de constituer une véritable proximité entre les citoyens et l'État. Penser au cœur de la cité que toute personne est mon semblable implique la capacité d'établir une imagination analogique. L'idéologie et l'utopie mises ensemble peuvent composer des pôles dialectiques qui envisagent l'exercice de la politique comme une réalité qu'il est possible de perfectionner.

Nous nous approprions la conviction de Ricœur selon laquelle l'utopie constitue une voie détournée de l'espérance chrétienne. Cette déclaration nous aide à comprendre que l'imagination, n'étant pas réduite à un exercice solitaire de l'esprit, détient une portée transformatrice qui dépasse le domaine individuel. Dans cette compréhension philosophique, elle se présente comme un composant basilaire de la structure de la personne car son emploi façonne sa mémoire, sa perception et son désir. En outre, la puissance imaginative manifeste aussi une aptitude singulière à refigurer notre réalité partagée et à ouvrir des possibles au cœur de la vie communautaire. Un tel passage

27 N. Steeves, *Grâce à l'imagination, Intégrer l'imagination en Théologie fondamentale*. Paris : Éditions du Cerf, 2007, p. 394.

28 P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 234.

29 Ibidem, pp. 390-391.

du plan individuel au plan social nous incite à amplifier notre réflexion. Nous voulons approfondir l'analyse, de la dimension esthétique et individuelle de l'imagination vers ses implications sociales, collectives et pratiques. Placée au cœur de l'activité humaine, et plus particulièrement dans le monde du travail, l'imagination est capable de devenir une puissance transformatrice, dans la mesure où elle nous permet d'envisager d'autres manières d'organiser le travail, de repenser les relations de pouvoir et de favoriser l'émergence de nouvelles formes de solidarité. De ce fait, elle invite les travailleuses et les travailleurs à devenir eux-mêmes des acteurs à part entière dans la configuration de leur propre environnement.

1.2. Le travail : vivier de l'imagination sociale

Il nous faut, en ce moment de notre étude, identifier dans l'homme-à-l'œuvre l'homme politiquement engagé. Pour nous, l'agir humain se manifeste mieux lorsque le travail est intimement lié à l'engagement dans la cité. C'est en ce sens que le sujet qui donne sa parole et son corps en gage est le paradigme du citoyen conscient de sa place. En vertu de ce regard, il ne sera pas uniquement identifié à la caserne, à l'usine ou au commissariat, mais aussi à la cité. Il va sans dire que plus l'ouvrier s'engage dans la cité, plus il se reconnaîtra en tant qu'ouvrier³⁰.

Le travail est un thème essentiel dans la pensée de Ricœur : lorsqu'il l'aborde, il essaye d'être aussi transparent que tranchant. Ricœur a toujours vécu au sein d'une société qualifiée d'industrielle. Le travailleur est, d'après nous, lié au dynamisme utopique et le rapport à une parole poétique, mais aussi poétique, capable d'accorder un nouvel essor au réel. D'ailleurs, nous croyons que le thème du travail serait en mesure de nous aider à dynamiser le thème de l'imagination productrice. Le sujet du travail doit, à notre avis, être inclus dans le domaine de l'homme capable. En outre, nous attirons l'attention sur le fait que la compréhension du travail s'élargit lorsqu'il est rapproché du dynamisme de la parole. Les deux vont de pair dans une vision plus ample de la philosophie de Ricœur. En effet, nous devons surmonter nos illusions sur notre capacité à réussir notre vie sans passer par le constat de notre imperfection et par la présence de l'autre en nous. Au fond, la statue la plus fameuse de la Vénus, celle de Milo qui se trouve au Louvre, peut nous aider

30 P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 117.

à comprendre notre chemin personnel. Celle-ci nous révèle le fait que même amputés, nous sommes appelés à révéler la beauté qui nous habite pour briser le plafond de verre de notre solitude et pour rejoindre le monde des autres.

En quoi le sujet de l'imagination serait-il chez Ricœur une clef pour saisir avec une autre profondeur la complexité des relations humaines dans le monde du travail ? L'accueil à part entière de la question du sens par le biais de la question de l'insignifiance sera une clef pertinente pour notre approche sur l'imagination dans le monde du travail.

En effet, notre auteur scrute tout au long de son cheminement le problème du manque du sens de la vie dans une société marquée par le triomphe de la technique. En 1967, il souligne, dans un ensemble de conférences données dans une communauté ecclésiale, ce qui nous paraît être l'une des préoccupations centrales de sa démarche philosophique : « Nous découvrons que les hommes manquent de justice, certes, d'amour sûrement, mais plus encore de signification : insignifiance du travail, insignifiance du loisir, insignifiance de la sexualité — voilà les problèmes sur lesquels nous débouchons »³¹. A cet égard, il nous paraît que plus nous maîtrisons les moyens technologiques, plus la question du sens semble à l'ordre du jour³². Le manque de signification serait provoqué d'abord par l'absence d'un horizon collectif et par la perte de valeurs censées enrichir la relation à autrui. Le décalage au sein des classes sociales, exprimé par l'insuffisante distribution de la richesse, révèle l'importance de construire un horizon collectif capable de susciter chez chacun un sens aigu du bonheur. D'ailleurs, notre société est celle où le travail, en raison de sa division systématique, fait de moins en moins partie d'un projet d'émancipation et d'humanisation³³.

En revanche, Ricœur ne cesse d'attirer notre attention sur la pertinence d'une « personnalisation permanente de l'homme »³⁴. Or, l'une des façons dont l'homme devient une « personne » passe de façon incontournable par le travail. Le déploiement de sa condition de personne dépend, pour notre auteur, d'une ouverture radicale à l'autre. Le travail doit être un moyen de réaliser cette ouverture, notamment en lien avec l'autre, car du fait qu'il est la base intersubjective de la vie sociale, le travail élargit chez l'homme son rapport au

31 Cf. P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 15.

32 Cf. Ibidem, p. 39.

33 Cf. P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 122.

34 P. Ricœur, Ibidem, p. 185.

monde. Pourtant, nous ne nous voilons pas la face sur le fait que dans cette sphère les relations tendent à devenir abstraites, anonymes, voire inhumaines.

D'après nous, la place du travail dans notre recherche est associée à ce que Ricœur nomme « morale sociale »³⁵. En vertu de ce regard, celle-ci ne serait pas circonscrite dans l'ordre du système, mais à appréhender sous l'angle du paradoxe dans la mesure où elle se projette sur une utopie de la totalité et de la singularité humaine³⁶. La réalisation de ces deux mouvements serait synthétisée dans ce que la tradition chrétienne appelle « royaume de Dieu ». Cette compréhension exprime non pas une vision totalitaire des relations humaines, mais la responsabilité de tenir les deux bouts de la chaîne qui entretient l'existence sociale : la santé des relations proches et des relations longues.

Dans *Totalité et infini*, Levinas décrit le travail comme « saisie opérée sur l'élémental »³⁷. Celui-ci est visé comme l'environnement dans lequel nous le vivons avant tout acte de notre part, et ainsi nous sommes intégrés, voire baignés dans ce milieu. C'est à travers le travail que nous façonnons le monde dans un rapport de gratuité plutôt que dans une prise de possession. L'action exercée sur la matière ne nous amène pas immédiatement au plaisir, mais se présente comme promesse de jouissance à mesure qu'il favorise la planification. Dans l'accomplissement de cette promesse, elle n'est pas partie isolée, mais agit avec le corps dans la transformation de la chose envisagée. C'est par elle que le travailleur accède à l'espace auquel il accorde une forme. C'est en agissant sur la matière que l'individu, simultanément, se laisse transformer par elle, en se conformant relativement à sa destination³⁸. Afin que la matière soit transformée selon les desseins de nos attentes, il faut que nous nous accordions à ses lois. En ce sens, le travail, tout d'abord envisagé comme saine appropriation du monde, peut faire du travailleur un prolétaire aliéné, c'est-à-dire traité comme une force de travail détachée de la personnalité et de l'humanité³⁹.

Nous gardons l'impression que l'activité transformatrice de l'homme a un but situé au-delà de la chose transformée, même s'il ne sait pas de quoi il s'agit. Cet invisible que l'homme recherche est l'âme du travail. A proprement parler,

35 Idem.

36 A. Thomasset, *Une poétique de la morale*, op. cit., p. 580.

37 E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 169.

38 P. Ricœur, « L'aventure technique et son horizon planétaire », *Autres temps*, Cahiers d'éthique sociale et politique, pp. 67-78.

39 P.-O. Monteil, *Ricœur politique*. Paris : Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 108.

ce qui nous intéresse le plus n'est pas l'œuvre de l'homme, mais l'homme-à-l'œuvre. C'est-à-dire le moment où il s'engage corps et âme dans une mobilisation qui cherche à accorder des éclats d'objectivité à sa subjectivité. Plus il accomplit consciemment son œuvre, plus il suscite la parole à toutes les échelles⁴⁰. L'homme n'est pas réductible à ce qu'il dit de lui, de même que l'autre n'est pas réduit à la façon dont je l'envisage. Mais la parole que le travail suscite doit éviter, voire réduire l'aliénation et par conséquent le malheur qui menace l'homme-à-l'œuvre. L'homme qui parle, dit Ricœur, « pose un sens ; c'est sa manière verbale d'œuvrer »⁴¹. Il n'en demeure pas moins vrai que la civilisation industrielle dans laquelle nous vivons peut entraîner l'individu à une performance qui implique sa perte dans un flot foisonnant de paroles. C'est donc au sujet qu'il revient de prendre conscience en permanence de ce dont il parle, afin que son travail à l'usine ou ailleurs soit chargé de sens.

Le travail doit être envisagé comme une activité médiatrice entre les hommes, et entre l'ouvrier et lui-même, en se révélant comme expression patente du désir. Lorsque l'homme est investi dans son travail, il se révèle pleinement dans ce qu'il réalise, dans la mesure où le travail suscite une sorte de contemplation au lieu de provoquer l'ennui. En lui quelque chose de nouveau se laisse entrevoir⁴². Nous n'avons pas l'intention de sombrer dans l'idéalisation du travail. Celui-ci peut être bel et bien le lieu de la servitude comme l'a bien noté Simone Weil⁴³. Compte tenu du risque de l'aliénation de la conscience humaine dans l'exercice du travail, notamment au travers des maux de l'insignifiance, de la pénibilité et de l'exploitation, chacun doit s'engager dans un processus continu d'émancipation à longue échelle, c'est-à-dire au niveau collectif⁴⁴. C'est surtout à ce moment que le sujet se tourne vers l'autre et l'envisage non seulement comme un collègue, mais aussi comme un prochain. Comme le dit Ricœur : « mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier »⁴⁵. La conscience du malheur d'autrui doit être en mesure d'éveiller chacun à s'engager et à imaginer

40 D. Vasse, *Le temps du désir*. Paris : Éditions du Seuil, 1969, p. 94

41 P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 247.

42 D. Vasse, *Le temps du désir*, op. cit., p. 116.

43 S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris, 1955, p. 114.

44 P. Ricœur, « L'aventure technique et son horizon planétaire », *Autres temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, op. cit., pp. 67-78.

45 P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 121.

des manières de susciter chez les autres leur dignité, afin que les conditions de travail soient les meilleures possibles⁴⁶. Lorsque la parole est notamment adressée à l'autre, elle est apte à créer une distance comprise comme espace d'élaboration sur la signification du travail. De ce fait, la parole devient l'élan unificateur et canalisateur de l'engagement entre les agents.

Nous savons combien la théorie historico-sociale développée par Marx nous a amené à comprendre certaines nuances de l'histoire, notamment en ce qui concerne la façon dont les classes sociales sont entretenues et la condition précaire de la classe ouvrière. Nous rappelons que pour Marx la notion de « moyens de production » est essentielle pour comprendre les conditions de travail de la classe ouvrière et par conséquent les conditions matérielles de son existence⁴⁷. Pour le penseur allemand, il faudrait promouvoir une révolution sociale apte à renverser l'ordre du pouvoir. Celle-ci est l'unique condition pour que la classe ouvrière puisse s'approprier les moyens de production et mener l'histoire vers son but, pour ainsi dire légitime. En tout état de cause, les événements tragiques associés à ce projet qui ont eu lieu tout au long du dernier siècle nous mettent en garde contre le risque d'une dérive liée au système communiste⁴⁸. Pour nous, le défi qui s'impose est celui de penser le dépassement du fossé qui divise les classes sans rêver d'une société absolument égalitaire à tous points de vue, notamment quand le prix de ce rêve peut être la barbarie du totalitarisme étatique. Nous proposons à titre d'exemple l'exploration de la notion selon laquelle la propriété privée ne doit pas être conçue d'une manière absolue, mais relationnelle, c'est-à-dire dotée d'une forte dimension sociale.

Notre rapport au travail concerne la façon dont nous mettons en œuvre le désir qui nous habite. La société de la performance risque de passer au-dessus de la question du désir. Celui-ci ne doit pas être expression limpide de l'idée de toute-puissance, mais la disposition fondamentale d'habiter le monde, en maîtrisant ses codes sans le dominer. Il faut donc, comme le dit Ricœur lui-même : « renouer une relation naturelle aux êtres dans une sorte d'amitié franciscaine pour la création, retrouver le gracieux, le gracié, l'imprévu, l'inouï.

46 M. Walzer, *Sphères de la justice, Une défense de la pluralité et de l'égalité*, trad. par P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 249.

47 P. Ricœur, *Politique, économie et société*, op. cit., p. 50.

48 F. Dosse, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, op. cit., P. 141.

C'est ici que la communion des saints prend tout son sens »⁴⁹. Certes, nous comprenons que cette déclaration se place dans le dynamisme de l'imaginaire utopique. Ricœur nous dit d'une manière aussi transparente que tranchante : « Il nous faut être progressistes en politique et archaïques en poétique »⁵⁰. Ce faisant, nous devons découvrir dans cet idéal des ressources pratiques qui puissent engager le sujet dans cette démarche décomplexée. Il s'avère opportun de mettre en relief le corps social par le biais de la convergence des visées.

Tous les individus ne se rendent pas compte de leur situation de précarité. De surcroît, ils ignorent également que leur place dans ou en dehors de la société n'est pas un fait naturel ou fruit d'un décret divin. Lorsque nous lisons les grands événements de libération et d'émancipation qui ont eu lieu tout au long de l'histoire, nous pouvons en déduire facilement qu'une partie considérable de la population en captivité pourrait sortir moins difficilement de sa condition si elle savait qu'elle se trouvait dans cet état. Dès lors, c'est dans une situation comme celle-ci que chacun doit, dans la mesure du possible, donner libre cours à son penchant altéritaire et à sa disposition de faire corps avec ses concitoyens.

Cela ne relève pas seulement de la bonne volonté, mais d'une sensibilité déterminée face au réel. Ainsi, nous prenons à notre compte l'optique selon laquelle c'est en nous unissant avec des corps qui nous poussent à projeter notre désir que nous serons en mesure de chanter l'affirmation joyeuse de la vie à tous ses degrés, y compris celui du politique. Une fois que l'individu est profondément affecté par la réalité dans laquelle il vit, il doit tout mettre en œuvre pour exprimer son indignation à travers une demande collective, en articulant ainsi volonté, intellect et imagination. En ce sens, nous pouvons fixer notre regard sur le sens fécond de la transmission en tant qu'acte de désir et en tant que déploiement d'une posture dialogique. Cela étant dit, nous insistons sur le fait que la faute la plus profonde constitue le refus de son désir, voire de l'appel premier qui habite chacun. Le désir dont nous parlons ne doit pas être envisagé comme un pur caprice, mais le fait de consentir à la vie en faisant corps avec la collectivité. Cet exemple nous amène à dire que « faire corps avec » ne signifie nullement poursuivre un élan fusionnel.

En ce sens, un projet de conciliation avec les forces médiatrices de la société s'impose. Toutefois, il se peut qu'il ne soit pas exprimé par un langage et par une pratique entièrement institutionnelle. C'est à ce moment que

49 P. Ricœur, *Politique, économie et société*, op. cit., p. 50.

50 Idem.

l'imaginaire social révèle sa puissance et nous pousse à nous forger un espace suffisamment ample pour que nous puissions nous engager dans le présent et nous projeter dans l'avenir. A la suite de Ricœur nous pourrions soutenir sans risque d'erreur que sans cette sorte de folie utopique, les actions raisonnées seront toujours timides, prêtes à conserver les éléments d'une civilisation aux valeurs révolues. Dans une typologie de comportement comme celui-là, les agents sociaux qui incarnent le pouvoir institutionnel tendent à se justifier, plutôt qu'à chercher la justice par une posture marquée par la justesse.

Il importe de souligner cela car au fond, aucune civilisation n'est à l'abri de la mortalité. Il ne fait pas de doute que la civilisation dans laquelle nous nous trouvons « n'est pas un ensemble immuable de valeurs autour duquel il faudrait monter la garde, c'est une histoire à continuer »⁵¹. Il est donc opportun d'accueillir cette civilisation technique et démocratique telle qu'elle est, en tenant compte de ses ressorts et de ses ressources, l'accueillir dans ses problèmes, l'estimer dans ses limites, en concluant que si elle a beaucoup d'atouts, elle est bien évidemment en mesure de faire preuve d'évolution⁵². Il faut renoncer à la poétique de l'Éden, c'est-à-dire le paradis perdu, pour épouser la poétique d'une espérance éveillée. La remarque d'Amalric nous paraît précieuse pour la reconnaissance de ce lien entre l'espérance chrétienne et l'imagination : « Pour Ricœur la reconquête réflexive et herméneutique de l'espérance apparaît ainsi, avant tout comme une reconquête de sa puissance imaginative »⁵³. En vertu de cette approche, le dynamisme de l'espérance trouve son élan dans une véhémence poétique apte à identifier et critiquer toutes les fausses totalisations et les fusions dangereuses. Cette dernière est distincte du paradigme édénique, car la mise en valeur d'une perspective politique qui se dégage comme affirmation de la vie ne va pas de pair avec le retour à la matrice maternelle. Le fait de ne pas insister sur le retour à un état originel est la clef pour le réveil intime et social dont nous parlons.

Stanislas Breton affirme que le fait de s'éveiller est « d'une certaine manière, refaire le monde ». Dans un monde où les étoiles font silence et les choses se taisent, il est bon de pouvoir y habiter en créant peu à peu le « chez soi » de

51 P. Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale », *Autres temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, Paul Ricœur, *Histoire et civilisation*, p. 33.

52 P. Ricœur, « L'aventure technique et son horizon planétaire », *Autres temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, op. cit., p. 73.

53 Cf. J.-L. Amalric, *Paul Ricœur, Imagination vive*, op. cit., p. 510.

chacun et de tous⁵⁴. L'homme éveillé est signe de cette espérance qui pousse chacun à rêver d'un autre avenir et à s'y projeter. Par là, comprenons que cet éveil doit aller de pair avec l'engagement dans la cité. Nous proposons donc que l'homme éveillé doit veiller à ce que sa vie intérieure s'harmonise avec les soucis de la cité. Cette considération nous met en garde face au risque de nourrir un éveil uniquement soutenu par une *forma mentis* esthétique. Ce faisant, il ne suffit pas de porter un regard contemplatif sur la vie en dehors de nous ; il faut la juger et se donner les moyens de la transfigurer. Ce à quoi nous devons nous attacher, c'est à la recherche d'un ordre encore inconnu et qui s'annonce comme une promesse non encore accomplie⁵⁵.

Conclusion

En conclusion de notre étude, nous avons cherché à explorer les différentes manières dont l'imagination, souvent perçue comme source d'illusion, possède un potentiel plus profond et transformateur. À la lumière de la méditation de Ricœur, l'imagination ne doit pas être comprise comme une faculté dévoyée, mais comme une dimension formidable de notre structure psychologique et éthique, apte à reconfigurer la réalité et à favoriser l'ouverture de nouveaux horizons d'action. Celle-ci ne se limite pas à la sphère individuelle, à la manière dont chaque individu peut s'amuser. L'imagination peut assumer une fonction sociale décisive dans la mesure où elle permet à l'individu de se reconnaître comme partie intégrante du corps social et d'y agir de façon créative et libératrice, y compris dans le domaine du travail. L'imagination sociale, en ce sens, nous encourage à articuler les problèmes individuels et les questions d'ordre public, éveillant dès lors la conscience d'appartenance et rendant possible une lecture critique des structures sociales qui façonnent nos existences.

Dès lors, Ricœur nous encourage à reconnaître que la lutte pour une imagination plus vaste et plus féconde ne se réduit pas à une tâche d'ordre culturel ou symbolique, car elle implique une prise de conscience individuelle et collective. Il faut inciter chaque citoyen à comprendre que ses souffrances, ses inquiétudes et ses difficultés intérieures ne constituent pas des phénomènes isolés, mais qu'elles sont profondément enracinées dans des structures

54 S. Breton, « Matinales », in Culture et Foi, 1981, p. 10..

55 P. Ricœur, in O. Abel, Entretien avec Paul Ricœur Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chauvin, Dialogues, Labor et Fides, Genève, 2012, p. 38.

sociales plus élargies, qui englobent des dimensions politiques, économiques et historiques. En réalité, les tensions vécues dans la sphère privée, souvent interprétées comme purement personnelles ou psychologiques, représentent la face subjective de processus sociaux objectifs. Ainsi, les impasses liées à la gestion de l'existence ne doivent pas être comprises uniquement en termes individuels, mais comme des manifestations concrètes de dynamiques structurelles qui façonnent les conditions d'existence communes.

En cela, rendre l'imagination plus active et plus féconde signifie également aider chacun à reconnaître que sa présence dans le monde revêt une portée bien plus significative qu'il ne pourrait le supposer de prime abord. En comprenant que leurs difficultés intérieures reflètent des enjeux publics plus vastes, les citoyens peuvent reconfigurer leur rapport à eux-mêmes et à la société, dépassant ainsi des lectures fatalistes ou atomisées de l'expérience humaine. Un tel mouvement ouvre la voie à une forme d'action collective plus consciente, solidaire et transformatrice. De plus, l'imagination nous pousse à concevoir une société démocratique, fondée sur la force du dialogue, la pratique des assemblées, l'exercice du conflit comme moteur de transformation et le partage de la parole comme espace de création commune⁵⁶. Ainsi, l'imagination devient un instrument actif de réinvention du monde et d'engagement social, capable de susciter des changements concrets là où ils sont nécessaires.

Bibliographie

ABEL, Olivier. Dialogues : Entretien avec Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu. Genève : Labor et Fides, 2012.

ABEL, Olivier ; PORÉE, Jean. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris : Ellipses, 2001.

ABENSOEUR, Miguel. *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*. Arles : Les Éditions de la Nuit, 2010.

AMHERDT, François-Xavier. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg, 1996.

56 F. Dosse, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, op.cit., 178.

- AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur : L'imagination vive, Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Herman, 2013.
- BRETON, Stanislas. « Matinales ». Culture et Foi, 1981, p. 9-11.
- DUFLOT, Christian. *Jouer et philosopher*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, Paris, La découverte/Poche, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963 (2021).
- ESLIN, Jean-Claude. *Hannah Arendt. L'obligée du monde*. Paris : Éditions Michalon, 1996.
- FERREYROLLES, Gérard. *Les reines du monde : l'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris : Honoré Champion, 1995.
- KEARNEY, Richard. Imagination narrative. In : GREISCH, Jean (éd.). *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris : Beauchesne, 1986. p. 283-314.
- KEARNEY, Richard. *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*. Paris : Beauchesne, 1984.
- LAPOUGE, Gilles. *Utopie et civilisation*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris. Biblo Essais Livre de Poche, 1961.
- MONTEIL, Pierre-Olivier. *Ricœur politique*. Paris : Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1962, n. 136 (139).
- RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- RICŒUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris : Seuil, 1955.
- RICŒUR, Paul. Le chrétien et la civilisation occidentale. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 1986, p. 23-36.
- RICŒUR, Paul. *L'aventure technique et son horizon planétaire*. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 1986, p. 67-78.
- RICŒUR, Paul. *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Paris : Desclée de Brouwer, 1991.
- RICŒUR, Paul. *Politique, économie et société*. Paris : Seuil, 1991.
- RICŒUR, Paul. *La logica di Gesù*. Testi scelti a cura di Enzo Bianchi. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2011.
- STEEVES, Nicolas. *Grâce à l'imagination : Intégrer l'imagination en Théologie fondamentale*. Paris : Éditions du Cerf, 2007.
- THOMASSET Alain, *Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne*, Louvain, Leven University Press, 1996.
- VASSE, Denis. *Le temps du désir*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- WALZER, Michael. *Sphères de la justice. Une défense de la pluralité et de l'égalité*. Trad. Pierre Engel. Paris : Seuil, 1997.
- WEIL, Simone. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris : Galimard, 1955.

O direito entre o simbólico e a imaginação: um confronto entre as leituras de Pierre Legendre e Yan Thomas sobre a função antropológica do direito

Law Between the Symbolic and Imagination: A Confrontation Between Pierre Legendre's and Yan Thomas's Readings of the Function of Law

Talvez possamos até mostrar que o direito se funda sobre a ausência e a expectativa: a distinção romana da propriedade e da posse, do crédito e da troca, situa o direito na distância e no imaginário - Thomas, Y

Resumo

O artigo propõe uma leitura comparativa entre Pierre Legendre e Yan Thomas para repensar a função do direito. Em Legendre, o direito cumpre uma função simbólico-dogmática: ele institui a vida humana ao inscrevê-la numa ordem genealógica mediada por um Terceiro, cuja perda levaria ao colapso civilizacional. Em oposição, Thomas entende o direito como técnica-imaginativa, uma arte institucional fundada na ficção e na contingência. A partir do debate francês em torno do Pacto Civil de Solidariedade (PACS), o texto mostra como Thomas desloca o direito de seu papel de guardião da referência simbólica para o de instrumento de invenção de vínculos sociais e formas de vida. O confronto entre ambos revela duas antropologias jurídicas inconciliáveis: uma que deságua em uma espécie de tirania do simbólico e outra marcada pela liberdade da técnica-imaginativa.

Palavras-chave: técnica jurídica; imaginação; simbólico.

* Universidade de São Paulo (USP). benjamim.brum@gmail.com

Abstract

The article offers a comparative reading of Pierre Legendre and Yan Thomas to rethink the function of law. For Legendre, law fulfills a symbolic-dogmatic function: it institutes human life by inscribing it within a genealogical order mediated by a Third, whose loss would lead to civilizational collapse. In contrast, Thomas conceives law as a technical-imaginative art—an institutional practice grounded in fiction and contingency. Drawing on the French debate around the Civil Solidarity Pact (PACS), the text shows how Thomas shifts law from its role as guardian of symbolic reference to that of an instrument for inventing social bonds and forms of life. The confrontation between them reveals two irreconcilable legal anthropologies: one culminating in a kind of tyranny of the symbolic, and another marked by the freedom of the technical-imaginative.

Keywords: legal technique; imagination; symbolic.

1. Direito: uma questão de tecnologia ou de imaginação?

Juristas geralmente são considerados pessoas de pouca imaginação. Quando pensamos em imaginação, a imagem de juristas certamente não é a primeira, nem a segunda, nem a vigésima que nos vem à mente. Juristas não são considerados seres particularmente imaginativos. O que eu gostaria de argumentar, contudo, é que talvez a faculdade de direito, e, portanto, o trabalho dos juristas, dentre todas as faculdades de ciências humanas e sociais, seja aquela onde a imaginação é a mais praticada. A razão disso é que o dia a dia dos juristas consiste na lida com um mundo por eles imaginado. A realidade do direito é uma realidade inventada pelos juristas. A realidade à qual os juristas se referem não é essa que ouvimos ao aguçar nossos ouvidos ou que enxergamos ao abrirmos os olhos. Não é a realidade que desde sempre esteve aí fora, pronta para ser descoberta. Afirmo que a realidade do direito é sua própria imaginação e que a melhor forma de acesso a essa dimensão propriamente jurídico-imaginativa pode ser feita pela *casuística*, aqui entendida como técnica

de fabricação de soluções. Direito e imaginação estão sempre juntos, prontos para reimaginar o que já foi imaginado. O direito é uma arte imaginativa e a subversão da realidade é um dado quase imediato da prática jurídica, talvez até mesmo constituidor do que chamamos Direito.¹

Quando o assunto é técnica ou tecnologia, a questão é tão ou mais polêmica que a primeira. Afirmar que o direito é uma técnica, como eu pretendo fazer aqui, não deixa de incorrer em inúmeras armadilhas e suscitar diversas críticas. Se o direito é técnica, então ele não é ideologia? Ou seria a técnica, ela mesma, uma forma de ideologia?

A partir dessas breves considerações até aqui feitas, pode-se já intuir que a pergunta desta seção introdutória é retórica. Pretendo argumentar que entre técnica e imaginação, ao menos no caso do direito, a relação não é de tudo ou nada. Entre técnica e imaginação não há soma resultando em zero. Não há razão para, juridicamente falando, se pensar uma em detrimento da outra. Pelo contrário, argumento que não há técnica sem imaginação, e tampouco imaginação sem técnica. O direito, portanto, pode ser definido como uma técnica imaginativa ou uma imaginação técnica. A minha aposta é de que apenas pensando esse caráter técnico e imaginativo do direito podemos entender esse fenômeno que chamamos de Direito, mas também a realidade que chamamos de sociedade.

O que eu pretendo, portanto, nessas breves páginas que se seguem, é defender uma concepção de direito que, para harmonizar com o tema desse evento², chamarei de técnico-imaginativa. Defendo, portanto, a noção de direito como uma técnica imaginativa em oposição a uma concepção de direito simbólico-dogmática. Trata-se, como pretendo mostrar, de duas concepções de direito opostas e não solidárias. Ao final do presente texto, espero ter sido suficientemente persuasivo quanto à urgência de se pensar a relação entre direito, técnica e imaginação. É precisamente essa associação entre direito e imaginação que nos permite restituir ao direito seu caráter de contingência. A meu ver, essa é a concepção de direito mais adequada para que, em outras instâncias, isto é, no campo da política e da sociedade, seja possível pensar sem que o direito apareça como um elemento moralizador, fundamentalista, essencialista e autoritário capaz de barrar as conquistas das lutas democráticas.

1 Thomas, Y. *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales* in *Droits, revue française de théorie juridique*, 21, 1995, p. 17-63.

2 Refiro-me ao evento ocorrido entre 29 e 30 de maio de 2025 na PUC-Rio, intitulado "Laboratório de Arte, Filosofia e Literatura: tecnologias da imaginação".

Apresentarei essas duas concepções incomensuráveis do direito a partir de um debate – em parte imaginado, mas também em parte efetivo – entre, de um lado, Yan Thomas, o jurista representante da concepção de direito como técnica-imaginativa, e de outro lado, Pierre Legendre, partidário da concepção simbólico-dogmática do direito. Isso será feito a partir da reconstrução de um debate ocorrido na França em torno do Pacto Civil de Solidariedade (PACS) acerca da possibilidade da união civil de pessoas do mesmo sexo. O texto está estruturado da seguinte forma: primeiro, debruço-me sobre a posição de Legendre sobre o PACS. Aproveito essa ocasião para destacar o núcleo de sua antropologia dogmática, bem como a função do direito nesse contexto. Como veremos, para Legendre o direito exerce a função fundamental de situar o recém-nascido numa linhagem genealógica. Num segundo momento, volto-me à posição de Yan Thomas sobre o PACS. Meu objetivo aqui será destacar o contraste entre a abordagem de Thomas — amparada na técnica jurídica — e a de Legendre.

2. Estado da arte: a querela entre Thomas e Legendre

Apesar dos inúmeros pontos de contato entre as obras de Thomas e Legendre, uma investigação detalhada de suas obras revela diferenças irreconciliáveis. Uma das críticas mais persistentes nos artigos, livros e seminários de Thomas a Legendre incidia sobre uma premissa fundamental da antropologia dogmática. Especificamente, Thomas questiona o fundamento histórico reivindicado pela antropologia dogmática, que pode ser singularizado na fórmula latina *vitam instituere*³. Em diversas oportunidades, Thomas formula suas objeções:

Quanto à ideia difundida hoje em dia de que o direito tem como função “instituir a vida”, dediquei dois seminários para mostrar que isso se baseia em um equívoco. A locução em latim (vitam instituere) tem apenas um sentido pedagógico. Ela não diz que a lei, o direito ou qualquer outra pessoa institui a vida; ela apenas diz que o mestre ensina (instituere) os preceitos da vida ética e prática (vitam) aos seus alunos; ou que o discípulo conduz sua vida de acordo com esses preceitos (sendo o sujeito do verbo “instituere” não mais o mestre, mas o discípulo). Não existe nenhum contexto jurídico dessa fórmula, nenhum texto jurídico no qual ela é retomada – e notadamente não no Digesto 1, 3, 1, onde se tentou fazer crer (e até se

3 Sobre o sintagma, ver Legendre, P. Sur la question dogmatique en Occident. Paris: Fayard, 1999.

conseguiu fazer acreditar em juristas aparentemente incapazes de ler esse texto por si mesmos) que ela tinha sua origem. O fragmento de Marciano que é lido em D 1, 3, 1 retoma um trecho grego de Demóstenes, onde se lê que aqueles que moram numa cidade devem nela viver consoante as leis: não se trata de instituir a vida, mas de viver (zên) consoante (kata) o pacto comum (sunthekè) da lei.⁴

Para Legendre, o direito tem uma função: a da instituição da vida humana (*vitam instituere*). A perda desse horizonte funcional implicaria uma compreensão cientificista da realidade de modo a possibilitar que eventos como o Holocausto emergjam como derivações desse Ocidente pervertido, já não mais aliado à sua função essencial. Articulando o campo de investigação da história do direito com a psicanálise, Legendre busca pensar o fundamento antropológico do direito, o que o situa numa vertente muito singular no campo da teoria e filosofia do direito. Nem positivista, nem naturalista, tampouco sistêmica; Legendre faz “antropologia dogmática”.

A crítica do projeto de Legendre não chegou a ser plenamente desenvolvida por Thomas – a menos de uma forma polêmica, frontal, conflituosa. Na maioria das vezes, quando retoma criticamente a fórmula *vitam instituere*, Thomas se detém sobre uma crítica de caráter filológico, isto é, se mantém numa espécie de correção histórica. No entanto, minha hipótese é que o conjunto da obra de Thomas pode ser entendido não apenas como uma refutação histórico-filológica do projeto antropológico-dogmático de Legendre, mas também como uma refutação teórica e filosófica – e, quem sabe, ética e política.

O mesmo não pode ser dito de seus “prolongadores”¹⁹². Marcela Iacub, que teve sua tese de doutorado orientada por Thomas, não apenas manteve, como também intensificou a crítica de seu orientador. Uma breve descrição de Iacub por Thomas é mencionada pelo entrevistador de Iacub em 2005: “ela pertence à classe dos revolucionários utópicos que se apropriaram estrategicamente do pensamento liberal para convertê-lo em instrumento de liberação”⁵. Diferentemente de Thomas, a desconfiança de Iacub em relação ao projeto de Legendre não se deteve apenas à falta de lastro histórico constantemente

4 Thomas, Y. *Droit romain et histoire de la science juridique en Occident*. Annuaire de l'EHESS, [s. l.], 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/annuaire-ehess/18891#quotation>. Acesso em: 17 jul. 2024.

5 Iacub, M. “La famille réinventée” (entrevista). *La Cause freudienne*, n° 60, Paris, 2005, pp. 99-103, p. 99.

relembrada por Thomas. Iacub adota um posicionamento crítico mais global ao projeto antropológico-dogmático de Legendre, o que inclui uma dimensão social e política que Thomas critica de forma muito parcimoniosa. Para Iacub, a antropologia dogmática esconderia uma posição reacionária que anseia e busca a restauração da unidade moral e espiritual do Ocidente.⁶

Para Iacub, assim como para Thomas, é fundamental ser incisivo acerca da *distância* do direito em relação ao real. Isso não significa, contudo, que não haja uma repercussão do mundo institucional na realidade. Ao contrário, Iacub defende haver “verdadeira produtividade das representações antropológicas difundidas pelo direito”⁷. Iacub enfatiza, assim, o caráter produtivo do direito, pensando-o como construtor de categorias antropológicas. Por outro lado, isso não quer dizer que o direito deva assumir para si a função de resguardo de uma estrutura natural ou simbólica inscrita no imemoriável do Ocidente, função essa resumida na ideia de *função antropológica do direito*.

Essa mesma preocupação em relação ao projeto de Legendre é formulada por diversos outros autores. Alain Pottage, por exemplo, afirma que:

*A fusão, em Legendre, entre história do direito, a antropologia de Lévi-Strauss e psicanálise lacaniana reconstrói as instituições do direito ocidental como a moldura estrutural de uma ordem simbólica que atribui a cada sujeito desejante um papel de parentesco generificado, aculturando assim o inconsciente subjetivo. Os sujeitos nascem duas vezes; uma como seres de carne e osso, e outra como personae jurídicas. De modo um tanto improvável, essas correntes intelectuais se fundiram em uma crítica conservadora da biotecnologia.*⁸

Bruno Latour também se posiciona criticamente em relação ao projeto de Legendre. É possível dizer, inclusive, que a concepção de direito de Latour está no extremo oposto em relação a Legendre. Enquanto Latour busca pensar o direito da forma mais “desinflada” possível, contornando a noção de direito como instituição para pensar o direito como regime de enunciação, Legendre seria aquele que pensaria o “Direito” de forma mais inflada, quase como pronto para *substituir* a religião:

6 Iacub, M. “Droit, mœurs et bioéthiques” (entrevista com Paul Costey 3 Lucie Tangy). *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 14, no. 1, Lyon, 2008, pp. 237-257, p. 242.

7 Ibidem, p. 246.

8 Pottage, A. Law After Anthropology: Object and Technique in Roman Law. *Theory, Culture & Society*, 2014, Vol. 31(2/3) 147-166, p. 158.

Se ele [o direito] está aumentando além da medida, transformando-se no que pode nos proteger da guerra civil, o que dizer daqueles que fazem da regra legal a única coisa que nos tira da animalidade através de um “corte simbólico” que nos eleva à palavra? Nós seríamos pequenos homens graças ao direito! Uma mistura bastante curiosa de psicanálise lacaniana, direito romano, cesaropapismo e o culto do Estado, com a qual Pierre Legendre construiu um emblema tão fascinante quanto dogmático. É pedir demais ao direito, não muito à religião, demais à psicanálise, não muito à política.⁹

A denúncia explícita do reacionarismo inscrito no projeto de Legendre por Iacub é fundamental para a compreensão do tipo de argumento filosófico que a teoria do direito e a análise político-institucional de Thomas comportam. Embora de forma muito mais sutil, a interpretação filosófica das investigações históricas de Thomas depende da compreensão daquilo contra o que elas se orientam. Por exemplo, em *Le sujet de droit, la personne et la nature: sur la critique contemporaine du sujet de droit* (1998), Thomas, sem direcionar diretamente a Legendre – porém, como veremos, com diversas pistas disso –, encontra uma denúncia sobre “um certo conservadorismo, para não dizer reacionarismo”, na reflexão contemporânea sobre o sujeito de direito. A crítica a Legendre fica evidente ao destacar as críticas que Thomas faz aos juristas psicanalistas, à confusão entre o sujeito de desejo e o sujeito de direito e à limitação da autonomia individual em nome de um “terceiro”.¹⁰

3. Pierre Legendre: sobre a concepção simbólico-dogmática do direito

Uma das maiores polêmicas envolvendo o nome de Legendre se deu no âmbito do debate legislativo sobre o Pacto Civil de Solidariedade (PACS), aprovado em 1999, que envolveu, em solo francês, uma ampla discussão sobre

9 Latour, B. *A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica*. São Paulo: Unesp, 2020, p. 282.

10 Desde já vale a pena destacar que o objetivo deste capítulo não é expor uma refutação psicanalítica dos argumentos de Legendre. Trata-se, antes, de destacar a incompatibilidade entre duas concepções do direito, que também implicam diferenças historiográficas, teóricas e filosóficas do direito – mas também éticas e políticas. O que se argumenta aqui é que embora Thomas não adentre o campo da psicanálise para refutar as conclusões de Legendre, o que Thomas nos ensina é que se tratam de campos que não devem ser a priori pensados em conjunto. Para um panorama das refutações psicanalíticas de Legendre, ver Perelson, 2006. Nele, Perelson também elenca uma bibliografia relevante para o tema.

a união civil entre pessoas do mesmo sexo.¹¹ O debate tinha o objetivo de avaliar a possibilidade de outorgar a pessoas do mesmo sexo o direito de estabelecer uniões civis com direitos parecidos com aqueles do instituto do matrimônio. Neste contexto, Legendre foi amplamente acusado não apenas de reacionarismo, mas também de homofobia. Dentre suas formulações mais problemáticas sobre o assunto está:

*(...) instituir a homossexualidade de um estatuto familiar é colocar o princípio democrático a serviço de um fantasma. É fatal, na medida em que o direito, fundado sobre o princípio genealógico, abre espaço para uma lógica hedonista herdeira do nazismo.*¹²

Añon explora algumas das razões que teriam levado Legendre a adotar a postura contra a união de casais do mesmo sexo. Fundamentalmente, o que determinaria o posicionamento de Legendre seria a “visão contratualista do direito” subjacente ao PACS. Para Legendre, essa visão, típica do direito contemporâneo, seria o reflexo de uma crise jurídica no Ocidente que cada vez mais dilui “a possibilidade de triangulação simbólica indispensável na função antropológica do direito”.¹³ Com efeito, Legendre entenderia ser necessária a crítica da visão contratualista do direito para resguardar sua *função antropológica*: “o auge da figura contratual viria dissolver o princípio da diferença sexual que a antropologia dogmática considera inscrito na transmissão genealógica do direito”.¹⁴ Em defesa de Legendre, Añon argumenta que a resposta de Legendre sobre o PACS teria sido tirada de contexto. A acusação

11 Legendre não adentrou essas polêmicas de forma oportuna e circunstancial. O PACS mexia com o núcleo daquilo que ele vinha pesquisando seriamente desde pelo menos os anos 1980, tanto na casuística jurídica quanto clínica: “A criação, em 1991, do *Laboratoire européen pour l'étude de la filiation* atesta essa centralidade; assim como, aliás, os títulos de várias de suas *Leçons*: em 1985, as *Leçons IV* intituladas *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*; em 1988, as *Leçons IV* suite com o título *Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*; em 1990, as *Leçons IV* suite 2 denominadas *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*; em 1992, as *Leçons VI* consagradas aos *Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*” (Rappin, 2025, p. 325).

12 Legendre, P. Entrevista com A. Spire, *Le Monde*, 23 outubro, 2001

13 Añón, J. Á. B. La antropología dogmática de Pierre Legendre. *Tesis de doctorado*, Universidad Autónoma de Madrid. 2022, p. 304-305.

14 Ibidem, p. 305.

de reacionarismo e homofobia seria, assim, “apressada”¹⁵. De acordo com ele, “as *leçons* apresentam uma análise complexa sobre o lugar institucional que a filiação ocupa na estrutura jurídica ocidental, evocando justamente o contrário: a necessidade de investigar o sexo não apenas em sua dimensão biológica, mas também simbólica, ou seja, em sua extensão social e inconsciente dentro da tradição jurídica ocidental”¹⁶.

De fato, para Legendre, a filiação é muito mais do que uma questão biológica: “o paradigma da filiação é a expressão, em forma concentrada, daquilo que mantém a humanidade coesa como espécie, isto é, daquilo que a ancora a si mesma, a suas exigências de verdade e ao seu destino de espécie dotada de linguagem”¹⁷. Pensar a filiação, para Legendre, é pensar a questão: “como a nossa espécie assume organizar e repetir indefinidamente a operação normativa que entrelaça, em cada sujeito, o biológico, o social e o inconsciente?”¹⁸. Assim, o simbólico, entendido justamente como aquilo que separa o homem de sua vida meramente biológica, constitui um elemento central da antropologia dogmática. Para Legendre, pensar essa separação envolve pensar a relação entre o humano e a linguagem. Em Legendre, a reflexão sobre a linguagem é composta pela sobreposição de diversas camadas, mas que no fundo teriam o mesmo sentido. Legendre mescla metafísica, ontologia, teologia, direito e psicanálise para explicar a função da linguagem para o humano. A linguagem é o meio pelo qual o mundo é dado ao humano. É por meio das palavras que se instauraria a separação entre o humano e o real, o humano e as coisas, o humano e os demais seres. Mas a linguagem também é aquilo que permite a separação da criança de sua mãe, assim como a tomada de consciência de si iniciada no estágio do espelho.¹⁹

A antropologia dogmática entende o humano como inscrito numa história de caráter simbólico, composta por uma estrutura ternária de significante, significado e Referência. Nessa estrutura, haveria essencialmente dois elementos – significante e significado – e sua separação – a “Referência”.

15 Idem.

16 Ibidem, p. 306.

17 Legendre, P. *Le portage de l'humanité par la filiation*. Préface à Gayon, J.; Wunenburger, J.-J. *Le paradigme de la filiation*. Paris: LHarmattan, 1995, p. 5.

18 Idem.

19 Rappin, B. Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique. *Droit et Société*, 2019/2, p. 397-411, p. 399.

De acordo com Legendre, essa estrutura ternária é o que sustenta a civilização e governa o funcionamento de toda sociedade. Sem esse Terceiro, não há sociedade, não há civilização. Legendre se apropria, assim, das análises lacanianas relativas ao princípio da economia psíquica edipiana e as aplica às próprias civilizações, estendendo a reflexão psicanalítica à “antropologia”. Assim como a constituição do sujeito é presidida pela metáfora paterna – o sujeito se constitui *em nome do pai* –, no nível da sociedade a metáfora paterna é traduzida na ideia de um Terceiro, de uma Referência, sempre representado graficamente por uma letra maiúscula – de forma “inflada”, como diz Latour –, que designa um lugar vazio que pode ser ocupado por Deus, pela Pátria, pela República, pelo Estado, pela Ciência. A função desse Terceiro seria impor aos sujeitos a lei do significante; ou seja, o Terceiro distinguiria os sujeitos entre si, atribuiria seus lugares respectivos e forneceria os marcos de uma normatividade.

Em Legendre, o Terceiro ocupa o lugar de um Absoluto. Isso significa que o Terceiro não tem nenhuma eficácia por si mesmo. Sua eficácia depende de instâncias de mediação. Ou seja, para que o Terceiro seja efetivo, seria preciso que ocorresse uma elaboração simbólica. O que exerce a função de mediação entre esse Terceiro e a civilização seria a instituição. Seria a instituição que estabeleceria uma relação entre o Absoluto e as pulsões biológicas-naturais. Sem essa elaboração simbólica, o que restaria seriam dois extremos: racionalidade ou loucura.

O que está principalmente em questão é a capacidade do sujeito de reconhecer sua identidade ou lugar, seu papel dentro da ordem familiar das instituições ou do governo doméstico. Seja institucional ou individual, a loucura manifesta-se de modo mais imediato como uma falha em reconhecer onde, quando e a quem um sujeito tem o direito de falar. O direito, nesse contexto, é simplesmente a manifestação do poder enquanto estrutura, e a loucura é a incapacidade de observar o espaço e as imagens ou faces dessa estrutura manifesta.²⁰

Assim, a instituição seria uma instância normativa composta por palavras, imagens e ritos que mostra a Referência e manifesta o Interdito, tornando possível a inscrição dos sujeitos no encadeamento normativo genealógico,

20 Goodrich, P. “The Unconscious is a Jurist”: Psychoanalysis and Law in the Work of Pierre Legendre. *Legal Studies Forum*, 20, p. 195, 1996. , p. 201.

mas também afastando-os do assassinato e do incesto²¹: “Eis, aqui, de fato, o cerne da questão: todo esse aparato simbólico, que por ventriloquia dá a Palavra à Referência e funda o poder legítimo, não tem outra vocação senão aquela que chamaremos de última: a perpetuação da espécie humana”²². De acordo com Legendre, o século XX inventou o assassinato das imagens genealógicas e no século XXI esse assassinato continua em curso. A estrutura ternária, e em particular a Referência, estariam sendo colocadas em risco, razão pela qual estaríamos à beira de um colapso civilizacional.

Esse mesmo raciocínio pode ser encontrado na obra de Alain Supiot. Em *Homo Juridicus* (2005)²³, Supiot propõe o direito como “Terceiro” mediador entre natureza e cultura, corpo e razão, indivíduo e sociedade. Supiot advoga por uma antropologia do direito segundo a qual o *homo juridicus* é o ser humano produzido por uma operação de mediação simbólica: o direito seria o dispositivo que liga a infinitude da mente à finitude da experiência física. Essa mediação teria uma função “antropológica”, pois permitiria à razão instituir-se como forma de limite. Contra o cientificismo, o capitalismo gerencial e o positivismo jurídico, Supiot afirma o papel do direito como instância de heterorreferência — o “Terceiro” que introduz medida e transcendência no mundo técnico.

Assim como a linguagem, a genealogia é uma forma de estruturação simbólico-normativa. Segundo Legendre, assim como na linguagem tudo tem o seu lugar, também na genealogia cada coisa teria um papel, uma função: distinguir-se-ia o homem da mulher, o homem da criança, a mulher da criança, o pai do avô, a mãe da avó e assim por diante. Os legendrianos insistem que “de modo algum isso seria reduzível à naturalidade das relações”²⁴. Contudo, a contradição fica evidente na medida em que Legendre associa a função dogmática do direito à defesa do sexo reprodutivo:

*A função dogmática consiste, numa sociedade, em fundar e colocar em cena a função biológica da reprodução. Trata-se, conferindo significado às razões de viver e de morrer, de sustentar a causa humana por meio de instituições*²⁵

21 O melhor exemplo da aplicabilidade de sua teoria é o estudo realizado por Legendre do caso Lortie. Ver Legendre, P. *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*. Paris: Fayard, 1989.

22 Ibidem, p. 403.

23 Supiot, A. *Homo juridicus. Essai sue la fonction anthropologique du Droit*. Paris : Seuil, 2005.

24 Rappin, B. op. cit., p. 404.

25 Leçons II. *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard, 1983 [nova edição aumentda em 2001], p. 51.

O problema da defesa de Añon e dos defensores de Legendre no geral é que eles não explicam como essa “complexidade” encontrada nas *Leçons* supostamente mostraria que Legendre não recairia em reacionarismo e homofobia. Em defesa de Legendre, Añon argumenta que ele não se detém no biológico e que sua investigação compreende o simbólico, o social e o inconsciente. O problema desse argumento é que ele pressupõe que reacionarismo e homofobia só existem a partir de uma argumentação fundada na biologia, como se o desvio da natureza pelo simbólico pudesse servir de salvo-conduto para estabelecer uma relação entre casamento de pessoas do mesmo sexo e nazismo. Añon justifica a posição de Legendre, afirmando que “a problemática da filiação contratual aberta pelo PACS não parece dirigida à demanda jurídica concreta da conjuntura política do momento, mas à redução do direito à vontade privada das partes contratantes, isto é, à disponibilidade e criação de um direito autofundado”.²⁶

Thomas, por sua vez, não se pronunciou diretamente sobre a posição de seu colega. Mas se posicionou, sim, sobre o PACS. Em diversos de seus textos, Thomas deixa pistas sugestivas do modo como ele pensa o direito, as quais podem ser interpretadas como uma denúncia de uma visão conservadora e, em suas próprias palavras, “reacionária”, do direito. O mais interessante desse debate francês é que sistematicamente a concepção técnica do direito de Thomas tem sido utilizada como um antídoto ao moralismo – ou teologismo – da função antropológica da perspectiva simbólico-dogmática de Legendre. Mesmo que os dois juristas-historiadores não tenham se enfrentado diretamente, as repercussões do debate frequentemente reencenam essa tensão.

4. Yan Thomas: o direito como técnica-imaginativa

Thomas raramente deixa transparecer em seus meticulosos textos sobre a história do direito romano o caráter teórico-filosófico de seu pensamento. A compreensão dessa instância de sua obra só é possível uma vez ultrapassadas as margens de seus textos, ou seja, levando-se em consideração o contexto maior em que se inscrevem. Isso significa que a compreensão do pensamento (teórico-filosófico) de Thomas sobre o direito emerge no momento em que seus textos são lidos levando-se em consideração uma pergunta de fundo que é a seguinte: por que Thomas está dedicando tanta tinta para explicar o papel, por exemplo, da natureza no direito romano? Teria ele em vista apenas

26 Añon, J. Á. B., op. cit., p. 305-306.

uma controvérsia acadêmico-doutrinária? A leitura que eu estou propondo de Thomas não segue essa última via. Defendo que a escrita de todos os textos de Thomas é motivada por questões mais amplas – teóricas e filosóficas, portanto – e que sua atenção detalhada e filológica aos artefatos e às instituições do direito romano está vinculada a problemas contemporâneos.

Mas o que seriam esses problemas contemporâneos? Argumento que Thomas, de forma difusa, porém sistemática, de forma homeopática, porém incisiva, defende uma concepção específica de direito e, além disso, que essa concepção específica de direito é útil para combater outras concepções de direito – que, diga-se de passagem, são autoritárias e reacionárias. Trata-se, portanto, de ler Thomas não apenas como um historiador do direito romano, mas também como um filósofo crítico, preocupado com os usos ideológicos do direito, sobretudo quando esses usos integram raciocínios moralistas, conservadores e reacionários. A meu ver, seu principal interlocutor – e a quem muitas de suas críticas se dirigem – é Pierre Legendre. Essa polêmica pode ser vislumbrada a partir da entrevista concedida por Thomas a Marcela Iacub, Yves Roussel e Nicolas Tenzer, publicada em 1998 em *Le Banquet* sob o título *L'union des sexes. Le difficile passage de la nature au droit*. Recorrendo a essa entrevista, meu objetivo é destacar que se, por um lado, como Legendre, Thomas é um contumaz crítico da aproximação entre direito e natureza, por outro lado, ao contrário de Legendre, Thomas jamais pensa a função do direito como sendo a de garante de uma ordem simbólica. Muito pelo contrário, o estudo do direito romano é utilizado por Thomas como ocasião para a identificação de uma técnica (*ars*) de invenção de relações. Consequentemente, o direito não exerce uma função de Terceiro garantidor da ordem, mas de *meio* por meio do qual os humanos reinventam a si mesmos reinventando suas próprias categorias jurídicas.

Quando questionado acerca da existência de precedentes históricos da ideia de um projeto de vida comum que estava em questão no PACS, Thomas começa sua resposta com um tom otimista: “Espera-se que o projeto atual permita mais flexibilidade, ficção e operatividade [*opérativité*] institucional”.²⁷ Na verdade, toda a entrevista é marcada por um tom otimista, no sentido da discussão em torno do PACS possibilitar um horizonte mais amplo e favorável à abertura a “novas relações”. Para Thomas, a técnica jurídica, a despeito de sua neutralidade, é favorável à “abertura” e contrária ao “fechamento”.

27 Iacub, M; Roussel, Y; Tenzer, N. The union of the sexes and the difficult transition from nature to law: an interview Yan thomas. In. Francis, C; Gottlieb, D. (ed.) *Institution: critical histories of law*. London, CRMEP Books, 2023, p. 122.

O caráter abstrato, universal e formal da técnica jurídica é o que permite a *imaginação* de arranjos e soluções, de modo que todos possam encontrar seus “lugares legítimos”. O percurso, contudo, é difícil. É preciso enfrentar a suscetibilidade à naturalização, biologização, organicização, sexualização e geneticização do raciocínio jurídico: “a instituição deve ser liberada de seu enredamento com o orgânico, no qual se encontra há séculos atolada”. O argumento de Thomas é todo baseado em sua particular leitura da técnica jurídica romana como distância em relação à natureza – e aos fatos.

A ideia de se tratar de um “pacto civil de solidariedade” para Thomas é de extrema importância. Os termos remetem de saída a um registro que é político, isto é, que em princípio não está comprometido com um arranjo caracterizado pelo sexual e pelo orgânico. Isso nos remete, afirma Thomas, ao que há de mais ortodoxo no pensamento jurídico ocidental, que é a ideia de uma solidariedade entre duas pessoas unidas por vínculos *civis*. Thomas resgata a história do conceito de matrimônio como uma das formas de contrato consensuais em Roma – contrato de parceria (*consortium vitae*), ao lado da compra e venda, da locação e do mandato.

Nesse contrato, contudo, várias coisas aparecem de forma pressuposta. Os romanos faziam abstração de uma série de “finalidades” desse contrato. Por exemplo, a pressuposição de que o contrato de matrimônio é necessariamente heterossexual, aspecto esse que poderia ser inferido da ideia de que se trata de um contrato composto por duas partes. Também se pressupunha que o objetivo do matrimônio era produzir filhos legítimos. Mas – e esse é o aspecto fundamental destacado por Thomas – nada disso constitui uma característica analítica da noção de matrimônio. A única ideia realmente presente no instituto do matrimônio seria a de organizar uma vida a dois em comum. Mas as pressuposições de heterossexualidade, de conjunção dos sexos e de geração de filhos não aparecem de modo explícito na instituição. Thomas quer deixar claro que a noção de carne e de sexo consiste num enxerto posterior a essa concepção que ele chama de intelectualista do matrimônio — e que hoje chamamos de contratualista. Ou seja, “foi tendo como pano de fundo essa abstração que os juristas, empenhados em emancipar o social da natureza orgânica, puderam conceber a ‘parceria de vida’”. Essa tradição intelectualista era tão forte que possibilitou a invenção de uma diversidade de tipos de uniões sem qualquer envolvimento sexual; “verdadeiras comunidades de vida fundadas unicamente no consentimento e no compromisso das partes”.²⁸

28 Ibidem, p. 124.

Por exemplo, permitia-se que dois vizinhos, independentemente de seu sexo, ou dois irmãos, até mesmo ascendentes e descendentes, estabelecessem uma parceria de vida para gerir e transmitir seus bens. Isso implicava concretamente viver juntos e coabitar por pelo menos um ano e um dia. Não se trata de leito, mas de mesa. Inúmeras operações tornaram-se assim possíveis; por exemplo, o contrato de afiliação pelo qual um homem com bens se associava a uma pessoa mais jovem para um projeto de vida em comum que, evidentemente, envolvia a exploração rural. Todos esses tipos de associação tinham objetivos muito específicos, mas, se nos mantivermos no nível abstrato em que os juristas definiam essas uniões, trata-se de um consortium vitae entre duas pessoas que se comprometem a prestar assistência mútua a longo prazo. Podemos também mencionar os contratos de affrèment ou fraternidade, pelos quais homens, ou homens e mulheres, uniam seus destinos por pelo menos um ano e um dia; sem falar nos contratos cavaliheirescos evocados nas canções de gesta, em que guerreiros se comprometiam a ajudar-se mutuamente, salvar a vida uns dos outros e compartilhar o mesmo brasão.²⁹

Para Thomas, os legisladores franceses estariam, com o PACS, reavivando essa tradição antiga, marcada por uma plasticidade institucional e uma maleabilidade social, que comportam a parceria de vida numa diversidade de arranjos, sem qualquer referência ao sexo. Isso é possível graças à abstração formal do instituto de parceria de vida:

a divisão dos sexos era um princípio fundamental do sistema jurídico. Para alguns, isso pode parecer perfeitamente natural: a reprodução sexual é um fato da natureza de que todos os sistemas jurídicos levam tacitamente em conta. Isso é certamente verdadeiro para o Código Civil francês e outros sistemas jurídicos ocidentais modernos, nos quais a divisão sexual é tão presumida que frequentemente nem chega a ser enunciada: poderia até se argumentar que, segundo a letra da lei francesa, os requerentes de uma licença de casamento não precisariam ser de sexos diferentes.³⁰

29 Idem.

30 Thomas, Y. The Division of the sexes in Roman Law. In: Pantel, P.— s; Duby, G; Perrot, M. (eds.). *A history of Women: From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Massachussetts/London: Harvard University Press, 1992, p. 83.

A crença de que o casamento tem como finalidade a procriação é uma conclusão à que se chega por “preguiça”, afirma Thomas. O jurista precisa saber distinguir entre a instituição em si e a finalidade social de uma instituição. A instituição em si é adaptável a qualquer conteúdo. A abordagem formal do casamento – sob a perspectiva da técnica jurídica – permite vislumbrar a independência existente entre a instituição e sua finalidade social. Esse tipo de análise nos conduz à conclusão – afirma Thomas – de que “a relação entre o casamento e sexo é menos evidente do que se poderia imaginar”³¹. Thomas elenca diversas “provas” de que o casamento não está – analiticamente, institucionalmente – relacionado ao sexo e à procriação. No direito romano, por exemplo, o instituto da paternidade não exige que efetivamente se tenha filhos para ser *pater*; por outro lado, o casamento consiste numa forma de vinculação dos filhos à filiação legítima: “o casamento, portanto, serve apenas para atribuir filhos a um pai. Serve menos para ‘produzir’ filhos do que para vincular os filhos da parturiente ao seu legítimo esposo”.³² Isso significa que o casamento não pressupõe que marido e mulher dividam a cama, mas implica, isso sim, que os filhos da esposa serão filhos legítimos do esposo. No direito canônico, por sua vez, não se anulava de ofício um casamento em que ambos os cônjuges estavam satisfeitos com a vida em castidade. Apesar disso, de fato, desde o século XIII, a não consumação e a impotência passaram a ser causas de nulidade de matrimônio. Isso tem a ver com as novidades teológicas da Idade Média, que introduziram no seio da instituição do casamento a *carne*. Contudo, argumenta Thomas, há uma tradição que sobrevive ao longo do Medievo e que

*exclui do matrimônio não a realidade da carne, mas a relevância dessa realidade para a definição das instituições. Existe uma tendência muito antiga a desnaturalizar as relações jurídicas, o que não significa que sejam destituídas de qualquer referência natural; significa apenas que a relação social e jurídica é construída independentemente dela. Essa tradição é interessante em si mesma, sobretudo porque foi obscurecida. A tradição dogmática do matrimônio cristão a reprimiu completamente em uma síntese muito escolástica: a carne é um signo do consentimento.*³³

31 Thomas, Y. op. cit, p. 127.

32 Ibidem, p. 127-128.

33 Ibidem, p. 129-130.

Nessa tradição reprimida, uma tradição espiritualista, não é a carne, mas a vontade que faz o casamento.

Especificamente sobre sexo, Thomas se manifesta, em mais de uma oportunidade, e sempre do ponto de vista estrito do direito, sobre seu caráter construído. Segundo Thomas, “homem” e “mulher” no direito romano não são realidades biológicas, mas qualificações jurídicas. O raciocínio é análogo ao relativo aos fatos: enquanto qualificações jurídicas, os sexos não eram “verificados” ou “descobertos” enquanto realidades biológicas pelo direito; antes, eram instituídos. Thomas demarca, assim, que o que havia no direito romano era a existência de uma decisão institucional sobre a existência de apenas dois sexos: o “direito romano tratava, assim, a divisão sexual como uma questão jurídica. Não era um fato natural, mas uma norma obrigatória”.³⁴

Por não pensar por experimentos, mas por casos, a casuística é reveladora desse aspecto institucional do pensamento jurídico. De especial esclarecimento é a casuística do hermafroditismo³⁵. Em Roma, nos ensina Thomas, “os juristas imaginavam casos nos quais era preciso decidir, no lugar da natureza, quem era homem ou mulher. Eles imaginavam um ser intersexo, igualmente dividido entre os dois sexos, cujo gênero era indecível. Então, era preciso decidir”.³⁶ O caso do hermafrodita é exemplar pelo fato de expor a lógica institucional: diante da ausência de um critério fornecido pela natureza para justificar a decisão, esta mostrava-se como puramente jurídica.

Logo após essa retomada dos sexos sob a perspectiva institucional da técnica jurídica, Thomas lamenta que a construção jurídica e social dos sexos fique contemporaneamente obscurecida na medida em que cada vez mais os juristas trabalham com categorias naturais. Thomas entende que a discussão em torno do PACS constitui uma oportunidade para a retomada dessa tradição, de modo a transcender a divisão dos sexos: “o casal passará a dizer respeito a pessoas abstratas. Pela primeira vez, o direito não se interessará nem pelo sexo nem pela sexualidade delas”.³⁷ Uma forma distinta de pensar vínculos e filiações pode surgir disso; uma forma que, por mais que inove no sentido de abrir mão da divisão bipartida dos sexos que desde sempre acompanhou o direito ocidental, ainda assim estaria de acordo com o que de mais

34 Thomas, Y. op. cit., p. 8^o5

35 Ibidem, p. 84-85.

36 Thomas, Y, op. cit. p. 133.

37 Ibidem, p. 133-134.

essencial há nele, a saber, a independência em relação ao biológico: “esse compromisso com a abstração parece ser, ao menos parcialmente, a posição do legislador [referindo-se ao PACS]. Quanto a mim, saúdo isso; vejo nele um progresso rumo a uma cidadania menos orgânica, mais abstrata e, em última instância, mais civil”.³⁸

No entanto, esse passo em direção a um direito mais abstrato e mais civil tem um grande obstáculo, que é — a também já milenar — tradição da carne. De acordo com Thomas, ao longo da Idade Média consolidou-se uma cultura institucional muito diferente daquela dos romanos. Em vez da ficção, os medievais cultivaram, sob um paradigma teológico, a imagem da carne e do corpo. A dificuldade de se pensar o casamento sem relação com o sexo e a filiação sem relação com o sangue provém dessa tradição que pensa segundo a lógica da encarnação e da incorporação — não à toa, o tema das corporações é tão central na Idade Média. Graças a essa cultura, “tornamo-nos fundamentalistas do corpo, do sexo, do sangue e da verdade genética”.³⁹ Desse modo, nossas instituições estão entrelaçadas a substratos que não lhes pertenciam originalmente, razão pela qual tornamo-nos incapazes de pensar vínculos eletivos. As biotecnologias não são, portanto, as inauguradoras dessa lógica no contemporâneo; elas apenas reforçam o que já está realizado em nossas instituições:

*Não conseguimos mais imaginar vínculos eletivos entre indivíduos que possam ser juridicamente validados sem qualquer referência ao substrato corporal. Pensamos nossas instituições familiares de forma orgânica, em vez de sob o signo da ficção, muito mais propícia à invenção social. Nossos arranjos institucionais se assemelham à manipulação de objetos naturais, como evidencia o que nossa legislação recente (penso particularmente nas leis francesas de 1994) fez com o corpo, a vida, a reprodução da vida e a morte: lidamos apenas com organicidade. O que me parece notável na invenção jurídica romana, em contraste, é essa capacidade de criar vínculos sociais fora da carne.*⁴⁰

38 Ibidem, p. 141A dificuldade de se pensar o casamento sem relação com o sexo e a filiação sem relação com o sangue provém dessa tradição que pensa segundo uma lógica de encarnação e de incorporação - não à toa, o tema das corporações é tão central na Idade Média.

39 Ibidem, p. 138.

40 Ibidem, p. 138-139.

Dirigindo-se especificamente ao debate francês, que, como vimos, tem a particularidade de centrar-se na noção de simbólico, Thomas posiciona-se – sem mencioná-lo – contra Legendre. Para Thomas, a condição para que haja um simbólico é que haja uma natureza externa previamente dada. Contudo, Thomas gasta muita tinta para criticar toda a tradição que pensa o direito a partir de um mundo já dado, como se o direito fosse algo extraído da natureza das coisas:⁴¹ “Para que haja uma ordem simbólica, é preciso que existam dois registros, sendo que um represente o outro – o que estaria ausente por hipótese. Uma instituição dada, então, deveria representar uma natureza que lhe fosse externa”.⁴² Nesse sentido, para Thomas, a condição para que haja uma lei simbólica é que haja um direito natural; ou seja, que se pense o direito como heterônomo, e não como autônomo. O simbólico tem a função de preencher uma “perda irreparável”, que nutre uma “nostalgia” de uma completude perdida mais verdadeira e mais real. O grande mérito dos romanos, segundo Thomas, foi a invenção da técnica jurídico-política de instituição:

*No entanto, o direito romano nos permitiu escapar da metafísica e, desse ponto de vista, o direito moderno continua sendo romano. Para que exista uma instituição jurídica, é preciso haver uma criação humana de algo que não se relacione a nada externo a si. Eis aí a grandeza do direito, mas também seu arbítrio e seu terrível perigo. Passamos da ordem da referência ao mundo da ficção política e técnica. Falar de uma ordem simbólica levanta a questão: ordem simbólica de quê? De que, senão daquilo que os homens deliberadamente e livremente instituem? Qual seria essa metade imóvel da qual o direito estaria separado? Qual seria esse todo invisível do qual o direito seria a parte visível? Essa questão teria então de ser colocada a respeito de todas as instituições – mas não há resposta possível para ela, a não ser uma resposta teológica.*⁴³

Neste trecho, além da noção de simbólico – aplicável a diversos juristas e psicanalistas envolvidos no debate – também encontramos a noção legendriana de “referência”, manifestamente – embora anonimamente – recusada

41 Não é possível recuperar esse embasamento teórico nesse texto. Remeto, nesse sentido, à leitura do texto seminal de Thomas, intitulado “Imago naturae. L'institution de la nature. *Théologie et droit dans la formation de l'Etat moderne*. Roma, 1991 (coll. EFR 147), p. 241-278.

42 Thomas, Y, op. cit, p. 142.

43 Idem.

por Thomas em proveito das noções de ficção política e técnica. Porém, ainda mais relevante do que a crítica à ideia de uma duplicação da realidade – em natural e simbólico – e a crítica à noção de “referência” é a antropologia institucional defendida por Thomas: a liberdade – no sentido de ausência de critérios inamovíveis exteriores – para instituir. É precisamente essa arbitrariedade fundamental – uma anarquia do poder, como gostaria seu colega Agamben – que faz de Thomas um teórico do que poderíamos chamar de máquina antropológica-institucional.

A filiação no contexto homossexual – de longe o ponto mais problemático da discussão – é abordada por Thomas concentrando-se sobre a criança e exclusivamente de um ponto de vista jurídico e político. Nesse sentido, afirma: “não importa quantas pesquisas sociais e estudos psicológicos sejam conduzidos (...) Não devemos nos apoiar, aqui, em argumentos sentimentais ou psicológicos”.⁴⁴ Thomas pensa essa questão, num primeiro momento – e a partir de alguns casos muito específicos, levando em conta as possibilidades previstas na época na França. Em primeiro lugar, ele destaca que qualquer pessoa pode adotar. Isso significa que não é preciso estar casado ou ser heterossexual para adotar: “nenhum princípio vincula a adoção ao estilo de vida sexual da pessoa”.⁴⁵ O problema, então, não é um homossexual adotar, mas a adoção conjunta, ou seja, o estatuto do parceiro em relação à criança. A questão, para Thomas, então, é: do ponto de vista político e jurídico, o que significa para uma criança ter dois pais ou duas mães, tendo em vista que a filiação é juridicamente pensada como binária, isto é, como comportando um pai e uma mãe? Como se vê, o problema não é moral, mas jurídico. O problema está no próprio direito, na noção de filiação, que é estruturada na divisão dos sexos. Nesse sentido, a pretensão de casais homossexuais de estabelecer vínculos segundo a lógica heterossexual e biológica de filiação seria apenas uma imitação de um modelo do qual seria melhor se emanciparem. Para Thomas, essa pretensão representa um empobrecimento da imaginação jurídica. Nesse sentido, sua proposta – ou “solução”, como prefere – é que se pense uma reforma geral da adoção e da filiação como um caminho alternativo, isto é, de modo a desviar da armadilha da imitação da filiação natural heterossexual. Ele sugere a retomada da noção de adoção simples, de modo que a criança possa ter múltiplos vínculos de filiação. A estratégia, portanto, não é imitar

44 Ibidem, p. 145.

45 Idem.

as estruturas parentais existentes, mas “abrir-se a novas relações”;⁴⁶ é revolucionar tecnicamente o direito da filiação, tornando-o mais artificial e plural, possibilitando à criança uma multiplicidade de vínculos não fundamentados na biologia ou em sua imitação.

4. Conclusão

Entre Pierre Legendre e Yan Thomas, delineia-se um conflito de paradigmas sobre o que é o direito e qual é sua função no mundo humano. De um lado, a antropologia dogmática de Legendre ancora o direito na função simbólica de instituir a vida, inscrevendo cada sujeito numa ordem genealógica garantidora de coesão social e sentido. Nessa perspectiva, o direito é guardião de uma estrutura de Referência – o Terceiro – que, ao separar o homem de sua animalidade, o inscreve num regime de filiação e interdição. A crise do direito, segundo Legendre, resulta da perda dessa referência simbólica: o Ocidente teria se desviado de sua função antropológica, deixando-se arrastar pelo cientificismo, pelo contratualismo e pela dissolução das diferenças sexuais e genealógicas que sustentariam a civilização.

Do outro lado, Yan Thomas propõe uma inversão radical desse modelo. Para ele, o direito não é o guardião de uma referência, mas o dispositivo que cria relações onde nada estava dado. Longe de “instituir a vida”, o direito opera por ficções, substituições e invenções – é uma técnica de imaginação institucional. A casuística romana, ao afastar o direito da natureza e do biológico, mostra que o jurídico não reflete um mundo já dado, mas o fabrica. Nesse sentido, a força da técnica-imaginativa que é o direito está na sua neutralidade formal e na sua capacidade de produzir vínculos artificiais, abstraídos da carne, do sangue e da genealogia. O PACS, enquanto pacto civil de solidariedade, é lido por Thomas como a retomada dessa tradição romana: a possibilidade de imaginar novas formas de vida comum, libertas do paradigma heterossexual e biológico, inscritas em um direito mais civil e menos orgânico.

A oposição entre Legendre e Thomas é, portanto, mais do que uma divergência de interpretações; é uma disputa entre dois regimes de pensamento: o simbólico-dogmático e o técnico-imaginativo. O primeiro, ao fundar-se numa antropologia da falta e da referência, acaba por sacralizar o direito como instância de salvação e ordem, tornando-o impermeável à contingência e à invenção.

46 Ibidem, p. 146.

O segundo, ao pensar o direito como técnica, devolve-lhe sua dimensão de contingência e de potência criadora: o direito é uma arte da invenção social, uma máquina antropológica-institucional capaz de produzir mundos.

Reconhecer o direito como técnica-imaginativa significa libertá-lo do peso transcendental que o transforma em moral ou religião. Significa reconhecer que o direito não é o espelho de uma natureza perdida, mas o campo em que os humanos exercitam sua liberdade de instituir o que ainda não existe. Entre o Terceiro de Legendre e a ficção de Thomas, o texto aposta na segunda: não o direito como herdeiro de uma ordem simbólica, mas como força inventiva capaz de reimaginar as formas de vida, as filiações e as solidariedades do presente. Essa é, afinal, a tarefa de uma teoria crítica do direito — restituir-lhe sua dimensão técnica e imaginativa para que possa, enfim, pensar o humano sem submetê-lo à nostalgia do natural nem à tirania do simbólico. É graças a isso, isto é, sem atribuir ao direito a função de instituição da vida, que Thomas pode avançar sua própria antropologia, nos seguintes termos: “Sobre essa base artificial, o direito não cessou de forjar sujeitos e os sujeitos, de se forjar a si mesmos”.⁴⁷

Referências

- ANÓN, J. Á. B. La antropología dogmática de Pierre Legendre. *Tesis de doctorado*, Universidad Autónoma de Madrid. 2022, p. 304-305.
- GOODRICH, P. “The Unconscious is a Jurist”: Psychoanalysis and Law in the Work of Pierre Legendre. *Legal Studies Forum*, 20, p. 195, 1996. , p. 201.
- IACUB, M. “Droit, mœurs et bioéthiques” (entrevista com Paul Costey 3 Lucie Tangy). *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 14, no. 1, Lyon, 2008, pp. 237-257, p. 242.
- IACUB, M. “La famille réinventée” (entrevista). *La Cause freudienne*, n° 60, Paris, 2005, pp. 99-103, p. 99.
- IACUB, M; ROUSSEL, Y; TENZER, N. The union of the sexes and the difficult transition from nature to law: an interview with Yan Thomas. In: Francis, C; Gottlieb, D. (ed.) *Institution: critical histories of law*. London, CRMEP Books, 2023, p. 122.

47 Thomas, Y. Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit. *Le Débat*, 100, mai-août 1998, p. 85 –107.

- LATOUR, B. *A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica*. São Paulo: Unesp, 2020, p. 282.
- LEGENDRE, P. Entrevista com A. Spire, *Le Monde*, 23 outubro, 2001
- LEGENDRE, p. *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard, 1983 [nova edição aumentada em 2001], p. 51.
- LEGENDRE, P. *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*. Paris: Fayard, 1989.
- LEGENDRE, P. *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris: Fayard, 1999.
- LEGENDRE, P. Le portage de l'humanité par la filiation. Préface à GAYON, J.; WU-NENBURGER, J.-J. *Le paradigme de la filiation*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- POTTAGE, A. Law After Anthropology: Object and Technique in Roman Law. *Theory, Culture & Society*, 2014, Vol. 31(2/3) 147-166, p. 158.
- RAPPIN, B. Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique. *Droit et Société*, 2019/2, p. 397-411, p. 399.
- SUPIOT, A. *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*. Paris : Seuil, 2005.
- THOMAS, Y. Imago naturae. L'institution de la nature. *Théologie et droit dans la formation de l'Etat moderne*. Roma, 1991 (coll. EFR 147), p. 241-278.
- THOMAS, Y. Droit romain et histoire de la science juridique en Occident. *Annuaire de l'EHESS*, [s. l.], 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/annuaire-ehess/18891#quotation>. Acesso em: 17 jul. 2024.
- THOMAS, Y. Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales. *Droits, revue française de théorie juridique*, 21, 1995.
- THOMAS, Y. The Division of the sexes in Roman Law. In: Pantel, P. s; Duby, G; Perrot, M. (eds.). *A history of Women: From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992, p. 83.

Fernando Pessoa, demiurgo do desassossego: Ricardo Reis, entre o sol e o buraco negro

Fernando Pessoa, demiurge of disquiet: Ricardo Reis, between the sun and the black hole

Resumo

A heteronímia pessoana não é apenas um expediente literário, mas a instauração de um cosmos filosófico original. Este ensaio considera esse cosmos a partir de dois polos: Alberto Caeiro (o Sol), que encarna a adesão imediata à existência sensível, e Fausto (o buraco negro), que experimenta o pensamento vertiginosamente. Entre a plenitude solar e a vertigem especulativa, Ricardo Reis habita o intervalo: sabe que o Destino e a morte são inexoráveis, mas em vez de se entregar ao desespero, faz da criação poética o gesto que lhe permite durar na tensão. É nesse movimento que reside a originalidade filosófica da obra de Pessoa: consciência e existência não se conciliam numa síntese, mas se convertem num impulso criador contínuo. O desassossego deixa de ser um estado psicológico para se afirmar como condição ontológica e força demiúrgica. Com isso, a experiência poético-filosófica de Pessoa interpela o próprio campo da filosofia, sugerindo que a criação literária pode constituir uma via legítima e irredutível ao discurso conceitual para elaborar questões que o pensamento, por si só, não resolve.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; criação; poesia; filosofia; Ricardo Reis; desassossego.

1 Este ensaio é composto por parte da minha tese de doutorado intitulada “O desassossego e o pensamento poético-filosófico de Fernando Pessoa”.

* Universidade de São Paulo (USP) / Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-FFP)
giselebc@gmail.com

Abstract

Pessoa's heteronymy is not merely a literary device but the inauguration of an original philosophical cosmos. This essay considers that cosmos through two poles: Alberto Caeiro (the Sun), who embodies an immediate adhesion to sensuous existence, and Faust (the black hole), who experiences thought vertiginously. Between solar fullness and speculative vertigo, Ricardo Reis inhabits the interval: he knows that Fate and death are inexorable, yet instead of surrendering to despair, he turns poetic creation into the gesture that allows him to endure the tension. It is in this movement that the philosophical originality of Pessoa's work resides: thinking and existing are not reconciled in a synthesis but transformed into a continuous creative impulse. Disquiet ceases to be a psychological state and becomes an ontological condition and a demiurgic force. In so doing, Pessoa's poetic-philosophical experience challenges the field of philosophy itself, suggesting that literary creation may constitute a legitimate path — irreducible to conceptual discourse — for elaborating questions that thought alone cannot resolve.

Keywords: Fernando Pessoa; creation; poetry; philosophy; Ricardo Reis; disquiet.

Na interioridade repousa assim certamente uma sensação similar à aquela serpente que engoliu coelhos inteiros e então se deita ao sol silenciosamente saciada, evitando qualquer movimento desnecessário. O processo interior é agora a coisa mesma, a própria "cultura". Qualquer um que passa por perto só tem um desejo: que uma tal cultura não pereça de indigestão.
Friedrich Nietzsche

A única afirmação grande de Nietzsche é que a alegria é mais profunda que a dor, que a alegria quer profunda, profunda eternidade. Como todos os pensamentos culminantes e fecundos dos grandes mestres, isto não significa coisa nenhuma. É por isso que teve tão grande acção nos espíritos: só no vácuo total se pode pôr absolutamente tudo.
Fernando Pessoa

Entre os escritos de Fernando Pessoa sobre filosofia encontramos a seguinte reflexão: “O caminho da Filosofia não é partir do conhecido para o desconhecido, mas do desconhecido no conhecido para o desconhecido em si mesmo.”²

A presença da filosofia na obra de Fernando Pessoa é notória. Sabemos que ele estudou filosofia com afinco, que redigiu textos³ mais teóricos sobre diversos filósofos e sobre assuntos frequentes da filosofia. Mas é em seus poemas e em sua prosa poética que o exercício filosófico se desenvolve de forma mais original e contundente. Nesse horizonte, cumpre considerar alguns pontos: embora seja arriscado dizer que ele tenha concebido uma doutrina ou um sistema filosófico nos moldes tradicionais, é legítimo sustentar que ele criou um universo poético habitado por experiências de teor e relevância filosóficas. A originalidade de tais experiências reside sobretudo na tensão estabelecida por um desassossego congênito, que, embora estimule constantemente a perquirição filosófica, age também extrapolando constantemente as conclusões e os limites tradicionais da filosofia; postura em consonância com a reflexão que abre este ensaio. Tais experiências, que dificilmente se dariam em solo estritamente filosófico, pois rompem com seus padrões formais, serão desenvolvidas pelo autor sobretudo em seus poemas, por meio da articulação entre o poético e o filosófico. Sobre essas extrapolações, Alain Badiou dirá o seguinte:

*Pessoa instala o poema nos procedimentos de uma lógica distendida, ou invertida, que não parece compatível com a clareza da dialética idealista. Assim, como mostrou Jakobson em belíssimo artigo, o emprego sistemático do oxímoro desequilibra todas as atribuições predicativas. (...) Pessoa produz assim uma subversão poética do princípio da não-contradição. (...) O poema está então aí para criar esse ‘nem, nem’, e sugerir que é outra coisa ainda, que qualquer oposição do tipo sim/não deixa escapar.*⁴

2 Pessoa, F. *Textos Filosóficos*. Vol. 1 –Lisboa: Nova Ática, 2006. p. 20

3 Ao cursar o superior em Lisboa, Pessoa registrou, numa espécie de diário publicado postumamente em *Escritos autobiográficos*, suas leituras, as quais abarcavam os escritos de diversos filósofos, historiadores da filosofia e comentadores. Em 1968 Antônio Pina Coelho estabeleceu a primeira seleção de textos filosóficos escritos por Pessoa. Lançada pela editora Ática em dois volumes, a edição de “Textos Filosóficos de Fernando Pessoa” é composta predominantemente por escritos em prosa, em que Pessoa comenta e desenvolve estudos sobre diversos nomes da tradição filosófica.

4 Badiou, A. *Pequeno Manual de Inestética*. SP: Estação Liberdade, 2002. p.57

A poesia de Pessoa não se limita a poetizar desinteressadamente questões filosóficas. Desse entrelaçamento nascem perguntas, experiências e conclusões híbridas, que se dirigem tanto ao universo poético quanto à filosofia. A problematização é de fundo filosófico, mas desenvolve-se no horizonte criativo da arte – e é aí que o exercício filosófico se liberta das categorias tradicionais. Essa liberdade permite ao poeta não apenas extrapolar domínios habituais da filosofia, mas também colocar essa própria extrapolação e seu fruto como problema para a filosofia, problema que poderá ser novamente retomado por sua poesia. Pessoa inaugura, assim, um pensar que exige a tessitura de recursos próprios, possíveis graças à imbricação entre poesia e filosofia. Com efeito, no ensaio *Fenomenologia e Literatura: a não filosofia de Fernando Pessoa*, Renaud Barbaras analisa a obra de Pessoa a partir de problemas frequentados pela fenomenologia de Merleau-Ponty; lá, ele nos mostra como as experiências cultivadas nos poemas que integram a obra de Caeiro vão além de determinadas soluções ensaiadas pelo filósofo francês e configuram uma perspectiva radical sobre o pensamento e a existência, que deve ser considerada pela filosofia:

A obra de Alberto Caeiro é indistinguívelmente poesia e pensamento e, por conseguinte, unidade absoluta da criação e da reflexão sobre o sentido da criação. Desse ponto de vista, precisaria abrir mão das categorias que estamos usando, já que, sendo ao mesmo tempo poesia e ontologia, ela não é filosofia, nem poesia: é provavelmente a primeira realização da literatura no sentido novo de uma “inscrição do Ser”.⁵

Poesia e filosofia são indissociáveis em sua obra, solo e engrenagem de um movimento contínuo de criação e reflexão⁶. Tal é a urdidura do universo, que, como um demiurgo, Fernando Pessoa criou. Mas como se dá essa dinâmica entre o poético e o filosófico em sua obra? Seguindo essa perspectiva, e considerando seu característico arranjo heteronímico⁷, seria possível assumir

5 Barbaras, R. *Investigações Fenomenológicas*. PR: Editora UFPR, 2011. p. 219

6 Em “Uma tarefa filosófica: ser contemporâneo de Pessoa”, Alain Badiou escreve; “Mais do que escrever uma obra, Fernando Pessoa exibiu toda uma literatura, uma configuração literária em que todas as oposições, todos os problemas do pensamento do século vêm se inscrever. (...) no espaço que o poeta abriu para nós, uma verdadeira filosofia do múltiplo, do vazio, do infinito.” (BADIOU, *Pequeno Manual de Inestética*. SP: Estação Liberdade, 2002. p.63)

7 Sobre o fenômeno heteronímico Pessoa escreve em sua *Tábua Bibliográfica*: “As obras heterônimas de Fernando Pessoa são feitas por, até agora, três nomes de gente —Alberto Caeiro, Ricardo

que Alberto Caeiro é como o Sol, enquanto Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares, Pessoa ortônimo, António Mora, Barão de Teive e quicá outros, orbitariam ao seu redor; como planetas, satélites, asteroides e demais corpos celestes, uns maiores e outros menores, uns mais próximos e outros mais distantes. Num outro extremo, seu Fausto⁸ equivaleria a um buraco negro, que, mesmo alheio à órbita solar, nem por isso deixaria de influenciar a trajetória dos corpos celestes.

O uso de metáforas cosmológicas para se referir à obra de Pessoa não é inédito, embora o arranjo proposto por cada um seja, em alguma medida, distinto. Com efeito, lemos em Octavio Paz:

*Alberto Caeiro é meu mestre. Esta afirmação é a pedra de toque de toda a sua obra. E poderia acrescentar-se que a obra de Caeiro é a única afirmação feita por Pessoa. Caeiro é o sol e em torno dele giram Reis, Campos e o próprio Pessoa. Em todos eles há partículas de negação ou de irrealidade: Reis acredita na forma, Campos na sensação, Pessoa nos símbolos. Caeiro não acredita em nada: existe. (...) Caeiro é tudo o que Pessoa não é e, além disso, tudo o que nenhum poeta moderno pode ser: o homem reconciliado com a natureza. Antes do cristianismo, sim, mas também antes do trabalho e da história. Caeiro nega, pelo mero fato de existir, não somente a estética simbolista de Pessoa como todas as estéticas, todos os valores, todas as idéias. Não fica nada? Fica tudo, limpo todos os fantasmas e teias de aranha da cultura.*⁹

Reis, Álvaro de Campos. Estas individualidades devem ser consideradas como distintas da do autor delas. Forma cada uma uma espécie de drama; e todas elas juntas formam outro drama” (PESSOA, *Presença*, nº 17. Coimbra: Dez. 1928 - ed. facsimil. Lisboa: Contexto, 1993 –p. 250). Além desses três heterônimos, o universo de Pessoa também conta com o semi-heterônimo Bernardo Soares, Pessoa ortônimo e mais de uma centena de outras figuras. Jerónimo Pizarro e Patrício Ferrari, falam em 136 personas mapeadas até então: “o conjunto aqui proposto de 136 figuras que surgem no espólio de Fernando Pessoa como autoras de textos ou com funções atribuídas poderá, naturalmente, ser ampliado por futuras pesquisas e novas descobertas.” (Pizarro e Ferrari. *136 Pessoas de Pessoa*, RJ: Tinta da China, 2017. p. 14)

8 Os escritos relativos ao *Fausto* de Pessoa contam com distintas edições, todas póstumas. Diferentes entre si, essas edições apresentam não apenas ordenações variadas para os escritos, mas também diferentes seleções do conjunto de fragmentos envolvidos nesse projeto pessoano. Neste ensaio trabalharemos com a edição de Carlos Pittella.

9 Paz, O. *Signos em Rotação*, SP: Perspectiva, 1976. p. 209.

Entre aqueles que usam a metáfora cosmológica, Eduardo Lourenço escreve: “enquanto mito Caeiro é o centro do universo de Pessoa. Ou melhor, é a invenção de um centro para um universo sem ele.”¹⁰

Em seu livro, “O Constelado Fernando Pessoa”, José Clécio Basílio Quesado defende que a obra de Pessoa comporta

*através da diversificação de linguagens da ortonímia e heteronímia, um todo sistêmico, um cosmo poético em que os “corpos” se organizam harmonicamente pela atuação das forças de atração e repulsão que uns exercem sobre os outros. Assim, neste todo constelado, a objetividade e a subjetividade formam os elementos polares que são assumidos, respectivamente, por Alberto Caeiro e Fernando Pessoa ele-mesmo. Ricardo Reis e Álvaro de Campos traçam suas órbitas em torno desses pólos, transpondo-os de um a outro.*¹¹

O próprio Pessoa reconhece a centralidade de Caeiro. Em uma correspondência com Casais Monteiro, ele escreve: “Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título, ‘O Guardador de Rebanhos’. E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive.”¹²

Já em um dos textos de *Notas para a recordação do meu mestre Caeiro*, ao refletir sobre as metamorfoses que a influência caeiriana operou em Ricardo Reis, em Fernando Pessoa, em Antônio Mora e em si, Álvaro de Campos faz referência a uma “reacção à Grande Vaccina”¹³. Segundo Campos, a obra de seu mestre forneceu a Ricardo Reis a sensibilidade que lhe faltava para sua transformação de um pagão latente em um pagão de fato. Nas palavras de Ricardo Reis:

Quando pela primeira vez, estando então em Portugal, ouvir ler O Guardador de Rebanhos tive a maior e a mais perfeita sensação da minha vida. Rolou-se-me de sobre o coração, de repente, todo o peso da nossa civilização

10 Lourenço, E. *Fernando Pessoa, Rei da Nossa Baviera*. Lisboa: Gradiva, 2008. p. 205.

11 Quesado. *O constelado Fernando Pessoa*. RJ: Imago, 1976. p. 119.

12 Pessoa, F. *Alguma Prosa*. RJ: Nova Fronteira, 1990. p. 52.

13 Pessoa, F. *Prosa de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 2012. p. 103.

*postiça, todo o peso do cristianismo ativo cuja sombra jaz sobre a nossa alma. Respirei outra vez a grandeza, a força e a singela perfeição das grandes emoções primitivas, que vinha da natureza sem datas das almas.*¹⁴

A influência sobre Álvaro de Campos é tão intensa, que este confessa que antes de conhecer Caeiro, não passava de “uma machina nervosa de não fazer coisa nenhuma”¹⁵. Só depois de conhecê-lo, ele passou a ser ele mesmo. “E de ahi em diante, por mal ou por bem, tenho sido eu”¹⁶.

De acordo com a analogia de Campos, como uma “Grande Vaccina”, Caeiro provoca reações, transformações na existência daqueles que se mostram suscetíveis à sua influência. Mas qual seria o princípio dessa “Grande Vaccina”? Álvaro de Campos é direto e decisivo ao falar sobre o seu teor: trata-se de uma “vacina contra a estupidez dos inteligentes”¹⁷.

Como Pessoa e seus críticos, mantenho a centralidade de Caeiro, mas em minha análise confiro também destaque à figura do Fausto pessoano. Assim como José Gil¹⁸, vejo nesse Fausto um papel importante na dinâmica da criação poético-filosófica de tal universo.

Mais do que estabelecer uma metáfora, a conjuntura cosmológica que sustento nesse ensaio – em que Caeiro é como um sol e Fausto como um buraco negro – permite colocar em exercício e ilustrar como as experiências expressas nos escritos de Caeiro e Fausto podem ser compreendidas enquanto um eixo articulador do pensamento e da obra pessoana. Eixo que revela a dinâmica do

14 Pessoa, F. *Ricardo Reis – Prosa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003, p.65.

15 Pessoa, F. *Prosa de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 2012. p. 102.

16 Idem.

17 Ibidem, p. 103.

18 José Gil escreve sobre a relação do Fausto pessoano com o Universo de Pessoa: “Fausto seria a prova poética desta passagem, ou do percurso inverso (como dissemos): o da morte da poesia vampirizada pela filosofia. Porque todo Fausto não faz mais, afinal, do que mostrar como a preocupação (raciocinante e argumentadora) da metafísica absorve a infinita multiplicidade das sensações (que alimentam a poesia). (...) O pensamento filosófico que aparece no Fausto tem uma outra importância para a compreensão da obra de Pessoa: permite talvez entender o brusco corte que sofreram as intensas investigações filosóficas do autor, aí por volta de 1912 (data do nascimento dos heterônimos). Com efeito, os manuscritos filosóficos, que vão de notas de leitura a ‘tratados’ passando por reflexões avulso, ganham coerência vistos a partir do Fausto. Como se essa enorme actividade filosófica tivesse desembocado no pensamento de Fausto (com a aparência do sistema ou, pelo menos, com um núcleo sólido); e que, enfim, ‘liberto’ da metafísica (mas ‘integrando-a’ de diversas maneiras), o poeta heteronímico pudesse nascer.” (Gil, J. *O Espaço Interior*. Lisboa: Presença, 1994. p. 34.)

pensamento filosófico original e desassossegado que habita e é animado por sua criação. Enfim, a proposta deste ensaio consiste em adentrar o universo de Pessoa para explicitar e colocar essa dinâmica em jogo, ao analisar a dimensão epistemológica e ética da criação poética do heterônimo Ricardo Reis.¹⁹

Olho e as coisas existem. Penso e existo só eu

À primeira vista, a vivência, as características e as considerações de Fausto parecem ser unicamente opostas às de Alberto Caeiro. O primeiro quer desesperadamente alcançar o conhecimento absoluto de tudo: “Quizera ter/ Isso que escuramente em mim aspiro:/ O pensamento abrangedor de tudo/ N’uma compreensão unica e funda./ Todo o contido em artes, letras, todas/ As leis no fundo do universo nadas/ Que regem até a historia/ Em modalizações/ Era isto que eu, n’um pensamento unico/ Abrangedor, quizera compreender.”²⁰. O segundo serenamente se esforça para aprender a desaprender, e com isso se voltar para uma via alternativa ao insaciável conhecimento:

Procuo despir-me do que apprendi,/ Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,/ E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,/ Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,/ Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,/ Mas um animal humano que a Natureza poz na superficie./ E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,/ Mas como quem sente a Natureza e mais nada./ (...) Sou o Argonauta das sensações verdadeiras./ Trago ao Universo um novo Universo/ Porque trago ao Universo elle-próprio.”²¹

19 Antes de prosseguir, cumpre explicitar brevemente o procedimento metodológico adotado. Esta leitura não trata os poemas de Pessoa como ilustrações de teses filosóficas previamente estabelecidas, nem busca extrair deles um sistema filosófico acabado. Trata-se, ao contrário, de uma análise imanente: parte-se dos próprios textos literários – suas imagens, tensões, contradições e ritmos – para identificar neles problemas de ordem filosófica (consciência, existência, destino, temporalidade) que emergem da experiência poética. O material filosófico não é aplicado de fora, mas extraído daquilo que a própria linguagem poética faz pensar. Nesse sentido, a obra de Pessoa é tomada como um laboratório de ideias em ato, onde o desassossego não é apenas tema, mas condição do pensamento.

20 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 137.

21 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.70

Assim, um vive às voltas com o abissal pensamento profundo, já o outro se contenta com as superfícies reveladas pelos sentidos. Para aquele que opta por experimentar tudo com o pensamento, o mundo parece monótono e entediante; enquanto para o que navega através de suas sensações, o mundo é plural e deslumbrante.

Incapaz de se entregar ao amor, Fausto tem horror ao outro e odeia a vida. O outro é apenas uma projeção de sua própria subjetividade. O fâustico eu é errante e está profundamente voltado para o interior: “Perdido/ No labirinto de mim mesmo, já/ Não sei qual o caminho que me leva/ D’elle á realidade humana e clara/ Cheia de luz, onde sentir-me irmãos./ Por isso não concebo alegremente/ Mas com profunda pesadez em mim/ Esta alegria, esta felicidade,/ Que odeio e que me fere.”²²

Por sua vez, Caeiro revela que, em vista da entrega incondicional envolvida no ato de amar, ele ama tudo o que existe, a vida e até o outro. “Eu não tenho philosophia: tenho sentidos.../ Se fallo da Natureza não é porque saiba o que ella é./ Mas porque a amo, e amo-a por isso./ Porque quem ama nunca sabe o que ama/ Nem sabe porque ama, nem o que é amar.../ Amar é a primeira innocencia./ E toda a innocencia é não pensar...”²³ Aliás, para este, o outro é objetivamente outro: “E vejo-te independentemente de mim./ Alegre pela victoria que tenho em poder ver-te/ Sem ‘estado de alma’ nenhum, salvo ver-te./ A tua belleza para mim está em existires./ A tua grandeza está em existires inteiramente fóra de mim.”²⁴

O eu caeiriano visa, sobretudo, à coincidência com o mundo e está totalmente voltado ao exterior: “Vivemos antes de philosophar, existimos antes de o sabermos,/ E o primeiro facto merece ao menos a precedencia e o culto./ Sim, antes de sermos interior somos exterior./ Por isso somos exterior essencialmente.”²⁵ Assim ele vive plenamente a vida: “A espantosa realidade das coisas/ É a minha descoberta de todos os dias./ Cada coisa é o que é,/ E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,/ E quanto isso me basta./ Basta existir para ser completo.”²⁶

22 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 332.

23 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.34

24 Ibidem, p.104.

25 Ibidem, p.100.

26 Ibidem, p.91.

Já Fausto é incapaz de viver plenamente: “Pensar, pensar e não poder viver!”²⁷. Ele só pensa na morte e em seu horror: “Dois horrores/ Me esmagam, cada um dos quaes parece/ O maior dos horrores que ha maiores:/ Um, o horror da morte, outro, o horror/ De não poder evitar encontrar/ Esse horror – ter que morrer”²⁸. Ele se sente vertiginosamente vazio, completamente absorvido pela dimensão abstrata do pensar, acredita que tudo é um infinito mistério inatingível, e vive às voltas com a ilimitada potência do nada. “Mundo, confranges-me por existir./ Tenho-te horror porque te sinto ser/ E compreendo que te sinto ser/ Até às fezes da compreensão./ Bebi a taça do pensamento/ Até ao fim; reconhecia-a pois/ Vazia e achei horror. Mas eu bebi-a./ Raciocinei até achar verdade./ Achei-a e não a entendo”.²⁹

A temporalidade de Fausto se distingue essencialmente pela ausência, seja porque se concentra na reminiscência de algo que nunca foi ou não pode mais ser, ou porque sua consciência o impele constantemente ao mistério encerrado na morte ainda vindoura:

*Desconsolado e mudo, sentimento/ De ter deixado atras parte de mim,/ E saudade de não ter saudade,/ Saudade dos tempos em que a tinha./ Se a minha infância evoco, vejo/ Extranho! – como uma outra criatura/ Que me era amiga, n’uma vaga/ Objectivada subjectividade./ (...) No tempo, desfazendo-me em espanto;/ E a sensação que sinto ao perceber/ Que vou passando, já tem mais de horror/ Que tristeza, apavora-me e confrange/ E nada evoca nada a não ser o mysterio/ Que o Tempo tem fechado em sua mão./ Mas a dor é maior!*³⁰

Já Caeiro sente-se constantemente pleno, experimenta a existência em sua concretude e acredita na totalidade, na autossuficiência e na autoevidência dela; para ele o infinito é apenas uma ideia doentia do pensamento intangível, porque tudo o que existe deve ter necessariamente um limite e um fim. A temporalidade em Caeiro é claramente uma apologia à existência atual:

27 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 319.

28 Ibidem, p. 326.

29 Ibidem, p. 316.

30 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 320.

*Vive, dizes, no presente;/ Vive só no presente./ Mas eu não quero o presente, quero a realidade;/ Quero as cousas que existem, não o tempo que lhes damos./ O que é o presente?/ É uma cousa relativa ao passado e ao futuro./ É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem./ Eu quero só a realidade, as cousas sem presente./ Não quero incluir o tempo no meu haver./ Não quero pensar nas cousas como presentes; quero pensar nellas como cousas./ Não quero separal-as de ellas-proprias, tratando-as por presentes./ Eu nem por reais as devia tratar./ Eu não as devia tratar por nada./ Eu devia vel-as, apenas vel-as;/ Vel-as até não poder pensar nellas./ Vel-as sem tempo, nem logar;/ Ver podendo podendo dispensar tudo menos o que se vê./ É esta a sciencia de ver, que não é nenhuma.*³¹

Enfim, uma leitura atenta dos escritos em questão revela que essas oposições não param por aí. Contudo, mais do que elencá-las, interessa-nos compreender a sua natureza filosófica e as suas consequências.

Embora possamos apontar inúmeras oposições entre eles, não seria legítimo tratar Caeiro apenas como o polo positivo da obra pessoana, e Fausto como o polo negativo; ou, ainda, considerar que um é simplesmente o inverso do outro. Ocorre que dois aspectos elementares da existência humana os mantêm sob o mesmo horizonte, a saber: a incidência do desassossego e a vigência do Destino. Ao explorarmos algumas constatações decisivas compartilhadas por ambos, pretendemos compreender melhor essa disposição que os abrange.

Cientes de que a existência não é racionalizável, previsível ou organizável tal qual um problema matemático, e que qualquer tentativa de entendê-la será sempre frustrada, tanto Caeiro quanto Fausto optam por não suprimir as contradições, aceitando-as enquanto parte de suas experiências.

Com efeito, lemos em Fausto: “O Ser é o Ser; é a única verdade/ Epigrammatica no seu vazio./ Logo que o pensamento d’aqui saia/ Por impossíveis raciocínios, ou/ Por intuições ocas e vãs, delira.”³² Enquanto Caeiro escreve: “as cousas não teem significação: teem existencia./ As cousas são o unico sentido occulto das cousas.”³³

31 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.112.

32 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 78

33 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.66.

Para ambos, o pensar não se restringe somente ao exercício do intelecto. Ainda que cada um exponha configurações distintas, os dois exploram enfaticamente outras possibilidades do pensamento. As tradicionais categorias dicotômicas – do tipo sujeito e objeto, interior e exterior – também serão colocadas em questão por eles, por mais que disso decorram compreensões radicalmente diferentes uma da outra. Nenhum dos dois adere à noção tradicional de temporalidade. Tanto um quanto o outro reconhecem que tudo o que existe é passível de transformação e está sob a vigência de um Destino desconhecido e incontrolável. Nesse sentido, lemos em Fausto: “O Destino: As minhas mãos invisíveis/ pesam sobre o mundo/ E as cousas, insensíveis/ Ao seu condestinar profundo./ Dormem no sonho da verdade/ Chamado a sua liberdade./ Todos são malhas de uma rede/ Que no seu desfazer/ Julgam que vivem e têm sede/ De em si crêr.”³⁴ Lemos, ainda, em Caeiro: “O vento sopra sem saber./ A planta vive sem saber./ Eu também vivo sem saber, mas sei que vivo./ Mas saberei que vivo, ou só saberei que o sei?/ Nasço, vivo, morro por um destino em que não mando.”³⁵

Cada qual, à sua maneira, acredita que a realidade e a verdade são incognoscíveis e independentes do arbítrio humano. Para o poeta pastor, a realidade e a verdade são evidentes; já para o atormentado douto, elas são insondáveis. Caeiro diz que ele tem dúvidas sobre a existência de sua interioridade, uma vez que não é capaz de olhar para dentro de si. Corroborando, mesmo que involuntariamente, tais observações caeirianas, quanto mais profundamente Fausto mergulha em seu interior, mais ele ignora a tudo e a si próprio.

Diante das considerações, constatações e circunstâncias apresentadas em *Fausto* e nos poemas de Caeiro, constantemente temos a sensação de que o primeiro padece de todos os prejuízos do comportamento abstrato preconizados insistentemente pelo segundo. Os escritos de *Fausto* não contradizem as afirmações caeirianas, ao contrário, em muitos momentos eles são a contraprova de que Caeiro está certo em seu arbítrio.

Sabemos que *Fausto* é marcado pela incessante busca do sentido da existência, empenho que será constantemente frustrado. Prevalecerá em Fausto, como saldo dessa impossibilidade, a consciência de que a existência é contingente e não apresenta nenhum sentido definitivo ou fundamental. Sem a necessidade de passar pelas fáusticas perquirições, Caeiro sabe de antemão

34 Pessoa, F. *Fausto*. Lisboa: tinta da china, 2018. p. 166.

35 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.112.

que a existência é o próprio sentido da existência, em outras palavras: a existência não tem sentido nenhum; ela apenas existe.

O mestre heterônimo não precisou ter vivenciado as aporias e agruras do fáustico pensamento hipertrofiado, para descobrir várias coisas que Fausto descobriu apenas depois de muito se desesperar e pensar. Aquém das intrincadas vias do intelecto, as apreensões advindas diretamente da vivência sensível e primordial, ironicamente, situa o poeta pastor para além das especulações complexas, indiretas e sofisticadas fomentadas pelo sujeito fáustico.

Por mais que, por exemplo, Fausto tenha se deparado depois de muito estudo com a consciência da falta de sentido da existência, a sua fragilidade diante do constante assédio do raciocínio insatisfeito com tal incógnita o impele a continuar indefinidamente as suas especulações, agravando cada vez mais o seu atormentado desassossego. Já Caeiro experimenta essa ausência de sentido através de suas sensações. Ou melhor, não se trata nem mesmo de uma ausência: suas sensações simplesmente ignoram essa questão, uma vez que ela decorre do pensar e não do sentir. Não que o seu pensamento se abstenha de interpelá-lo e desassossegá-lo. Porém, ele sabe separar os domínios do pensar daqueles que são consagrados ao sentir e, assim, dominar os anseios de seu intelecto. Nessas circunstâncias, o seu desassossego será calmo, porque ele aceita a falta de sentido da existência, que é real e não tem sentido; dessa forma ele é capaz de refrear a sede de conhecimento do pensar. Com efeito, lemos:

Quando vier a primavera,/ Se eu já estiver morto,/ As flores florirão da mesma maneira/ E as arvores não serão menos verdes que na primavera passada,/ A realidade não precisa de mim./ (...) Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo;/ E gosto porque assim seria, mesmo que eu não gostasse./ Porisso, se morrer agora, morro contente,/ Porque tudo é real e tudo está certo./ Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem./ Se quiserem, podem dançar e cantar á roda d'elle./ Não tenho preferencia para quando já não puder ter preferencias./ O que fôr, quando fôr, é que será o que é.³⁶

O estudo da obra pessoana nos leva a compreender que o desassossego é a condição elementar de todo homem. Como um impulso ou uma potência inquietante, indefinida e inexplicável, inerente à vida humana e constantemente renovada por sua própria incidência. Longe da pretensão de defini-lo ou conceitualizá-lo, visto que sua característica capital é justamente a

36 Pessoa, F. *Obra completa de Alberto Caeiro*, RJ: tinta da china, 2018. p.90.

indefinição, notamos, em um esforço para mapeá-lo, que a intensidade e o direcionamento do desassossego estão diretamente ligados à forma como cada ser lida com a cisão entre a consciência e a existência.

A consciência constantemente tenta se projetar e se apropriar do destino da existência, contudo esta não corresponde aos apelos da consciência, pois independe totalmente dela ou de qualquer outro esforço do pensamento humano. Em outras palavras, por mais que nós tenhamos consciência da existência, nós não só somos incapazes de regê-la, como também somos incapazes de entendê-la ou supri-la. A consciência da existência é apenas a consciência da existência e só. Um passo dado adiante dessa constatação nos arremessaria no abismo das conjecturas. Ademais, se, por um lado, tudo o que existe independe de nossa consciência para existir, por outro, nossa consciência depende diretamente da existência das coisas. Não existe uma consciência que seja exclusivamente pura e isolada de tudo, pois a consciência é sempre consciência de algo. Ela sempre dependerá da existência de outras presenças para garantir sua própria existência.

Portanto, a dimensão da cisão entre a consciência e a existência será proporcional ao comprometimento de cada homem com sua própria consciência. Quanto mais suscetível aos enleios da consciência, mais distante estará da existência direta e real das coisas. Tanto mais distante da realidade, mais desesperador e ferrenho será o desassossego, pois mais deslocada e frustrante será a vida. Logo, considerando tal horizonte do desassossego, Fausto se localiza no extremo mais desesperador, enquanto Caeiro encarna seu extremo mais sereno. Por meio dos seus poemas, como o sol, ele ilumina a realidade obscurecida pelas projeções do intelecto. Como um buraco negro, o atormentado Fausto anula as características diretas e a vivacidade da existência. Porquanto o exercício desmedido do seu profundo pensar abstrato obscurecerá toda a realidade tangível, até que tudo se pareça apenas com mais um emblema do mistério insondável.

Graças ao estudo sistemático dos escritos de Fausto e dos poemas de Caeiro, além de observarmos que eles incorporam vigências extremamente distintas do desassossego na obra de Pessoa, fomos capazes também de compreender, ou, pelo menos, vislumbrar, a natureza, a abrangência e a flexibilidade dessa experiência. Considerando como o desassossego se desenvolverá em Ricardo Reis, podemos agora atentar para os movimentos de tal vivência.

Abdica e sê rei de ti próprio

Com seriedade e disciplina, o heterônimo, poeta e médico, Ricardo Reis experimenta um tipo de desassossego moralmente conflitante: por um lado, ele constantemente insiste em ser rei de si próprio³⁷, por outro, padece do desassossego de saber que o incerto e imprevisível Destino é o grande soberano de tudo e todos: “A inconstância dos deuses nos compele/ E a força ignota do Destino a tudo.”³⁸ Para ele, até podemos crer que são os deuses que nos regem, mas o Destino a tudo governa, inclusive aos deuses e, consequentemente, também a nós. Com efeito, lemos: “acima dos deuses o Destino/ É calmo e inexorável.”³⁹

Ipsis litteris, o poeta médico repetirá em três diferentes poemas: “Abdica e sê rei de ti próprio”⁴⁰. Por meio de outras palavras e outras tantas formulações, ele ainda reproduzirá essa mesma ideia diversas vezes, em diferentes circunstâncias e em vários poemas. Na esperança de encontrar algum território que resista ao inexorável fado, ou algo que ofereça qualquer indício de solidez, ele tentará, por meio de várias frentes, estabelecer o seu autodomínio. Contudo, por mais que tente de diversas e distintas formas, ele jamais conseguirá anular a sua consciência sob o jugo do Destino. Ao contrário, a sua obsessão em neutralizar tal consciência – ele teme sobretudo as mudanças que inevitavelmente o levarão à desconhecida morte – apenas a alimentará mais e mais, tornando-a onipresente: “Temo, Lídia, o destino. Nada é certo./ Em qualquer

37 Ricardo Reis se leva muito a sério. Rudolf Lind escreve sobre isso: “Reis eleva-se a si mesmo acima do meio cristão em que vive, numa atitude de desprezo”(LIND, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, p. 133). Adiante, sobre a característica disciplina de Reis, tal estudioso também escreverá: “Numa outra passagem, o poeta elogia o estoicismo e o epicurismo como meios adequados para disciplinar a própria alma (e, por consequência, a sua expressão artística). “A Disciplina é a única deusa ética dos estoicos [sic]; e é a disciplina, como dissemos, que é a base real das doutrinas do paganismo.” A disciplina dos estoicos, posta a serviço da corrente neoclássica, é oferecida como antídoto para a subjectivismo arbitrário dos românticos”(LIND, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, p. 136). Reis explica o que ele compreende por disciplina: “Uma disciplina é um princípio regrador da vida e da obra, que a inteligência aceita como verdadeira, e a sensibilidade aceita por boa”(PESSOA, Ricardo Reis. *Prosa*, p. 61)

38 Pessoa, F. *Ricardo Reis – Poesia*. SP: Cia das Letras, 2000, p.163.

39 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p. 67.

40 Pessoa, F. *Ricardo Reis – Poesia*. SP: Cia das Letras, 2000, p.42, 100, 180. Conforme a edição em questão, ainda que contenha diferenças significativas, o poema da página 180 pode ser considerado como uma variação do poema da página 42.

hora pode suceder-nos/ O que nos tudo mude"⁴¹. Serão suas próprias tentativas de fuga que edificarão os muros de sua prisão:

*Sofro, Lídia, do medo do destino./ Qualquer pequena coisa de onde pode/
Brotar uma ordem nova em minha vida,/ Lídia, me aterra./ Qualquer coisa,
qual seja, que transforme,/ Meu plano curso da existência, embora/
Para melhores coisas o transforme,/ Por transformar/ Odeio, e não quero.
Os deuses dessem/ Que ininterrupta minha vida fosse/ Uma planície sem
relevos, indo/ Até ao fim./ A glória embora eu nunca haurisse, ou nunca/
Amor ou justa'stíma dessem-me outros,/ Basta que a vida seja só a vida/ E
que eu a viva.*⁴²

Tão acentuada é sua obsessão, que ele consentiria em abrir mão do amor, da glória, da estima dos seus e, enfim, de qualquer alteração no disciplinado curso que ele almeja para a sua vida. Como toda mudança o faz lembrar o Destino, ele deseja que a sua vida seja constantemente previsível como uma planície.

Entre suas investidas contra essa presença perniciosa do Destino, nos deparamos com sua insistência em tentar ignorar a consciência do inevitável porvir, através da vivência imediata do instante:

*As rosas amo dos jardins de Adónis,/ Essas volucres amo, Lídia, rosas,
Que em o dia que nascem,/ Em esse dia morrem./ A luz para elas é eterna,
porque/ Nascem nascido já o sol, e acabam/ Antes que Apolo deixe/ O seu
curso visível./ Assim façamos nossa vida um dia,/ Inscientes, Lídia, voluntariamente/
Que há noite antes e após/ O pouco que duramos.*⁴³

Notadamente a ideia de viver o instante retoma a caeiriana vivência do atual. Contudo, diferente de Caeiro, que, sem necessitar de um porquê, vive o instante exclusivamente para viver o instante, seu discípulo pretende viver o instante para esquecer o futuro; a *noite antes e após do pouco que duramos*. Como alguém que se lembra a todo e a cada momento de esquecer e, assim, esquece-se de esquecer aquilo que não queria mais lembrar, Ricardo Reis

41 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.28.

42 Ibidem, p.168.

43 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.19

retorna invariavelmente à infausta consciência do destino vindouro, que ele tanto deseja arrefecer. Tanto que, imediatamente no poema subsequente, deparamos com versos que reafirmam seu peculiar desassossego:

*Inutilmente parecemos grandes./ Nada, no alheio mundo,/ Nossa vista
grandeza reconhece/ Ou com razão nos serve./ Se aqui de um manso mar
meu fundo indício/ Três ondas o apagam,/ Que me fará o mar que na atra
praia/ Ecoa de Saturno?*⁴⁴

Novamente, o tema principal do poema é a morte futura: nele a efemeridade e a impotência do homem são metaforicamente expostas na facilidade com que o mar apaga seus passos, suas marcas. E, ainda, ao evocar a insensibilidade do mundo perante a grandeza humana, por mais que R. Reis revele um ponto em comum com o poeta pastor – a noção de que o mundo é indiferente à consciência que o homem tem dele –, ele não compartilhará da tranquilidade caeiriense diante dessa constatação. Falta-lhe a naturalidade para com o decurso da vida. Uma vez que tanto faz pensar ou não no Destino, pois isso em nada irá mudá-lo, Caeiro naturalmente o aceita e, sem reservas, vive plenamente cada momento de sua vida, ignorando o seu destino ignoto. Já o seu discípulo, ainda que retoricamente, não consegue deixar de especular e cogitar sobre o seu fado. Por mais que ele tente resistir, ou melhor, justamente porque ele tenta resistir, todos os seus instantes são assombrados pela consciência do porvir.

Em outra tentativa de lidar com o Destino, Reis percorrerá a via da abdicação:

*Não tenhas nada nas mãos/ Nem uma memória na alma,/ Que quando te pu-
serem/ Nas mãos o óbolo último,/ Ao abrirem-te as mãos/ Nada te cairá./ Que
trono te querem dar/ Que Átropos to não tire?/ Que louros que não fanem/ Nos
arbitrios de Minos?/ Que horas que te não tornem/ Da estatura da sombra/
Que será quando fores/ Na noite e o fim da estrada?/ Colhe as flores mas larga-
-as,/ Das mãos mal as olhaste./ Senta-te ao sol. Abdica/ E sê rei de ti próprio.*⁴⁵

44 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.20. Em outro poema encontramos também uma variação desses versos, que podem nos facilitar a compreensão da ideia em questão: “Inutilmente parecemos grandes./ Salvo nós nada pelo mundo fora/ Nos saúda a grandeza/ Nem sem querer nos serve./ Se aqui, à beira-mar, o meu indício/ Na areia o mar com ondas três o apaga./ Que fará na alta praia/ Em que o mar é o Tempo” (PESSOA, Ricardo Reis, p. 57).

45 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.64.

Algo nesse caminho, no entanto, nos parece inquietante: insistindo na lógica do poema, poderíamos questionar: que diferença faz ser rei de si próprio se a morte chega tanto para o servo quanto para o senhor? Se o jugo do destino pesará sobre quem não carrega nada, da mesma forma que pesará sobre quem carrega tudo, que diferença faz escolher entre uma coisa ou outra? Ademais, não seria um esforço redobrado todo esse esforço em, justamente, não fazer grandes esforços? É claro que, por se tratar de questões de ordem moral, as respostas padecem das particularidades subjetivas de cada um. Reis parece acreditar que, através da abdicação, a morte será mais suave, pois terá menos a perder diante de sua eminência: “Quer pouco: terás tudo./ Quer nada: serás livre”⁴⁶. Contudo, ele é incapaz de abdicar de sua obsessiva consciência do Destino. Frente ao seu receio frequentemente renovado, a possível leveza e o autocontrole, tão almejados pelo poeta, não serão constantes, tampouco consistentes. Atrozes, seus versos o denunciam:

*Nada fica de nada. Nada somos./ Um pouco ao sol e ao ar nos atrasamos/
Da irrespirável treva que nos pese/ Da húmida terra imposta,/ Cadáveres
adiados que procriam./ Leis feitas, 'státuas vistas, odes findas –/ Tudo tem
sua cova.*⁴⁷

Diante da consciência de que o Destino é dominante e inexorável, Reis encorajará também a aceitação voluntária de seu jugo, alternativa que busca garantir algum conforto e controle. Em outras palavras, uma vez que inevitavelmente temos que nos submeter ao Destino, sejamos ao menos senhores de nossa sujeição: “Fora de mim, alheio ao em que penso./ O fado cumpre-se./ Porém eu me cumpro/ Segundo o âmbito breve/ Do que por meu me é dado”⁴⁸. Estranhamente, ele fala como se essa espécie de *imperativo categórico* às avessas garantisse algo a mais, mesmo que alguma satisfação moral, para além do que lhe cabe: “Acima de nós-mesmos construamos/ Um fado voluntário/ Que quando nos oprima nós sejamos/ Esse que nos oprime,/ E quando entremos pela noite dentro/ Por nosso pé entremos”⁴⁹. Mas, no fundo, Reis tem consciência de que essa possível vantagem moral é ilusória: “Só esta

46 Ibidem, p.120.

47 Ibidem, p.141.

48 Ibidem, p.102.

49 Ibidem, p.67.

liberdade nos concedem/ Os deuses: submetermo-nos/ Ao seu domínio por vontade nossa./ Mais vale assim fazermos/ Porque só na ilusão da liberdade/ A liberdade existe”⁵⁰.

O olvido, seja como uma dádiva espontânea ou como consequência do entorpecimento ativo, também se mostrará como uma estratégia para lidar com o assédio do Destino:

*Sábio é o que se contenta com o espetáculo do mundo,/ E ao beber nem recorda/ Que já bebeu na vida,/ Para quem tudo é novo/ E imarcescível sempre./ Coroem-no pâmpanos, ou heras, ou rosas volúteis,/ Ele sabe que a vida/ Passa por ele e tanto/ Corta à flor como a ele/ De Átropos a tesoura./ Mas ele sabe fazer que a cor do vinho esconda isto,/ Que o seu sabor orgíaco/ Apague o gosto às horas,/ Como uma voz chorando/ O passar das bacantes./ E ele espera, contente quasi e bebedor tranquilo,/ E apenas desejando/ Num desejo mal tido/ Que a abominável onda/ O não molhe tão cedo.*⁵¹

Inevitavelmente, o contentar-se *com o espetáculo do mundo* lembra-nos Caeiro. No entanto, para ver tudo constantemente como uma novidade, este prescindia da bebida ou de qualquer método de entorpecimento dos sentidos, pois era com espontaneidade que ele se entregava totalmente ao momento. Tal não parece ser o caso de Reis, cujo bebedor imêmore aludido no poema apela ao autoengano e por isso mantém, mesmo que encoberta, a fatal consciência do seu fado.

Ainda às voltas com o destino, entre outras tantas vias alternativas, Reis também tentará apelar para a deliberada negação de sua condição: “Não inquiri do anônimo futuro/ Que será, pois tenho,/ Qualquer que seja, que vivê-lo. Tiro/ Os olhos do vindouro./ Odeio o que não vejo”⁵². Porém, como podemos observar em suas palavras, por mais que ele se negue a ver o futuro, este não deixará de assombrá-lo.

Nem todas as suas tentativas em lidar com o destino serão, todavia, evasivas ou impositivas. A singela aceitação de sua condição parece lhe oferecer, se não algum tênue alívio, ao menos o conforto desgostoso. Como alguém que

50 Ibidem, p.68.

51 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.65.

52 Ibidem, p.242.

inutilmente sofreu uma terrível injúria ou cometeu um pecado irreparável, e melancolicamente desabafa sobre sua condição, mesmo sabendo que isso não fará objetivamente nenhuma diferença, Reis declara:

Cada coisa a seu tempo tem seu tempo./ Não florescem no inverno os arvoredos,/ Nem pela primavera/ Têm branco frio os campos./ À noite, que entra, não pertence, Lídia,/ O mesmo ardor que o dia nos pedia./ Com mais sossego amemos/ A nossa incerta vida./ À lareira, cansados não da obra/ Mas porque a hora é a hora dos cansaços,/ Não forcemos a voz/ Acima de um segredo/ (...) Nesse desassossego que o descanso/ Nos traz às vidas quando só pensamos/ Naquilo que já fomos,/ E há só noite lá fora.⁵³

Em outros momentos de singela aceitação, mais do que os anseios ou o desassossego de Reis, prevalecem os auspícios do destino: “A cada qual, como a statura, cabe/ A justiça: uns faz altos/ a sorte, outros felizes./ Nada é prêmio: sucede o que acontece./ Nada, Lídia, devemos/ Ao fado, senão tê-lo”⁵⁴.

Se todas essas vias propostas por Reis, a despeito de sua efetividade, ainda o fazem padecer da consciência do Destino, uma alternativa parece o sustentar, e, por que não, satisfazê-lo, mais do que qualquer outra, a saber: a criação poética. Ele explicita:

Seguro assento na coluna firme/ Dos versos em que fico,/ Nem temo o influxo inúmero futuro/ Dos tempos e do olvido;/ Que a mente, quando, fixa, em si contempla/ Os reflexos do mundo,/ Deles se plasma torna, e à arte o mundo/ Cria, que não a mente./ Assim na placa o externo instante grava/ Seu ser, durando nela.⁵⁵

Para além do sentido simbólico que a rigidez estrutural dos poemas de Reis pode somar à sua necessidade de segurança, a criação artística também lhe proporcionará algum conforto. Ele crê que, como parte do mundo, a criação artística é capaz de recriar esse mesmo mundo de que ela provém e em que ela encontrou sua inspiração. Assim, a arte é capaz de fazer perdurar os

53 Ibidem, p.66.

54 Ibidem, p.112.

55 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.18.

instantes do mundo por meio de sua criação. O mundo cria a arte, e a arte o prolonga, recriando os instantes dele. A criação artística é um instante plasmado do mundo. Quem sabe se, ao se fixar na ideia contida nesse seu poema, a ficção de Reis não se transformará, ao menos por um instante, em sua realidade? Esperançoso, o poeta fala de seu desejo artístico:

*Quero versos que sejam como jóias/ Para que durem no porvir extenso/
E os não macule a morte/ Que em cada coisa a espreita,/ (...) Versos onde
se esquece o duro e irado/ Lapso curto dos dias e se volta/ À antiga liberdade/
Que todos anelamos.⁵⁶*

Enfim, Reis radicalizará de tal forma essa sua compreensão sobre a arte, que, num momento de autodefinição, escreverá: “Somos contos contando contos, nada”⁵⁷.

Pomos a dúvida onde há rosas

Enquanto discípulo de Caeiro, Reis conserva múltiplos pontos em comum com seu mestre. Ele admite, por exemplo, que a dimensão árdua de seu desassossego descende do convívio com os artificios da cultura e dos saberes humanos:

*Sintas a frescura e calma natureza/ Da água, e reconheças/ Que não têm penas
nem desassossegos/ As ninfas das nascentes/ Nem mais soluços do que o
som da água/ Alegre e natural./ As nossas dores, não, Neera, vêm/ Das causas
naturais/ Datam da alma e do infeliz fruir/ Da vida com os homens.⁵⁸*

Esse poeta não se comove com as conquistas ou com os valores habituais. O mundo dos homens é insignificante diante da existência plena da Natureza, que tem seu ciclo constante e perfeito:

*Prefiro as rosas, meu amor, à pátria,/ E antes magnólias amo/ Que fama
e que virtude./ Logo que a vida me não canse, deixo/ Que a vida por mim
passe/ Logo que eu fique o mesmo./ Que importa àquele a quem já nada*

⁵⁶ Ibidem, p.223.

⁵⁷ Ibidem, p.141.

⁵⁸ Pessoa, F. *Ricardo Reis –Poesia*. SP: Cia das Letras, 2000, p.46.

*importa/ Que um perca e outro vença,/ Se a aurora raia sempre,/ Se cada ano com a primavera/ Aparecem as folhas/ E com o outono cessam?/ E o resto, as outras coisas que os humanos/ Acrescentam à vida,/ Que me aumentam na alma?/ Nada, salvo o desejo de indiferença/ E a confiança mole/ Na hora fugitiva.*⁵⁹

Ao homem cumpre ser aquilo que ele é, nem mais, nem menos, que isso lhe é o justo: “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste./ O que te os deuses dão, dão no começo./ De uma só vez o Fado/ Te dá o fado, que é um./ (...) Contenta-te com seres quem não podes/ Deixar de ser”⁶⁰. Assim, a grandiosidade está reservada ao homem que sabe ser completo: “Para ser grande, sê inteiro: nada/ Teu exagera ou exclui./ Sê todo em cada coisa. Põe quanto és/ No mínimo que fazes”⁶¹.

Para Reis os deuses pagãos não são sobrenaturais, impalpáveis ou meras metáforas da realidade⁶². Eles habitam a própria natureza, vivem no vento, no sol, nos regatos, nas flores... São inteiros, sem as sombras da interioridade e as dúvidas advindas do pensar: “Os deuses são deuses/ Porque não se pensam”⁶³. Em consonância com tal compreensão, a realidade sempre será objetiva e externa: “Esta realidade os deuses deram/ E para bem real a deram externa./ (...) Deixai-me a Realidade do momento/ E os meus deuses tranquilos e imediatos/ Que não moram no Incerto/ Mas nos campos e rios”⁶⁴.

59 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.83.

60 Ibidem, p.208.

61 Ibidem, p.49.

62 Assim como os outros pontos, que comportam semelhanças e não uma correspondência total com a perspectiva caeiriana, há diferenças entre a crença de Reis nos deuses e a relação de Caeiro com o divino. O poeta classicista não é tão radical quanto o poeta pastor, que dissolve totalmente a diferença entre os deuses e a natureza. Embora Reis considere que os deuses habitam a natureza, em sua perspectiva ainda há distinção entre um e outro. Nas palavras de Rudolf Lind: “O incitamento do poeta à criação de, tanto quanto possível, muitos deuses para que se prestasse assim justiça à multiplicidade dos fenômenos, parece entroncar de facto na candura para com o mundo exterior de Caeiro. Mas em “O Guardador de Rebanhos” os deuses não aparecem. O próprio Reis sabe bem que o recorrer aos deuses o separa do Mestre. “Para Caeiro objectivista absoluto” escreve ele em “O Regresso dos Deuses” “os próprios deuses pagãos são uma deformação do paganismo. Ele bem via que eles eram feitos à imagem e semelhança das cousas materiais; mas não eram as coisas materiais.” (LIND, *Estudos sobre Fernando Pessoa*, p. 140)

63 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.85.

64 Ibidem, p.71.

A Natureza, consagrada aos nossos sentidos e não ao nosso intelecto, é profundamente superficial: “A Natureza é só uma superfície./ Na sua superfície ela é profunda/ E tudo contém muito/ Se os olhos bem olharem”⁶⁵. E o Universo é objetivo e externo ao homem: “E quanto sei do Universo é que ele/ Está fora de mim”⁶⁶.

Quando considera a incidência do pensar, Reis em muitos momentos também se aproximará das ressalvas caeirianas sobre os prejuízos da sujeição indiscriminada do pensamento sobre a exuberância da vida. Em nada o pensamento pode com a vida: “Que pesa o escrúpulo do pensamento/ Na balança da vida?”⁶⁷. Nem para com tudo o que, independentemente do pensar, sensivelmente existe: “Para quê complicar inutilmente,/ Pensando, o que impen-sado existe? Nascem/ Ervas sem razão dada – / Para elas olhos, não razões, tenhamos”⁶⁸. E perscrutar a realidade é um esforço improficuo:

*Sábio deveras o que não procura,/ Que, procurando, achara o abismo em tudo/ E a dúvida em si mesmo./ Pomos a dúvida onde há rosas. Damos/ Quase tudo do sentido a entendê-lo/ E ignoramos, pensantes./ Estranha a nós a natureza extensa/ Campos ondula, flores abre, frutos/ Cora, e a morte chega.*⁶⁹

Entretanto, por mais que Reis se inspire na caeiriana objetividade pagã, ele não será capaz de ter a mesma independência de seu mestre. Não lhe é desconhecido que o pensamento é indireto, influenciável e manipulador: “Nossa vontade e nosso pensamento/ São as mãos pelas quais outros nos guiam/ Para onde eles querem/ E nós o desejamos”⁷⁰. Mas nem por isso o poeta médico cuida de neutralizar ou afastar o pensar insidioso do seu convívio. Quase esperançoso em sua lida, ele tenta submeter aquilo que no pensar o compele: “Ponho na altiva mente o fixo esforço,/ Da altura, e à sorte deixo,/ E as suas

65 Ibidem, p.155.

66 Pessoa, F. *Ricardo Reis –Poesia*. SP: Cia das Letras, 2000, p.163.

67 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.135.

68 Ibidem, p.259.

69 Pessoa, F. *Poemas de Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994. p. 119.

70 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa –Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.75.

leis, o verso;/ Que, quando é alto e régio o pensamento,/ Súbdita a frase o busca/ E o 'scravo ritmo o serve"⁷¹. Sobre a dimensão e os limites da influência caeiriana em Reis, Rudolf Lind escreve:

*Que deve Reis ao Mestre? Fundamentalmente, apenas o reconhecimento do primado da realidade exterior. O "objectivismo absoluto" de Caeiro ressoa em vários versos das odes. Quanto ao resto, Ricardo Reis segue caminhos próprios. Não lhe basta observar os fenómenos do mundo exterior, sem os comentar, e viver em estado de pura contemplação, como Caeiro. Reis submete o paganismo instintivo do Mestre a uma ideologia classicista em que, retrospectivamente, procura inserir Caeiro.*⁷²

A existência de Reis não é marcada apenas pela pagã presença caeiriana. Sem conseguir deixar de considerar a todo instante a indefinida condição do Destino, a fáustica consciência da morte também é determinante e frequente em suas odes. Quando não estiver explicitamente presente, a morte estará subentendida em seus versos. Ainda que defenda, tal como Caeiro, que tudo tem sua medida própria e que, portanto, cumpre a cada um ser exatamente aquilo mesmo que se é, Ricardo Reis não vive com espontaneidade o seu fado. Sua conduta sempre padece de uma espécie de consciência reflexiva⁷³, como se, para viver a sua vida, fosse-lhe necessária uma duplicata de sua tardia condição: "Conhece-te, se podes. Se não podes/ Conhece que não podes. Saber sabe"⁷⁴. Isto significa que não é prontamente que ele aceita o seu inexorável destino, mas somente após refletir sobre como é inútil resistir ao que é inabala-vel. Nas palavras de Jacinto Prado Coelho:

71 Ibidem, p.24.

72 Lind, R. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda, 1981. p. 133.

73 Sobre esse resquício do subjetivismo em Reis, Jacinto Prado Coelho escreve: "Caeiro sai de si para as coisas; no seu modo de pensar a vida predomina o objeto. A filosofia da vida de Reis diverge pelo primado do sujeito. Sentindo-se estrangeiro no mundo, incomunicável, recolhe-se com orgulho ao castelo interior"(COELHO, J. P. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. São Paulo: Verbo - EDUSP 1977. p. 38).

74 Pessoa, F. *Ricardo Reis –Poesia*. SP: Cia das Letras, 2000, p.107.

*Caeiro está de posse de uma verdade absoluta que lhe impõe a discussão com os metafísicos; as suas teses fundamentais são o primado do exterior, a variedade maravilhosa do real, o erro de imaginar ou filosofar inventando mundos falsos. Reis experimenta a dor da nossa miséria estrutural, sofre com as ameaças inelutáveis e permanentes do Fatum, da Velhice e da Morte. Vai à conquista do prazer relativo, sempre toldado pela tristeza de saber que o é. O seu fito é iludir (melhor: eludir) a dor construindo virilmente o próprio destino no restrito âmbito de liberdade que lhe é dado.*⁷⁵

Não se trata apenas de tentar e não conseguir esquecer seu fatal destino. Mais do que qualquer outra coisa, o desassossego que faz Ricardo Reis padecer provém de sua incapacidade de aceitar com naturalidade a morte.

Sabemos que nosso poeta de espírito clássico conserva em si a abstrata consciência antecipadora da morte. Por temer o Destino, ele é incapaz de viver plenamente a vida e, tal como Fausto, vê a morte em tudo.

*Olho os campos, Neera,/ Campos, campos, e soffro/ Já o frio da sombra/
Em que não terei olhos./ A caveira antessinto/ Que serei não sentindo,
Ou só quanto o que ignoro/ Me incógnito ministre./ E menos ao instante/
Choro, que a mim futuro,/ Súbdito ausente e nulo/ Do universal destino.*⁷⁶

Ainda que transite entre a plenitude caeiriana e o fáustico vazio, Ricardo Reis tem, contudo, uma forma própria de conduzir a sua existência⁷⁷: buscando entreter-se com o momento redivivo por sua arte, por mais que perdue sua consciência atroz do fatal Destino, ele não desiste de passar a vida de forma regrada, sem grandes sobressaltos. Em um belo poema ele explica, para seu mestre, sua forma particular de lidar com o fado:

75 C oelho, J. P. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. São Paulo: Verbo - EDUSP 1977. p. 38.

76 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.30.

77 José Augusto Seabra observa que a peculiaridade de Reis está também na forma como transita entre o subjetivo e o objetivo: “Apresentado por Pessoa como o “discípulo direto” de Caeiro, Ricardo Reis não deixa de ser, ao mesmo tempo que a sua emanção, um poeta sob muitos aspectos atraído pelo pólo oposto ao do “mestre” dentro do sistema poetodramático. Submetido à tensão das forças contrárias do objetivismo e do subjetivismo, ele mantém-se numa espécie de equilíbrio, em que a presença do sujeito parece sempre investir, sem a renegar mas reintegrando-a, a herança objetiva originária”(SEABRA, *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991. p. 100).

*Mestre, são plácidas/ Todas as horas/ Que nós perdemos,/ Se no perdê-las,
Qual numa jarra,/ Nós pomos flores./ Não há tristezas/ Nem alegrias/ Na
nossa vida./ Assim saibamos,/ Sábios incautos,/ Não a viver,/ Mas decor-
rê-la,/ Tranquilos, plácidos,/ Tendo as crianças/ Por nossas mestras,/ E os
olhos cheios/ De Natureza.../ À beira-rio/ À beira-estrada,/ Conforme ca-
lha,/ Sempre no mesmo/ Leve descanso/ De estar vivendo./ O tempo passa,
Não nos diz nada./ Envelhecemos./ Saibamos, quase/ Maliciosos,/ Sentir-
-nos ir./ Não vale a pena/ Fazer um gesto./ Não se resiste/ Ao deus atroz/
Que os próprios filhos/ Devora sempre./ Colhamos flores./ Molhemos leves/
As nossas mãos/ Nos rios calmos,/ Para aprendermos/ Calma também./
Girassóis sempre/ Fitando o sol,/ Da via iremos/ Tranquilos, tendo/ Nem o
remorso/ De ter vivido.⁷⁸*

Contos contando contos

Como *contos contando contos*, ele tenta contornar a angústia causada pela emi-
nente consciência da morte através da criação poética. Com efeito, lemos:
“Que mais que um ludo ou jogo é a extensa vida,/ Em que nos distraímos de
outra coisa –/ Que coisa, não sabemos”⁷⁹. Apropriando-se sobretudo da mi-
tologia clássica⁸⁰, ele recria o mundo, a vida e a própria consciência da morte.
Sempre ciente, todavia, da fragilidade de suas caracterizações, o poeta sabe
que nada tem sentido e que o destino é sempre ignoto: “E nada tem sentido –
nem a alma/ Com que penso sozinho”⁸¹.

Diferente de Caeiro e Fausto, Reis não crê na verdade. Em seu “objectivis-
mo absoluto”, o primeiro acha que ela é evidente e não faz distinção entre a ver-
dade e a realidade. O segundo, imerso em seu abissal subjetivismo, acha que
a verdade está velada no mistério. Sem pender decisivamente para nenhum
desses dois extremos, no que concerne essa questão, Ricardo Reis prefere

78 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.54.

79 Ibidem, p.227.

80 Sobre a peculiar apropriação da cultura clássica por Ricardo Reis, lemos em uma carta de Sá Carneiro para Pessoa: “Admiráveis, meu querido Poeta, as Odes de Ricardo Reis. Conseguiu reali-
zar uma <<novidade>> clássica, horaciana. Não sei porquê, contém elementos novos –entanto tão
clássicas, pagãs” (SÁ-CARNEIRO, *Obras completas. Cartas a F. P.* Lisboa: 1958. p.162).

81 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.109.

permanecer suspenso, quiçá, nem mesmo os deuses conhecem a verdade. Duvidosa, ela deve ser deixada de lado: “Da verdade não quero/ Mais que a vida; que os deuses/ Dão vida e não verdade, nem talvez/ Saibam qual a verdade”⁸².

Em uma provável tentativa de justificar suas escolhas poéticas e ressaltar a sua condição, ele revela toda a peculiaridade de seu conflitante desassossego: Não canto a noite porque no meu canto/ O sol que canto acabará em noite./ Não ignoro o que esqueço./ Canto por esquecê-lo./ Pudessem eu suspender, inda que em sonho,/ O Apolíneo curso, e conhecer-me,/ Inda que louco, gêmeo/ De uma hora imperecível!⁸³

Nem a noite, evocada por Fausto, nem o dia, saudado por Caeiro. Cantando o dia para esquecer a noite que, no entanto, não deixa ser ignorada, Ricardo Reis vaga no interlúdio entre o sol e o buraco negro.

Enfim, ao retomar a citação inicial de Pessoa (“O caminho da Filosofia não é partir do conhecido para o desconhecido, mas do desconhecido no conhecido para o desconhecido em si mesmo”), notamos que, ao eleger o “caminho da Filosofia” – e não a Filosofia – como o sujeito em questão, Pessoa demonstra maior preocupação com o exercício da Filosofia do que com sua definição ou conclusões. Sua primeira afirmação consiste em uma negação: “O caminho da Filosofia não é partir do conhecido para o desconhecido”. Com isso, ao invés de solidificar uma conclusão sobre o que seria esse caminho, ele subtrai o sujeito de seus predicados, abalando aquilo que poderia ser uma definição. Aqui, ao negar que a filosofia seja um exercício em que partimos de uma compreensão habitualmente conhecida para, à luz do saber filosófico, desconstruí-la, o poeta subverte também uma compreensão tradicional (socrática) sobre qual seria o papel da filosofia.

Na sequência, embora a sua afirmação seja positiva e formalmente predicativa, seu sentido semântico é negativo. Observem que o “desconhecido no conhecido” não nomeia um conteúdo positivo que possamos tomar como ponto de partida; ao contrário, ele designa justamente aquilo que, dentro do conhecido, escapa ao conhecer. É uma falta, uma interrogação interna, uma ausência de saber que já estava ali, mas que o hábito nos impedia de ver. Assim, ao dizer que se parte “do desconhecido no conhecido”, Pessoa não nos dá um novo ponto firme de partida – ele apenas reinscreve a negação no interior daquilo que julgávamos saber. O movimento, portanto, não se

82 Ibidem, p.161.

83 Pessoa, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988, p.94.

torna menos negativo: ele apenas desloca a negação de uma posição externa (partir do conhecido) para uma posição imanente (o desconhecido que já habita o conhecido). Desse modo, mesmo o segundo termo da frase – “para o desconhecido em si mesmo” – não introduz uma positividade, mas apenas o desdobramento final dessa mesma negatividade, agora liberada de qualquer vínculo com o conhecido.

Resta, por fim, o termo “para o desconhecido em si mesmo”. Observem que, assim como o “desconhecido no conhecido”, o “desconhecido em si mesmo” também não designa um conteúdo positivo. Trata-se, antes, do desdobramento final da mesma negatividade, agora liberada de qualquer vínculo residual com o conhecido. Se no primeiro momento o desconhecido ainda estava atrelado ao conhecido (como sua fissura interna), neste segundo momento ele se apresenta por si mesmo, sem referência ao saber prévio. Desse modo, o caminho da Filosofia não vai do conhecido para o desconhecido, tampouco produz um novo conhecimento ao final; ele parte de uma ausência de saber já instalada no coração do conhecido e termina em uma ausência de saber radical, já não relativa a nenhum termo familiar. A frase, portanto, não descreve uma progressão positiva, mas uma dupla negatividade: nega-se o ponto de partida habitual (o conhecido) e nega-se também que o ponto de chegada seja um conhecimento. O que permanece é o próprio movimento negativo, sem positividade em nenhum dos extremos.

Ora, essa dinâmica – partir do desconhecido no conhecido para o desconhecido em si mesmo – não é para Pessoa uma fórmula vazia. Ela constitui o movimento efetivo de sua experiência poético-filosófica, manifestando-se no desassossego que perpassa seus escritos e nas diferentes maneiras como suas criações literárias lidam com o real, o pensar e a morte. Ela se encarna na própria dinâmica de sua criação poético-filosófica, sobretudo na relação entre seus heterônimos e na experiência do desassossego que os anima. O que a citação anuncia como procedimento negativo encontra sua expressão concreta na obra: em *Caeiro*, o “desconhecido no conhecido” não é um mistério a ser desvelado, mas a própria superfície das coisas enquanto nunca inteiramente antecipável pelo pensamento; sua admiração contínua – como a de uma criança recém-nascida – não postula um oculto, apenas reconhece o desconhecido como desconhecido e, por isso mesmo, não procura ultrapassá-lo. Em *Fausto*, ao contrário, o “desconhecido no conhecido” torna-se angústia e busca infinita, e o “desconhecido em si mesmo” apresenta-se como abismo que o pensamento não cessa de interrogar. Já em *Ricardo Reis*, o movimento se tensiona de modo peculiar. Ele parte, como *Caeiro*, da realidade externa

– as rosas, os rios, os campos – mas nessa própria evidência sensível descobre um “desconhecido” que não é a superfície inocente, e sim a sombra do Destino e da morte. O conhecido (o instante presente, o objeto contemplado, a ordem pagã do mundo) abriga para Reis um desconhecido iminente: o porvir que tudo transforma, a tesoura de Átropos, a noite que sucederá ao dia. Ele não pode ignorar esse desconhecido – como Caeiro o ignora – nem entregar-se a ele sem reservas – como Fausto o faz. Por isso, seu caminho consiste em tentar cultivar o desconhecido no conhecido por meio da criação poética: os versos funcionam como um alicerce (uma coluna) que, ao mesmo tempo, nomeia o medo e o mantém à distância. “Somos contos contanto contos”, escreve Reis, sabendo que a consciência da morte é o desconhecido que habita cada instante sabido, mas que a própria arte de contar – o poema, a ode, a mitologia classicista – oferece um regime (quicá) provisório de sentido. Ele não alcança o “desconhecido em si mesmo” (a morte como fato consumado, o absoluto indiferenciado), nem deseja alcançá-lo; move-se, antes, na tensão entre o desconhecido imanente ao conhecido e a sua suspensão pela palavra. É por isso que ele vaga no interlúdio: entre o sol caeiriano, que ilumina sem perguntar, e o buraco negro fáustico, que absorve toda luz com seu profundo especular.

Referências

- BABIOU, A. *Pequeno Manual de Inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BARBARAS, R. *Investigações Fenomenológicas*. PR: Editora UFPR, 2011. p. 219
- COELHO, J. P. *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*. São Paulo: Verbo - EDUSP 1977.
- GIL, J. *O Espaço Interior*. Lisboa: Editora Presença, 1994.
- LIND, R. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.
- LOURENÇO, E. *Fernando Pessoa, Rei da Nossa Baviera*. Lisboa: Gradiva, 2008.
- PAZ, O. *Signos em Rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- PESSOA, F. *Alguma Prosa*. Ed. de Cleonice Berardinelli. 5ª. ed. RJ: Nova Fronteira, 1990.
- PESSOA, F. *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*. SP: A Girafa, 2006.
- PESSOA, F. *Fausto*. Edição de Carlos Pittella. Lisboa: Tinta da China, 2018.

- PESSOA, F. *Obra Completa de Alberto Caeiro*. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2018.
- PESSOA, F. *Poemas de Ricardo Reis*. Ed. Crítica de Luiz F. Duarte. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.
- PESSOA, F. *Presença*, nº 17. Coimbra: Dez. 1928 - ed. facsimil. Lisboa: Contexto, 1993.
- PESSOA, F. *Prosa de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 2012.
- PESSOA, F. *Ricardo Reis – Poesia Completa*. Ed. de Manoela P. da Silva. SP: Cia das Letras, 2000.
- PESSOA, F. *Ricardo Reis. Prosa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003
- PESSOA, F. *Texto Crítico das Odes de Fernando Pessoa – Ricardo Reis*. Edição de Silva Bêlkior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.
- PESSOA, F. *Textos filosóficos, vol. 1* – ed. por Antônio de Pina Coelho. Lisboa: Nova Ática, 2006.
- PIZARRO, J. e FERRARI, P. *136 Pessoas de Pessoa*. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2017.
- QUESADO, J. C. *O constelado Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- SÁ-CARNEIRO, M. *Obras completas. Cartas a F. P.* edit. Urbano T. Rodrigues. Lisboa: 1958.
- SEABRA, J. A. *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

Eu preferiria não: a imaginação como procedimento de linguagem

*I would prefer not to: imagination
as a language procedure*

Resumo

Esse texto ensaia um pensamento comprometido em experimentar um deslocamento na forma como a imaginação é usualmente convocada no campo educacional e curricular. Em vez de concebê-la como faculdade mental voltada à projeção de futuros, movo-me inspirada pela leitura de Gilles Deleuze da novela *Bartleby, o escritorário*, de Herman Melville, assumindo a fórmula Eu preferiria não como operador ético-político capaz de desestabilizar a gramática imperativa da linguagem pedagógica. Trata-se, assim, de tensionar as formas hegemônicas de linguagem que atravessam as práticas e teorizações em educação, ancoradas em uma razão funcional, projetiva e teleológica; a partir de três fios: (1) a recusa enigmática de Bartleby como procedimento de linguagem; (2) a crítica à gramática dos querereres que estrutura o discurso educacional; e (3) a imaginação como gagueira — uma vibração da linguagem que interrompe seus usos funcionais, abrindo espaço para outras formas de sensibilidade e escuta.

Palavras-chave: Imaginação, Educação, Deleuze, Bartleby.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). nathalia_tb@hotmail.com

Abstract

This text essays a thought committed to experimenting with a displacement in the way imagination is usually invoked in the educational and curricular field. Rather than conceiving it as a mental faculty oriented toward the projection of futures, I move inspired by Gilles Deleuze's reading of Herman Melville's novella Bartleby, the Scrivener, assuming the formula I would prefer not to as an ethical-political operator capable of destabilizing the imperative grammar of pedagogical language. Thus, it is a matter of tensioning the hegemonic forms of language that permeate educational practices and theorizations, anchored in a functional, projective, and teleological reason; based on three threads: (1) Bartleby's enigmatic refusal as a language procedure; (2) the critique of the grammar of willings that structures educational discourse; and (3) imagination as a stuttering—a vibration of language that disrupts its functional uses, opening up space for other ways of sensibility and listening.

Keywords: Imagination, Education, Deleuze, Bartleby.

“Na parede branca do escritório, diante de um mundo que quer eficiência, clareza, produção – Bartleby, solicitado a cumprir uma tarefa simples, responde com uma frase que desloca tudo: Eu preferiria não.”

Herman Melville

Para começo de conversa...

Abril de 2025. Abro a caixa de entrada do e-mail e me deparo com uma mensagem solicitando o título da fala para o encontro Laboratório de Arte, Filosofia e Literatura: tecnologias da imaginação, do qual participaria dentro de 30 dias. O convite havia sido feito alguns meses antes, e desde então comecei a me indagar: por onde entrar nessa conversa? O caminho mais evidente seria seguir com as inquietações disparadas durante a minha pesquisa de doutorado, na qual exercitei, por meio da constituição de um *corpus* teórico Queer, colocar em fricção a física quântica e os estudos em currículo em um trabalho quimérico – e, nesse sentido, exageradamente imaginativo – junto à Teoria

Q/Curricular¹. Àquela altura, foi em meio aos cacos produzidos no entrechoque dos mundos quântico e curricular que vislumbrei a possibilidade de estender a imaginação até a porta do caos para, de lá, teorizar impossibilidades como forma de apostar na diferença, num gesto que chamei de cosmopolítico², no sentido proposto por Isabelle Stengers – uma fabulação especulativa comprometida em pensar o impensável em educação.

Porém, ante à solicitação do *e-mail*... hesitei. Afinal, definir um título é uma responsabilidade muito grande, pois se espera que ele tanto antecipe o tema central como o faça de um modo instigante. O problema é que eu ainda não havia me decidido sobre o quealaria e seria preciso começar a escrever para descobrir. Isso porque, talvez, eu tenha levado a sério demais a lição deixada por Foucault em sua entrevista à Claude Bonnefoy:

*“A escrita consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças à qual e ao final da qual poderei, para mim mesmo, encontrar alguma coisa que não tinha visto inicialmente” [...] “Só descubro o que tenho para demonstrar no próprio movimento da escrita, como se escrever fosse precisamente diagnosticar aquilo que eu queria dizer no exato momento em que comecei a escrever.”*³

O curioso, contudo, é que, minutos antes da mensagem recebida instaurar essa inquietação, eu estava imersa na releitura de *Bartleby*, o escrivão, a novela de Herman Melville, autor de *Moby Dick*. *Bartleby*, um homem “palidamente limpo, tristemente respeitável, incuravelmente pobre”⁴ e de semblante sossegado, havia sido contratado sem referências num escritório de advocacia. Inicialmente, ele realizava uma quantidade extraordinária de trabalho. Até que, certa vez, quando chamado pelo advogado para cotejar os documentos e conferir as cópias feitas pelos colegas do escritório, surpreende ao responder: *Eu preferiria não*. E a partir daí, para toda e qualquer demanda do seu empregador a resposta do escrivão seguiu-se, invariavelmente,

1 Terra, N. *Quantizar os estudos em currículo: experimentações aberrantes*. 2023. 189f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

2 Stengers, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

3 Foucault, M. Conversa entre Michel Foucault e Claude Bonnefoy. In: _____. *O belo perigo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p. 33-77.

4 Melville, H. *Bartleby, o escrivão*. Jerusalém: Ruriak Ink, 2013.

a mesma – *Eu preferiria não*. Foi, então, que capturada pela intensidade retumbante da fórmula Bartlebyana, me flagrei pensando: E se eu respondesse ao cordial e-mail com um *Eu preferiria não*?

A ideia, aparentemente banal, foi levada tão a sério que decidi mantê-la no título da apresentação. Quanto ao seu complemento – a imaginação como procedimento de linguagem –, sua escolha se deu por ocasião da tentativa de, em diálogo com leitura de Gilles Deleuze acerca da fórmula⁵, encarar um incômodo que tenazmente me assedia, a saber, problematizar um certo tom imperativo que me parece saturar a linguagem educacional e pedagógica contemporâneas.

Cabe, com efeito, uma ressalva indispensável: esse ensaio não se propõe a realizar um comentário exegético do texto de Deleuze. Em vez disso, arrisco um movimento inspirado pelo próprio filósofo, por ocasião de sua *Carta a um Crítico Severo*⁶ a respeito de sua relação com a história da filosofia. Numa espécie de imaculada concepção, Deleuze admitia que se imaginava “chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso”⁷. De semelhante modo, também eu busco aqui operar essa mesma “espécie de enrabada”⁸ ao me dispor a experimentar, de modo introdutório e tateante, suas contribuições em torna da leitura da fórmula de Bartleby a fim de fazê-la variar e ressoar no interior do campo educacional e curricular.

Em jogo, habita uma questão de fundo: a linguagem educacional e curricular opera, como sugere Sandra Corazza⁹, por meio de palavras de ordem e imperativos normativos que tendem a fixar e encapsular a diferença. Tais aspectos normativos se materializam nas notas prescritivas das políticas curriculares, nos manuais didáticos, nos discursos oficiais sobre competências e habilidades, na mobilização de uma linguagem tecnocrática e gerencialista que envolve a educação e o currículo em uma tecnologia do desempenho¹⁰. Na esteira desse pensamento, tal linguagem imperiosa aciona uma maquinaria

5 Deleuze, G. Bartleby, ou a fórmula. In. *Crítica e Clínica*. Tradução por Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2019.

6 Deleuze, G. Carta a um crítico severo. In. *Conversações*. Tradução por Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, p. 11-22, 2013.

7 Ibidem, p. 14.

8 Idem.

9 Corazza, S. Pesquisar o acontecimento: estudo em XII exemplos. In: Tadeu, T. T.; Corazza, S.; Zordan, P. *Linhas de escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 7-78.

10 Deleuze, G., op. cit., p. 94.

discursiva que opera tentando delimitar, de antemão, o que é preferível, útil ou eficaz. Ocorre que, mesmo quando tais sentidos são colocados em disputa e discursos alternativos são ensaiados em contraposição, a saída frequentemente reencena a mesma lógica normativa, apenas prescrevendo um novo preferível por oposição.

O que procuro considerar é que sejam as perspectivas tecnicistas e neoliberais, sejam as abordagens ditas críticas e progressistas, ambas as vertentes aparentemente se mostram incapazes de abdicar da vontade de enunciar um preferível. O que me interessa, portanto, não é disputar o sentido ou o conteúdo daquilo que se deve preferir para educação e nos currículos, mas ousar imaginar uma linguagem “cujo meio de sobrevivência consiste em preferir não cotejar”¹¹. Um modo mesmo de assumir a “lógica da preferência negativa: negativismo para além de toda negação”¹² para, quem sabe, cavar na língua pedagógica uma espécie de língua estrangeira para a qual não importa afirmar uma vontade de nada, mas um nada de vontade que suspende o automatismo ao desativar o próprio mecanismo da escolha, abrindo-se à potência do pensamento como pura diferença.

Para tanto, tomo a fórmula de Bartleby como um operador ético-político junto ao campo educacional e curricular, valendo-me de sua força de suspensão, desestabilização e abertura, a fim de sugerir uma outra mirada: uma em que a imaginação – não mais pensada como faculdade psicológica movida pela vontade de criação do novo ou orientada à projeção utilitária de futuros – possa ser considerada em termos de um procedimento de linguagem menor¹³, capaz de permitir perturbar a gramática que sustenta as teorizações pedagógicas dominantes. Afinal, diante das tentativas de fixar e encapsular a diferença, que força de pensamento emerge se a imaginação assumir o contorno de um *Eu preferiria não* — instalando uma gagueira, uma loucura sutil que interrompa os usos funcionais da linguagem educativa? Se o gesto de Bartleby explicita uma impossibilidade radical ao criar uma língua estrangeira dentro da própria língua, que aberturas se realizam para a educação e o currículo quando o esvaziamento do discurso e a hesitação nos fazem, finalmente, respirar fora dos sulcos projetivos da vontade?

11 Idem.

12 Ibidem, p. 95.

13 Deleuze, G.; Guattari, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução por Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

Para isso, procuro desdobrar os seguintes fios: (1) a recusa enigmática de Bartleby como procedimento de linguagem; (2) a crítica à gramática dos que-
rerer que estrutura o discurso educacional; e (3) a imaginação como gagueira – uma vibração da linguagem que interrompe seus usos funcionais, abrindo espaço para outras formas de sensibilidade e escuta. Trata-se portanto, de um modo de entrar no jogo de sentir-pensar os impactos éticos-políticos da imaginação no campo educacional/curricular, mas também de interpelá-la provocativamente por meio de uma escrita afinada a uma ética da hesitação e da recusa gentil — uma escrita que se orienta menos pela busca de um argumento central do que pela produção de fendas, rachaduras no discurso.

Bartleby e o enigma da recusa

A fórmula de Bartleby – *Eu preferiria não* é analisada por Deleuze em seu livro *Crítica e Clínica*, mais precisamente no capítulo dez intitulado *Bartleby, ou a fórmula*. O filósofo abre o texto com três afirmações: Bartleby não é uma metáfora do escritor ou símbolo de coisa alguma, o texto é violentamente cômico e, para Deleuze, o cômico é sempre literal. Além disso, segundo o filósofo, essa novela pertence a uma linhagem subterrânea e prestigiosa, de modo que ao se debruçar sobre a fórmula, afirma que ela só quer dizer aquilo que diz, literalmente, e “o que ele diz e repete é PREFERIRIA NÃO, I would prefer no to”¹⁴. Inicialmente, Deleuze observa um certo maneirismo, uma solenidade estranha no uso do verbo “preferir”, cujo emprego no sentido mobilizado por Bartleby é inusual. Em seguida, destaca que a extravagância da frase extrapola a palavra em si, residindo em seu término brusco, o *not to*. Por exemplo, ao ser solicitado a copiar, Bartleby não diz *Eu preferiria não copiar*, mas simplesmente: *Eu preferiria não*. E, embora sintática e gramaticalmente correta, a frase proferida por Bartleby “deixa indeterminado o que ele rechaça”¹⁵.

Uma vez que toda linguagem carrega pressupostos e pressupõe a referência contínua de palavras a outras palavras; ao dizer reiterada e insistentemente *Eu preferiria não*, Bartleby parece interromper esse funcionamento. Tal operação adquire certa extravagância, e até mesmo uma radicalidade, por, justamente, deixar em aberto o que está sendo recusado, de modo que “apesar

14 Deleuze, G., *Crítica e Clínica*, p. 91.

15 Idem.

de sua construção normal, ela soa como uma anomalia¹⁶, na medida em que desconcerta pela ausência de referência instaurando uma espécie de entrave comunicativo. A fórmula atinge, assim, uma espécie de função-limite: ela descola a palavra da ação, desvincula a fala da afirmação de um preferível e atinge o irremissível, constituindo um “bloco inarticulado, um sopro único”¹⁷, algo analisado com todo o rigor pelos linguistas como uma agramaticalidade. É como se a fórmula Bartlebyana interrompesse o fluxo da fala informativa ao impedir a representação.

É nesse ponto que a fórmula se torna um enigma. Ao dizer – *Eu preferiria não* – Bartleby não se opõe frontalmente, tampouco adere formalmente. Antes, instala dentro da lógica binária do sim ou não uma zona de indiscernibilidade que torna impossível aos seus colegas de trabalho determinar o que de fato ele deseja. Por meio desse enunciado, o escrivão provoca uma interrupção no uso comum da linguagem, não por hermetismo ou incompreensibilidade, mas porque sua fala não se refere a nada fora dela mesma. Desse modo, ela habita um entre: entre o sim e o não, o fazer e o recusar. Ao produzir essa suspensão, sua recusa não assume a forma de uma resistência dialética convencional, mas opera por subtração, retirando a adesão ao próprio jogo da escolha. Ao dizer *Eu preferiria não*, Bartleby habilita uma certa capacidade de desorganizar o jogo da linguagem desativando as alternativas ao tornar indiscernível tanto o que é preferível quanto o que é não preferível, limitando-se tão somente a colocar a impossibilidade de que se saiba a que elas se referem.

Pode-se dizer que esse gesto silencioso da fórmula soa arrasador e produz efeitos devastadores no cotidiano produtivo do escritório onde Bartleby trabalha, colapsando as tarefas e as certezas desse espaço. O narrador da novela, um advogado que o emprega, percebe-se impotente e não consegue nem demitir Bartleby nem justificar sua permanência. Já seus colegas, começam a repetir, involuntariamente, o verbo preferir em seus diálogos cotidianos, ainda que muitas vezes de modo inadequado. Se por um lado, “a fórmula germina e prolifera”¹⁸ torcendo a língua alheia, é o efeito sobre Bartleby que Deleuze toma como essencial, pois ao dizer *Eu preferiria não*, Bartleby não apenas recusa o que prefere não fazer (cotejar), mas torna impossível o que ele fazia (copiar).

16 Ibidem, p. 92.

17 Ibidem, p. 91.

18 Ibidem, p. 93.

Fato é que o colapso se presentifica, e ele é menos institucional do que linguístico. Ao eliminar a referência deixando indeterminado o que recusa, a frase proferida por Bartleby opera produzindo um buraco no discurso, um esgotamento da linguagem que cria um vazio. A cada tentativa de interpelação, perguntado do porquê da recusa, Bartleby responde: Eu preferiria não. Ao ser indagado se começaria a ser um pouco razoável, torna a dizer: Eu preferiria não. Quando confrontado a dar uma resposta: Eu preferiria não. A linguagem, da qual o mundo corporativo e social exige inteligibilidade e eficiência, vê-se esvaziada de sua função comunicativa. Numa perspectiva deleuziana, a fórmula retira a adesão à própria lógica da representação ordinária, trazendo “à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta a língua para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a delirar”¹⁹. O enigma reside, portanto, na potência de uma recusa que, por não se completar numa negação ativa, instaura uma interrupção que paralisa a engrenagem produtiva ao impedir a adesão em qualquer direção. E, nesse gesto, enlouquece todos os que o cercam.

A esse respeito, Ítalo Tronca no posfácio da novela de Melville menciona:

*“À primeira vista, Melville conta a história de um homem que preferia não fazer nada, um homem que adotou o imobilismo como forma de viver, um louco. É surpreendente como Jorge Luis Borges, no prólogo, também foi seduzido pelo registro da loucura (...). O mais provável, contudo, é que Borges tenha feito uma leitura invertida do sentido de Bartleby. Para ele, o escrevente é o louco, o irracional que contamina os demais e revela o caos da História. Não parece que foi isso que Melville quis dizer; a loucura, a irracionalidade não estão em Bartleby e sim na ordem exterior.”*²⁰

À primeira vista, Bartleby não encarna a desrazão; ao contrário, ele expõe o absurdo do funcionamento normativo e imperativo da linguagem de tal maneira que sua recusa não se opõe ao mundo, mas o interroga. Nesse sentido, seguindo Deleuze, torna-se instigante pensar o *Eu preferiria não* como operador de um outro regime de linguagem capaz de interromper automatismos, suspender expectativas de sentido e abrir espaço à hesitação — operação que delineia, precisamente, o papel político que aqui se atribui à imaginação. Assim, importa deslocar a imaginação de seu uso instrumental, considerando-a como esse tipo de recusa a um não preferido sem afirmar um preferível,

¹⁹ Ibidem, p. 9.

²⁰ Deleuze, G. *Conversações*, p. 57-58.

a fim de perguntar: que aberturas emergem quando a imaginação, enquanto procedimento de linguagem, abdica de projetar o preferível para operar como pura força de suspensão bartlebyana? Dito de outro modo, qual impossibilidade a imaginação ajuda a sustentar ao introduzir uma gagueira que desativa o próprio mecanismo da vontade?

Com isso, procuro movimentar senão uma inversão, ao menos um modesto deslocamento. Na contramão da imaginação entendida como faculdade produtiva voltada à projeção de futuros desejáveis, interessa-me considerá-la como procedimento de linguagem em sua força de interrupção: uma imaginação implicada na recusa, no desvio, na suspensão dos imperativos da linguagem educacional em seus mecanismos de captura; uma imaginação que, em vez de ampliar o campo do desejável, possa desestabilizar o próprio jogo da significação, instaurando hesitação no lugar de certeza e rachaduras no lugar da (in)coerência da funcionalidade, a fim de permitir desarticular o terreno do império da linguagem produtiva.

É esse movimento que nos conduz ao segundo fio desse texto – a crítica à gramática voluntariosa que estrutura o discurso pedagógico.

A gramática dos quereres e o discurso educacional

A linguagem educacional é profundamente marcada por imperativos e expectativas normativas. Arrisco dizer que, ainda que sustentada por distintas intenções políticas ou pedagógicas, as práticas e teorizações do campo educacional e curricular parecem organizadas em torno de uma lógica voluntariosa. Elas visam ao desempenho, ao progresso, ao desenvolvimento e almejam formar um cidadão crítico, autônomo racional, letrado, consciente, dotado de competências e habilidades – e a lista continua... Em *Linhas de escrita*²¹, a filósofa da educação Sandra Corazza argumenta que o discurso educacional é repleto de clichês e palavras de ordem. Tal linguagem imperativa aparece centrada na expectativa de que o currículo forme, a escola prepare, o professor ensine e os estudantes se desenvolvam, de modo que, não raro, o léxico mobilizado reencena uma gramática dos quereres. Vale mencionar como, nessas vertentes, a imaginação se vê domesticada sob o signo da criatividade, tornando-se uma mera especialização da adaptabilidade às lógicas mercantis que assediam o discurso educacional. E mesmo quando consideradas sob o signo da inovação

21 Corazza, S., *Linhas de escrita*, 2004.

pelas vias da invenção, a imaginação segue se orientando do querer ao resultado, enquanto insiste em apontar tanto o desejável quanto o modo de alcançá-lo.

Argumento, contudo, que tal engrenagem se movimenta por meio de uma sintaxe redutora que projeta de antemão um ideal de sujeito, aprisionando o ato educativo em um nexos causal e projetivo operado sob a égide de uma razão funcional e antropocêntrica que asfixia a diferença. O problema que ressoa é como tal mecânica articula uma disputa em torno da significação acerca do que a educação é – ou deveria ser, que se manifesta pela proliferação de propostas, parâmetros, modelos, orientações, diretrizes, normativas. Nesse sentido, a gramática dos quereres tende a aprisionar a linguagem num circuito fechado entre vontade e realização, fazendo com que o discurso educacional seja habitado por um tempo projetivo, teleológico, linear e causal; um tempo da certeza pronto a restringir e constringer as possibilidades, “ao negar ao outro/aluno sua alteridade, transformando-o em projeto edificante da escola”²². E mesmo se reconhecermos que essa gramática falha – algo sempre escapa; paradoxalmente, a educação se torna tanto o fracasso do sujeito moderno quanto o espaço para o surgimento de novas subjetividades. E essa segunda saída passa a ser aquilo que se quer. O preferível soa inescapável.

O incômodo não está propriamente na vontade em si, senão no modo como o discurso educacional soa restritivo ao reduzir o desejável ao pensável, o pensável ao possível e o possível ao realizável; obliterando, desse modo, todo um conjunto de impossibilidades apenas por parecerem impensáveis. Portanto, é aqui que inscrevo minha aposta: pensar a imaginação como procedimento de linguagem, um modo de dizer *Eu preferiria não*, pode ser o que nos permita atentar ao impensável em educação, isto é, uma educação despojada da noção de projeto de formação do indivíduo orientado ao progresso e um currículo implicado com a relacionalidade ativadora de uma escuta do indizível.

Frente a uma linguagem educacional comprometida com lógicas normativas, teleológicas e antropocêntricas, o que pode a imaginação, se pensada como linguagem agramatical, sem referência ou preferência? É concebível uma linguagem pedagógica que prescindia da vontade de...? E mais: ativar uma imaginação educacional e curricular que, diante da insistente retórica de que para entrar no jogo é preciso cotejar, se afirme como recusa à própria possibilidade de preferência? E ainda: uma imaginação que siga dizendo: *Eu preferiria não*?

22 Macedo, E. A Educação e a urgência de “desbarbarizar” o mundo. *Revista e-Curriculum*, v.17, n.3, p. 1101-1122, jul.-set. 2019.

Um “não” que não se opõe, mas retira adesão.

Um “não” que não joga o jogo do sim/não.

Um “não” que não afirma uma vontade de nada, mas um nada de vontade?

Uma vez admitida a insustentabilidade dos modelos desenvolvimentistas e das narrativas centradas no sujeito da razão moderna, parece-me urgente, senão descolonizar, ao menos perturbar o pensamento educacional e curricular. Para tanto, importa considerar a imaginação, à luz do *Eu preferiria não*, como um modo de experimentar a desarticulação da gramática educacional deslocando-a para fora da sintaxe dominante e abrindo-a a uma entonação outra. Algo mais próximo de uma variação melódica, rítmica, afetiva para a qual interessa ver o invisível, ouvir o inaudível, dizer o indizível. Em suma, pensar o impensável em educação. Junto à fórmula de Bartleby, trata-se de considerar a imaginação em sua força de fazer titubear a linguagem educacional e curricular para, na contramão da vontade, não afirmar nenhuma outra, mas tão somente instaurar uma tensão entre dizer e não dizer a fim de fazer vibrar uma intensidade que mostre a alogicidade de sua lógica funcional.

Importa pontuar que transpor o gesto de Bartleby para o campo educacional não se constitui um boicote nem diz respeito a assumir uma postura de passividade. À contrapelo, configura-se mais uma atitude ética voltada à eliminação do querer, de modo a fazer ressoar a passagem da *potentia ordinata* à *potentia absoluta* de que nos fala Aganben. Em outros termos, assume-se o exercício radical de suspender o automatismo da linguagem voluntariosa — quer seja ela afirmativa ou negativa —, recusando toda referência à vontade para alcançar o vazio do qual a criação procede. Em vez do fechamento do sentido, ruma-se em direção à abertura de uma fenda na língua padrão que se limita, tão somente, “a colocar sua impossibilidade”²³. Esse empreendimento se afasta da lógica projetiva e de uma criatividade domesticada convertida em competência, para apostar, justamente, na interrupção do uso funcional da linguagem. Assim, torna-se possível valer-se da imaginação como operação ético-política que ousa desviar do uso comum da linguagem pedagógica introduzindo uma língua menor dentro da língua.

Desse modo, o que se delineia é uma micropolítica da linguagem sustentada por uma imaginação que, agenciada pela leitura deleuziana da fórmula de Bartleby, possibilita um desinvestimento do poder na medida em que não

23 Aganben, G. *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 2007.

sugere uma nova força contra a linguagem pedagógica majoritária, mas subtrai a sua sustentação gramatical, configurando-se uma política de interrupção suscitada pelo esvaziamento da referencialidade.

Desse modo, pensar a imaginação como procedimento de linguagem, à luz da fórmula de Bartleby, requer assumir que sua força emerge quando a linguagem se torna disfuncional. A imaginação como procedimento de produção de rachaduras por onde possa passar o vento da alogicidade, fazendo a linguagem educacional delirar. Ou ainda: a imaginação como gagueira — no sentido atribuído por Deleuze — uma vibração interna, um desequilíbrio da homogeneidade, um movimento capaz de fazer vibrar cada partícula e cada termo. A imaginação opera, então, justamente ao desestabilizar a linguagem normativa, explicitando sua crise e insustentabilidade; não para dizer outra coisa, mas para fazer outra coisa com o dizer.

Nessa dobra que chegamos ao terceiro fio.

Imaginação e Gagueira

Ainda com Deleuze, encontro uma chave interessante para pensar a gagueira. Para o filósofo, gaguejar não é um defeito da fala, mas a criação de um uso menor dentro de uma língua maior, “onde o modo menor designa combinações dinâmicas em perpétuo desequilíbrio”²⁴. É a língua fugindo de si mesma, modulando-se sem cessar. Essa ideia de gagueira como afeto da língua, em vez de afecção da fala, se aproxima de um pensamento que opera pela desaceleração da produção de um enunciado por meio de uma enunciação em suspensão. Como em Bartleby que, ao responder *Eu preferiria não*, renuncia à forma dominante de dizer e pensar.

Assim, a imaginação, mais do que uma faculdade a ser desenvolvida no viés da produtividade, trata de um regime a ser instaurado pelas vias da inoperância. Não como criação do novo, mas como tropeço no já dito. Não para proceder a uma resposta, e sim inventar a possibilidade de dizer, mesmo diante de sua impossibilidade, a fim de manter uma certa vitalidade do pensamento. Imaginar é, antes, ativar uma sensibilidade ao ponto de escutar a voz interna da linguagem sussurrando: “não assim”, “não agora”, “não desse jeito”. E se não fosse assim?

E “Quando a língua está tão tensionada a ponto de gaguejar ou de murmurar, balbuciar... a linguagem inteira atinge o limite que desenha o seu fora

24 Ibidem, p. 141.

e se confronta com o silêncio”²⁵. Gaguejar, então, é o pensamento tentando dizer o que ainda não tem nome. Algo que se aproxima do som que se arrasta antes de ser palavra num tempo que se estende antes do entendimento. Tudo isso, enquanto talha na própria língua uma língua estrangeira que não preexiste. Desse modo, a imaginação recusa-se ao servilismo do pensamento e também o desacelera, obrigando-o a parar, parar para respirar, escutar o que resta nas entrelinhas do não dito e do não sabido na borda do enunciável. Talvez seja isso que Deleuze intui ao falar da língua que gagueja em sua própria língua. Uma língua que não busca comunicar, mas vibrar intensidades.

Compreende-se, assim, que a gagueira da linguagem tomada junto à fórmula de Bartleby são duas faces do procedimento imaginativo comprometido em escavar a linguagem maior, até que um buraco nela se faça. Frente à ecolalia insistente dos discursos educacionais e curriculares, o *Eu preferiria não* funciona como um balbúcio pronto a fazer a gramática pedagógica titubear introduzindo uma zona de vizinhança entre o inaudível, o dizível e o impensável.

Seguindo essa trilha, pensar currículo, ensino, formação, educação desde a gagueira, pode ser o que nos permita abrir espaço para outras escutas. Uma escuta que acolhe a hesitação como lampejo de novas formas de relação com a linguagem, com o si, com o outro, com o mundo. O que estou tentando dizer é: imaginar junto ao *Eu preferiria não* de Bartleby pode ser o gesto que nos permita desfuncionalizar a palavra e, ao fazê-lo, arriscar interromper o uso comum da linguagem tornando-nos estrangeiros dentro da própria língua. Dito de outro modo, o movimento de tomar a imaginação enquanto ativação da gagueira na linguagem pedagógica consiste num modo de desarticular tanto a lógica do mestre da razão quanto a do naufrago dela. Ou seja, como um excluído da razão, uma imaginação orientada à interrupção e à demonstração da impossibilidade da lógica vigente. Uma maneira de retirar adesão frente ao jogo da eficiência, da utilidade, da ilusão de eficácia da resposta última e redentora para o que quer que seja. Mas, também, uma forma de assumir junto ao pensamento educacional e curricular a ousadia de levantar perguntas que entrem no jogo de sentir-pensar não mais para cotejar, senão fazer perguntas impossíveis.

Frente à saturação de projetos, planos, diagnósticos e prescrições que atravessam a educação contemporânea, a imaginação como procedimento de linguagem pode ser um modo de manter aberto o chão do pensamento. Um pensamento que não se realiza em soluções, mas em desvios comprometidos

25 Ibidem, p. 145.

com a recusa em aderir à ilogicidade do já dado. Com isso, não se trata de propor um novo modelo curricular ou uma pedagogia da recusa. A sugestão aqui é tanto menor quanto impossível: sustentar a hesitação junto à imaginação abrindo espaço para que ela rume ao não visto, ao não ouvido, ao não sabido, ao não dito. Imaginar, nesse contexto, passa longe de projetar outro mundo educacional. Quiçá permita suspender o mundo educacional como um projeto, qualquer que seja.

Quem sabe, agora, possamos começar a imaginar. Imaginar despojados da projeção de futuros desejáveis, mas implicados numa operação ativada na dobra da recusa. Uma imaginação sem vontade de, que vibra na fenda do sentido e emerge no entre, criando um vazio na linguagem pronto a acolher variações rítmicas, titubeios e desacelerações. E, nessa recusa, abrir espaço para que o pensamento educacional e curricular possa respirar.

Para começo da conversa infinita...

Após percorrer os três fios, chego a esse momento percebendo-me completamente incapaz de oferecer quaisquer considerações finais. Resta dizer que, em jogo, ainda habita uma questão de fundo: se a linguagem educacional e curricular opera por meio de palavras de ordem e imperativos normativos que tendem a capturar ou asfixiar a imaginação, o que acontece quando, diante dessas tentativas claudicantes inscritas em prescrições e receituários sobre o que a educação é ou deveria ser, a imaginação se inscreve no campo educacional e curricular não como projeção ou invenção de futuros, mas como procedimento de linguagem? Na esteira do “não agir” de Bartleby, que tipo de força de pensamento emerge quando a imaginação atua como recusa ativa à forma dominante de dizer e pensar?

Diante de tal abertura, surgem outras questões...

— Não seria o caso de propor uma educação outra?

— *Eu preferiria não.*

— Você não considera reimaginar um currículo verdadeiramente emancipatório?

— *Eu preferiria não.*

— Você não quer melhorar a formação? Reformar o ensino?

— *Eu preferiria não.*

— Mas você não teme que o seu silêncio acabe legitimando o desmonte da escola pública?

— *Eu preferiria não.*

— Você está se omitindo diante das urgências do nosso tempo?

— *Eu preferiria não.*

— Você está ficando louca?! Você quer manter o mundo do jeito que está?

— *Eu preferiria não.*

— Por que não se comprometer com a proposição de um novo mundo possível?

— *Eu preferiria não.*

— Você está desistindo?

— *Eu preferiria não.*

— Afinal, o que você quer então?

— *Preferiria não.*

Longe de encenar um niilismo passivo ou uma renúncia cínica, a insistência na fórmula Bartlebyana como resposta às interpelações desse diálogo inventado, busca performar um exercício imaginativo como trabalho rigoroso de teorizar impossibilidades. A recusa em afirmar um não preferido sem afirmar um preferível ecoa a sustentação de uma vontade de nada como parte da tarefa de vislumbrar a suspensão do automatismo da vontade como modo de resguardar o próprio solo onde o impensável da educação possa, quem sabe, vir a se inscrever.

E se, de início, comecei movida pela obsessão com a fórmula de Bartleby, fui sendo tomada, pouco a pouco, pelo balbucio, pela gagueira. Por isso, tomo como ponto final um trecho da *Conferência sobre o nada*, proferida por John Cage, músico experimental que dedicou parte de sua obra ao silêncio...

“Estou aqui e não há nada a dizer.
 Se algum de vocês
 quiser ir a algum lugar
 pode sair a qualquer momento.
 O que nós requeremos é silêncio.
 Mas o que o silêncio requer
 é que eu continue falando.
 Dê ao pensamento de alguém
 um empurrão: ele cai logo.
 Mas o que empurra e o empurrado
 produzem esse entretenimento
 chamado discussão.
 Vamos ter uma daqui a pouco?
 Ou, podemos decidir não ter uma discussão.
 Como vocês quiserem. Mas agora
 há silêncios e as palavras fazem,
 ajudam a fazer, os silêncios.
 Eu não tenho nada a dizer
 e estou dizendo
 e isto é poesia
 como eu quero.”²⁶

Referências

- AGAMBEN, G. *Bartleby, escrita da potência*. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 2007.
- CAGE, J. *Conferência sobre o nada*. Tradução e leitura: Augusto de Campos. Disponível em: <http://www.erratica.com.br/opus/110/nada.html>. Acessado em: 19 mai. 2026.
- CORAZZA, S. Pesquisar o acontecimento: estudo em XII exemplos. In: TADEU, T. T.; CORAZZA, S.; ZORDAN, P. *Linhas de escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 7-78.
- DELEUZE, G. Carta a um crítico severo. In: *Conversações*. Tradução por Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, p. 11-22, 2013.

26 Cage, J. *Conferência sobre o nada*. Tradução e leitura: Augusto de Campos. Disponível em: <http://www.erratica.com.br/opus/110/nada.html>. Acessado em: 19 mai. 2026.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução por Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G. *Bartleby, ou a fórmula*. In. *Crítica e Clínica*. Tradução por Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 91-117.
- FOUCAULT, M. *Conversa entre Michel Foucault e Claude Bonnefoy*. In: _____. *O belo perigo*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p. 33-77.
- MACEDO, E. A Educação e a urgência de “desbarbarizar” o mundo. *Revista e-Curriculum*, v.17, n.3, p. 1101-1122, jul.-set. 2019.
- MELVILLE, H. *Bartleby, o escrivão*. Jerusalém: Ruriak Ink, 2013.
- PARAÍSO, M. A. Currículo e relações de gênero: entre o que se ensina e o que se pode aprender. *Revista Linhas*, v. 17, n. 33, p. 206-237, jan.-abr. 2016.
- STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- TERRA, N. *Quantizar os estudos em currículo: experimentações aberrantes*. 2023. 189f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Cemitérios de bolso:
brincadeira e luto em alguma
poesia contemporânea

*Pocket cemeteries:
play and mourning in some
contemporary poetry*

Resumo

O artigo propõe uma investigação do papel da imaginação na lida com os mortos na poesia contemporânea brasileira, a partir, principalmente, da articulação entre brincadeira e luto em poemas de Mariana Godoy (em Holograma) e Leonardo Gandolfi (em Robinson Crusoé e seus amigos). Mobilizando especialmente o referencial teórico de Walter Benjamin, o artigo lê nesses poemas um lugar não apenas para o sofrimento, mas também para o jogo diante dos fantasmas dos que se foram, articulando uma relação produtiva diante da falta que a morte instaura. Assim, propõe-se que o luto é vivido nessa poesia em relação estreita com o desejo e uma vontade de criação.

Palavras-chave: luto; brincadeira; Leonardo Gandolfi; Mariana Godoy; Walter Benjamin

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) zacca.rafael@gmail.com

Abstract

This article aims to investigate the role of imagination in dealing with the dead in contemporary Brazilian poetry, primarily based on the articulation between play and mourning in poems by Mariana Godoy (in Holograma) and Leonardo Gandolfi (in Robinson Crusoe e seus amigos). Drawing especially on the theoretical framework of Walter Benjamin, the article reads these poems as a space not only for suffering but also for play in facing the ghosts of those who are gone, articulating a productive relationship with the absence that death establishes. Thus, it is proposed that mourning is lived in this poetry in close relation with desire and a will to create.

Keywords: mourning; play; Leonardo Gandolfi; Mariana Godoy; Walter Benjamin

1. Introdução

Um dos motivos mais recorrentes da poesia brasileira desde o século XX tem sido o tema do luto. O sentimento de perda paira sobre uma boa parte daqueles que se dedicam à lírica no país – e, no entanto, esse sentimento não é formulado de maneira homogênea. Pelo contrário, existem diversas estratégias para se lidar com o perdido. Neste artigo, pretendo abordar apenas uma das linhas de força do modo pelo qual o luto tem sido trabalhado na poesia brasileira contemporânea, isto é, na forma de uma brincadeira que situa o sujeito lutuoso desses poemas entre o mundo da criança (ou lúdico) e o mundo do adulto (ou habitual). Quero me dedicar a poemas escritos por Leonardo Gandolfi (em *Robson Crusoe e seus amigos*) e por Mariana Godoy (em *Holograma*). O entrelugar que ocupam através da escrita permite um jogo entre dois tempos que se tornam indiscerníveis, o infantil e o adulto. Tal jogo permite ainda um jogo de segunda ordem, onde a distinção entre coisas reais e coisas imaginadas é parcialmente suspensa. Veremos como essa é uma das formas pelas quais esses poetas são salvos da melancolia. Veremos ainda como essa linha de força (que está longe de ser a única no luto da poesia contemporânea) encontra ressonâncias com formas pelas quais esse entrelugar foi ocupado por outros poetas brasileiros no século passado, tais como Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira.

2. Cemitérios de brinquedo

Em *A rosa do povo*, publicado em 1945, Carlos Drummond de Andrade faz uma confissão à “América” em que se apresenta quase como um menino: “Sou apenas um homem. / Um homem pequenino à beira de um rio.”¹ Esse homem pequenino se lembra dos mortos:

*Lembro alguns homens que me acompanhavam e hoje não acompanham.
Inútil chamá-los: o vento, as doenças, o simples tempo
dispersaram esses velhos amigos em pequenos cemitérios do interior,
por trás de cordilheiras ou dentro do mar.
Eles me ajudariam, América, neste momento
de tímida conversa de amor.*²

O homem pequeno tem saudades dos velhos amigos que agora estão em pequenos cemitérios do interior – esses homens que a morte levou de diversas maneiras, e que talvez também sejam pequenos, poderiam ajudar o poeta em sua “tímida conversa de amor”. Onde essas pessoas estão enterradas? No interior do Brasil? No interior do poeta?

Nove anos depois, em *O fazendeiro do ar*, Drummond publica uma série com cinco “Cemitérios”: “Gabriel Soares”, “Campo-Maior”, “Doméstico”, “Errante” e um pequeno poema de dois versos chamado “De bolso”:

*Do lado esquerdo carrego os meus mortos
por isso caminho um pouco de banda.*³

O poeta *gauche*, torto e esquerdo, como o albatroz de Baudelaire, explica como tornou-se si mesmo. Foi formado pelo enterro dos mortos no lado esquerdo. Mas que lado esquerdo? Da camisa, como um relógio de bolso? Da calça, como um caderno de bolso? Do peito, como um coração? E os carrega, mas como? Como quem carrega um caixão? Como quem recarrega suas energias? Como quem dá carga num objeto elétrico ou mecânico? De todo modo,

1 ANDRADE, Carlos Drummond. “América”. In: *Rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 121.

2 Ibidem.

3 ANDRADE, Carlos Drummond. “De bolso” In: *Fazendeiro do ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 36.

carrega os seus mortos – e é por isso que caminha torto. Um pouco de lado, um pouco de banda.

Os dois versos são dois decassílabos que sofrem de alguma disritmia. O primeiro acentuado nas sílabas 4 (“es-quer-do”) e 7 (“car-re-go”), o segundo, nas sílabas 5 (“ca-mi-nho”) e 7 (“pou-co”). Esse pequeno descompasso funciona como um relógio de bolso quebrado. Ainda assim, é com ele que o poeta caminha. O duplo sentido do verbo “carregar” sugere também que é daí que vem o ânimo, o desejo, do poeta. Isso é reforçado pelo parentesco plástico entre os verbos “carregar” e “caminhar”, ambos conjugados na primeira pessoa e acentuados no metro do poema. O pé de cada verso recai sobre as palavras “mortos” e “banda”.

A palavra “banda” significa, aqui, o mesmo que “de lado”. Mas toda a graça do poema aponta para as múltiplas possibilidades de significado de suas palavras, como vimos. Assim, “banda” aponta ainda para outro significado: um grupo de músicos. Os últimos passos do poeta em cada decassílabo então podem aludir a uma banda de mortos que o poeta carrega no peito. Podemos imaginá-los com instrumentos de sopro e percussão – aqueles velhos amigos em cemitérios do interior. Assim, um jogo se insinua sobre o som da palavra “banda”. O poeta está brincando com o seu cemitério de bolso. É na falta que seu jogo com as palavras e com seu ritmo é possível. Vemos em cena uma brincadeira lutuosa.

Os cemitérios e a relação com os mortos têm uma presença marcante na poesia brasileira. João Cabral de Melo Neto, por exemplo, escreveu não apenas *Morte e Vida Severina*, como também uma série de poemas dedicados a cemitérios alagoanos e pernambucanos. Mas também em Manuel Bandeira, que atualiza a tradição *ubi sunt* no Brasil – a partir dessa expressão latina que expressa uma pergunta, a propósito dos mortos: “onde estão?”. Como no poema “Profundamente”:

*Quando eu tinha seis anos
Não pude ver o fim da festa de São João
Porque adormeci*

*Hoje não ouço mais as vozes daquele tempo
Minha avó
Meu avô
Totônio Rodrigues
Tomásia
Rosa
Onde estão todos eles?*

— *Estão todos dormindo*
Estão todos deitados
Dormindo
*Profundamente.*⁴

E em um ensaio de Ferreira Gullar (um poeta também profundamente marcado pelo luto, como nos poemas que levam o nome “Bananas podres”, e que também se pergunta onde estão os mortos), o poeta maranhense demonstra como “a morte ganha... a cotidianidade do comércio”⁵ em nossa poesia já desde Augusto dos Anjos e da poesia nordestina, como lemos no título de seu ensaio “Augusto dos Anjos ou Vida e Morte Nordestina”.

Essa cotidianidade se converterá em nossa poesia em uma intimidade, tanto nos experimentos verbais de Drummond e João Cabral como nos experimentos mediúnicos de Hilda Hilst, que gravou muitas horas de conversas com os mortos na sua casa de campo. E a intimidade, a proximidade com a morte, se tornará, pouco a pouco, fio condutor de uma brincadeira com a morte, à semelhança de nossas brincadeiras de infância, quando convocávamos fantasmas para falar conosco através de um círculo de letras por dentro do qual um compasso se movia.

No século XXI, essa brincadeira se revela uma atualização da arte de uma conversa íntima com os mortos tal como figurou no contexto do modernismo brasileiro. É assim que parte da poesia contemporânea ligou as duas pontas da existência, o começo e o fim, a infância e a morte, num mesmo laço. Como no poema “Separação total de bens” de Mariana Godoy, no livro *Holograma*:

agora contamos os desaniversários
os anos como morto
que hoje somam novembro nove anos
meu pai
ainda uma criança na morte
lembro que nessa idade eu já dizia
que se os meus pais se separassem
*ficaria mesmo é com a minha mãe*⁶

4 BANDEIRA, Manuel. “Profundamente” in: *Libertinagem* - Poesia completa e prosa. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1974. p. 217

5 GULLAR, Ferreira. “Augusto dos Anjos ou Vida e Morte Nordestina” in: ANJOS, Augusto dos. *Toda poesia*. p. 48.

6 GODOY, Mariana. *Holograma*. São Paulo: Círculo de Poemas, 2023. p. 11

O fantasma do pai cresce, feito uma criança que nasceu com a morte do pai vivo. Assim, em vez de rememoração ou de sobrevivência, temos a morte como um evento a partir do qual uma nova coisa surge. Os versos “meu pai / ainda uma criança na morte” produzem uma ambivalência temporal que o leitor precisa resolver. A leitura mais direta é a de que o pai, fazendo seus “desaniversários” depois de morrer, tem agora nove anos como morto e está crescendo. No entanto, o corte de versos e a ausência de pontuação podem, com uma estranha sintaxe, que a poeta era apenas uma criança na ocasião da morte do pai. Essa coincidência coloca tanto a poeta como o pai no tempo da infância, embora ambos estejam também no tempo adulto (o pai no momento de sua morte e a poeta no momento da rememoração).

Então não se trata de uma negação da morte do pai. A poeta, na verdade, faz do verso um faz-de-contas – e o leitor pode também brincar com os sentidos do verso. O seu trabalho de luto se faz com um recurso da infância. Evita-se a melancolia com um truque dos pequenos. A oposição entre luto e melancolia em Freud permite precisar esse ponto: o luto implica um trabalho ativo de desinvestimento do objeto perdido e de reinvestimento em novos objetos, enquanto na melancolia a perda permanece opaca, voltando-se contra o eu. Nesse sentido, a brincadeira, ao reinscrever a ausência em formas repetitivas e transformadoras, pode ser lida como operadora do luto, evitando o enrijecimento melancólico.⁷

Assim, o recurso à infância empresta ao luto o poder mágico das histórias infantis, e a mimesis do nascimento se reproduz na morte como um evento digno de festejo – de comemoração, ainda que de um “desaniversário”. “A imitação está em seu elemento na brincadeira”, diz Walter Benjamin.⁸ E, num outro ensaio, que a lei fundamental da brincadeira é a da repetição.⁹ No fim do

7 “Em que consiste, então, o trabalho realizado pelo luto? Creio que não será nada exagerado descrevê-lo da seguinte maneira: a prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e decreta a exigência de que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. (...) Não se pode indicar com facilidade, em uma fundamentação econômica, por que essa operação de compromisso – em que a tarefa solicitada pela realidade é executada passo a passo – é tão extraordinariamente dolorosa. O curioso é que esse desprazer doloroso nos parece natural. Mas de fato, o Eu se torna novamente livre e desimpedido, depois de concluído o trabalho do luto. (...) O melancólico ainda nos mostra algo que falta no luto: um extraordinário rebaixamento na autoestima do Eu, um grandioso empobrecimento do Eu. No luto, o mundo se tornou pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu.” FREUD, Sigmund. “Luto e melancolia”. In: *Neurose, psicose, perversão*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. pp. 101-102.

8 BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 247

9 Idem, p. 252

poema, a poeta revela onde se instaura o seu “mais uma vez”: é a partir de seus próprios aniversários, de quando era criança e imaginava o que aconteceria se seus pais se separassem, que a poeta mimetiza a infância do pai que nasceu de novo na morte. “A essência da brincadeira”, diz Walter Benjamin, é “fazer sempre de novo”, transformando “em hábito uma experiência devastadora.”¹⁰

Assim, a “experiência devastadora” da perda do pai se repete no poema na forma de um “desaniversário”, que é, no fundo, um jogo com a linguagem. Se aniversário é, etimologicamente, aquilo que volta (“*vertere*”) todos os anos (“*annus*”), o “desaniversário” é aquilo que não cessa de não retornar todos os anos. Fazendo de novo, a experiência é transformada em hábito e o resíduo dessa transformação é o neologismo da poeta.

Num outro poema de Mariana Godoy, a brincadeira aparece na forma de um chiste:

ato falho english version

*leio para um grupo de amigos
um poema da norte-americana ursula k. le guin
mas quando chego na palavra dead
acabo falando daddy
é um poema sobre ver um ente querido na rua
mas perceber que só pode ser outra pessoa
então peço desculpas e leio novamente o poema
and I think: dead
e eu penso: pai*¹¹

O pai é um fantasma evocado pela peça que lhe prega o inconsciente. Uma aparição sonora confusa – “*dead*” e “*daddy*” – resulta numa aparição ótica nítida, o pai. O luto ganha certo senso de humor também com essa confusão – e ao mesmo tempo cede à melancolia. Nos termos de Ezra Pound, em *ABC da Literatura*, é como se o plano da melopeia, do som, do poema evocasse, em sua ambivalência, toda a força do vetor fanopaico, isto é, da imagem do poema.¹² E os dois acontecem sob a sombra da logopeia, isto é, à sombra do

10 Idem, p. 253.

11 GODOY, Mariana. *Op. Cit.* p. 12

12 POUND, Ezra. *O ABC da literatura*. Tradução de Augusto de Campos. São Paulo: Cultrix, 2006.

conceito de morte. E o livre jogo dos três vetores é o fundamento da graça ou do humor do poema, que, não obstante, evoca uma comoção melancólica.

Mas o que me chama atenção nesse poema, de verdade, é que ele parte de uma cena em que um grupo de amigos está presente. A morte do pai está no foco do poema, mas podemos ver seus amigos, a vida de seus amigos vivos, no canto da cena, escutando a poeta. Isso cria uma pequena comunidade imaginária da qual o leitor pode se sentir pertencente – pelo menos como testemunha. Também ele escuta o som das palavras e pode rir e se comover. Ora, essa presença do outro (tanto faz se real ou imaginado) é fundamental na brincadeira infantil, como veremos mais adiante.

Outro poema de Mariana Godoy que parte de um encontro com um amigo vivo e algum senso de humor já desde o título é este:

grandes poderes trazem grandes responsabilidades

*encontro um amigo de infância no supermercado
sei que ele perdeu a mãe faz pouco tempo
e conto a ele uma lembrança
dela me chamando de mary jane watson
já que trocávamos figurinhas do spider-man
o mesmo amigo que agora ri
e me conta uma lembrança que tem com o meu pai
antes de seguirmos
um para cada lado
com as compras da semana*

*há coisas que só descobrimos adultos
como isso
que a função dos amigos de infância
é essa
nos lembrar de como eram os nossos pais¹³*

Neste poema, o jogo é o contrário do anterior: a ideia surge à sombra da imagem. Uma imagem absolutamente confusa. A poeta mistura dois personagens da indústria cultural, Homem Aranha e Mary Jane, e personagens de sua vida, o amigo, o pai, a mãe do amigo e a si própria (sem falar no tio morto de Peter

13 GODOY, Mariana. Op. Cit. p. 42.

Parker, não mencionado, mas autor da frase que dá título ao poema). E os mistura em torno de uma brincadeira, já que o título nos coloca este poema lutuoso com alguma graciosidade. Tudo em um lugar, a princípio, absolutamente avesso a uma cena lutuosa clássica: o supermercado. De todo modo, o cenário do poema evoca a frase do ensaio de Gullar, já citada: a morte ganha aqui a cotidianidade do comércio.

No entanto, longe de evocar apenas a face macabra desse comércio, esses poemas trazem à luz cenas em que o comércio se faz com uma moeda distinta daquela praticada nos mercados, e se faz entre mortos e vivos numa via de mão dupla. A indústria cultural não é o lugar de uma alienação que reduz todo o valor das coisas a um valor de troca; ela é, antes, o meio ambiente no qual a poeta formou-se. Trata-se de um procedimento onírico tomado de empréstimo do surrealismo, que via no mundo técnico da infância de uma geração o lugar de atuação daquela imaginação capaz de produzir na obra de arte um curto-circuito histórico. É como se pudéssemos ler então, nesses poemas de Mariana Godoy, um poema surrealista parodiado de Drummond chamado “Indústria Cultural de bolso”. É aí que a poeta carrega seus mortos.

Em um ensaio sobre o século XIX e suas consequências para a vida nas grandes cidades no século XX, Susan Buck-Morss nos mostrou como a modernidade fabricou uma série de imagens em torno da utopia da autossuficiência do homo autotélico, que poderia gerar-se, formar-se e se manter isolado do outro.¹⁴ Isso se manifestou não apenas através de mitos modernos de autogeração na literatura (como o *Fausto* de Goethe), como também deixou suas marcas na própria construção das cidades, cada vez mais feitas de casas apartadas umas das outras e da própria terra (com nossos edifícios verticalizados, onde se vive em pequenas caixas chamadas justamente de apartamentos).

No entanto, até aqui, essa obsessão com a autossuficiência não conseguiu atingir integralmente o mundo da criança. Em nossa imaginação a criança sempre se associa com o outro. Um adulto, um amigo, um animal, um ser imaginário: ela sempre se faz acompanhar, exceto em situações catastróficas ou de extrema violência. Gera-se, forma-se e se mantém ligada a esse outro como

14 “Superando a imaculada natividade, o homem moderno, *homo autotelus*, literalmente produz a si mesmo, gera a si mesmo, para citar Eagleton, ‘milagrosamente, a partir de [sua] própria substância.’ O que parece fascinar o ‘homem’ moderno nesse mito é a ilusão narcisista de controle total. O fato de se poder *imaginar* algo que não *é* extrapola-se na fantasia de eu é possível (re)criar o mundo de acordo com um plano (um grau de controle que é impossível, por exemplo, na criação de uma criança humana viva, que respire).” BUCK-MORSS, Susan. “Estética e anestésica: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin”. In: BENJAMIN, Walter. *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 159.

que por um cordão umbilical. Talvez por isso a criança seja a figura enlutada preferencial da poesia contemporânea, aberta ao mesmo tempo às forças do luto e da brincadeira – que exigem a presença do outro, real ou imaginária.

Na verdade, no luto e na brincadeira a própria divisão entre real e imaginário não faz sentido, e é justamente por isso que essas duas atividades, intuitivamente tão distintas em nossas vidas, andam, na verdade, juntas.

3. Brinquedos fantasma

Também na poesia de Leonardo Gandolfi essas atividades se sobrepõem e se confundem. Por exemplo no livro intitulado *Robinson Crusoé e seus amigos*, que alude pelo título à história de Robinson Crusoé, escrita por Defoe, sendo um ícone dos romances que funcionam como mitos de origem do indivíduo moderno. Ele trabalha com o velho tema do herói que se perde apenas para que, através de aventuras e peripécias, possa se reencontrar e reafirmar a sua identidade numa espécie de epopeia autotélica do *self made man*.

No entanto, o título do livro de Gandolfi sugere algo distinto. Ele anexa a esse indivíduo um complemento diante do qual fica difícil pensá-lo encerrado em sua solidão. Quer dizer, Gandolfi suja um pouco a imagem do herói de Defoe. *Robinson Crusoé e seus amigos*. Enquanto o *self made man* se cerca de pessoas que instrumentaliza, afirmando sua independência afetiva com relação a elas, em Gandolfi o herói não se separa de seus amigos. Leia-se, a esse propósito, a epígrafe da obra, retirada de *A invenção de Morel*, de Bioy Casares:

— Não pode faltar ninguém — disse Morel. —
Só começo quando todos chegarem.¹⁵

Mas quem está para chegar nessa poesia? Como veremos, todos os amigos, vivos ou mortos. *Robinson Crusoé e seus amigos* é um livro que lida com fantasmas e brincadeiras, luto e jogo, melancolia e graça. Ele tem a atmosfera daqueles contos “maravilhosos, infantis e domésticos” reunidos pelos irmãos Grimm no século XIX. Essa atmosfera, que cobre as antigas narrativas como uma neblina, foi o que permitiu, num passado longínquo, que a fantasia – uma das espécies da brincadeira – se aliasse à escuta dos mortos, ou dos fantasmas. Tal névoa se dissipou quando as ações do trabalho e do espírito prático entraram em alta, no auge do capitalismo. Como é que elas retornam aqui?

15 GANDOLFI, Leonardo. *Robinson Crusoé e seus amigos*. São Paulo: Editora 34, 2021. p. 9.

O primeiro poema de *Robinson Crusoé e seus amigos* leva o nome do livro. Nele, Leonardo Gandolfi nos diz que sua avó trabalhou na casa de uma das irmãs de Clarice Lispector, e que sua mãe foi convidada pela escritora para semanalmente organizar as suas estantes.

*Depois que minha mãe
limpa os livros com flanela
e coloca tudo em ordem na estante
Clarice entrega a ela
com o punho cerrado
algumas notas e diz
isto aqui Rita é para os seus supérfluos¹⁶*

Depois o poeta nos conta do aneurisma da mãe “que a tiraria de cena”. Que quando ela estava em coma, ele lia algumas obras para ela. Que usava o carimbo com a assinatura da mãe para marcar a folha de rosto dos livros. Que perdeu tanto o carimbo quanto os livros – a não ser pelo exemplar de Robinson Crusoé, de Daniel Defoe. Que entre as coisas que sua mãe deixara, encontrou uma série de folhas secas que colecionava. Que ela anotara nessas folhas, com caneta azul, lugar e dia em que foram recolhidas. Que, sem saber o que fazer com essas folhas que encontrou, o poeta guardou-as entre as páginas dos livros nas estantes. Que foram tantas, que já se esqueceu de onde as guardara. Que às vezes, por isso, quando abre livros de sua estante, encontra a letra da mãe.

Tudo isso que nos conta o poeta se justapõe a outras histórias no mesmo poema: aquela da mãe organizando os livros de Clarice Lispector; mas também a de sua filha Rosa, que chega ao mundo e não sabe ainda dessas histórias; e a das diferentes maneiras com que sua mãe e Clarice fumam. Rita, por exemplo, acende um cigarro ou outro, e organiza; Clarice acende um no outro, até que um dia pega fogo dormindo.

Leonardo Gandolfi parece gostar das justaposições. É como se ele quisesse saber como você vai se virar com toda essa mistura. Se comporta, assim, de uma maneira infantil, no avesso do espírito prático. Em determinado momento do poema, Gandolfi condensa o que foi justaposto, enfim, numa pequena determinação com ares de arte poética: “Da minha parte / anotar todas as vezes / em que a palavra / supérfluo / aparece nos livros / de Clarice / e fazer um

16 Idem, p. 11.

inventário”.¹⁷ Coleção e inventário. O que Leonardo Gandolfi está fazendo?

Está mexendo com as coisas. Reorganizando. Jogando. Trabalhando. Estamos vendo a escrita de um luto? Quer dizer, de um trabalho com a memória do perdido? A um só tempo, menos e mais que isso. Ele faz alguma coisa que se assemelha, simultaneamente, a um trabalho dos adultos e um trabalho de brincadeira. Depois, em outro poema, há uma conversa com a mãe que diz o seguinte:

*Oi mãe
encontrei os brinquedos
os mesmos brinquedos
de antigamente
estão todos aqui
posso levar comigo
ou é melhor deixar
com os fantasmas?*¹⁸

Chama-se “Luís Alberto de Cuenca e seus amigos”. É como um comentário ao primeiro poema do livro, que já citei. Ao mesmo tempo, uma espécie de redução do poema “El cuarto oscuro”, de Cuenca, o mesmo citado no título. Cito o poema que serve de referência ao de Gandolfi, deixando apenas a parte que corresponde à estrofe citada:

*No sonho a tua mãe (era tua mãe,
com aquele camisa azul-celeste
e os olhos vazios?), na casa
dos teus avós, vaga pelas sombras
daquele corredor que te dava medo
– um medo irresistível, insuportável –
e para por um momento em frente ao quarto
escuro onde tu procuras brinquedos
em lúgubres armários, e lhe dizes:
“Mamãe, eu os encontrei, estão aqui!
Você não os deu a ninguém, são os mesmos
que eu tinha naquela época! Não os vê? O que faço*

17 Idem, p. 14.

18 Idem, p. 97.

*com eles? Eu os levo? Deixo
para os fantasmas? Diga, mãezinha,
posso levá-los comigo?”¹⁹*

Vê-se que o que está em jogo é, de novo, uma condensação: de seu próprio livro, do de Defoe (*Robinson Crusoé*), do texto de Cuenca, do fantasma da mãe, do problema do que fazer com as coleções, e assim por diante. Sem contar no que está entre Defoe e o poeta: o fantasma de Drummond, com o poema “Infância”, que é citado mais de uma vez no livro de Gandolfi, e no qual o poeta mineiro dizia, em tom memorialístico, “eu não sabia que minha história / era mais bonita que a de Robinson Crusoé”.²⁰

Mas vamos ao fantasma da mãe no poema de Gandolfi. A interrogação do filho começa com muita simplicidade: “oi mãe”. Em que tempo estamos quando lemos isso? No do poeta adulto ou criança? A supressão da história que Cuenca conta no poema original reforça essa confusão. Aqui estamos no tempo do brinquedo e da brincadeira, e do lugar que ocupam entre adultos e crianças.

O brinquedo e a brincadeira não são, nem fazem a mesma coisa. As suas operações são opostas. O brinquedo retira a seriedade daquilo que imita: uma arma de água, uma boneca de pano e uma casa em miniatura não podem matar, chorar ou abrigar seres humanos. O brinquedo imita as formas e altera os efeitos. A brincadeira, por outro lado, confere seriedade àquilo que imita: o faz-de-conta de uma pequena loja improvisada com tendas, de uma sala de aula armada às pressas na calçada ou do jogo de polícia e ladrão entre as crianças têm em comum o fato de que a seriedade e a sobriedade são o círculo mágico que reproduz os efeitos, mesmo lá onde a forma não pode ser copiada (qualquer pedra pode se transformar em um frasco de perfume,

19 Tradução minha. No original: “En el sueño tu madre (¿era tu madre, / con aquel camisón azul celeste / y los ojos vacíos?), en la casa / de tus abuelos, vaga por las sombras / de aquel pasillo que te daba miedo / – un miedo irresistible, insoportable – / y se para un momento frente al cuarto / oscuro donde tú buscas juguetes / en lóbregos armarios, y le dices: / ¡Mamá, los he encontrado, están aquí! / ¡No se los diste a nadie, son los mismos / que tuve entonces! ¿No los ves? ¿Qué hago / con ellos? ¿Me los llevo? ¿Se los dejo / a los fantasmas? Dime, mamaita, / ¿me los puedo llevar?”. O restante do poema, que corresponde à segunda estrofe de Gandolfi citada mais adiante, diz: “E uma voz doce / te responde: ‘São teus, meu filho, / mas não existem na tua realidade. / Olha bem para eles. São feitos / de nada: dissolvem-se nas tuas mãos. / Como eu, minha vida, como eu’”. No original: “Y una voz dulce / te responde: ‘Son tuyos, hijo mío, / pero no existen en tu realidad. / Fíjate bien en ellos. Están hechos / de nada: se disuelven en tus manos. / Como yo, vida mía, como yo’”. CUENCA, Luís Alberto de. “El cuarto oscuro” In: *La vida em Llamas* (1996-2005). Madrid: Visor, 2006.

20 ANDRADE, Carlos Drummond. *Alguma poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 13.

apagador de lousa ou taça de vinho nas mãos de quem brinca – e na ausência de pedra ou coisa do tipo, essas coisas podem ser imaginadas). O brinquedo pode ser objeto da brincadeira, mas não precisa dela; a brincadeira funciona perfeitamente sem objetos.

Por isso, diz Walter Benjamin, o brinquedo se afasta da brincadeira viva quando se baseia em uma reprodução mimética do real:

Hoje podemos ter a esperança de superar o erro básico segundo o qual o conteúdo ideacional do brinquedo determina a brincadeira da criança, quando na realidade é o contrário que se verifica. A criança quer puxar alguma coisa e se transforma em cavalo, quer brincar com areia e se transforma em pedreiro, quer se esconder e se transforma em bandido ou policial. Conhecemos bem alguns instrumentos de brincar, extremamente arcaicos e alheios a qualquer máscara ideacional (apesar de terem sido na origem, presumivelmente, de caráter ritual): bola, arco, roda de penas, papagaio - verdadeiros brinquedos, “tanto mais verdadeiros quanto menos dizem aos adultos”. Pois quanto mais atraentes são os brinquedos, no sentido usual, mais se afastam dos instrumentos de brincar; quanto mais eles imitam, mais longe eles estão da brincadeira viva.²¹

Quando nos tornamos adultos, nos tornamos sérios. Quando isso acontece, os brinquedos e as brincadeiras não estabelecem mais uma distância com o mundo prático, mas se integram a ele. Todas as atividades humanas são, portanto, brincadeiras, e seus objetos são brinquedos – é o que chamamos de hábito. O hábito e os objetos habituais são brincadeiras e brinquedos em grau zero. “Formas petrificadas e irreconhecíveis de nossa primeira felicidade, de nosso primeiro terror”, nos disse Benjamin, “eis o que são os hábitos.”²²

Para Benjamin, a brincadeira é uma repetição transformadora: a criança repete gestos e situações, através da mimesis (como, aliás, no Aristóteles da *Poética*), mas sempre introduzindo deslocamentos criativos, instaurando regras novas enquanto cumpre as velhas. Já o brinquedo é apenas o objeto material, que não explica por si a força formadora da brincadeira. O essencial é a atividade lúdica, no movimento mimético, em que a criança recria o sempre igual na repetição de seu pedido insistente: “mais uma vez!”

21 BENJAMIN, Walter. *Op. cit.* p. 247

22 *Idem*, p. 253.

A propósito de brinquedos e brincadeiras, podemos dizer que o que Gandolfi faz é brincar com os brinquedos dos outros. Como acontece com o poema de Luis Alberto de Cuenca, que é um brinquedo nas suas mãos. Mimetizando-o, faz com que o poema difira de si mesmo. É a brincadeira que está em destaque. O poema do espanhol, que fala de um sonho com sua mãe e seus brinquedos, é traduzido e reduzido no de Gandolfi. A primeira estrofe, com a interrogação do filho, já citamos. A segunda, com a resposta da mãe, é a seguinte:

*Sim são os teus brinquedos
os mesmos brinquedos
de antigamente
mas é melhor
eles ficarem onde estão
caso contrário vão acabar
se desmanchando na tua mão
da mesma forma que eu meu filho*²³

De maneira semelhante ao que acontece nos poemas de Mariana Godoy, este poema de Gandolfi recorre àquela repetição de que fala Benjamin, mas de maneira a alterar o repetido. A mimesis não faz retornar o sempre-igual, mas recria o mesmo sob a forma de uma destruição criativa.

E como Gandolfi brinca com os poemas dos outros e com sua memória, não são apenas os “seus” fantasmas que ameaçam se desmanchar, como também a própria literatura. Presente e passado pessoal e literário se apresentam nos poemas como, ao mesmo tempo, um legado e um naufrágio. Objeto do trabalho da brincadeira, do trabalho de luto e do trabalho literário. A literatura que se mistura às suas memórias não se preserva, tampouco se apaga: submete-se a essa estranha redução nas mãos de Gandolfi.

Essa é sua maneira de estar com os mortos. Quando reclama “todos” os amigos na epígrafe, “todos” engloba o outro da literatura. Isso significa que esses poemas se fazem com o que não é poema. Mas também, porque essa é uma escrita autobiográfica, que o passado se faz com o que não passou. O indivíduo, com o que não é ele. A vida, com o que não é vivo.

Essa diferença, esse traço incomum de cada ser, em justaposição à capacidade de perceber semelhanças (mas não igualdades) é o que funda a possibilidade de uma amizade. Os amigos são amigos porque são diferentes, mas

23 GANDOLFI, Leonardo. *Op. cit.* p. 97.

reconhecem pontos de semelhança. E brigam. Brincam que brigam. Se ferem. Choram. Se compreendem e não se compreendem. Estão vivos, estão mortos. E se sujam uns com os outros. E depois participam da rememoração – como sujeitos, como objetos, como matéria e personagens das brincadeiras da memória.

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond. *Alguma poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. *O fazendeiro do ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BANDEIRA, Manuel. *Libertinagem* - Poesia completa e prosa. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1974.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BUCK-MORSS, Susan. “Estética e anestética: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin”. In: BENJAMIN, Walter. *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. pp. 155-204
- CUENCA, Luís Alberto de. “El cuarto oscuro” In: *La vida em Llamas* (1996-2005). Madrid: Visor, 2006.
- FREUD, Sigmund. *Neurose, psicose, perversão*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- GANDOLFI, Leonardo. *Robinson Crusoe e seus amigos*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- GODOY, Mariana. *Holograma*. São Paulo: Círculo de Poemas, 2023.
- GULLAR, Ferreira. “Augusto dos Anjos ou vida e morte nordestina”. In: ANJOS, Augusto dos. *Toda poesia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp. 15-74.
- POUND, Ezra. *O ABC da literatura*. Tradução de Augusto de Campos. São Paulo: Cultrix, 2006.

A fragilidade como potência política: Poiésis e imaginação a partir de Benjamin e Agamben

Fragility as political power: Poiesis and imagination from Benjamin and Agamben

Resumo

Este ensaio propõe uma releitura da fragilidade humana, não como fraqueza, mas como potência ética, estética e política. A imaginação é apresentada como expressão dessa potência, uma categoria que articula sensibilidade, criação e liberdade. Com base na obra de Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Castor Bartolomé Ruiz, desenvolve-se a noção de “força da fragilidade”, vinculando-a ao gesto poético e à profanação como estratégias micropolíticas capazes de minar regimes neoliberais e biopolíticos de controle. A análise estrutura-se em três eixos: I. explorar a fragilidade como fratura constitutiva da subjetividade e da abertura ética; II. compreender a fragilidade como condição de imaginação e resistência, mostrando como a sensibilidade humana se torna um espaço privilegiado para escapar da lógica da captura e imaginar outros mundos possíveis; III. examinar o gesto poético e a profanação como micropolíticas que, por sua inoperosidade, engendram formas de vida que resistem à racionalidade instrumental. A partir da leitura de Ruiz (2003, 2008), que compreende o humano como ser fraturado e imaginação como potência simbólica de criação de sentido, o texto amplia a dimensão da fragilidade como abertura constitutiva: a fratura pela qual o humano se torna capaz de linguagem, estética e ética. Ao articular o imaginário e a fragilidade como categorias centrais, propõe-se uma política do sensível baseada na potência e na capacidade poética de reinventar o comum.

Palavras-chave: Fragilidade; Imaginação; Poético; Profanação; W. Benjamin; Giorgio Agamben

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). denisegracias@gmail.com

Abstract

This essay proposes a reinterpretation of human fragility, not as weakness, but as ethical, aesthetic, and political power. Imagination is presented as an expression of this power—a category that articulates sensitivity, creativity, and freedom. Drawing on the work of Giorgio Agamben, Walter Benjamin, and Castor Bartolomé Ruiz, the notion of the “force of fragility” is developed, linking it to the poetic gesture and profanation as micropolitical strategies capable of undermining neoliberal and biopolitical regimes of control. The analysis is structured along three axes: I. exploring fragility as a constitutive fracture of subjectivity and ethical openness; II. understanding fragility as a condition of imagination and resistance, showing how human sensitivity becomes a privileged space for escaping the logic of capture and imagining other possible worlds; III. examining the poetic gesture and profanation as micropolitics that, through their ineffectiveness, engender forms of life that resist instrumental rationality. Based on Ruiz’s (2003, 2008) interpretation of the human as a fractured being and imagination as a symbolic power for creating meaning, the text expands the dimension of fragility as a constitutive opening—the fracture through which the human becomes capable of language, aesthetics, and ethics. By articulating the imaginary and fragility as central categories, it proposes a politics of the sensitive based on the power and poetic capacity to reinvent the common.

Keywords: Fragility; Imagination; Poetic; Profanation; W. Benjamin; Giorgio Agamben

1. Introdução

Este ensaio desenvolve a noção de fragilidade como fundamento constitutivo da humanidade. Acreditamos que iluminar essa dimensão pode abrir caminho para uma reflexão crítica sobre as novas formas de vida que confrontam o sistema biopolítico neoliberal que caracteriza o nosso presente. Essa noção de fragilidade, como se pode observar, emerge dos escritos de Agamben e Benjamin, particularmente quando os autores abordam o gesto como aquele que desativa a lógica instrumental dominante, uma lógica que nos captura, nos aliena e nos

expropria da experiência. Ao destacar essa fragilidade constitutiva, também vislumbramos nela o poder criativo que nos permite transformar a natureza, imaginar outros mundos possíveis e resistir à ordem imposta pelo sistema vigente.

Propomos que a fragilidade humana, entendida como uma exposição constitutiva ao outro e ao indizível, seja pensada não como uma fraqueza, mas como uma potência política. A história da filosofia política moderna tem sido amplamente marcada pelas tentativas de pensar a soberania em termos de violência, força e poder de dominação. O horizonte aberto por Hobbes, ao descrever o estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, consagrou a imagem do poder soberano como aquele capaz de interromper a violência do estado de natureza com uma violência ainda maior, estabelecendo a ordem civil pela força. Esta tradição, revivida várias vezes posteriormente, ajudou a consolidar uma concepção política baseada no poder como força bruta, na capacidade de subjugar e impor. A racionalidade instrumental herdou e radicalizou este enviesamento, transformando a fragilidade e a sensibilidade em déficits econômicos, obstáculos à eficiência e ao desenvolvimento. A sensibilidade e a fragilidade humanas, quando reconhecidas, surgem como uma falha a ser superada, dominada e neutralizada. No entanto, um fio sutil e persistente atravessa a história do pensamento e aponta no sentido oposto: uma filosofia da fragilidade e da sensibilidade como elementos constitutivos da experiência humana e, precisamente por isso, como possibilidade de imaginação e resistência. Propomos abraçar a fragilidade como o núcleo positivo da condição humana e da resistência política, um poder não de dominação, mas de recusa em ser capturado pelo sistema. Perante a racionalidade técnica triunfante, iremos considerar a potência da fragilidade como uma categoria crítica e normativa: crítica, porque revela até que ponto o neoliberalismo pode falhar em apreender plenamente a vida; e normativa, porque orienta práticas éticas, estéticas e políticas que visam fortalecer o que é fundamentalmente sensível, frágil, mas potencialmente emancipatório e libertador em nós.

Neste horizonte, formulamos a hipótese de que a fragilidade humana, longe de ser uma carência ontológica, constitui o lugar originário da criação simbólica e, portanto, o eixo ético-político de uma resistência poética. Tal perspectiva se ramifica da leitura de Castor Bartolomé Ruiz (2003, 2008), para quem o humano é um ser fraturado e, justamente por isso, capaz de imaginar e instituir sentido. A fragilidade seria, assim, o nome dessa abertura criadora: uma potência simbólica que, ao se reconhecer como fratura, transforma a contingência em possibilidade e o limite em criação do novo.

Partindo da ideia de que a humanidade é muito frágil, muito delicada, e que, precisamente por sua fragilidade é facilmente capturada pelos mecanismos de poder, é possível propor uma inversão deste paradigma: imaginar a fragilidade não como uma fraqueza, mas como o próprio cerne da resistência. Mais do que uma delicadeza, a fragilidade humana é uma abertura constitutiva, capaz de gerar práticas micropolíticas que semeiam e cultivam a sensibilidade, a solidariedade e os usos comuns do mundo em que vivemos. Não se trata simplesmente de opor a fraqueza à força, como se existisse uma alternativa ingênua e pacífica a um mundo dominado pela violência. O desafio é mais radical, trata-se de reconhecer que a fragilidade não é apenas uma falta, mas uma condição de vida: a fratura indissociável daquilo que nos constitui enquanto seres humanos.

Articulando a noção agambeniana da fratura entre a vida e a linguagem com a leitura benjaminiana dos restos históricos (*Jetztzeit*), desenvolvemos uma categoria analítica a que chamamos “força da fragilidade”: uma dimensão estética e ético-política que expõe a potência do sensível e escapa à quantificação neoliberal, permitindo práticas de profanação e inoperosidade (conforme as categorias de Agamben). As hipóteses centrais são duplas: (1) a fragilidade é uma condição estrutural da subjetividade e, consequentemente, um espaço de intervenção ético-política; (2) as práticas estéticas funcionam como micropolíticas capazes de erodir regimes de captura da sensibilidade humana.

A imaginação, neste contexto, não é simplesmente uma faculdade subjetiva, mas a própria condição de liberdade e resistência. A partir de Benjamin, entendemos que imaginar significa recordar criticamente, apreender o passado através de imagens que irrompem no presente (*Jetztzeit*) e abrem fissuras no curso homogêneo da história. A partir de Agamben, entendemos que imaginar é suspender os mecanismos de controle e restaurar o uso comum do mundo, tornando visível a dimensão aberta da vida. A imaginação exprime, assim, a abertura humana no intervalo entre o fazer e o não fazer, entre o que é real e o que pode ser feito a partir dessa realidade. Articular a fragilidade com a imaginação significa reconhecer o espaço da criação e da liberdade onde os humanos resistem não pela força, mas pelo poder de imaginar outros mundos possíveis. A imaginação surge aqui como a faculdade política da fragilidade. É a imaginação que nos permite transfigurar a experiência da finitude em criação, a dor em beleza, o limite em infinitas possibilidades. Se a fragilidade nos expõe ao outro e ao mundo, é a imaginação que nos permite habitar essa exposição sem sucumbir a ela. Podemos, assim, entender a imaginação como uma potência da fragilidade: nem uma força de dominação nem pura vulnerabilidade, mas antes a capacidade de estabelecer significado, de ver as infinitas possibilidades.

Giorgio Agamben (2002), refletindo sobre o legado da política moderna, insiste que o paradigma da soberania esteve sempre ligado ao poder de decidir sobre a vida e a morte, isto é, a possibilidade de reduzir a vida à sua dimensão nua (*vida nua*), despojada de qualificação, despida de direitos. A vida frágil é aquela que pode ser exposta à violência sem mediação, vida que não conta, que não merece proteção, sem direito algum. Mas é precisamente nesse ponto que se abre a possibilidade de repensar a política: ao invés de imaginar a fragilidade como fraqueza, a fragilidade é também o que funda a dimensão ética da existência. Emmanuel Lévinas (1980) nos recorda que o rosto do outro se apresenta como uma aparição ética que se revela como frágil alteridade e que é constitutiva do eu, como apelo à responsabilidade que antecede qualquer contrato ou lei. O olhar do outro, sua nudez exposta, convoca ao cuidado e pode desativar a violência sistêmica. Assim, a fragilidade deixa de ser um obstáculo para a vida em comum e se torna sua condição primordial.

Na contemporaneidade, marcada por crises, catástrofes e pela ascensão brutal de formas autoritárias de violência e exclusão, reconhecer a potência da fragilidade torna-se uma linha de fuga. Perante a lógica neoliberal, que exige sujeitos autossuficientes, individualistas, competitivos, egoístas e sempre produtivos, a experiência da fragilidade revela a nossa interdependência. Somos, inevitavelmente, seres em relação, seres que dependem uns dos outros, seres que existem apenas no seu enredamento com a fragilidade alheia. Esta percepção não é apenas teórica, mas também se manifesta na experiência estética, na literatura, nas artes e nas tradições populares. A poesia, a música e as imagens revelam, muitas vezes, a força da sensibilidade, daquilo que não se impõe, mas revela a beleza da existência, assim como sua tragédia. A beleza aqui não é triunfo, mas fragilidade exposta, uma forma que preserva a delicadeza do efêmero. Talvez possamos dizer, então, que a resistência mais radical não reside na força que contra-ataca, mas na fragilidade que persiste. Não é a espada que assegura o futuro, mas o gesto poético, a palavra que atravessa, o silêncio que rasga. Contra a política da violência, a fragilidade revela-se como *esperançar*, como uma forma de humanidade que persiste mesmo perante a barbárie, a ruína e a catástrofe. Como observou Benjamin, em *As afinidades eletivas de Goethe*: “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança”.¹ O poder da fragilidade reside na nossa capacidade de dirigir o nosso olhar para o outro, para a poesia e para a sensibilidade, para a abertura imaginativa e para a criatividade, de modo a *esperançar* um mundo que faça justiça às vítimas do passado e do presente.

1 Benjamin, W. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.121.

2. Fragilidade como fratura constitutiva e núcleo da humanidade

É preciso discernir entre a fragilidade que é potência de vida e a fragilidade que é risco de morte. A fragilidade que é força, da fragilidade que esmaga. A primeira diz respeito ao cerne da condição humana, o que nos torna sensíveis, abertos aos outros, capazes de afeto, cuidado e criação de laços interpessoais e comunitários. A segunda, pelo contrário, é a vulnerabilidade exposta e submetida à lógica da violência e da dominação, que transforma a sensibilidade em fraqueza e a delicadeza em risco. A fragilidade aqui afirmada não é sinônimo de vulnerabilidade, mas o ponto de contato mais autêntico entre os seres humanos: o lugar de onde nasce a empatia, a amizade, o amor, o cuidado, a vida em comum e a cultura. É este ponto frágil, tão facilmente anestesiado pelo sistema neoliberal, capitalista e autoritário, que transporta em si a possibilidade da continuidade da humanidade. A fragilidade, neste sentido, é o contraponto à barbárie: resiste silenciosamente à dureza da racionalidade instrumental, à brutalidade das forças produtivas e à captura totalizante da vida. Fortalecê-la significa reativar o sensível como dimensão política, redescobrir o gesto de despertar e preservar a delicadeza do contato com o outro como potência transformadora.

Chamamos “vulnerabilidade” à exposição ao perigo em condições assimétricas de poder (risco socialmente produzido e distribuído). Por “fragilidade”, entendemos a abertura constitutiva do ser vivo à linguagem, ao outro e ao mundo, uma condição positiva, pré-jurídica e pré-política que torna possível o cuidado, a hospitalidade e o bem comum. A vulnerabilidade requer políticas de proteção e redistribuição; a fragilidade exige políticas de cultura (enfraquecer a força da força, diria Benjamin), isto é, práticas de desaceleração, de linguagem não instrumental e de restituição do uso comum dos espaços que habitamos. A confusão de termos apaga o caráter afirmativo da fragilidade e neutraliza o seu alcance normativo. Etimologicamente, “frágil” (do latim *fragilis*) designa aquilo que pode ser quebrado; “vulnerável” (do latim *vulnus*) designa aquilo que pode ser ferido. A distinção é reforçada: toda a vida é frágil; nem toda a vida tem de ser vulnerabilizada.

A categoria da fragilidade pode ser ampliada a partir daquilo que Castor Bartolomé Ruiz denomina “fratura humana”, conceito que desenvolve em *Os Paradoxos do Imaginário* (2003) e retoma em *As Encruzilhadas do Humanismo* (2008). Nesses estudos, o autor afirma que o ser humano é constitutivamente um ser fraturado em si mesmo e que é precisamente essa fratura que o torna humano. Tal fratura não é defeito nem carência, mas experiência

da contingência e potência de criação de sentido simbólico para o mundo. Como observa Ruiz, a imaginação não é uma faculdade psicológica, mas a dimensão simbólica em que o ser humano produz mundos possíveis. A fratura abre um espaço de sentido onde o imaginário atua como força mediadora entre a necessidade e a liberdade. É nessa zona simbólica que a linguagem, a arte e a ética emergem como respostas criativas à incompletude do ser. A fratura humana, portanto, não é um vazio a preencher, mas o intervalo fecundo onde a imaginação se institui como potência de mediação e transformação. Nesse ponto, Ruiz antecipa o que Agamben formulará, em chave ontopolítica, como inoperosidade, o gesto de suspender a função para abrir o uso. Ambos convergem na ideia de que a fragilidade é condição e não limite da criação humana. A fratura é o intervalo no qual o imaginário atua, abrindo a possibilidade de linguagem, de arte e de ética. Assim, a fragilidade pode ser entendida como o modo pelo qual essa fratura se faz sensível: a manifestação estética da própria condição humana como abertura inacabada.

Essa leitura encontra sintonia profunda com Agamben, que reconhece, ainda que sem desenvolver plenamente o conceito, uma fenda estrutural entre o ser vivo e o ser falante. Giorgio Agamben (2008), ao desenvolver a sua filosofia, insiste que a humanidade se constitui a partir de uma fratura irredutível, fornecendo assim o eixo conceitual imediato para considerar esta inversão. Na sua leitura da experiência testemunhal e da biopolítica, Agamben descreve o humano a partir de uma fratura constitutiva: um fosso entre o vivo e o falante, entre o *phōnē* e o *lógos*, cujo efeito é uma subjetividade sempre cindida e exposta. Como escreve em *O Que Resta de Auschwitz*: “o sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação”.² O verdadeiro testemunho, portanto, não nasce da soberania do eu, mas de sua ruína. Testemunhar, nesse contexto, é expor-se à perda da própria condição de sujeito, à decomposição do eu diante do indizível. Tais análises ganham relevância como categorias éticas, compreendendo o *ethos* não apenas como conduta ou caráter, mas como constituição mesma da subjetividade. Esta fratura é, ao mesmo tempo, a nossa maior fragilidade e a nossa maior abertura, a nossa potência.

A humanidade não se baseia numa essência positiva, mas no fato de ser aberta, cindida e frágil e, por isso, nunca em sintonia consigo mesma. É precisamente nesta exposição, nesta fragilidade constitutiva, que se inscreve a possibilidade da ética. Por outras palavras, ela testemunha a própria ruína

2 Agamben, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. [Homo Sacer, III]. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, p.124.

do eu como condição da fala. Esta tese desloca o centro da análise: não é a soberania do sujeito, mas a sua expropriação linguística e ontológica que nos permite compreender a ética do cuidado e a própria condição humana enquanto fragilidade constitutiva.

A articulação agambeniana encontra confirmação metodológica nas teses de Émile Benveniste sobre a enunciação: o “eu” linguístico não é um dado prévio, mas uma posição performativa constituída no ato de falar; o sujeito emerge na enunciação, e não antes dela. Assim, a fragilidade humana é, simultaneamente, condição linguística e antropológica, não um acidente psicológico, mas uma estrutura de subjetividade aberta que torna possível a linguagem e a ética.

A imaginação se situa precisamente nessa fratura entre o ser que vive e o ser que fala: é a potência de representar o irrepresentável, de figurar o que a linguagem destrói e, ao mesmo tempo, recria. Nesse sentido, imaginar é um ato ético: exige sustentar o indizível e encontrar nele uma forma de dizer. A imaginação, assim compreendida, não se opõe à fragilidade, é sua forma de perseverança. É o modo pelo qual o humano, mesmo ferido ou despojado, ainda produz sentido, ainda testemunha.

Walter Benjamin (2012a), por sua vez, refletindo sobre a violência, insiste que a história oficial é tecida a partir da “violência mítica” dos vencedores e que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento.”³ Observação que desloca a exceção do espaço do acidental para o centro da normalidade histórica. No entanto, a resistência emerge precisamente do que resta, do que escapa a este *continuum* de violência e dessubjetivação, do que parece mínimo, frágil, descartável, mas é gigantesco em termos de potencial humano e revolucionário. É, por isso, essencial “escovar a história a contrapelo”⁴, trazer à luz e visualizar o que permanece oculto sob a aparência linear do progresso como sentido da história. Walter Benjamin radicaliza, assim, a leitura política deste frágil remanescente. A força política real não reside nas instituições jurídico-políticas hegemônicas, mas naquilo que “resta”: ruínas, fragmentos, vestígios e lampejos onde se estabelecem possibilidades de redenção (*Erlösung*) e de reversão histórica. É nesse pequeno intervalo, carregado de memória e esperança, que a resistência se insinua. Pois é no instante, o *Jetztzeit*, ou *tempo de agora* (tempo

3 BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012a, p.245.

4 Idem.

presente), que cintila uma possibilidade revolucionária: o agora é aquele tempo preenchido de agoras. É o tempo da possibilidade de interrupção, em que “cada segundo se torna a porta estreita por onde pode entrar o Messias.”⁵

É nesse horizonte que se pode reler a célebre formulação de Walter Benjamin na segunda das Teses sobre o Conceito de História: “foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma *frágil força messiânica* para a qual o passado dirige um apelo.”⁶ Importante salientar que o núcleo dessa afirmação não é apenas o “messiânico”, mas precisamente o adjetivo “frágil”, raramente problematizado. Perguntar-se em que sentido essa força é frágil e em que medida a fragilidade carrega a temporalidade messiânica, conduz a um ponto decisivo: a potência política e redentora não está na força soberana, mas na fragilidade que sustenta o instante de interrupção. A “frágil força messiânica” designa, assim, uma potência que não domina o tempo, mas o suspende; não conquista, mas conserva a possibilidade de justiça inscrita nos restos do passado. O instante messiânico é, por isso, o instante da fragilidade: o lampejo em que a história dos vencidos resiste à anulação, em que a ruína se converte em promessa de reconstrução.

Em *O Tempo que Resta*, Agamben (2005b) retoma (2Cor 12,9) a leitura paulina da fragilidade como força: “quando sou fraco, então sou potente”.⁷ A experiência messiânica, segundo o autor, é precisamente essa tensão entre fraqueza e potência, entre o já e o ainda-não. Para Agamben, a fragilidade (*astheneia*) não é uma falta, mas a maneira adequada pela qual a potência opera. Isso decorre de sua reinterpretação de Aristóteles (Metafísica), pela qual *dynamis* é entendida pela dupla possibilidade: ser capaz de fazer e ser capaz de não fazer (potência do não ou impotência). De modo que “impotência” não é o oposto de potência, mas sua inerência constitutiva. Em seu comentário sobre Paulo, Agamben formula a inversão da relação messiânica poder/ato (o poder se realiza na fraqueza - ou fragilidade). Deste modo, a força messiânica não se consome no *ergon*, mas permanece potente na forma de fraqueza, isto é, como a capacidade de suspender o ato e desativar (*Katargein*) a operação que permite seu uso (inoperosidade). Assim a fragilidade torna-se uma categoria filosófica da potência, um modo de existência da *dynamis* que pode interromper a sua própria operação, profanar o aparato e restaurar o

5 Ibidem, p.252.

6 Ibidem, p. 242.

7 The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans. Translated by Patricia Dailey. Stanford, California: Stanford University Press, 2005b, p.97.

comum. Uma figura que converge com a frágil força messiânica de Benjamin.

O “resto”, figura central tanto em Paulo quanto em Benjamin, não é o que sobra de um todo, mas o que resiste à totalização, é a força frágil que insiste como possibilidade de outro uso do mundo. Nesse sentido, o resto é sempre o espaço de insurgência e de crítica, onde a fragilidade se revela como potência de ruptura. O resto carrega a fratura do presente e, por isso, torna-se a categoria ética por excelência: é o vestígio do humano que escapa à violência do poder e testemunha a persistência do sentido. A partir dessa leitura, a fragilidade deixa de ser mero afeto e converte-se em figura do tempo messiânico: o tempo do ainda possível, do que resta, do que insiste apesar da catástrofe. O resto não é o que sobra de algo, senão aquilo que se manifesta como resistente e insurgente frente a tudo. Neste ponto, a fragilidade é constitutiva do resto, mas a fragilidade é sua força, pois o resto é que sinaliza as incoerências do presente e desconstrói as normalizações hegemônicas apontando para o ser de outra forma.

Duas consequências importantes decorrem desta formulação. A primeira é metodológica: a política não pode ser pensada apenas como uma luta por instituições e decisões soberanas (a esfera da “força” clássica), mas também como o cuidado e a preservação de condições sensíveis e comunitárias, rememorações, ritmos, linguagens, narrativas, práticas e espaços não convencionais à lógica do poder político e da economia neoliberal. A segunda é ética: fortalecer a fragilidade passa por educar para a responsabilidade mútua, a solidariedade e práticas de linguagens éticas, estéticas e políticas que não visem exclusivamente à comunicação instrumental, mas antes gestos poéticos que provoquem choque, espanto, encantamento, empatia e transformação.

3. Fragilidade como Potência Política

Imaginar a fragilidade como força (ou potência ou, ainda, poder) é inverter a gramática política que equipara o poder à soberania e à violência. A humanidade, neste contexto, é um frágil milagre. Trata-se do fato absoluto de que, na imensidão do universo, emerge uma forma de vida, capaz de desenvolver a linguagem, a poesia, a solidariedade, a ética e a política. Este milagre não é nem “grandioso” nem “forte”, mas delicado. E é nesta frágil delicadeza que reside a nossa grandeza. Resistir, então, nesta perspectiva, não significa tornar-se invulnerável, mas fortalecer a sensibilidade humana, evidenciando a fragilidade que nos constitui enquanto seres humanos. O milagre humano, nesta perspectiva, não reside na soberania de um sujeito autônomo, mas na sobrevivência das delicadezas, das miudezas, na capacidade da vida persistir

mesmo quando reduzida ao mínimo. Agamben, ao comentar a figura do muculmano em *Auschwitz*, radicaliza essa intuição: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”.⁸ Essa sobrevivência não é triunfo heroico, mas resto, fragilidade, vestígio. O sobrevivente testemunha não a força do eu, mas a sua falência; não a soberania do sujeito, mas sua fratura e vulnerabilidade. E é precisamente aí que se encontra uma potência ética e política: sustentar a fragilidade, dar voz ao indizível.

Em diálogo com Castor Bartolomé Ruiz, é possível compreender a imaginação como o núcleo mediador entre a fratura e a potência humana. Em *Os Paradoxos do Imaginário* (2003), Ruiz concebe o imaginário não como ilusão ou fantasia, mas como a dimensão simbólica na qual o ser humano cria sentido para um mundo que não lhe é dado, mas que precisa ser incessantemente figurado. A fratura humana, essa abertura constitutiva que impede qualquer fechamento ontológico é o lugar de emergência do imaginário: é porque somos seres fraturados, inacabados e frágeis que precisamos imaginar. A imaginação, nesse horizonte, é potência criadora de sentido diante da contingência, um modo de transformar o indeterminado em forma simbólica e sensível.

Ruiz sustenta que a fragilidade não deve ser pensada como um déficit ontológico, mas como condição de criação de sentido. O humano é frágil precisamente porque carece de fundamentos naturais ou instintivos que o determinem e é nessa carência que habita sua liberdade simbólica. Ao seguir a trilha de Cornelius Castoriadis (1982), Ruiz interpreta o imaginário como a força instituidora que rompe a repetição do dado e cria o novo. A imaginação, portanto, é a resposta da fragilidade à indeterminação do real: ela institui mundos possíveis onde a razão técnica apenas constata e domina. Nesse sentido, imaginar é já resistir, é dar forma simbólica à fratura, sem ocultá-la sob a pretensão de totalidade.

Agamben (2008), em sua leitura de Aristóteles, recorda a distinção entre *phōnē* (a voz natural, comum aos animais) e *lógos* (a palavra articulada, exclusiva do humano). A humanidade se constitui nesse intervalo, nessa zona de indistinção em que a voz se transforma em palavra e a palavra ainda ressoa como voz. O testemunho do sobrevivente em *Auschwitz*, para Agamben, emerge exatamente desse hiato: “o testemunho tem lugar no não-lugar da articulação”⁹, ou seja, no intervalo entre o ser que vive (a *phōnē*) e o ser que fala (o *lógos*). Essa formulação implica que a subjetividade não tem

8 Ibidem, p.135.

9 Op cit, 2008, p. 133.

outra consistência senão a da linguagem, A consciência de si é uma “substância sonhada, sem outro fundamento que não o acontecimento da palavra”.¹⁰ O sujeito não é, portanto, uma essência, mas um efeito de articulação linguística, um efeito sempre precário e ameaçado de colapso. Esta constituição linguística do sujeito revela uma fratura fundamental: um abismo separa o ser vivo do ser falante. A consciência, longe de ser uma substância estável, é uma “substância sonhada”, um efeito da linguagem, sustentado pela fragilidade do evento da fala. Esta fratura surge não apenas como uma dificuldade metafísica, mas como uma característica constitutiva da própria condição humana, manifestada em situações extremas como *Auschwitz*. Esta fratura, porém, não é um acidente, mas a própria condição de possibilidade da subjetividade. O sujeito constitui-se apenas como o efeito de uma não coincidência, de uma separação nunca resolvida. A humanidade, para o sujeito, não é uma essência positiva, mas a capacidade de transcender a própria desumanização e, ao mesmo tempo, subsistir. O sobrevivente é o símbolo desta possibilidade: ele testemunha não a força da subjetividade, mas o fato de que a vida humana pode perdurar mesmo após o colapso da linguagem, da história e da ética. A vítima, neste contexto, não é o oposto da política, mas o seu produto mais visível. É o resultado de uma racionalidade que opera através da exclusão e que necessita da figura do excluído para se manter. Toda a política soberana, mesmo aquela que se disfarça de democracia ou de neoliberalismo econômico, transporta consigo essa virtualidade: a de converter alguém numa *vida nua*, num corpo administrado, numa voz silenciada. Blanchot, citado por Agamben, reforça esta ideia ao afirmar que “o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído”.¹¹ A humanidade, portanto, não se funda em nenhuma essência, mas no fato de ser aquilo que sempre pode não coincidir consigo mesmo, que vive no limite entre o ser que vive e o ser que fala.

Para Agamben (2005a), o ser humano é um ser-na-linguagem. Sua filosofia da linguagem, portanto, é ao mesmo tempo uma antropologia filosófica e uma ontologia. É nesse contexto que ganha centralidade a noção de potência, influenciada conceito de *Gewalt*, cuja ambiguidade (poder e violência) revela a estrutura do direito e da soberania. No entanto, Benjamin identifica a possibilidade de uma *Gewalt* pura, que não funda nem conserva o direito, mas o suspende e o desativa, instaurando uma cessação da lógica sacrificial que estrutura tanto a soberania quanto o próprio direito. É nesse ponto que se

10 Ibidem, p.126.

11 Blanchot, 2007, p. 200, *apud* Agamben, 2008, p. 136.

abre uma fresta, um corte possível, em que a *Gewalt* pura, denominada por ele *Gewalt* divina, não mata para punir, mas mata para libertar, suspendendo a relação entre meios e fins característica do poder jurídico. Esse gesto de interrupção é radicalmente distinto da violência mítica, pois não instaura um novo direito, mas desativa o dispositivo mesmo que articula poder e violência. Considerando a ambiguidade etimológica do termo *Gewalt*, que pode significar tanto poder quanto violência, a *Gewalt* pura pode ser compreendida como uma potência pura, isto é, o poder de desativar a própria lógica dos meios e dos fins, apresentando-se como pura medialidade, onde o agir se emancipa de qualquer finalidade e a força se conserva em sua inoperosidade libertadora. A leitura benjaminiana de *Gewalt* (poder/violência) permite deslocar a gramática política da soberania para o plano dos “meios puros”: interrupções que suspendem a instrumentalidade e abrem um tempo carregado de agoras (*Jetztzeit*).

Tomadas em conjunto, estas leituras permitem-nos imaginar a fragilidade como uma potência política: não porque garanta a eficiência no sentido instrumental, mas porque o capital e a tecnologia não a podem reduzir completamente ao cálculo. O neoliberalismo, em particular, opera como uma tecnologia política que transforma os indivíduos em capital humano, ignorando a dimensão inalienável da fragilidade. Ao submeter a vida à lógica da competitividade e da produtividade, procura endurecer os sujeitos, eliminando as condições de surpresa e abertura.

O neoliberalismo, ao reduzir a vida à lógica da concorrência e da produtividade, tenta atacar diretamente esta dimensão sensível. Procura anestesiá-la, transformando a fragilidade humana numa fraqueza a dominar e explorar. O sujeito neoliberal é chamado a endurecer, a tornar-se um empreendedor de si mesmo, a transformar toda a delicadeza em capital humano. Mas é na fragilidade humana que se pode escapar a esta lógica: atingida, desperta, torna-se imprevisível, inquantificável e, conseqüentemente, capaz de minar regimes de captura que dependem da previsibilidade e da instrumentalização. Neste sentido, a fragilidade não é uma fraqueza a corrigir, mas uma resistência a cultivar.

4. O poético como imaginação e como resistência

Nesta perspectiva, a resistência que propomos não se baseia no empoderamento individualista nem na força bélica, mas no cultivo da fragilidade: nutrindo linguagens que transmitam afeto e responsabilidade, criando espaços comunitários e institucionais que valorizem a desaceleração e a lentidão;

fomentando a ligação com os ciclos naturais; estabelecendo novas pedagogias, epistemologias e ritos que restituam as nossas criações ao uso comum do mundo. Agamben (2017) chama de inoperosidade essa capacidade de suspender a função utilitária dos dispositivos e restituí-los ao uso comum (*O Uso dos Corpos*). É nesse horizonte que o poético se delinea como o gesto privilegiado da imaginação: aquele que interrompe o automatismo da linguagem e restitui ao mundo sua possibilidade sensível.

Em Benjamin (2016), a noção de linguagem pura (*reine Sprache*) não se refere a uma essência mística, mas ao gesto de libertar a linguagem de sua comunicação instrumental, de modo que ela revele relações e afinidades irreduzíveis a uma finalidade exterior. O gesto poético é resistência porque desativa a comunicação instrumental (o circuito da informação, do slogan e da propaganda) e restitui à comunidade a experiência do discurso. Sua eficácia política não deriva do conteúdo “correto”, mas da forma que interrompe a operação e reabre o uso.

Benjamin via na tradução e na alegoria o campo privilegiado da imaginação, em que a linguagem se volta sobre si e se reconfigura; Agamben reconhece nesse mesmo gesto a inoperosidade — a suspensão que restitui o uso. A imaginação poética é, assim, a faculdade de atravessar o silêncio e o vazio sem o preencher, sustentando a potência-do-não. Ela é o modo como a fragilidade cria: a forma sensível da potência que resiste à captura.

O poético assume, assim, um papel estratégico e teórico. Não é ornamento cultural, mas forma de linguagem que sustenta a fratura entre a palavra e o silêncio, a representação e o inefável. Por meio de figuras como metáfora, alegoria, fábula e analogia, a poética abre uma zona de indistinção em que a linguagem revela sua origem na voz e aponta para o que transcende a articulação afirmativa. Em Benjamin, a alegoria revela a ruína do sentido total, abrindo espaço a fragmentos carregados de camadas de sentido; em Agamben, o testemunho emerge precisamente no hiato entre o ser vivo e o ser falante, no não-lugar da articulação, entre a fala e o silêncio.

O poético situa-se nesse mesmo não-lugar da fragilidade humana. Mobiliza a linguagem não para fixar significados, mas para abrir o sentido e expor a fragilidade das palavras diante do indizível. A metáfora não substitui o real, mas o revela como inapreensível; a alegoria não encerra o significado, mas o desdobra; a fábula reinscreve a experiência num outro horizonte de inteligibilidade. Assim, a poética é resistência porque não pode ser reduzida à comunicação instrumental. Contra a linguagem neoliberal reduzida a slogans e cálculos comunicativos, o poético restitui a palavra ao comum, profanando

a linguagem capturada e devolvendo-a ao uso livre e coletivo. É nessa operação que a fragilidade encontra sua forma mais intensa de expressão: o poético é o gesto que sustenta a tensão entre o dizer e o indizível — o lugar onde a linguagem se abre à vida sem se consumir nela.

Ao retomar Aristóteles (Metafísica VII), Agamben (2017a, p. 164) mostra que a *poiésis* está ligada à ideia de ritmo (*rhythmos*), estrutura e fluxo que interrompem o tempo linear. O gesto poético é esse instante de *epoché*, suspensão do contínuo, em que o homem reencontra, entre passado e futuro, o próprio espaço presente. É o gesto que interrompe o automatismo da história e restitui à vida sua potência originária. Em *Arte, inoperosidade, política*, o autor afirma: “a vida, que contempla o seu próprio poder, torna-se inoperativa em todas as suas operações”.¹² Essa inoperosidade não é inatividade, mas suspensão criadora que devolve o mundo à sua possibilidade. O poema, por exemplo, “é uma operação linguística que consiste em tornar a linguagem inoperante, desativando as suas funções comunicativas e informativas, para abri-la a um novo uso possível”.¹³

É nesse ponto que se torna possível compreender as crises contemporâneas como expressões de uma crise mais ampla da *poiésis*. Agamben observa que “a crise da arte no nosso tempo é, na realidade, uma crise da poesia, da *poiésis*. *poiésis*, poesia, não designa aqui uma arte entre outras, mas é o nome do fazer mesmo do homem, daquele operar produtivo do qual o fazer artístico é apenas um exemplo eminente (...)”.¹⁴ Essa observação desloca o problema estético para o terreno ontológico: a crise da arte é, na verdade, uma crise do próprio modo de relação entre o humano e o fazer. O que está em questão não é apenas a perda da aura ou a mercantilização da obra, mas a expansão ilimitada de uma racionalidade técnica que absorve e neutraliza a dimensão contemplativa da *poiésis*. A linguagem e a arte, transformadas em instrumentos de produtividade, perdem sua potência de interrupção e uso.

Dessa perspectiva, a *poiésis* não é apenas uma categoria estética, mas a matriz de toda atividade humana enquanto potência de criação. A crise da *poética* indica que o humano deixou de se reconhecer como ser capaz de produzir mundos simbólicos e de habitar a dimensão da imaginação. O gesto poético, ao contrário, restitui essa possibilidade: desativa o automatismo

12 AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política*. Conferências de Serralves, 2007b, p.48.

13 Ibidem, p.49.

14 AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a, p.103.

técnico, reconduz o fazer à sua dimensão originária e reintegra a arte ao campo do pensamento. Quando Agamben (2017a) afirma que a *poiésis* é o nome do “fazer mesmo do homem”¹⁵, ele está indicando que a linguagem, a arte e a ação partilham um mesmo fundamento: a potência de fazer e de não fazer, de instaurar ou de suspender.

Assim, a *poiésis* é o *locus* da *dynamis*, no sentido aristotélico retomado por Agamben: a capacidade de fazer e de não fazer. A imaginação é a própria modalidade dessa potência, pois torna o fazer humano capaz de suspender sua finalidade e de abrir-se ao uso. Enquanto a racionalidade neoliberal associa poder à performance e à eficácia, a imaginação opera pelo deslocamento: suspende a teleologia e revela o espaço do ainda-não. Imaginar é, portanto, um ato político, porque liberta o fazer humano do cálculo e restitui sua abertura criadora.

A potência não se confunde com o ato (*energeia*): ela subsiste no intervalo, no ainda-não e no talvez. Por isso, é frágil e, ao mesmo tempo, infinitamente fecunda, é o que mantém o humano aberto ao possível. O gesto poético é a expressão sensível dessa poderosa fragilidade, o modo como a vida toca sua força criativa sem reduzi-la a um fim. A imaginação, nesse sentido, é o campo em que a fragilidade se torna forma. Assim, a *poiésis* é o gesto que sustenta a imaginação como política da fragilidade: um modo de tornar o mundo novamente disponível ao uso.

5. Profanação e Inoperosidade: Micropolíticas da sensibilidade

A resistência que emerge da fragilidade não se realiza pela força soberana, mas por meio de micropolíticas concretas: criação de espaços que restituam o uso comum; cultivo de linguagens poéticas que sustentem a abertura de sentidos; promoção de práticas educativas integrativas, que priorizem cuidado e solidariedade; profanação da retórica neoliberal da *performance* individualista, resgatando a linguagem como experiência compartilhada. Essas ações não prometem transformação imediata, mas corroem lentamente a racionalidade que reduz vidas a coisas.

Agamben formula uma política prática desta dimensão estética: a profanação. Profanar não equivale a restituir um uso arcaico à sua pureza, mas a inaugurar um novo modo de utilização que desestabiliza a sacralização da propriedade, da tecnologia ou do lucro. A profanação, associada à ideia de

15 Idem.

inoperosidade (utilização sem cumprir a sua função econômica), permite-nos imaginar formas de vida que escapam à captura produtivista: formas delicadas, performativas e, sobretudo, não instrumentais. Agamben propõe a profanação como gesto que restitui ao uso comum aquilo que foi sacralizado seja pelo mercado, seja pelas instituições. Profanar não é restaurar um uso original, mas abrir novos modos de uso, rompendo com a lógica utilitária. A isso se soma a noção de inoperosidade: usar sem reduzir ao utilitarismo. Trata-se de suspender a função econômica imposta às coisas, abrindo espaço para formas de vida sensíveis, coletivas, poéticas e não instrumentais. Benjamin também nos ensina que a história verdadeira só pode ser contada a partir dos vencidos, dos restos. Assim, fragilidade e profanação convergem como práticas de resistência: não substituem um poder por outro, mas instauram usos e tempos alternativos.

Em *Profanações*, Agamben (2007a) propõe que profanar significa desativar os dispositivos que capturam a vida e devolvê-los ao uso comum, produzindo novos modos de se relacionar com o mundo. O gesto poético, neste contexto, é um ato profanador: suspende o uso consagrado das formas e das palavras, abrindo-as a novos significados e à criação partilhada. É, portanto, uma forma de liberdade imaginativa, um movimento que transforma a inoperosidade em criação e restitui a vida à sua dimensão política e sensível. Trata-se de interromper o continuum da dominação e fazer do ato criativo um caminho de resistência e renovação.

A profanação pode ser compreendida como o prolongamento político da imaginação poética. Se a profanação desativa a instrumentalidade dos usos, a imaginação desativa a instrumentalidade da linguagem. Ambas instauram uma relação não apropriativa com o mundo. A imaginação profana o visível e imagina o possível. Nesse sentido, imaginar e profanar são gestos correlatos: ambos suspendem o automatismo dos dispositivos de controle e poder e restituem ao comum o que fora capturado. Uma política por vir que leve em conta a sensibilidade encontra aqui seu campo de realização prática — não na força, mas na frágil abertura criadora de caminhos possíveis. A profanação é, antes de tudo, um ato imaginativo. Ela rompe a naturalização dos usos e restitui às coisas sua plasticidade. Imaginar é já profanar: é retirar o objeto de sua função sacramental e reinscrevê-lo em um campo de novos sentidos. Por isso, toda micropolítica sensível nasce da imaginação, de uma imaginação frágil, mas insistente, que percebe brechas no cotidiano e nelas cria formas-de-vida compartilháveis. “Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram.

A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.¹⁶

Em *Meios sem fim: notas sobre a política*, Giorgio Agamben (2015b) define o gesto como um meio puro, uma forma de ação que suspende a relação instrumental entre meios e fins, revelando “a comunicação de uma comunicabilidade”.¹⁷ Gesto não é um meio subordinado a um fim, mas a manifestação do próprio poder humano de agir e de falar. Manifesta a abertura do corpo e da linguagem, libertando a ação da lógica produtivista e finalista. Inspirado em Aristóteles, Agamben entende a potência não só como a capacidade de fazer, mas também de não fazer, e o gesto exprime precisamente esta dualidade: agir expondo simultaneamente a possibilidade de interrupção. Neste sentido, o gesto é o paradigma da inoperosidade, pois desativa o automatismo da ação e cria um espaço de liberdade, um espaço intermédio no qual a vida pode ser vivida como experiência e não como mera função.

A dimensão poética do gesto está justamente nessa sua potência de profanação. A profanação põe em movimento a verdadeira potência que é suplantada pelo desejo de perpetuar o artifício. Essa nova interação profana o dispositivo e eleva o gesto expressivo e criativo à categoria de potência na produção da subjetividade. A alegoria, nesse contexto, não comunica um sentido unívoco; ela conserva restos e fissuras que impedem o fechamento do tempo histórico. É nessa fissura que a fragilidade opera como força: ela não “vence”, mas persiste; não substitui um poder por outro, mas interrompe o automatismo da captura e restitui o uso. Profanar, nesse sentido, é precisamente um gesto frágil: deslocar, interromper, abrir espaço. Benjamin também nos mostra que a história verdadeira só pode ser contada a partir dos vencidos, dos fragmentos, dos restos. É aí que reside a força messiânica da fragilidade. O tempo messiânico em Benjamin é um tempo carregado de agoras, aberturas mínimas, instantes por onde pode irromper a mudança e a salvação (redenção/*erlösung*) da comunidade humana. Assim, a força da fragilidade pode ser compreendida como categoria política e ética central. Trata-se de cultivá-la como potência de vida e inventar formas-de-vida fundadas na delicadeza, na sensibilidade e na abertura ao comum. Contra a violência mítica do capitalismo, a resistência só pode emergir como potência do sensível: insistência do inframince, do pequeno, do mínimo, do delicado. E aí aparece o poético como resistência: entre a linguagem e a própria vida.

16 Ibidem, p.71.

17 AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015, p. 13.

Se a profanação restitui o uso, é a imaginação que o torna pensável e habitável. Toda forma-de-vida, no sentido agambeniano, é uma forma imaginativa: uma maneira de dar figura e ritmo ao indeterminado. Profanar, nesse sentido, é imaginar outros modos de estar no mundo, de compartilhar o tempo e o espaço. A imaginação faz da inoperosidade um *ethos*, uma prática de vida que não obedece à lógica da produção, mas à da presença. Assim, o gesto poético encontra continuidade no gesto profanador: ambos instauram usos novos, ambos transformam a fragilidade em potência de criação.

A imaginação é o operador da inoperosidade. Ela realiza a suspensão não apenas como privação, mas como criação de novas relações possíveis. No ato imaginativo, as formas deixam de servir a fins dados e tornam-se disponíveis ao uso. A imaginação não inventa a partir do nada: ela recolhe o que já existe e o que resta, o que foi abandonado pelos dispositivos e pelas formas produtivistas, e o reinscreve num horizonte de significação comum. Assim, a imaginação é o gesto que transforma a inoperosidade em uso, o pensamento em gesto e a fragilidade em potência política. Em Benjamin, esse poder de reconfigurar o resto é o que permite salvar o passado sem restaurá-lo, abrindo-o a novas constelações de sentido.

Em termos institucionais, a inoperosidade pode se traduzir em dispositivos de tempo e linguagem: horários “lentos” de estudo e cuidado, círculos de leitura, oficinas de escrita criativa onde a função comunicativa é suspensa em favor do uso poético da palavra, ritos de partilha que desfazem a propriedade exclusiva e reencantam o uso. Em todos os casos, não se trata de “eficiência”, mas de abrir usos não instrumentais, o que é, precisamente, o trabalho político da fragilidade.

A imaginação, em última instância, é o que une o poético, a profanação e a inoperosidade numa mesma economia do sensível. Ela é o lugar onde o pensamento se converte em gesto e o gesto em forma-de-vida. Sua potência não consiste em representar o real, mas em abrir espaços de possibilidade no interior do real. Por isso, imaginar é o ato político fundamental da fragilidade: profanar o dado, desativar o necessário e criar o possível. Isso implica compreender a existência humana a partir da *poiésis*, isto é, como uma potência criadora que resiste à captura operativa da vida pelo poder. A imaginação não é um mero produto estético, mas uma experiência ontológica e política da potência: o lugar em que o humano contempla o seu poder de agir e de não agir, transformando a vida em criação. Segundo Agamben “o homem tem sobre a terra um estatuto poético, isto é, produtivo”.¹⁸ Essa afirmação,

18 AGAMBEN, Giorgio. O homem sem conteúdo. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a, p.117.

que ecoa Aristóteles, desloca o foco da *práxis* (ação orientada por vontade e finalidade) para a *poiésis*, entendida como produção em presença, o momento em que algo vem do não-ser ao ser, da ocultação à luz. Em *O homem sem conteúdo*, Agamben esclarece que o caráter essencial da *poiésis* não reside em sua finalidade prática, mas no fato de ser um modo de verdade, “entendida como revelação”.¹⁹ A *poiésis*, portanto, não é simples criação de obras, mas a abertura de um espaço de desvelamento, o instante em que o ser aparece em todo o seu potencial de capacidade criativa.

Dessa forma, a “força da fragilidade” pode ser lida também como força do imaginário, entendida na acepção de Castor Bartolomé Ruiz (2003): potência criadora que surge da fratura e opera como resistência simbólica à reificação neoliberal. A imaginação, enquanto faculdade de instituir sentido, abre um campo político no qual o humano não se define pela força de dominar, mas pela capacidade de habitar poeticamente o mundo e de inventar linguagens que devolvam à vida sua espessura simbólica e comunitária. A imaginação não é simples representação, mas gesto de restituição do sentido, lampejo de redenção (*Erlösung*) no agora (*Jetztzeit*): o instante em que o frágil se torna força. Nesse ponto, a filosofia do imaginário de Ruiz (2003) converge com a poética benjaminiana e com a inoperosidade agambeniana: em todos, a imaginação é o lugar onde a fratura se faz gesto e a fragilidade se revela como poder criador.

Por fim, esta formulação liga rigorosamente descrição e norma: descreve uma configuração real (a captura neoliberal da vida e a constituição da exceção como técnica política) e, ao mesmo tempo, aponta caminhos teóricos e práticos para subvertê-la não pela substituição de um poder por outro, mas pela criação de espaços de profanação e inoperosidade, através de gestos poéticos, onde a fragilidade possa se afirmar como potência de vida. Essa é a perspectiva sobre a qual lançamos luz: de que nossa força reside precisamente na nossa fragilidade.

6. Considerações finais

A filosofia política moderna foi construída sob o signo da força: desde Hobbes, o poder aparece como uma violência legítima, e a vida comunitária como aquela que só a ameaça pode preservar. A tradição soberana transformou a fragilidade em um erro a ser corrigido, a sensibilidade em um perigo a ser

19 Ibidem, p.118.

dominado. A espada do Leviatã tornou-se uma metáfora para a segurança e proteção contra a morte violenta; a obediência, uma moeda de troca pela sobrevivência. Assim, a política emergiu como o poder de garantir a vida através da ameaça, de estabelecer a paz através da guerra. No entanto, sob essa narrativa dura, outra linha, discreta e subterrânea, permanece, resistindo ao fascínio da força e se demorando naquilo que escapa ao gesto soberano: a fragilidade. Um termo que parece designar uma falta ou um defeito, a fragilidade, na verdade, revela o que a força esconde: a abertura constitutiva da existência humana. Viver é expor-se, e essa exposição não é passividade, mas poder: o poder de ser afetado e de transformar. Fragilidade não é a ausência de poder, mas sua condição original, o lugar onde se manifesta o poder do não, isto é, a capacidade de interromper o curso da necessidade e sustentar o possível.

É nesse sentido que Giorgio Agamben (2006) enfatiza, ao longo de sua crítica à soberania, que no cerne da política ocidental reside a decisão sobre a *vida nua*: a vida reduzida à sua disponibilidade para a violência. No entanto, é essa mesma vida, privada de garantias e propósitos, que retém em si a possibilidade de resistência, de suspender a lógica da captura e de afirmar um poder não subordinado a fins. A fragilidade, assim entendida, não é um limite, mas a condição de abertura. Ela expressa a reserva de um gesto imprevisto, de um intervalo onde a ação se liberta da finalidade. No contexto neoliberal, contudo, a fragilidade é negada: a racionalidade produtiva cria sujeitos autossuficientes, corpos performáticos e linguagens instrumentalizadas. Nesse regime, a exposição se torna fracasso e a vulnerabilidade se torna déficit. Diante dessa forma de governo, a fragilidade torna-se um princípio crítico, pois reintroduz a finitude e o tempo naquilo que o sistema tenta estabilizar. O corpo falho, a fala hesitante e o silêncio interrompido não são sinais de impotência, mas sim evidências da resistência do ser humano vivo à redução funcional.

A imaginação, nesse contexto, emerge como o campo privilegiado de expressão dessa potência. O poético, como analisado ao longo deste ensaio, é o gesto que interrompe o automatismo do sentido e restitui à linguagem sua usabilidade. Essa operação define o cerne do que Agamben chama de inoperosidade: a desativação das funções normativas e o retorno da forma ao seu campo de possibilidades. Diante da gramática neoliberal da performance, a imaginação não compete, mas interrompe; não acumula, mas restaura; não otimiza, mas suspende. A imaginação é a faculdade que torna essa suspensão inteligível. É o operador que transforma a negatividade da inoperosidade em potência de configuração. Imaginar não se trata de projetar imagens idealizadas do futuro, mas de reorganizar o visível e o dizível, estabelecendo novos

vínculos entre a linguagem e o mundo. A imaginação é, portanto, o princípio formal da profanação: ela possibilita o deslocamento de usos estabelecidos e a criação de novos modos de significação e ação. Benjamin entendia esse poder como a capacidade de reunir fragmentos dispersos da experiência em novas constelações de significado; Agamben, como o gesto de remover um dispositivo de sua função e restituí-lo ao seu campo de uso. Em ambos os casos, o imaginário é o exercício da crítica, uma operação que desativa a função do poder sem destruí-la, abrindo o espaço do possível dentro do real.

A categoria da imaginação permeia, portanto, os três níveis de análise propostos. No nível ontológico, expressa a abertura constitutiva do humano: o poder de manter a relação entre os seres vivos e a linguagem. No nível estético, manifesta-se como um gesto poético e profanador, pelo qual a linguagem suspende sua função comunicativa e se torna experiência. No nível político, aparece como um princípio de desativação, pelo qual o uso é restituído ao comum. Segue-se, então, que a força da fragilidade reside em sua capacidade de estabelecer intervalos de possibilidade dentro de formas consolidadas. Fragilidade, imaginação e profanação constituem uma única economia conceitual: a primeira define a condição de abertura; a segunda, o meio pelo qual essa abertura se torna operacional; e a terceira, o gesto que a realiza concretamente. Resistência, nesse sentido, não implica confrontar a violência com nova violência, mas sim criar condições de uso, linguagem e coexistência que suspendam a lógica da dominação. O poder da fragilidade é, portanto, o poder da imaginação, o poder de interromper, de suspender e de tornar o mundo disponível novamente para a comunidade vindoura.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. [Homo Sacer, I]. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *Estado de exceção*. [Homo Sacer, II]. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005a.

- _____. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford, California: Stanford University Press, 2005b.
- _____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a.
- _____. *Arte, inoperatividade, política*. Conferências de Serralves, 2007b.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. [Homo Sacer, III]. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- _____. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.
- _____. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- _____. BARRENTO, João. *O Anjo da História*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- _____. *As encruzilhadas do humanismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

Máquinas ancestrais da
encruzilhada: povo da rua
como alternativa à
sociedade manicomial

*Ancestral machines of the
crossroads: "povo da rua"
as an alternative to the
asylum-based society*

Resumo

O presente artigo passeia entre dois itinerários aparentemente inconciliáveis: a psicanálise lacaniana e a esquizoanálise. Há, aqui, dois momentos: no primeiro, concentro-me em meu encontro com a poética dos falatórios de Stella do Patrocínio e em como sou tocado por sua história pessoal, dialogando com a aplicação clínica do pensamento de Deleuze e Guattari; em um segundo momento, conto sobre meu encontro com a Pombagira Dama da Noite, me remetendo ao conto homônimo de Caio Fernando Abreu e a alguns conceitos utilizados por Lacan em seu Seminário 10. Entre possibilidades de convergência, a expectativa é pensar em como esquizoanálise e psicanálise lacaniana podem contribuir para a construção de uma poética antimanicomial.

Palavras-chave: Pombagira; Stella do Patrocínio; Esquizoanálise; Psicanálise.

* Universidade Estadual Paulista (UNESP). marcelobranquinho9@gmail.com

Abstract

This article moves between two seemingly irreconcilable itineraries: Lacanian psychoanalysis and schizoanalysis. It unfolds in two moments. In the first, I focus on my encounter with the poetics of Stella do Patrocínio's falatórios (speech acts or spoken monologues) and on how I am affected by her personal history, engaging in dialogue with the clinical application of Deleuze and Guattari's thought. In the second, I recount my encounter with Pombagira Dama da Noite, referring both to Caio Fernando Abreu's short story of the same name and to several concepts elaborated by Lacan in his Seminar X. Amid possible points of convergence, the expectation is to consider how schizoanalysis and Lacanian psychoanalysis may together contribute to the construction of an anti-asylum poetics.

Keywords: Pombagira; Stella do Patrocínio; Schizoanalysis; Psychoanalysis.

O texto que aqui se constrói é motivado por Judith Butler (2000) que trouxe o seu questionamento, se perguntando como seria se, ao invés de Édipo, a figura central da psicanálise fosse a de Antígona. Nesta provocação, Butler imagina as implicações políticas e sociais de um mito que habitava as margens das leis e da sociedade, friccionando as formas de reconhecimento e expressão de dissidência. Ao pensar uma psicanálise baseada em Antígona, Butler questiona a própria matriz heterossexual e patriarcal do pensamento freudiano, buscando outras vias para a construção de laços e de reconhecimento, tensionando as formas que excedam os entendimentos sobre identidades.

Duas experiências distintas me mobilizam para o ponto inicial deste artigo, que pensa as máquinas ancestrais do povo da rua como uma alternativa à sociedade de lógica manicomial, a começar de minhas experiências de leitura dos falatórios de Stella do Patrocínio (2001)¹, transcritos por Viviane Mosé. Internada por quase 30 anos na Colônia Juliano Moreira, Stella produziu uma

1 Patrocínio, Stella do. *O reino dos bichos e dos animais é o meu nome*. Organização e transcrição de Viviane Mosé. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

literatura que não cabe no cânone, um discurso que atravessa a forclusão e a devolve em forma de máquina poética. Sua fala é uma cartografia das vozes, repetições, transbordamentos, imagens de uma cidade que se constrói e se destrói dentro da boca que fala, imagens que a psiquiatria tentou e ainda tenta abafar. Seria o excesso de lucidez uma forma de loucura? Enxergar aquilo que escapa a uma sensibilidade neurótica também é maneira de ocupar um espaço que transcende o que se entende por normalidade?

Se, na psicanálise lacaniana, a forclusão funciona como a estrutura psíquica que marca a ausência do Nome do Pai enquanto significante mestre e organizador do mundo simbólico, podemos dizer que a sociedade neurotizada trabalhou para foracluir as expressões de dissidência corporal do espaço urbano. Desse investimento temos como resultado não só os manicômios, mas um constante empenho em higienização de espaços ocupados por artistas de rua, pessoas em situação de rua, pessoas que constroem uma discursividade incapaz de ser simbolizada ou capturada pela lógica manicomial. Diante disso, me pergunto quantas vozes como a de Stella do Patrocínio podem ter sido vítimas da compreensão limitada de uma sociedade cada vez mais neurotizada, higienizada e manicomial. Quantos sujeitos como Stella foram alienados da experiência de produzir conexões rizomáticas e formar famílias não biológicas, restringindo-se a ter uma família de médicos e cientistas, como foi o caso de Stella, cuja mãe, uma empregada doméstica internada na mesma colônia, não teve contato com a própria filha.

*Você nasce sempre
Tem seus herdeiros e seus hereditários todinhos
Tem sua família
Eu não tenho mais família
Minha família toda já morreu
To na família do cientista (Patrocínio, 2001, p.129)²*

Os falatórios de Stella funcionam não apenas como possibilidade poética e construção de uma passagem para fora do regime despótico de significação, como também denunciam uma instituição que, por muito tempo, fora vista como o melhor e mais apropriado exemplo de hospital psiquiátrico para lidar com sujeitos limítrofes, diagnosticados como esquizofrênicos ou expostos a episódios de loucura. Aqui, caberia também o conceito de “oralitura”,

2 *Ibidem*

desenvolvido por Leda Maria Martins (1997), para designar textualidades inscritas no corpo, na voz e performance, de modo que escapam à captura pela lógica escritural da colonialidade.

*Sinto muita sede muito sono muita preguiça
muito cansaço
Fico na malandragem na vagabundagem como
marginal
E como malandra como marginal como malandra
na malandragem
Na vagabundagem e na vadiagem como marginal
(Patrocínio, 2001, p.57).³*

Esse falatório de Stella me conduz à segunda cena que toma espaço em minha primeira ocasião como frequentador de um terreiro de Quimbanda, localizado no bairro da Liberdade, em São Paulo. No culto a Exu, Pombagira e malandros, me deparei com uma experiência visceral de radicalidade corporal da espiritualidade. Eram entidades que bebiam, xingavam, expressavam desejos sexuais, pediam por sacrifício animal, enquanto davam conselhos e apresentavam possíveis norteamentos e possibilidades de vida para pessoas angustiadas, como eu, que ali estavam sentadas. Nessa direção, Bruna Beber (2022) analisa a voz de Stella como ‘voz objeto’ e ‘voz evento corpóreo’, mostrando como sua poética se constrói nas encruzilhadas entre loucura e encantamento, em que as umbandas aparecem como território possível para essa expressão corpórea.

Em um terreiro em que todos os presentes trajavam preto, sem o uso de atabaque, pois o ogã não havia comparecido naquele dia, com o chão coberto de pétalas de rosas, tenho a oportunidade de conversar com a Pombagira Dama da Noite. De imediato, me remeto ao conto de Caio Fernando Abreu, em que uma prostituta, um sujeito da noite, ou a própria falange da Pombagira encontra-se em um bar e dirige alguns conhecimentos, ressentimentos e ensinamentos a seu interlocutor, a quem chama de “boy” - aparentemente, um homem gay juvenil com poucas vivências. Sou aconselhado e atravessado por essas falas que significam uma nova perspectiva de vida: eu poderia me mudar para São Paulo e realizar o sonho de me emancipar da vida no interior, em troca de trabalhar naquele terreiro. Não sem medo e relutância,

3 *Ibidem*

aceitei o convite, que posteriormente não veio a de fato se concretizar, pois a vida acabou me levando para o Rio de Janeiro e, alguns meses depois, soube por terceiros que o casal de sacerdotes, cuidadores daquele terreiro, havia se separado, gerando uma cisão entre os membros e médiuns frequentadores.

Arrebatado por aquela conversa e os conselhos que dali brotaram, bem como a confiança renovada em uma possibilidade de futuro livre da alienação da vida interiorana por tanto tempo, saio do terreiro e me deparo com uma cena que serviu como interpolação ou como espelhamento do que havia acabado de testemunhar, ou mesmo como referência ao conto de Caio. Em uma rua soturna da Liberdade, em uma noite fria em pleno novembro, em frente a um bar de esquina, amontoava-se um grupo de travestis, que ali bebiam, gritavam, aproveitavam o que somente a noite pode oferecer àqueles que são foracluídos da movimentação diurna de uma sociedade higienista.

Aquela cena não somente espelhava o que havia vivido e o referido conto *Dama da Noite*, mas me fez pensar em como Pombagiras, Exus e malandros oferecem um devir-povo da rua que funciona como alternativa não só à sociedade, mas também a um modo de vida manicomial, que reserva ao território da loucura quaisquer tipos de subjetividades que borram a normatividade. O que me separa de Stella do Patrocínio e das travestis que vi no bar é não somente as categorias de raça e gênero, como também um diagnóstico de neurose, do qual meu inconsciente não consegue fugir, com seu significante despótico e todo o regime de significação que disso decorre.

A encruzilhada (e aqui estou pensando tanto no sentido literal das ruas quanto no sentido cosmopolítico das religiões de matriz africanas) é o oposto do significante despótico. Ela é o lugar onde múltiplas linhas coexistem sem hierarquia, onde o sentido se multiplica e não se fecha. No vocabulário de Deleuze e Guattari (1995), a encruzilhada funcionaria como plano de consistência: um campo em que forças, fluxos e desejos se conectam diretamente, sem passar por um centro regulador. O povo da rua, presente nas encruzilhadas, é guardião dessas conexões: são operadores de transversalidades que mantêm aberto o trânsito entre mundos.

O povo da rua, incorporado em terreiros de Quimbanda e Umbanda, simboliza precisamente um tipo de ancestralidade que, cada vez mais, é expulsa do tecido urbano, em um gesto de forclusão pela sociedade neurotizada. Esse povo traz as ancestralidades de sujeitos que viveram vidas limítrofes e sofreram na pele todo tipo de institucionalização da violência e da manicomialização da vida pelas políticas do Estado.

Nesse leque de personagens urbanos, o Malandro é, talvez, o cartógrafo mais irônico da cidade. Ele se move por dentro das linhas de fuga, e aqui é importante lembrar que a linha de fuga, para Deleuze e Guattari (1995; 2011)⁴, não é a fuga covarde, mas a fuga criadora, aquela que escapa para inventar outro arranjo. Como diz Stella: “Fico na malandragem na vagabundagem como marginal/ E como malandra como marginal como malandra/ na malandragem”. O Malandro vive em desacordo com a linearidade da cidade planejada. Afinal, “O tempo é o gás, o ar, o espaço vazio”, diz Stella. Ele não se fixa, não cumpre o horário que lhe foi imposto, não ocupa o espaço que lhe foi designado. Sua vida é uma deriva controlada, um deslocamento que desorganiza o fluxo capitalista e policial, como o fizeram seu Zé Pilintra, Maria Navalha, Madame Satã, entre outras personagens que figuram em romances de Lima Barreto, os quais ocupavam as margens do tecido urbano já em fins de século XIX e início do XX. Na luta antimanicomial, o Malandro é a imagem que ressurgue como a de quem recusa a internação no tempo disciplinar: ele mantém abertas as fendas no relógio social, impedindo que o tempo se torne uma cela.

*Eu era gases puro, ar, espaço vazio, tempo
 Eu era ar, espaço vazio, tempo
 E gases puro, assim, ó, espaço vazio, ó
 Eu não tinha formação Não tinha formatura
 Não tinha onde fazer cabeça
 Fazer braço, fazer corpo
 Fazer orelha, fazer nariz
 Fazer céu da boca, fazer falatório
 Fazer músculo, fazer dente
 Eu não tinha onde fazer nada dessas coisas
 Fazer cabeça, pensar em alguma coisa
 Ser útil, inteligente, ser raciocínio
 Não tinha onde tirar nada disso
 Eu era espaço vazio puro
 (Patrocínio, 2001, p. 82)⁵*

4 Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

5 *Ibidem*

E é nesse ponto que a figura da Pombagira converge com os falatórios de Stella do Patrocínio. Se o Malandro mexe no tempo, a Pombagira mexe no corpo. Ela é uma máquina desejante no sentido pleno, já que não separa erotismo de política; desejo, de luta.

*Eu não sei o que fazer da minha vida
Por isso eu estou triste
E fico vendo tudo em cima da minha cabeça
Em cima do meu corpo
Toda hora me procurando me procurando
E eu já carregada de relação sexual
Já fodida
Botando o mundo inteiro pra gozar e sem gozo nenhum
(Patrocínio, 2001, p.125)⁶*

Assim como a *Dama da noite*, de Caio Fernando Abreu, que se ressentia por ser excluída da roda que gira o mundo e só observa enquanto os outros gozam, Stella consegue, por meio de uma máquina poética, expressar seu descontentamento, reconhecendo a foraclusão da qual é produto. Aqui, o desejo aparece não como complemento da falta, mas como a falta que gera mais falta. A presença da Pombagira desterritorializa as normas de gênero e sexualidade e expõe o caráter arbitrário das dicotomias urbano-morais: a mulher decente / a mulher indecente, a vida respeitável / a vida maldita. Nas encruzilhadas, a Pombagira performa uma insubordinação estética e afetiva contra o projeto de higienização moral da cidade. E no campo antimanicomial, ela encarna os afetos e intensidades que a psiquiatria clássica tentou neutralizar: vozes múltiplas, trânsitos entre mundos, expressões não domesticadas do desejo.

Primeira roda: encontro com a Dama da noite

Você acha que não, mas a roda gigante do mundo gira quando você aparece por aqui. Você pode não participar, mas sempre coloca ela para girar. Apesar de aparecer sempre pela noite e dessa aparente vagareza, você desorganiza o andar e coloca os desejos para andar. Uma conversa de bar com você mexe tudo, muda caminhos, desbanca certezas, aprimora algumas dúvidas. Uma

6 *Ibidem*

sessão de conversa com aquela que se senta no bar e faz a roda gigante voltar a girar. Depois da nossa conversa sempre aparece um homem bonito na minha frente, com pau bonito e que chupa meu cu com muita sede. Gosto de pensar que esses encontros fortuitos aparecem com a força das suas palavras. Eu não preciso pagar por esse prazer e por esses encontros fortuitos e essa sua presença possibilita isso. Não tenho queixo furadinho, mas gosto sim de dar o rabo. Você sabe. Eu não preciso nem falar.

A roda que gira a engrenagem do mundo capitalista, que você observa de fora e ajuda quem também observou de fora por muito tempo, como eu. Gayzinha do interior, neurótica histérica, insegura de si, criticada e corrigida pelo pai, objeto de vergonha da mãe. Depois do nosso primeiro encontro, em que você tomava goles de champanhe com muita calma entre uma pergunta e outra, entre um questionamento e apontamento cirúrgico, saio do terreiro e me deparo com algumas travestis sentadas em um bar da Liberdade, por volta de 1 ou 2 da madrugada. Vejo naqueles corpos noturnos e taciturnos, um reflexo da entidade com quem acabo de conversar, imaginando que a Dama da noite poderia ser uma daquelas travestis que povoavam o espaço noturno da cidade de São Paulo:

Fora da roda, montada na minha loucura. Parada pateta ridícula porra-louca solitária venenosa. Pós-tudo, sabe como? Darkérrima, modernésima, puro simulacro. Dá minha jaqueta, boy, que faz um puta frio lá fora e quando chega essa hora da noite eu me desencanto. Viro outra vez aquilo que sou todo dia, fechada sozinha perdida no meu quarto, longe da roda e de tudo: uma criança assustada. (Abreu, 2014, posição kindle 8185).⁷

No metrô de volta para casa, abro o pedaço de papel em que anotei as tarefas que me foram dadas. Banho de louro, alecrim, abre caminhos, anis estrelado, canela? Ok. Ferver um coração de bananeira no vinho e depois me banhar nessa água? Certo. Colocar uma garrafa de champanhe com uma cigarrilha na porta do cemitério? Anotado. Fico frequentemente pensando se você me acompanha também na elaboração dos meus pensamentos acadêmicos.

Diante da impossibilidade de algo mais concreto, gostaria de expandir as conversas que temos tido para a minha elaboração textual, uma vez que vocês têm me acompanhado em tantos pensamentos, histórias, fluxos de

7 Abreu, Caio Fernando. Dama da noite. In: _____. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

pensamento, e me protegido das encruzilhadas e tristezas que frequentemente cruzam meu caminho. Nesse período em que as venho conhecendo melhor, sabem que as suas presenças suscitam muito do que mais me aflige: acolher o incerto e a dúvida. Como saber se o fluxo de consciência que vocês assopram em meu ouvido não é obra do meu inconsciente ou apenas o sintoma de uma psicose não diagnosticada? Seria isso o produto de um emaranhado das suas vozes com a minha? Acho que em primeiro lugar seria interessante lembrar algumas ocasiões em que vocês me marcaram.

Dama da noite, que pode ou não ter sido aquela concebida por Caio Fernando Abreu (2014)⁸, que me acolheu quando estive em São Paulo - extremamente angustiado pela falta de dinheiro, perspectivas e oportunidades. Tive sorte porque você sabia da dificuldade de crescer uma bicha insegura de cidade do interior, sem família influente, e que depende da validação de um homem para me sentir seguro e autônomo. Eu lembro de quando você me pegou pelo queixo - sem furinho - e me disse que eu deveria aprender a dar só aquilo que merecem de mim e me convidou para morar em São Paulo enquanto trabalharia no seu terreiro. O seu convite me devolveu algum nível de tesão por viver e a perspectiva de um futuro mais interessante, permeado pelo que a capital tem a oferecer a uma bicha desmotivada e despreparada como eu, ao tipo de lição e tapa na cara difícil que eu tomaria com a minha ingenuidade. Desde aquela conversa sempre chamo por você nos meus ebós, meditações com velas e homenagens às moças que me acompanham.

Logo depois da nossa interação, fiz o jogo de búzios para descobrir os nomes de minhas entidades e descobri você, Maria Quitéria, que se apresentou como minha moça de frente. Ainda não sei se é a Quitéria do Nordeste, brava, que se utilizou da transição de gênero na luta pela independência baiana ou se é uma mulher cigana, ou uma mulher bruxa incompreendida de seu tempo. De todo modo, a sua personalidade reservada, de poucas palavras, os ebós com poucos itens, porém seletos e de alta qualidade, refletem em muito minha personalidade. Acredito que nossa relação seja permeada pelos silêncios que tento em vão preencher.

Com frequência fico pensando se foi você quem colocou no meu caminho aquele pauzão roliço que eu queria chupar bem no momento certo da semana, bem quando eu precisava superar alguém ou quando precisava de um *booster* de autoestima. Será que é assim que agia em minha vida, me

8 *Ibidem*

mostrando que às vezes era só de um bom pau que eu precisava para curar as minhas dores? Ou, então, que era só castrando algum cara que eu aprenderia a me valorizar. Ou até mesmo que era só aprendendo a comer um cu de vez em quando que eu aprenderia a deixar de ser submisso a qualquer tipo de homem. Sempre agradeço pelos paus e cus que aparecem em meu caminho e que abrem possibilidades ainda não pensadas, caminhos não trilhados e me possibilitam brincar com a minha sexualidade em suas diferentes camadas e espectros de feminilidades e masculinidades.

Assim, peço sua permissão para me conceder a oportunidade de expor ao longo deste trabalho os conhecimentos, sinestesias, sensações e epifanias que pude acumular desde que passei a procurar meios de estreitar a nossa relação. Você sabe, talvez melhor que todos os meus amigos para quem reclamei incansavelmente, dos percalços que enfrentei após o fim do doutorado. A falta de dinheiro, a ausência de oportunidades de emprego na área, a ansiedade para conseguir mudar de estado e/ou país e assim fugir de toda a frustração aparentemente irreversível. Agradeço pela sua presença nos momentos complicados, de ansiedade, angústia e de tédio.

Abraço como quem abraça uma profunda incerteza e a dúvida da angústia do estar sem estar, da não presença, daquilo que se faz presente por meio do pressentimento. Pressinto a sua presença enquanto escrevo meus trabalhos acadêmicos, com as combinações de ervas que as moças que me acompanham já me ensinaram, me questiono sobre a impessoalidade de minha escrita majoritariamente cartesiana em contraste com o acolhimento e calor dos nossos diálogos, que figuram em minhas notas de texto no celular, para que eu não esqueça algumas receitas de banhos, conselhos e previsões que surgem durante nossas conversas. Assim, me autorizo a conduzir essa conversa teórica de forma pessoal e íntima, tocado pela conversa com a Dama da noite no terreiro da Liberdade, que reverbera no conto homônimo de Caio Fernando Abreu, publicado originalmente em 1988.

Segunda roda: a escrita em segunda pessoa

O texto acadêmico, tradicionalmente endereçado a um leitor supostamente universal e impessoal, traz como certeza inerente a possibilidade de fluxo intertextual por um discurso coeso, que parte do intelectual e percorre seu caminho até chegar ao leitor universal, cujo texto terá sua leitura pouco ou quase

nada absorvida. Você sabe que não somos donos do que escrevemos, uma vez que o texto é exposto para o olhar público (Barthes, 2004)⁹. Essa relação, aparentemente cartesiana e unidirecional, pode ser bagunçada a partir do momento em que direciono meu texto a um leitor específico. Uma vez que se vê impelido a assumir uma identidade não-universal, situada e específica, este pode se ver livre da construção de sentidos linear e coesa do texto que se lê.

As moças acham graça do que escrevo, pois duvido da presença delas ao mesmo tempo em que assumo a presença de um leitor universal em relação ao que escrevo. Será que esta não seria a verdadeira projeção e ilusão de universalidade cartesiana? Como diria Jacques Lacan, é a partir do significante fálico que se alcança a posição simbólica também fálica. Essa posição ambiciona a padronização de mundos, a dissolução de ambivalências nos modos de ler o mundo. Aliás, o que seria do inconsciente e seus desejos senão o diabólico? O diabólico que se coloca como desejo, sexo e projeção?

O que você chama de roda, Lacan chama de objeto a. Esses desejos giram a engrenagem do capitalismo e fazem a produção desenfreada de bens de consumo que produzem a ilusão de materialização da nossa identidade. É essa roda que produz o mais-de-gozar. O trabalho psíquico incessante na busca pela satisfação e pela concretização do ideal de eu - sempre intangível, sempre inacessível, tal qual o sexo.

O interlocutor do narrador em segunda pessoa ocuparia a posição de objeto projetado em forma do que, de tão diabólico ou idealizado possa ser, não segura a posição de fisicalidade? Diante da impossibilidade de materializar o inconsciente, Lacan fala sobre o objeto a como a pulsão que move a produção de desejos pelo inconsciente, o qual não seria possível ser nomeado. David-Ménard (2022)¹⁰ enxerga na principal contribuição lacaniana para a psicanálise uma possibilidade de diálogo do campo com o pós-humanismo, uma vez que a resposta que o sujeito procura não estaria dentro de si, mas em uma linguagem externa à sua compreensão. A psicanálise, que seria centrada no humano e sua subjetividade, pode revelar alguns momentos de deslocamento de lente para o pós-humanismo quando aborda o inconsciente pela perspectiva de sua inexistência física, de sua força invisível e deformadora da produção de sujeitos. Esta é baseada na neurose e no recalque de instintos,

9 Barthes, Roland. A morte do autor. In: _____. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

10 David-Ménard, Monique. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2022.

uma vez que o objeto a é o mais próximo que a psicanálise chega de uma des-centralização do humanismo para um pensamento calcado em subjetividades outras que não a da linguagem.

Coloco aqui as minhas moças na posição de interlocutoras deste texto, uma vez que elas podem ou não ser minhas leitoras, e sua fisicalidade pode ou não reproduzir um corpo centrado na ideia moderna de humano, ou consistir em uma arquitetura corporal que desafia a lógica cartesiana centrada no sujeito. Construir um interlocutor de um texto escrito na segunda pessoa pode implicar que este não possua uma fisicalidade que reproduz o corpo humano canônico, conforme os discursos médico e jurídico contribuíram para cristalizar-se como condição possível única ao longo da Modernidade.

E é porque há alguém a quem se conta sua própria história, algo sobre si mesmo que ele desconhece ainda, ao menos no nível da linguagem, motivo pelo qual ele pode organizar um relato em segunda pessoa, que resultará, por conseguinte, em um relato “didático”. Sempre que se quiser descrever um progresso da consciência e o nascimento da linguagem, a segunda pessoa é a mais indicada (Botoso, 2021, p. 323).¹¹

Discordo de Altamir Botoso em sua afirmação de que a narração em segunda pessoa tenha que compor, necessariamente, um relato didático. Discordo também de que a consciência siga necessariamente uma linearidade progressiva. De todo modo, não preciso me alongar, uma vez que tais termos do léxico estruturalista já foram de certa forma superados, a não ser por aqueles nostálgicos que voluntariamente se mantêm reféns da tradição acadêmica do século XX. Durante algum tempo, essa tradição determinou que as ciências humanas precisavam se basear em fórmulas e dados quantitativos para se manterem relevantes e serem levadas a sério, mimetizando assim as metodologias e formas das ciências duras.

Ao conduzir um texto na segunda pessoa, sou tomado pela insegurança do que faço, uma vez que vocês, pombagiras, que carregam a energia do desfazimento da repressão sexual, da sublimação da libido e do apagamento do tesão, sabem melhor que ninguém o peso que uma autoridade pode ter na obliteração de uma subjetividade dissidente, que não se vê refletida em

11 Botoso, Altamir. O romance em segunda pessoa: análise estrutural. In: *Revista Letras Raras*, v. 10, n. 3, 2021. Disponível em: <https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/RLR/article/view/1955/1848>. Acesso em: 10 janeiro 2025.

nenhuma figura de autoridade. E me ensinaram que tomar a narrativa para si é, ao mesmo tempo, libertador e desafiador. É necessário, portanto, arriar o narrador, como se este fosse um médium capaz de compor um enunciado que se dirige não a um leitor universal, mas a um leitor cindido, dividido, em busca de meios para dissolver a autoridade do discurso. Aliás, por que eu deveria imaginar um leitor que possuíse um conjunto de partes espelhando o corpo canônico humano? Esta me parece uma visão exageradamente humanista. Essa projeção de desejo em algo intocável, imaterial, me remete à principal contribuição que Jacques Lacan deixou para a psicanálise.

Lacan (2005)¹², no *Seminário 10*, nomeia a ideia de objeto a, que já vinha sendo pincelada em seminários anteriores. Este seria o que sobra do Real enquanto um dos registros do inconsciente. O objeto a é aquilo que desperta o desejo, a falta e as pulsões do inconsciente. É assim que o inconsciente pode ser pensado a partir da imaterialidade e do que supera o humano. É assim também que imagino vocês, como um conjunto de objetos e forças que extrapolam uma arquitetura corporal cristalizada no imaginário ocidental. Isso que você chama de quiumba (um espírito obsessivo, maligno) é para Lacan uma neurose, aquilo que reside de desejo, pulsão de vida e morte misturados e mal resolvidos dentro da gente. Apesar de muitos desencontros entre psicanálise e axé, o objeto a (a de axé?) pode ser um ponto de convergência para pensar as relações entre psicanálise e pós-humano. É levar o sujeito a reconhecer que o seu desejo está presente em um objeto externo a si mesmo, sobre o qual possui pouco ou nenhum controle.

Na angústia de não conseguir nomear, é pelo menos possível dar forma a esse objeto? É possível que ela adquira contornos humanos? Walter Benjamin (1984)¹³ pediu, em um de seus textos, pelo fim da boneca realista na cultura ocidental. Você sabe que as bonecas antigas não eram uma reprodução corporal dos sujeitos. Uma boneca não era necessariamente uma Barbie, loira, magra, de olhos azuis e cabelos lisos. Tratava-se de um objeto que não imitizava a arquitetura corporal linear do sujeito moderno. Poderia se tratar de uma junção de elementos da natureza, como gravetos, poeira de carvão, pedras, rochas, tintas e plantas desidratadas.

12 Lacan, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

13 Benjamin, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzeri. São Paulo: Summus, 1984.

Para Benjamin, a boneca cristalizada pela lógica moderna simboliza uma perda para o imaginário filosófico e cognitivo das crianças, que crescerão com a ideia de que o corpo humano é o único possível para a sensibilidade. O que extrapola o sensível, que possui contornos que vão para além das bordas corporais, passa a ser então tido como descartável e desnecessário. É como se as possibilidades de conexão animistas tivessem tido sua ancestralidade descartadas e invalidadas, uma vez que não mais serviam a uma mentalidade cartesiana, colonialista, que via na razão e na medicalização do discurso uma crucial ferramenta para a automatização semiótica da sensibilidade.

Para além de imaginar as falanges atuantes de vocês, moças, como essas imagens de mulheres esbeltas, bruxas, ciganas, feiticeiras, cobertas de joias e roupas vermelhas, gosto também de imaginar que vocês se apresentam a partir de outros elementos. As chamas das velas vermelhas e pretas que acendo toda semana, nas ervas que uso para banhos para a nossa conexão. Vocês são o emaranhamento de elementos anímicos que, juntos, somam uma percepção distinta do sensível, do não-palpável e do existir entre. Se Michel Foucault (2007; 2019)¹⁴ observou que o humano historicamente tendeu a produzir um conhecimento irrestrito debruçado sobre si mesmo e sua própria história, nesse movimento aparentemente teleológico de produção de conhecimento está presente a sistematização de crenças e da convivência com o não visível por meio da institucionalização de religiões. Penso no quão admirável é a quantidade de falanges atuantes das moças, que impede uma categorização mais robusta quanto à sua forma, aparência, personalidade e conjunto de traços que definem um corpo à semelhança da arquitetura canônica do sujeito ocidental.

Assim, penso que o ato de dirigir o meu texto a um sujeito-objeto anímico pode ser também uma tentativa de complicar o cartesianismo da escrita acadêmica.

Fechando a roda

Conforme Muniz Sodré (2017; 2019) propõe em *Pensar Nagô*, o pensamento nagô é um paradigma que se funda na encruzilhada como lugar de transmutação dos modos de existência, onde a alegria e a experiência prática são condições de possibilidade do conhecimento. Exu é o senhor dos caminhos

14 Foucault, Michel. As ciências humanas. In: _____. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Foucault, Michel. Os insensatos. In: _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2019.

e das passagens. Ele não é apenas o guardião, mas também o próprio portal. Em termos deleuzeanos, Exu é operador do rizoma, com suas múltiplas conexões, sem hierarquia nem ponto fixo, sempre pronto a reorientar fluxos. Na cidade, Pombagira embaralha o mapa do urbanismo higienista; interrompendo as linhas retas, cria desvios, introduz bifurcações inesperadas no trânsito dos corpos. Para a luta antimanicomial, Pombagira pode ser a recusa radical das formas de parentesco baseadas na família nuclear e patriarcal, tal qual Antígona. Indo além do mito grego, ela também pode se estabelecer como reivindicação para dissolver formas de reconhecimento enquanto condicionadores para a participação social.

Leda Maria Martins (2023), por sua vez, teoriza a encruzilhada como lugar de memória, performance, produção de conhecimento, articulando a noção de ‘tempo espiral’, que por sua vez seria uma temporalidade não linear que escapa ao cronos colonial e se inscreve no corpo em performance. E é aqui que podemos pensar o manicômio não só como prisão médica, mas como uma linha de fuga capturada. A linha de fuga, no seu sentido pleno, como sendo potência de invenção, que dissolve códigos dominantes e abre zonas de criação. O manicômio captura essa força e a dobra sobre si mesma, transformando o fora em um buraco negro, um deserto de conexões. No manicômio, a fuga não leva a novos mundos; ela é invertida para levar a um fora-de-tudo e a um exílio absoluto.

O processo é duplo, em que primeiro tem-se a foraclusão: o não-lugar concedido à diferença. Em seguida, a institucionalização dessa recusa, em que o manicômio surge como monumento da exclusão, máquina necropolítica que produz morte social, subjetiva e física. Contra isso, o povo da rua age como máquina de guerra, não na intenção de conquistar o centro, mas de deslocar a composição do plano de consistência e devolver as linhas de fuga ao seu destino criador.

Pensar Stella do Patrocínio junto à Dama da Noite e ao grupo de travestis e prostitutas daquela esquina da Liberdade é se deslocar para uma foraclusão aberta ao devir-pombagira, devir-malandro, devir-exu. É pensar na epistemologia que se desenvolve nos becos das grandes cidades, nas esquinas cheirando a cerveja, urina e fezes; nas encruzilhadas historicamente perpassadas pelo povo da rua, nos terrenos abandonados que guardam rastros de experiências sexuais limítrofes, com cheiro de gozo, sêmen, sangue e tesão.

No momento em que essas vozes, corpos e presenças tomam para si o gozo dos espaços urbanos (sejam eles o pátio do manicômio, a rua da Liberdade ou o salão de um bar), algo escapa da captura. É uma linha de fuga que se mantém, mesmo diante do risco constante de ser dobrada pelo manicômio, pela polícia, pela moral, pelo que insiste em normatizar.

Mas enquanto houver quem incorpore, dance, transe, fale e circule nesses espaços, a cidade continuará a produzir acontecimentos que nem a mais fechada das instituições conseguirá neutralizar, como diz Stella do Patrocínio: Depois do entre a vida e a morte / Depois dos mortos / Depois dos bichos e dos animais / Só fica a vontade como bicho e como animal (Patrocínio, 2001, p. 120)¹⁵.

Referências

- ABREU, Caio Fernando. Dama da noite. In: _____. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: _____. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BEBER, Bruna. *Uma encarnação encarnada em mim: cosmogonias encruzilhadas em Stella do Patrocínio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, 1984.
- BOTOSO, Altamir. O romance em segunda pessoa: análise estrutural. In: *Revista Letras Raras*, v. 10, n. 3, 2021. Disponível em: <https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/RLR/article/view/1955/1848>. Acesso em: 10 janeiro 2025.
- BUTLER, Judith. *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York: Columbia University Press, 2000.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2022.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

15 *Ibidem*

- FOUCAULT, Michel. As ciências humanas. In: _____. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. Os insensatos. In: _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- MARTINS, Leda Maria. *Artografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- PATROCÍNIO, Stella do. *O reino dos bichos e dos animais é o meu nome*. Organização e transcrição de Viviane Mosé. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*.

Trama indissolúvel: desdizendo o alegado conflito entre imaginação e razão

Indissoluble Weave: Unraveling the Alleged Conflict between Imagination and Reason

Resumo

Examina-se aqui a superação da dicotomia razão v. imaginação, à luz da infinitude existencial. Argumenta-se que tais separações são construções falaciosas, uma vez que ambas as faculdades são polos de um mesmo contínuo, operando de modo interligado, recombinao elementos do efetivo – vulgo “real”. Tenta-se demonstrar de que forma, desde o mais fisiologicamente basal ao mais filosoficamente avançado, imaginação e razão formam este contínuo cognitivo, compartilhando tanto os mais primevos substratos neurais quanto as fases processuais mais etéreas e avançadas do pensamento de alta performance. A criatividade emerge como expressão máxima dessa integração, contrastando com a limitação de sistemas de inteligência artificial, que apenas recombina dados sem intencionalidade efetiva. Conclui-se pela necessidade de uma maturidade epistemológica que valorize a natureza imbricada dessas capacidades, evitando tanto exigências excessivas quanto subvalorizações reducionistas.

Palavras-chave: imaginação; razão; criatividade; faculdades cognitivas; infinitude.

1 Bolsista de pós-doutorado em filosofia pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), fomento pelo qual agradece à fundação (Processo número 2026/07060-9).

*Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). hugovedovato@gmail.com

Abstract

This article examines the overcoming of the reason v. imagination dichotomy in light of existential infinity. It argues that such separations are fallacious constructs, as both faculties operate in an interconnected manner, recombining elements of the effective – commonly known as the “real”. It attempts to demonstrate that, from the most basic physiological level to the most advanced philosophical one, imagination and reason form a cognitive continuum, sharing both the most primitive neural and neurochemical substrates and the most ethereal and advanced procedural stages of high-performance thought. Creativity emerges as the highest expression of this integration, contrasting with the limitations of artificial intelligence systems, which merely recombine data without effective intentionality. It concludes by highlighting the need for an epistemological maturity that values the intertwined nature of these capacities, avoiding both excessive demands and reductive underestimations.

Keywords: imagination; reason; creativity; cognitive faculties; infinitude

Introdução

Um artifício muito comumente utilizado em discussões filosóficas é asseverar que dada pergunta “perde o sentido”. Ele consiste em demonstrar que, mediante certa maturação epistemológica, proposições elementares à pergunta estariam superadas, não havendo motivo suficiente para o inquérito. Correlata a essa, outra técnica amplamente utilizada é o assim pensado “desnudamento” de dado termo, consistindo em mostrar que o termo falha em capturar satisfatoriamente o que com ele se pretende capturar, do que se atestaria sua caducidade. Embora não pareça claro à aparente quase totalidade daqueles que delas se valem, ambas as técnicas se fazem possíveis em função da condição infinita da existência. É a infinitude o que não apenas as propicia, mas compele à percepção – ainda que somente baça para a já mencionada maioria – de que tais recursos encontram-se no mais das vezes pronta e eficazmente à mão. Explique-se: uma vez que não podemos imaginar o “nada”, uma vez que este conceito não passa de uma fantasia linguística – no melhor

dos casos, e um delírio epistêmico no pior –, barrado por qualquer verificação apriorística, não se pode homologar haver vazio efetivo, “espaço” efetivo entre coisa que for, sob pena de roubar de uma ou outra parte o que a outra ou uma caíba. O “começo” e o “fim” de cada arbitrada coisa não são senão um ponto para além do qual não se observa mais essa ou aquela característica que se viu por bem dizer pertencer-lhe.

Obviamente, como é comum de se fazer com recursos tão eficazes, estes dois mencionados no começo do parágrafo anterior são utilizados *ad nauseam*, tornando-se em muitos casos contraproducentes, pouco mais que truques de salão. São corriqueiramente empregados na maior parte das vezes como uma forma de dirimir esforços de construção; seus utilizadores mais contumazes são aqueles que precisam desesperadamente que não haja avanço, que tudo que reste seja a eterna demolição de escombros previamente demolidos, rebentação de elos previamente rebentados. Contentes com apenas o disruptivo. Niilistas – e, se assim a alguns agrada, digamo-los niilistas passivos, reativos, incompletos –, pensar em arquitetar o novo soa por demais trabalhoso, e por isso buscam desmerecer aqueles que o tentem, chamando a tarefa de ingênua, idílica, ou para além das possibilidades humanas.

E precisamente por haver este motriz reativo e birrento na rotunda de tais ataques é que se mostra mais produtivo não fazer vistas grossas a esta característica inextrincável da existência: somente declarar esta ou aquela investigação como “sem-sentido” – exatamente em função da infinitude não há o que não faça, de algum modo, algum sentido, que não siga em alguma direção –, apenas continua o indolente arrasto niilista, o exercício adolescentemente “irônico”, escarnecedor, de crítica da crítica da crítica; já tentar algum tipo de restituição metafísica é tentar enfiar o gênio de volta na lâmpada, empresa que está fadada ao fracasso uma vez que o processual para uma reedição da destituição metafísica é não apenas conhecido como é pauta corrente, fresquíssima nas mentes daqueles que quiserem levá-la a cabo. O que pode se provar mais profícuo é a recolocação de questões informadas destes poréns, de forma que ultrapassemos tanto os projetos de reedições de mirabolantes e insustentáveis castelos de vidro quanto perambulações emburradas por suas ruínas. Em outras palavras: seria relativamente fácil (e contraproducente) apenas dizer não haver sentido em perguntar sobre a imaginação de forma isolada e em oposição à razão uma vez que se as entende fases indissolúvelmente interligadas de um mesmo contínuo, ao invés do que se tentará demonstrar de que modo isso se dá, e como esta compreensão não somente aprofunda nosso entendimento da imaginação como também a potencializa exponencialmente.

Simplificações dicotomizantes

Com isso em nossa rotunda, analisemos algumas definições de imaginação. Dizer (junto a Kant²), que a imaginação seria responsável por organizar os dados dos sentidos em representações coerentes no espaço e no tempo implica aceitar que espaço e tempo realmente existem, efetivamente, que sejam mais do que abstrações – o que não é o caso. Espaço não passa de recorte impossivelmente esvaziado de uma região existencial, e tempo não passa de uma delirada substancialização impossível do movimento – ambos em si mesmo contínuos, indivisíveis. Dizer que esta mesma faculdade conectaria dados dos sentidos a “conceitos puros do entendimento” falha por implicar a existência de tais conceitos, os quais não resistem inquérito mais profundo. Como exemplo, analisemos apenas a categoria “quantidade”: não havendo um nada para fora do todo, que de lá o envolva, embale, que emoldure esse todo, não pode haver totalidade; se essa totalidade estivesse separada e vizinha de uma outra, essa outra totalidade se trataria de uma segunda unidade, partícipe de uma pluralidade – contudo, também uma tal separação entre vizinhas só o poderia ser, novamente, por um inexistente vazio que as separasse, donde se tem não haver efetivamente quaisquer “totalidade”, “unidade” ou “pluralidade”. Demonstrações similares seriam possíveis também nas outras 3 categorias kantianas. Dizer ainda que esta mesma faculdade operaria “em harmonia livre com o entendimento, gerando um prazer desinteressado”³ também se revela falho em função de desinteresse implicar fim em si mesmo – algo que tampouco existe, dada a natureza infinita da existência: qualquer coisa que lhe for partícipe sempre rumar em alguma direção, este rumar sendo provavelmente a definição mais lata possível de “interesse”. Pensar que esta faculdade possa entrar em conflito com a razão, e que isso revelaria a limitação humana diante do infinito é ainda pior, dado não haver finitude para a mente humana – pelo contrário, posto não haver possibilidade de se imaginar um nada, um vazio, nunca há “fim” contemplado pela mente humana, e isso de modo incontornavelmente *a priori*. Mas mais que isso, há grande confusão em se dizer que ela possa entrar em conflito com o entendimento ou com a razão, dado serem dois lados da mesma moeda, inextrincáveis, e aqui entramos na questão mais premente, que é nos atentarmos ao fato de que separações entre

2 Kant, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

3 *Idem*, *Crítica da faculdade do juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 1993.

funções mentais não são senão convenções que acabam por ser alucinadas como substanciais, efetivas. Se raciocinar é ligar, conectar, contabilizar, a imaginação não faz senão isso: toma dados dos sentidos e os conecta de modo diferente dos que lhe foram apresentados, e isso em sintonia finíssima, em detalhes inúmeros, o que propicia invenções que parecem totalmente independentes do resto da existência – mas nunca o são, e por isso mesmo nunca se pode imaginar um nada. *Qua* forma, operam de mesmo modo, com os mesmos impulsos, sendo apenas seu *output* ligeiramente divergente. E, com efeito, apenas ligeiramente: apenas para dar um exemplo entre inúmeros, entidades matemáticas não existem efetivamente, são invenções que sequer podem ser imaginadas (na mais generosa acepção), apenas locais indexicais, definição essa sem a qual também tais entidades falham no mais básico teste *a priori*, e, no entanto, são trabalhadas pela razão de muitos indivíduos como se fossem o que de mais objetivo houvesse.

Se estamos (como Foucault⁴) falando de uma faculdade que se tornaria o polo responsável pela violação de um real que uma reflexividade crítica quereria modificar sem desrespeitar, há, antes de qualquer coisa, que se perguntar de que se trata este real, acordada a falência do metafísico, do objetivo, e com eles do “real”. Se se quer dizer o efetivo, aquilo que vige, a tal faculdade não faz senão recombinar, como dito, este efetivo, novamente não sendo senão uma extensão de uma “reflexividade” que se utiliza para assimilar o mundo a nossa volta. Que ela possa levar este recombinar a termo de modo concomitante com afetos políticos por exemplo, está-se de acordo (com, por exemplo, J. Butler⁵). Mas isso não muda o fato de que é apenas um tomar do mundo efetivo, dentro do possível – o que não se pode perder de vista, sob pena de criarmos quimeras linguísticas, que podem ser faladas mas não imaginadas, não contempláveis pelo olho da mente, que também não passam no teste do *a priori* (e.g.: subir pra baixo, entrar pra fora, tudo e nada). Por isso ser possível à imaginação não se restringir ao âmbito de nossa “vida do espírito”, e poder revelar um aspecto político e existencial de nosso ser e estar em comum na “realidade” (ou melhor dito, efetividade): porque ela sempre só reorganiza pedaços de efetivo. Mas ela não é mais ou menos ponte (como

4 Foucault, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

5 Butler, J. *Notas para uma teoria performativa de assembleia*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

quer Arendt⁶) entre as faculdades humanas e os acontecimentos do mundo, aqui e acolá, passado e futuro, do que o é sua outra parte, a razão. Os cenários que ela roda como experimentos são propositivos, de certo. Mas ela não o pode fazer sem essa outra parte sua, continuação sua, fase sua.

Ademais, não se pode dizer que haja efetivamente roteiros que concedam o protagonismo única e exclusivamente a esta faculdade (diferente do que se pudesse pensar ser o caso, como para Shaviro⁷ ou O. Butler⁸). Nessas narrativas onde querer-se-ia que corresse “solta”, independente, ela nunca o faz, estando sempre ligada à sua outra parte, a razão – essa muitas vezes ingenuamente recriminada como peso indesejado, quando sem ela sequer poderia se mover, quanto menos correr. Mesmo os hipertrofiados domínios da ciência, da política e da metafísica (os quais ela confrontaria, segundo Baudelaire⁹) não são senão construtos dessa sua capacidade dupla, de conectar os dados dos sentidos da forma que esses se lhe apresentam (tão bem quanto os sentidos conseguem identificar tais dados) e igualmente de formas contingentes a esta. Só assim se abre paragens para a criação humana, que nunca atua isenta de racionalismo, já que, reitere-se, esse é parte integrante sua. Se descobrimos o caráter ficcional do que é, do que se postula como efetivo ou efetivável, fazemo-lo também por esse duplo poder da faculdade imaginação/razão, seu conectar duplo, do que é e do que pode ser.

Continuidade fisiológica

Devidamente cientes de que a ciência não traz qualquer verdade última, que se trata de mais uma perspectiva; que a visada naturalista é igualmente constituída senão de interpretações, evidências sempre melhormente enxergadas através de uma epistemologia crítica (nisso bem escolados por Nietzsche¹⁰), tomemos o ponto de vista fisiológico. Não para dele extrair uma confirmação da tese filosófica anteriormente desenvolvida, numa tentativa simplista

6 Arendt, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

7 Shaviro, S. *The universe of things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

8 Butler, O. E. *Kindred: laços de sangue*. São Paulo: Morro Branco, 2019.

9 Baudelaire, C. *O pintor da vida moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

10 Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras. 2012.

de “legitimação” ou algo que o valha, mas porque é digno de nota que investigações conduzidas por caminhos metodológicos inteiramente distintos parecem convergir, ao menos parcialmente, para um diagnóstico semelhante. A convergência não elimina a diferença entre os planos; antes, precisamente por permanecerem distintos, torna-se filosoficamente interessante observá-la: durante boa parte da história recente das neurociências cognitivas predominou a expectativa de que funções mentais relativamente bem delimitadas pudessem ser atribuídas a regiões igualmente delimitadas do cérebro. Imaginar, raciocinar, recordar, decidir ou avaliar pareciam atividades suscetíveis de localização relativamente precisa, como se a arquitetura cerebral pudesse ser descrita por um mapa composto de compartimentos funcionais relativamente autônomos. Nas últimas décadas, contudo, esse paradigma vem sendo progressivamente substituído por modelos nos quais o foco deixa de recair sobre regiões isoladas para concentrar-se nas interações dinâmicas entre redes distribuídas, continuamente reorganizadas segundo o contexto, a tarefa desempenhada, a história do indivíduo e mesmo a escala temporal considerada. Em lugar de módulos rigidamente especializados, passa-se a falar em padrões transitórios de acoplamento funcional, nos quais diferentes conjuntos de áreas cooperam, competem e se reorganizam incessantemente. Essa mudança pode ser observada tanto na consolidação do modelo de rede tripla (proposto por Menon¹¹), quanto nas discussões recentes sobre cognição espontânea, criatividade e interação dinâmica entre redes neurais (desenvolvidas, entre outros, por Andrews-Hanna¹², Christoff¹³, Beaty¹⁴ e Zabelina¹⁵). Essa mudança metodológica mostra-se particularmente significativa para o problema

11 Menon, V. Large-scale brain networks and psychopathology: a unifying triple network model. *Trends in Cognitive Science*, outubro, 15 (10), pp. 483–506, 2011.

12 Andrews-Hanna, J; Smallwood, J; Spreng R. The default network and self-generated thought: component processes, dynamic control, and clinical relevance. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 1316, n. 1, p. 29–52, 2014.

13 Christoff K, Irving ZC, Fox KC, Spreng RN, Andrews-Hanna JR. Mind-wandering as spontaneous thought: a dynamic framework. *Nature Reviews Neuroscience*, novembro, 17 (11), pp. 718–731, 2016.

14 Beaty, R.; Benedek, M.; Kaufman, S.; Silvia, P. Default and executive network coupling supports creative idea production. *Scientific Reports*, 5, 2015. & Beaty, R.; Kenett, Y.; Christensen, A.; Rosenberg, M.; Benedek, M.; Chen, Q.; Fink, A.; Qiu, J.; Kwapił, T.; Kane, M.; Silvia, P. Robust prediction of individual creative ability from brain functional connectivity. *Proceedings of National Academy of Sciences*, 115 (5), pp. 1087–1092, 2018.

15 Zabelina, D. L.; Andrews-Hanna, J. R. Dynamic network interactions supporting internally-oriented cognition. *Current Opinion in Neurobiology*, v. 40, p. 86–93, 2016.

aqui discutido. Se, filosoficamente, imaginação e razão dificilmente podem ser compreendidas como faculdades substancialmente apartadas, tampouco a neurociência contemporânea tende a descrevê-las como processos neurais estritamente independentes. Não porque se tenham descoberto “centros” comuns responsáveis por ambas, mas justamente porque a própria noção de um centro exclusivo vem perdendo força. Processos imaginativos, deliberativos, avaliativos ou criativos emergem da coordenação entre múltiplas redes cerebrais, cuja participação relativa varia continuamente conforme os objetivos da tarefa, o grau de automatização do comportamento, a carga emocional envolvida, a experiência prévia do sujeito e inúmeros outros fatores dificilmente redutíveis a uma taxonomia fixa.

Nesse contexto, tornou-se especialmente influente a descrição segundo a qual grande parte da cognição humana decorre da interação entre três sistemas funcionais amplos: a rede de modo padrão (*default mode network* – DMN), frequentemente associada a formas de cognição internamente orientadas, como rememoração autobiográfica, projeção de cenários possíveis, simulação mental e construção narrativa do eu; as redes de controle executivo, mobilizadas sobretudo quando a tarefa exige manutenção de objetivos, monitoramento de desempenho e controle cognitivo; e a rede de saliência, responsável, entre outras funções, por favorecer a transição dinâmica entre estados de atenção interna e externa. Convém notar, porém, que tais descrições não designam compartimentos estanques nem autorizam correspondências unívocas entre rede e função. Cada uma delas participa de uma ampla variedade de processos cognitivos, modificando continuamente sua contribuição em função do contexto e das demais redes com as quais momentaneamente se articula.

Sob essa perspectiva, perde força a antiga oposição segundo a qual a imaginação corresponderia ao livre devaneio, ao passo que a razão consistiria em um mecanismo puramente disciplinador encarregado de conter seus excessos. Mesmo durante tarefas fortemente dirigidas por objetivos – como demonstrações matemáticas, planejamento estratégico ou resolução de problemas lógicos –, a atividade associada à DMN não desaparece simplesmente. Ela sofre modulações relativas, permanecendo funcionalmente integrada ao restante da arquitetura cerebral. De modo análogo, durante exercícios imaginativos, sistemas envolvidos no controle executivo continuam contribuindo para organizar, selecionar, avaliar e estabilizar os conteúdos produzidos, impedindo que a geração de possibilidades se converta em mera sucessão caótica de imagens desconexas. A criatividade oferece talvez o exemplo mais eloquente dessa impossibilidade de separação. Nas últimas décadas, tornou-se

progressivamente claro que o desempenho criativo não depende da ativação isolada de uma região cerebral ou mesmo de uma única rede funcional. Ao contrário, diferentes estudos convergem para a hipótese de que indivíduos altamente criativos apresentam uma coordenação particularmente eficiente entre sistemas tradicionalmente associados à cognição espontânea e aqueles envolvidos no controle executivo, permitindo que a geração livre de associações permaneça continuamente integrada aos processos de avaliação, seleção e refinamento das ideias produzidas¹⁶.

É significativo que essa descrição neurocientífica não elimine as distinções funcionais utilizadas para fins analíticos. Continuamos a falar em imaginação, memória, atenção, planejamento ou controle executivo, assim como continuamos a distinguir diferentes redes cerebrais. O que se modifica é o estatuto dessas distinções. Elas deixam de designar entidades substancialmente independentes para assumir caráter eminentemente heurístico: modos de destacar aspectos relativamente predominantes de processos cuja efetivação permanece distribuída, relacional e continuamente variável. A separação conserva utilidade descritiva – perde, porém, pretensão ontológica. Trata-se de um movimento que encontra ressonância, em outro registro, na teoria da reutilização neural (*neural reuse*), segundo a qual circuitos cerebrais não evoluem para desempenhar funções únicas e exclusivas, mas são continuamente reutilizados e recombinaados em diferentes operações cognitivas¹⁷. Curiosamente, quanto mais a investigação fisiológica avança, menos ela parece favorecer descrições rigidamente compartimentalizadas da atividade mental.

Tomemos, inicialmente, uma tarefa aparentemente paradigmática do raciocínio lógico: uma demonstração matemática ou mesmo uma operação elementar como calcular mentalmente uma sequência numérica. Descrições mais antigas tenderiam a procurar “o lugar” cerebral onde tal raciocínio aconteceria, identificando regiões privilegiadas para a memória de trabalho, o cálculo ou o controle executivo. A literatura contemporânea, entretanto, sugere um quadro mais complexo. Durante tarefas dessa natureza observa-se, de

16 Além dos já citados trabalhos de Beaty, Zabelina, Andrews-Hanna e Christoff, outros mais recentes vêm reforçando essa interpretação ao descrever a criatividade como resultado de padrões dinâmicos de integração funcional, e não da predominância de qualquer componente isolado do sistema cognitivo, como Zhuang, K.; Zeitlein, D.; Beaty, R.; Vatansever, D.; Chen, Q.; Qiu, J. Diverse functional interaction driven by control-default network hubs supports creative thinking, *Cerebral Cortex*, v. 33, n. 23, pp. 11206–11224, 2023.

17 Cf. Anderson, M. Neural reuse: a fundamental organizational principle of the brain. *The Behavioral and Brain Sciences*, Agosto, 33 (4), pp. 245 – 246, 2010.

fato, maior recrutamento de redes envolvidas na manutenção de objetivos e no monitoramento da execução, mas isso não significa que os sistemas associados à cognição internamente orientada simplesmente cessem sua atividade. O que se verifica é antes uma reorganização dinâmica do equilíbrio entre redes, cuja participação relativa se modifica conforme aumenta ou diminui a exigência cognitiva da tarefa.

Essa observação mostra-se particularmente sugestiva. Quando uma tarefa se torna excessivamente simples – como somar mentalmente dois números triviais ou percorrer um trajeto já inteiramente automatizado –, frequentemente surgem pensamentos paralelos, lembranças inesperadas ou pequenos exercícios espontâneos de imaginação. Não se trata de uma interrupção abrupta do raciocínio por uma faculdade estranha a ele, mas da modificação gradual da relação entre diferentes sistemas funcionais. Da mesma forma, quando a dificuldade da tarefa aumenta, processos associativos não desaparecem completamente; permanecem contribuindo para a formulação de hipóteses, antecipação de possibilidades e reorganização de estratégias, ainda que sob maior influência dos mecanismos de controle cognitivo. O raciocínio, portanto, jamais se reduz ao funcionamento isolado de uma única rede, assim como a imaginação jamais corresponde a um abandono completo da disciplina intelectual.

O mesmo se observa quando deliberadamente imaginamos um cenário inexistente – suponha-se, por exemplo, que se fantasie uma cidade construída em outro planeta. À primeira vista, poderia parecer tratar-se do domínio exclusivo da imaginação, inteiramente desligado da razão. Contudo, para que semelhante cenário possa sequer adquirir alguma estabilidade mental, é necessário selecionar memórias previamente adquiridas, preservar certa coerência interna, descartar incompatibilidades excessivas e reorganizar continuamente os elementos mobilizados. A própria fantasia depende de operações avaliativas constantes. Ainda que extraterrestrealmente sonhada, provavelmente se a imaginará composta por vias, construções, circulações, gravidade etc. Modificadas que o forem esses elementos, são todos retirados da experiência anterior e continuamente reconfigurados. A novidade não emerge da produção de conteúdos absolutamente inéditos, mas da reorganização original de materiais já disponíveis.

Talvez por isso a criatividade venha sendo descrita menos como uma faculdade independente do que como um modo particularmente sofisticado de coordenação entre processos diversos. Em indivíduos altamente criativos não se observa simplesmente maior atividade desta ou daquela região cerebral, mas padrões diferenciados de conectividade funcional entre redes normalmente associadas à

cognição espontânea e ao controle executivo. Aquilo que comumente se chama de originalidade parece surgir precisamente quando associações pouco usuais podem ser produzidas sem perder completamente os mecanismos responsáveis por sua avaliação, refinamento e adaptação ao contexto. Não se trata, portanto, da vitória da imaginação sobre a razão, tampouco do predomínio da razão sobre a imaginação, mas da intensificação de sua cooperação.

Essa perspectiva ajuda igualmente a compreender um fenômeno cotidiano: a automatização progressiva do comportamento. Aprender a digitar em um teclado sem olhar para as teclas, executar uma sequência de dedilhado ao piano ou dominar os comandos de um jogo de reação rápida exige, em um primeiro momento, elevado grau de atenção deliberada, monitoramento contínuo e sucessivas correções conscientes de cada movimento. Com a repetição, entretanto, essas sequências motoras passam a ocorrer com crescente fluidez, reduzindo significativamente a carga de controle explícito necessária para sua execução. A neurociência contemporânea tende a interpretar essa transformação não como simples transferência de uma função entre compartimentos cerebrais independentes, mas como uma reorganização progressiva da dinâmica entre diferentes circuitos neurais, na qual redes pré-frontais e estriatais inicialmente engajadas no controle deliberado cedem lugar a representações motoras mais consolidadas e autônomas – processo que a literatura descreve como *chunking*, isto é, a integração de uma sequência de ações individuais em uma única unidade de execução. Aquilo que chamamos instinto, hábito ou habilidade revela-se, assim, muito menos uma categoria fixa do que uma etapa possível dentro de processos continuamente reorganizados.¹⁸

Essa reorganização permanente encontra expressão também no plano neuroquímico. Durante muito tempo tornou-se comum associar determinados neurotransmissores a funções cognitivas relativamente específicas – dopamina ao processamento de recompensa, serotonina à regulação de humor, entre outros. Embora tais associações conservem valor didático, a neurociência contemporânea tem enfatizado que dificilmente podem ser compreendidas como correspondências diretas. Os sistemas neuromodulatórios exercem seus efeitos em função do circuito recrutado, da distribuição de receptores, da interação com outros sistemas neurotransmissores, da dinâmica temporal

18 Cf. Poldrack, R.; Sabb F; Foerde, K.; Tom, S., Asarnow, R.; Bookheimer, S.; Knowlton, B. The neural correlates of motor skill automaticity. *The Journal of Neuroscience*, junho, 1, 25 (22), pp. 5356–5364, 2005; e também Mohr, H.; Wolfensteller, U.; Betzel, R. Integration and segregation of large-scale brain networks during short-term task automatization. *Nature Communications*, 7, 13217, 2016.

de sua liberação e do estado fisiológico global do organismo, produzindo efeitos cuja expressão cognitiva depende essencialmente desse contexto¹⁹. Mais apropriado do que afirmar que determinado neurotransmissor “produz” imaginação, razão ou criatividade é reconhecer que esses sistemas modulam continuamente as condições sob as quais diferentes formas de processamento cognitivo se tornam mais ou menos prováveis.

Também sob esse aspecto, portanto, enfraquece-se a imagem de uma arquitetura mental rigidamente compartimentada. Os mesmos sistemas neuroquímicos participam, em diferentes graus e combinações, tanto da formação de hábitos quanto da resolução de problemas complexos, da elaboração imaginativa, da tomada de decisões e da produção criativa. Modifica-se menos a natureza dos elementos mobilizados do que o modo como passam a relacionar-se entre si em diferentes contextos funcionais. A diferença entre imaginar, raciocinar ou criar deixa de residir na ativação exclusiva de componentes distintos e passa a consistir, antes, na configuração transitória das relações estabelecidas entre elementos largamente compartilhados, sendo precisamente nesse sentido que a fisiologia contemporânea parece aproximar-se, ainda que por caminhos inteiramente independentes, da hipótese filosófica aqui defendida. O que nela se observa não é a justaposição de faculdades autônomas, mas um entremeado de reutilizações, modulações e acoplamentos cuja plasticidade torna cada vez mais difícil estabelecer fronteiras substanciais entre imaginação, razão, hábito, memória ou criatividade. As distinções permanecem úteis enquanto instrumentos analíticos; tornam-se, contudo, progressivamente insuficientes quando tomadas como descrição da própria dinâmica pela qual o pensamento efetivamente se realiza.

Sob perspectiva evolutiva, tampouco parece necessário conceber instinto, imaginação, razão e criatividade como etapas sucessivas de uma escada linear do desenvolvimento cognitivo. A literatura recente tem privilegiado descrições segundo as quais novas capacidades emergem menos pela substituição de circuitos anteriores do que por sua progressiva reorganização, reutilização

19 Cf. Dayan P. Twenty-five lessons from computational neuromodulation. *Neuron*, outubro, 4, 76 (1), pp. 240–56, 2012; Schultz, W. Dopamine reward prediction-error signalling: a two-component response. *Nature Reviews Neuroscience*, março, 17, (3), pp. 183–95, 2016.; Marder E. Neuromodulation of neuronal circuits: back to the future. *Neuron*, outubro, 4, 76, (1), pp. 1–11, 2012; Bargmann, C. Beyond the connectome: how neuromodulators shape neural circuits. *Bioessays*, junho, 34, (6), pp. 458–65, 2012; Sara, S. The locus coeruleus and noradrenergic modulation of cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, março, 10, (3), pp. 211–223, 2009.

e integração em configurações funcionais cada vez mais complexas²⁰. Em vez de uma sequência de faculdades que se sobreporiam umas às outras, delineia-se um processo no qual formas mais elaboradas de cognição permanecem continuamente apoiadas sobre mecanismos filogeneticamente mais antigos, sem que estes deixem de participar de sua realização. Nessa perspectiva, o que habitualmente chamamos instinto, imaginação, razão ou criatividade deixa de corresponder a domínios rigidamente separados do funcionamento cerebral. Um comportamento inicialmente dependente de intenso monitoramento deliberativo pode, mediante repetição, tornar-se progressivamente automatizado; inversamente, hábitos consolidados podem voltar a exigir controle consciente quando o contexto se modifica. Do mesmo modo, processos imaginativos mobilizam continuamente recursos avaliativos, enquanto atividades tradicionalmente classificadas como racionais permanecem permeadas por mecanismos associativos, afetivos e preditivos. A própria plasticidade do sistema nervoso torna pouco plausível a hipótese de fronteiras substanciais entre tais operações.

A criatividade talvez represente o exemplo mais expressivo desse princípio. Não porque constitua o último degrau de uma hierarquia evolutiva, nem porque disponha de um mecanismo fisiológico exclusivo, mas precisamente porque nela se tornam particularmente visíveis as múltiplas camadas de organização que caracterizam a cognição humana. Produzir algo novo exige simultaneamente memória, recuperação e recombinação de experiências anteriores, associação, simulação mental, avaliação, controle executivo, flexibilidade cognitiva, aprendizagem prévia, sensibilidade contextual e permanente reorganização entre esses processos. A novidade não emerge de criação *ex nihilo*, e sim da capacidade de estabelecer relações inéditas entre elementos anteriormente disponíveis, capacidade essa cuja realização depende justamente da intensa cooperação entre sistemas amplamente compartilhados.²¹

Curiosamente, quanto mais refinadas se tornam essas descrições fisiológicas, menos elas parecem favorecer imagens compartimentalizadas da vida mental. A investigação neurocientífica contemporânea não dissolve as distinções entre imaginar, raciocinar, recordar, deliberar ou criar; tampouco autoriza reduzi-las umas às outras. Ela mostra, antes, que tais distinções designam predominâncias relativas em um sistema cuja organização permanece profundamente distribuída, dinâmica e relacional. Se assim é, então a antiga oposição

20 Cf. Anderson, M. *op. cit.*

21 Cf. Beaty, R. *et al.*, 2015, *op. cit.*; Zabelina D. & Andrews-Hanna, J., *op. cit.*; Anderson, M, *op. cit.*; Andrews-Hanna, J. *et al.*, *op. cit.*; Christoff, K. *et. al.*, *op. cit.*

entre imaginação e razão revela-se não apenas filosoficamente problemática, mas também fisiologicamente pouco expressiva. Ambas deixam de aparecer como faculdades concorrentes para manifestarem-se como diferentes aspectos de um mesmo processo contínuo de reorganização do pensamento, cuja riqueza decorre precisamente da impossibilidade de seccionar aquilo que, na efetividade da experiência cognitiva, nunca opera verdadeiramente separado. Aquilo que a fisiologia contemporânea parece tornar progressivamente visível não é uma coleção de faculdades vizinhas que ocasionalmente cooperam, mas algo mais próximo de uma trama, cujos os fios podem ser distinguidos analiticamente – não podem, entretanto, ser retirados sem que o próprio tecido deixe de existir. Imaginação e razão parecem guardar precisamente essa relação: distinguíveis para fins de descrição, inseparáveis na efetividade de seu funcionamento. Naturalmente, reiterar-se, nada disso chancela por si só derivar uma ou outra conclusão filosófica diretamente de descrições neurofisiológicas. O interesse dessas investigações reside antes na notável convergência entre programas de pesquisa independentes, desenvolvidos em níveis analíticos distintos, do que em qualquer pretensão de redução de um plano ao outro.

Artifício

É neste ponto que se evidencia a diferença fundamental entre a criatividade humana e a chamada “criatividade” das “inteligências” artificiais contemporâneas – que não possuem “inteligência” alguma. Apenas para constar o óbvio: modelos de linguagem como GPT, Claude, Gemini etc. não são entidades conscientes, tampouco possuem intencionalidade ou compreensão de mundo. Trata-se de sistemas estatísticos treinados para prever a próxima palavra em uma sequência textual, com base em grandes volumes de dados linguísticos²². Assim, ao receber uma frase como, por exemplo, “o céu é...”, o modelo calcula a palavra mais provável para completar a sequência, mas não possui nenhuma noção sobre o que é o céu, o que significa ser azul ou qual a natureza da linguagem poética. Esses sistemas são capazes de imitar o que chamamos de criatividade por meio da recombinação de elementos aprendidos, gerando o que se nos apresenta como textos coerentes, metáforas surpreendentes ou narrativas plausíveis. Contudo, não produzem aquilo que se pode chamar

22 Bengio, Y. Deep learning for AI: challenges and opportunities. *Communications of the ACM*, v. 64, n. 6, p. 58–65, 2021.

de “novidade verdadeira” (*true novelty*): criações conceitualmente originais, inesperadas – até mesmo para o próprio autor –, e que rompem com o que já foi estabelecido. Inovações efetivas – e.g., a bossa nova, o tropicalismo, uma reinvenção da linguagem literária como a promovida por Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*, ou o universo sonoro singular de Hermeto Pascoal – permanecem-lhe inalcançáveis. Um modelo de inteligência artificial pode, por exemplo, produzir uma composição “à maneira de Hermeto Pascoal”, mas não poderia criar o próprio horizonte estético que tornou possível essa maneira, caso ele não estivesse previamente representado nos dados sobre os quais foi treinado. Isso se deve à ausência de três elementos fundamentais: um modelo interno do mundo, intencionalidade e desejo de descoberta.²³

Considerações finais

Essas impossibilidades surgem na medida em que nem ao menos entendemos bem o que nossa consciência seja, assunto sobre o qual a neurologia mantém-se quase que completamente às cegas, nisso junto da filosofia e demais disciplinas. Tentar reproduzir este não-entendido, então, está fora de cogitação. Trata-se de um abismo ainda não atracado por nós, e são arroubo ilegítimo quaisquer asseverações taxativas neste tocante. Deixar de lado essa sorte de arroubos, de delírios de onipotência alucinados pela humanidade, que a fazem asseverar a torto e a direito sobre o que não compreende: este é um desenvolvimento ainda incipiente, apenas depois do qual soa possível angariar certa sobriedade, certa maturidade que não exige mais de nossas faculdades do que elas podem nos conceder, ao mesmo tempo em que se as toma de modo mais nuançado, mais terno, em reverência aos eóns de movimentação, de desenvolvimento, de enveredamento em inúmeras direções que vieram dar nestes frutos, no manancial literalmente infinito de suas possibilidades. A razão mesma, de que tanto se veio a desconfiar, só veio a merecer tal desconfiança pois se a declarou ascética e asséptica, porque se a entendeu esterilizada, pasteurizada (nisso mal escolarados por Nietzsche²⁴). Se ela conecta, calcula, por que não faria isso com os dados intra e interpessoais que chamamos de instinto e emoção? Bem analisado, precisamente isto sempre esteve em sua disposição, e foi a infantilidade à qual a forçamos que a fantasiou fria. A razão

23 *Ibidem*.

24 Nietzsche, F., op. cit.

madura compreende ser insânia não computar o que há na profundidade instintiva, ctônica, e na voragem da torrente imaginativa, pois se compreende brotada delas, delas nunca estrincada, apartada, compreende que não é senão parte dela. A criatividade sofisticada sabe igualmente ser este o caso consigo mesma, com as partes de si, com aquilo de que se ramifica.

Não repitamos com a imaginação o duplo engano que cometemos com a razão: por um lado, exigir dela *mais* do que pode conceder – algo tão desele-gante quanto míope. Os imaturos sonhos panacêicos que se tem quando se delira com ela podem se tornar catastróficos tiros-pela-culatra. Não exijamos o que simplesmente está para além de seus domínios. Por outro lado, ela é vista como *menos* do que é quando se a presume tão pequena, tacaña e encerrada em si mesma a ponto de se a pensar desgostosa com e antagônica à razão. É em função de uma simplificatória imaturidade epistemológica que não as compreende uma como parte inextrincável da outra que se as diminuí, atrofia, que se alija parcela enorme de seu poder – desbloqueado, ele é imensurável. Com esse embargo, essa maturidade epistemológica, essa sobriedade, sim, a imaginação pode ser muito mais que disruptiva (*à la* Marx²⁵).

Referências

- ANDERSON, M. Neural reuse: a fundamental organizational principle of the brain. *The Behavioral and Brain Sciences*. Agosto, 33 (4), pp. 245–246, 2010.
- ANDREWS-HANNA, J. *et al.* The default network and self-generated thought: component processes, dynamic control, and clinical relevance. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 1316, n. 1, p. 29–52, 2014.
- ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. de Antônio Abranches. Rio de Janeiro+: Relume-Dumará, 2000.
- BARGMANN, C. Beyond the connectome: how neuromodulators shape neural circuits. *Bioessays*, junho, 34, (6), pp. 458–65, 2012.
- BAUDELAIRE, C. *O pintor da vida moderna*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BEATY, R. *et al.* Default and executive network coupling supports creative idea production. *Scientific Reports*, 5, 2015.

25 Marx, K. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

- BEATY, R. *et al.* Robust prediction of individual creative ability from brain functional connectivity. *Proceedings of National Academy of Sciences*, 115 (5), pp. 1087–1092, 2018.
- BENGIO, Y. Deep learning for AI: challenges and opportunities. *Communications of the ACM*, v. 64, n. 6, p. 58–65, 2021.
- BUTLER, J. *Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. de Marina Vargas. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- BUTLER, O. E. *Kindred: laços de sangue*. Trad. de Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2019.
- CHRISTOFF, K.; Irving, Z.; FOX, K.; Spreng R.; Andrews-Hanna, J. Mind-wandering as spontaneous thought: a dynamic framework. *Nature Reviews Neuroscience*, novembro, 17 (11), pp. 718–731, 2016.
- DAYAN, P. Twenty-five lessons from computational neuromodulation. *Neuron*, outubro, 4, 76 (1), pp. 240–56, 2016.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção “Os Pensadores”).
- _____, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. São Paulo: Forense Universitária, 1993.
- MARDER, E. Neuromodulation of neuronal circuits: back to the future. *Neuron*, outubro, 4, 76, (1), pp. 1-11, 2012.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Trad. de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MENON, V. Large-scale brain networks and psychopathology: a unifying triple network model. *Trends Cogn Sci*, outubro, 15 (10), pp. 483-506, 2011.
- MOHR, H. *Et al.* Integration and segregation of large-scale brain networks during short-term task automatization. *Nature Communication*, 7, 13217, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2012.
- POLDRACK, R. *et al.* The neural correlates of motor skill automaticity. *The Journal of Neuroscience*, junho, 1, 25 (22), pp. 5356–5364, 2005.
- SARA, S. The locus coeruleus and noradrenergic modulation of cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, março, 10, (3), pp. 211–223, 2009.
- SHAVIRO, S. *The universe of things: on speculative realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- SCHULTZ, W. Dopamine reward prediction-error signalling: a two-component response. *Nature Reviews Neuroscience*, março, 17, (3), pp. 183–95, 2016.
- ZABELINA, D.; ANDREWS-HANNA, J. Dynamic network interactions supporting internally-oriented cognition. *Current Opinion in Neurobiology*, v. 40, p. 86–93, 2016.
- ZHUANG, K. *et al.* Diverse functional interaction driven by control-default network hubs supports creative thinking. *Cerebral Cortex*, v. 33, n. 23, pp. 11206–11224, 2023.

Cosmotécnica: pensando a tecnologia como visão de mundo

Cosmotechnics: Thinking Technology as a Worldview

Resumo

Assim como em outras áreas da filosofia, a história da tecnologia foi contada de modo a universalizar nossa percepção e recepção da tecnologia em nossas vidas. Assim, quando falamos sobre tecnologia hoje, é difícil pensar em algo diferente do que o Ocidente e o pensamento moderno definiram como “tecnologia” e do que pode ser considerado “tecnológico”. Diante disso, este artigo discute o conceito de cosmotécnica como possibilidade de imaginar outros e novos futuros possíveis a partir da relação com as tecnologias digitais. A tecnologia, nesse sentido, não se reduz a um conjunto de habilidades para fabricar instrumentos, mas constitui uma forma de pensar e criar visões de mundo, valores e modos de existência. Com base em Hui e em Deleuze e Guattari, propomos um novo paradigma estético e tecnológico – que não é somente estético, mas sim político, ontológico e cosmológico – que abra espaço para outras relações, afetos e desejos, indo além da concepção de tecnologia desenvolvida pelo Norte Global.

Palavras-chave: Cosmovisão; Imaginação; Subjetividade; Tecnologia.

* Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). anaflavia.rp05@gmail.com

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). angela.miranda@ufrn.br

Recebido em: 10/10/2025 Aceito em: 01/07/2026

Abstract

As in other areas of philosophy, the history of technology has been narrated in ways that universalize our perception and understanding of technology in our lives. Consequently, when we speak of technology today, it is difficult to conceive of anything other than what the West and modern thought have defined as „technology“ and what may be considered „technological.“ In light of this, this article discusses the concept of cosmotechnics as a way of imagining alternative and new possible futures through our relationship with digital technologies. In this sense, technology cannot be reduced to a set of skills for manufacturing tools; rather, it constitutes a way of thinking and of creating worldviews, values, and modes of existence. Drawing on Y  k Hui and on Deleuze and Guattari, we propose a new aesthetic and technological paradigm – one that is not merely aesthetic, but also political, ontological, and cosmological – that opens space for different forms of relating, affects, and desires, moving beyond the conception of technology developed by the Global North.

Keywords: Cosmovision; Imagination; Subjectivity; Technology.

Introdu  o

Precisamos rearticular a questão da tecnologia, de modo a vislumbrar a existência de uma bifurca  o de futuros tecnológicos sob a concep  o de cosmotécnicas diferentes.¹

A promessa de uma rede onde todos pudessem participar igualmente e compartilhar ideias como forma de subversão às normas vigentes encantou uma sociedade marcada por diversos tipos de repressão. Nos Estados Unidos, durante as décadas de 1960 e 1970, a ideia da tecnologia como uma possibilidade de contracultura ganhou força. A possibilidade de hackear sistemas, impulsionar movimentos políticos e criar uma nova atmosfera para protestos sociais alimentou o imaginário de muitas pessoas que se viam como subversivas em rela  o aos sistemas tecnocráticos da época.

1 Hui, Y  k. *Tecnodiversidade*. Tradu  o de Humberto do Amaral. São Paulo: Editora Ubu, 2020. p. 22.

Havia uma esperança de construir uma grande aldeia global² que interligasse o mundo, oferecesse mais informação e novas possibilidades de organização social, política e afetiva. De fato, o surgimento da internet e seu rápido desenvolvimento possibilitaram uma comunicação global sem precedentes. Antes da internet, seria difícil imaginar a facilidade com que se pode estabelecer uma conexão quase instantânea entre países como o Brasil e a China, por exemplo. A possibilidade de misturas culturais, os impactos políticos e a rapidez com que notícias de várias partes do mundo circulam são, sem dúvida, impressionantes. Entretanto, esses avanços não surgiram à margem do sistema econômico vigente, mas representam também uma expressão do capitalismo, da modernidade e de suas formas de controle e de vida.

Para Deleuze³, “estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea”. Ou seja, o poder opera de maneira mais dispersa, atravessando as relações sociais e os espaços abertos, monitorando e influenciando os indivíduos de forma contínua. O controle é exercido por meio de dispositivos como redes sociais, algoritmos e sistemas de vigilância, que permitem o monitoramento constante e a manipulação das ações e pensamentos das pessoas em tempo real.

Para Deleuze⁴, cada sociedade possui máquinas específicas que expressam as formas sociais capazes de utilizá-las. Nesse sentido, “as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores”⁵. Podemos estender essa afirmação e incluir as tecnologias digitais contemporâneas, como a inteligência artificial, as redes sociais, os sistemas algorítmicos e outras inovações tecnológicas. Nesse contexto, essas transformações não representam apenas uma simples evolução tecnológica, mas sim uma sofisticação do capitalismo, que encontra nesses dispositivos novos meios de controle e exploração das subjetividades, o que limita a possibilidade de imaginar novas formas de tecnologia que valorizem a pluralidade cultural e subjetiva e que não tenham como objetivo principal a eficiência e o lucro.

2 McLuhan, M. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

3 Deleuze, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992. P. 216.

4 Idem.

5 Ibidem, p. 223.

De fato, a eficiência é um fator importante para as inovações tecnológicas, mas ela precisa ser pensada a partir de uma perspectiva de longo prazo, e não apenas com base em lucros imediatos. A crítica aqui dirigida às tecnologias digitais e ao seu modo de produção é que, embora proporcionem uma sensação de multiplicidade, elas tendem a padronizar comportamentos e funcionam como mais uma forma de controle e vigilância, produzindo subjetividades opacas. Entretanto, não é possível apagar, com um clique, tudo o que herdamos da modernidade, inclusive a forma como pensamos e produzimos tecnologia.

Assim, a questão que se coloca é: como repensar esse processo histórico, social e político, e quais futuros ainda podem ser imaginados e concretizados a partir de outras cosmotécnicas? Para responder a tal questão, defendemos ser preciso ir além da crítica e considerar novas possibilidades de produção de subjetividade que não sejam mediadas exclusivamente por tecnologias padronizadoras e homogeneizadoras, e faremos isso a partir do conceito de Cosmotécnica, desenvolvido por Yuk Hui.

Para isso, é necessário repensar a questão da técnica, desuniversalizando-a. Contudo, não descartamos as possibilidades disruptivas que essas mesmas tecnologias têm, destacando seu caráter ambivalente. Dessa forma, argumentamos que, apesar de as tecnologias digitais terem uma forte tendência à padronização, elas podem ser refuncionalizadas a partir de suas próprias ambivalências, abrindo espaço para formas alternativas de subjetivação. A partir disso, é fundamental conceber uma produção de subjetividade heterogênea e polifônica, bem como novas formas de desenvolver tecnologias que não reproduzam o modelo hegemônico europeu e norte-americano, levando em conta as cosmotécnicas do Sul Global.

Diante disso, o presente artigo é dividido em três partes. Na primeira, a ideia é examinar o conceito de cosmotécnica que nos oferece uma outra visão do que é tecnologia, de modo a pluralizá-la, e assumir que existem outras maneiras de compreender o que seria tecnologia e a forma como ela se diversifica quando comparada à ideia de tecnologia propagada pelo Norte Global e às heranças da modernidade com seus modos de existência. Desse modo, o conceito de cosmotécnica nos permite ampliar as ideias sobre as tecnologias e as ontologias que delas podem ser provenientes, bem como repensar a forma como produzimos tecnologia atualmente, abrindo caminho para a segunda parte do artigo, na qual demonstraremos como as tecnologias digitais que consumimos atualmente, desenvolvidas majoritariamente pelo Vale do Silício, apesar de contribuírem para uma padronização de nossas subjetividades, podem, por meio de rupturas, hackear algumas estruturas

e servir como outras maneiras de existir, não necessariamente fixas e rígidas, constituindo uma abertura para outros processos de subjetivação e de relação com as tecnologias.

Na última parte, defenderemos, a partir do pensamento de Deleuze e Guattari, em diálogo com o conceito de cosmotécnica de Hui, que, diante do que foi apresentado, é necessária a produção de um novo paradigma estético e tecnológico, que não se limita ao campo da estética, mas parte de um outro ponto de vista ontológico, cosmológico e político. Trata-se de uma abertura para imaginar outros futuros possíveis. Nesse caso, um novo paradigma que não apenas leve em conta, mas seja criado a partir das cosmotécnicas do Sul Global, uma vez que já passou da hora de pensarmos as tecnologias a partir de nossa realidade e de nossas necessidades.

Existem muitos modos de existência

O moderno tornou-se o modo de ser do Ocidente. De acordo com Latour⁶, “‘Moderno’, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos”. O conceito de moderno, ao mesmo tempo que indica uma ruptura com o passado — como se ocupasse uma posição superior em uma linha contínua de progresso —, também revela uma dinâmica de confronto, onde uma forma de existência se sobrepõe a outras. Quem somos? Assumimos que somos modernos, e tudo que antecede a modernidade é frequentemente percebido como sombrio, atrasado e arcaico.

A modernidade tornou-se sinônimo de transformação tecnológica e aceleração do tempo; o mundo passou a ser percebido como mais rápido e dinâmico, e ser “moderno” também se tornou um adjetivo. Em contrapartida, assim como as constituições que separam e distinguem o judiciário do executivo, os modernos (nós) estabeleceram divisões rígidas entre o que é humano e o que não é, entre purificação e hibridação. Dessa forma, a modernidade também categorizou e limitou nossa percepção do mundo. Desde Descartes, passamos a concebê-lo de maneira dualista: mente e corpo, ciências exatas e humanas, economia e ecologia, ciência e política, cultura e natureza, entre outras dualidades.

6 Latour, B. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 15, grifo do autor.

Contudo, essa concepção de mundo é falha. Se existem diversos modos de existência, o moderno torna-se incapaz de dialogar e compreender plenamente essa diversidade, pois interpreta a multiplicidade de formas de existir a partir de um único ponto de vista: o da modernidade. Iluminado pelas luzes da razão e da ciência, o modo de existir dos modernos reduz os demais a categorias como selvagens, exóticos ou meros objetos de estudo antropológico.

Para Latour⁷, “a partir do momento em que desviamos nossa atenção simultaneamente para o trabalho de purificação e o de hibridação, deixamos instantaneamente de ser modernos, nosso futuro começa a mudar”. O que ele nos diz é que o mundo não é dicotômico, nem se constitui apenas pela força dos contrários. Quando a modernidade é tomada como o único ou o mais elevado modo de vida (hegemônico) dos seres humanos, perde-se de vista a possibilidade — e a necessidade — de analisá-la antropológicamente. Afinal, ao contrário do que nos fizeram acreditar, o modo de existência “moderno” não é inerentemente superior nem exclusivo. Há outras formas de existência que coexistem para além da visão do “homem moderno”; a modernidade não pode, e nem é, o único ponto de referência. Cada modo de existência só pode ser compreendido em sua relação com os outros, que o atravessam e o constituem⁸. É fundamental, portanto, abrir espaço para essa diversidade, permitindo não apenas a coexistência, mas também a ampliação e a criação de novos modos de vida.

Dessa forma, Latour⁹ busca demonstrar como diferentes modos de existência emergem e coexistem em um mundo que é entrelaçado, superando a dicotomia entre sujeito e objeto alimentada pela modernidade. A modernidade, enquanto modo de existência, fundamenta-se na explicação racional do mundo, contrapondo-se à barbárie, às crenças e aos ditos “irracionalismos”. Ela estabelece a racionalidade e a técnica como instrumentos de poder humano para transformar a realidade. Assim, para os modernos, o científico — embora seja apenas um dos modos de compreender a existência — consolidou-se como a forma ocidental predominante e “implacável” de verdade na interpretação do mundo.

7 Ibidem, p. 16.

8 Latour, B. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos*. Tradução Alexandre Agabiti Fernandez - Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

9 Idem.

Entretanto, os diferentes modos de existência apresentam diversas formas de identificação da verdade. Os modernos, por exemplo, interpretam os fenômenos da natureza através da ciência, enquanto os povos indígenas possuem suas próprias formas de compreender e interpretar esses fenômenos. Cada modo de existência carrega uma maneira específica de perceber a realidade e de definir o que considera verdadeiro. Isso, contudo, não implica um relativismo em que tudo seria verdade, mas sim a possibilidade de reconhecer os modos de existência — como a política, o fictício, a religião, entre outros — sem separá-los ou hierarquizá-los. Em outras palavras, sem afirmar que alguns existem em detrimento de outros.

Latour nos comunica que os modernos agem como se tudo funcionasse como um “duplo clique” — uma ação que nos faz saltar de um ponto a outro, ignorando as mediações e referências que conectam esses pontos. Com o duplo clique, não enxergamos o processo; é como se as coisas simplesmente aparecessem de forma mágica. Nesse movimento, os modernos dão início a um processo de apagamento das outras partes do mundo, das linhas que costuram e entrelaçam os diversos modos de existir. Diante disso, os modos de existência rejeitam os saltos mágicos do duplo clique.

Artistas, artesãos, rituais indígenas e outras práticas não são meras construções isoladas, mas atores que participam ativamente da constituição da realidade, formando redes complexas de relações. Na perspectiva da Teoria Ator-Rede (TAR), esses atores — sejam humanos ou não humanos — estão interconectados em redes que produzem significados e transformam o mundo. O fictício, por exemplo, não deve ser reduzido à falsidade apenas por não pertencer ao domínio da ciência; assim como os rituais indígenas não devem ser vistos como algo exótico ou infundado por causa de sua espiritualidade. Ambos se apresentam como modos de existência que, através de suas redes, contribuem para a construção de realidades múltiplas e híbridas.

A TAR nos permite compreender que a realidade não é dada, mas construída por meio dessas redes, onde cada ator — seja uma pintura, um ritual, uma ferramenta ou uma ideia — desempenha um papel ativo. Dessa forma, a modernidade, ao ignorar as mediações e as conexões entre esses atores, apaga a riqueza e a complexidade dessas redes. Reconhecer os modos de existência, portanto, significa abrir espaço para a multiplicidade de vozes, práticas e relações que constituem o mundo, superando a dicotomia entre sujeito e objeto e valorizando a hibridação em vez da purificação.

Os modos de existência têm, portanto, a função de desfazer o nó criado pelos modernos, ou seja, de desatar o emaranhado de linhas que obscurece a multiplicidade dos modos de ser. Eles impedem que o mundo continue sendo apagado e esvaziado de seus processos e experiências, que envolvem tanto humanos quanto não humanos. Dessa forma, a construção do mundo é um processo híbrido, no qual cada modo possui sua própria forma de expressão e múltiplas maneiras de se manifestar.

A modernidade, por sua vez, também teve sua contribuição para a universalização da tecnologia. Assim como em outras áreas da filosofia, a história da tecnologia foi contada de maneira a universalizar nossa percepção e recepção da tecnologia em nossas vidas. Por exemplo, ao falarmos sobre tecnologia hoje, é difícil pensar em algo diferente do que o Ocidente definiu como “tecnologia” e do que pode ser considerado “tecnológico”.

Quando a concepção de tecnologia é universalizada, parte-se do pressuposto de que qualquer tecnologia terá o mesmo impacto em qualquer lugar onde for implementada, desconsiderando as vivências e as culturas que não sejam as do Norte global. Em outras palavras, tendemos a acreditar que todas as técnicas podem ser reduzidas ao termo “tecnologia” e que essa tecnologia opera da mesma forma em qualquer parte do mundo, sem considerar as variações na forma como é recebida e percebida.

Em *The Question Concerning Technology in China*, Yuk Hui propõe uma questão central para a reflexão sobre a tecnologia: se é possível pensar em múltiplas naturezas — como demonstra Eduardo Viveiros de Castro¹⁰ com o conceito de multinaturalismo —, então também podemos conceber diferentes tecnologias. Isso significa abordar a técnica a partir de uma multiplicidade não apenas estética, mas também ontológica e cosmológica. Hui descentraliza a forma ocidentalizada de pensar a tecnologia e revela um outro lado dessa história — uma história pouco contada, mas que, diante dos recentes avanços tecnológicos, torna-se mais necessária do que nunca.

10 Viveiros De Castro, E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss. 1, Art. 1, 2004 Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.

Viveiros De Castro, E. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

De acordo com Hui, o pensamento ocidental sobre tecnologia

*impediu o surgimento de qualquer pensamento verdadeiramente original sobre o assunto no Oriente. Pois isso implica uma aceitação tácita de que há apenas um tipo de técnica e de tecnologia, no sentido de que essas últimas são consideradas antropológicamente universais, que têm as mesmas funções em todas as culturas e, portanto, devem ser explicadas nos mesmos termos*¹¹.

Hui propõe uma nova perspectiva para se pensar o desenvolvimento tecnológico a partir do Oriente. Para ele, essa abordagem permite traçar os caminhos que a China — seu país de origem — percorreu e ainda percorre para se consolidar como uma grande potência tecnológica, considerando seus processos de referência e os diferentes modos de existência presentes na cultura oriental. Para isso, Hui observa como as civilizações chinesas são construídas e constituídas, destacando que suas histórias — entendidas como contextos sociais — estão intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento tecnológico do país.

Assim, as tecnologias não são compreendidas por Hui como ferramentas apartadas da natureza, que servem para destruí-la e transformá-la de forma irreversível; pelo contrário, estão imbricadas em um contexto cultural e social. Em outras palavras, as reflexões de Hui consideram não apenas os aparatos tecnológicos e suas utilidades, mas também a tecnologia como parte da natureza, desenvolvendo-se a partir das vivências e da cultura em que está inserida — em contraste com a visão propagada pelos modernos.

A partir da crítica heideggeriana de que a tecnologia contribui para o declínio da civilização em uma sociedade marcada “pelas devastações da guerra, da industrialização e do consumismo em massa”¹², poderia imaginar-se que isso abriria espaço para a afirmação de outros valores além dos ocidentais, como os valores do Oriente. No entanto, Hui demonstra que esse tipo de pensamento reforça ainda mais a ideia de que existe apenas um único tipo de tecnologia — antropológicamente universal e produzida pelo Ocidente, mais especificamente na Europa e nos EUA —, desconsiderando os contextos socioculturais nos quais a tecnologia pode ser desenvolvida em outros continentes.

11 Hui, Yuk. *The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2016, p. 4.

12 Ibidem.

Apesar de suas limitações, a crítica de Heidegger à tecnologia continua extremamente relevante. O modo como as tecnologias estão sendo desenvolvidas atualmente reforça a ideia de técnica como enquadramento (*Gestell*). A intenção de um desenvolvimento tecnológico globalizado transformou não apenas a natureza, mas também o cosmos e o próprio ser humano, em recursos. No caso das mídias digitais, por exemplo, quando não pagamos para usufruir de determinado serviço, isso significa que somos, ao mesmo tempo, produto e consumidor.

Diante disso, Hui destaca a importância de refletir sobre a tecnologia para além dos filósofos europeus e norte-americanos. Ele não afirma que esses filósofos não têm mais nada a contribuir sobre o assunto, mas enfatiza que é essencial considerar a territorialidade e o contexto a partir dos quais esses filósofos pensam e abordam a tecnologia, quais tecnologias estão tratando e que visões de mundo elas englobam. Para isso, é necessário levar em conta a cultura, o sistema econômico, as subjetividades, os afetos e os desejos envolvidos nesse processo, que não é universal, muito menos “técnico”.

Pensando nisso, Hui aponta que:

Há um equívoco geral de que todas as técnicas são iguais, que todas as habilidades e produtos artificiais provenientes de todas as culturas podem ser reduzidos a uma coisa chamada “tecnologia”. E, de fato, é quase impossível negar que a técnica possa ser entendida como a extensão do corpo ou a exteriorização da memória. No entanto, elas podem não ser percebidas ou refletidas da mesma forma em diferentes culturas¹³.

Para demonstrar esse equívoco, Yuk Hui destaca a importância do desenvolvimento das mãos no progresso humano, apontando que essa habilidade foi essencial para a criação de aparatos técnicos. Ele utiliza o conceito de *homo faber* (o ser humano que fabrica e utiliza as mãos para produzir). No entanto, Hui ressalta que o ato de fabricar não é uniforme entre as culturas. Leroi-Gourhan¹⁴ complementa essa ideia ao afirmar que, embora a existência de uma *tendência técnica* seja necessária para o surgimento de uma tecnologia, isso não garante que ela será empregada ou desenvolvida da mesma forma em diferentes contextos. Em outras palavras, os *atos técnicos* possuem um caráter acidental.

¹³ Ibidem, p. 9.

¹⁴ Leroi-Gourhan, A. *Gesture and Speech*. Massachusetts Institute of Technology, 1993.

Podemos considerar a *tendência técnica* de desenvolver sistemas de energia solar como algo universal, impulsionado pela necessidade global de fontes de energia renováveis. No entanto, os *atos técnicos* que surgem dessa tendência variam significativamente dependendo do contexto. Por exemplo, em países desenvolvidos, como a Alemanha, os painéis solares são frequentemente integrados a redes elétricas sofisticadas, com incentivos governamentais e tecnologia avançada para maximizar a eficiência energética. Já no Brasil, a energia solar é bastante utilizada em sistemas de geração distribuída, como painéis instalados em telhados residenciais e comerciais, impulsionados pela alta incidência solar e por políticas de incentivo, como a possibilidade de injetar o excedente de energia na rede elétrica. No entanto, em comunidades remotas da Amazônia, os painéis solares são muitas vezes empregados em sistemas isolados (*off-grid*), fornecendo energia para locais onde a rede convencional não chega.

Essas variações demonstram como os fatos técnicos resultam de encontros entre tendências gerais e contextos específicos. Dessa forma, a maneira como cada tendência técnica será recebida ou percebida depende dos fatores culturais e sociais, que envolvem diferentes interpretações e necessidades. Por isso, Hui enxerga que há um equívoco em afirmar que toda técnica é igual e que podemos agrupar tudo em um único conceito chamado “tecnologia”. Sendo assim, cada povo, cada cultura, possui necessidades distintas e singularidades que podem moldar o desenvolvimento e a aplicação das técnicas. Nesse sentido, a tecnologia é compreendida como uma visão de mundo, e não apenas como uma ferramenta, como veremos a seguir.

Tecnologia enquanto visão de mundo

Diante das diversas visões de mundo e das diferentes formas como a técnica é percebida em cada região e cultura, Yuk Hui propõe pensar a técnica como uma cosmologia, ou seja, como algo que faz parte de uma visão de mundo e que está ligado ao surgimento, à organização e à interação de diferentes mundos. Nesse sentido, a técnica não se reduz a um conjunto de habilidades para construir instrumentos, mas é uma maneira de pensar e construir visões de mundo, valores e modos de existência.

Assim como uma cosmologia tradicional pode explicar a origem e a estrutura do universo, a técnica também estrutura a relação humana com a

natureza, o tempo, o espaço e a sociedade. De acordo com Hui¹⁵, “o pensamento científico e técnico surge sob condições cosmológicas que são expressas nas relações entre os seres humanos e seus ambientes, que nunca são estáticos”. A essa concepção de técnica, Hui dá o nome de Cosmotécnica. Ele define cosmotécnica, de forma breve, como “a unificação entre a ordem cósmica e a ordem moral por meio de atividades técnicas”¹⁶. O objetivo de Hui com esse conceito é romper com a concepção moderna de que tecnologia, cultura e natureza são coisas separadas. Em outras palavras, a cosmotécnica oferece um aporte teórico para superar a oposição entre técnica e natureza, endossando a ideia de que a filosofia tem a tarefa de demonstrar a unidade orgânica entre as duas¹⁷.

Antes da modernidade, era difícil separar a cosmologia da cosmotécnica, pois, como afirma Hui¹⁸, “a cosmologia só faz sentido aqui quando faz parte da prática cotidiana”. Com o advento da modernidade e o avanço da ciência e da tecnologia, estabeleceu-se uma distinção clara entre tecnologia e cosmologia, uma vez que o estudo de ambas passou a ser realizado por disciplinas distintas. Isso resultou em um afastamento progressivo entre técnica e cosmologia. Apesar disso, Hui aponta que, embora a modernidade tenha promovido a separação entre cosmologia e técnica, há uma cosmotécnica específica da modernidade.

De acordo com Descola¹⁹, existem quatro ontologias fundamentais: naturalismo, animismo, totemismo e analogismo. Em cada uma delas, a natureza desempenha um papel central, porém com funções distintas. Em concordância com Descola, Hui afirma que a ontologia predominante na modernidade ocidental é o naturalismo, caracterizado pela divisão entre natureza e cultura. Isso significa que, “nessa cosmotécnica, o cosmos é visto como uma reserva explorável”²⁰. Essa perspectiva estabelece uma forma de vida na qual o ser humano se vê como capaz de extrair, explorar a natureza para seu próprio benefício, impulsionado pela ideia de dominação para evolução e progresso.

15 Hui, Y, op. cit., p. 18.

16 Ibidem, p. 20.

17 Idem.

18 Ibidem, p. 21.

19 Descola, P. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, 2014.

20 Hui, Y, op. cit., p. 21.

Nesse contexto, é essencial superar a concepção ocidental predominante ao longo dos séculos, que trata a natureza como algo separado do humano, reduzindo-a a uma mera fonte de recursos. Em vez disso, é preciso compreendê-la como algo que coexiste com o ser humano, em uma relação de interdependência. Embora seja provável que a natureza continue a existir sem os humanos, é impossível imaginar a existência humana sem ela. Reconhecer essa interdependência é um passo inadiável para repensar nosso modo de habitar o planeta. De acordo com Di Felice²¹:

O território e a natureza não estão apenas ao nosso redor, mas nos constituem – enquanto oxigênio, proteínas, água etc. – estando simultaneamente fora e dentro de nós. Desse fato decorre a necessidade de refletir sobre a percepção histórica do ambiente que no interior da cultura ocidental representou o território de formas distintas, permitindo práticas de interação transitiva e inviabilizando formas dialógicas e mais harmônicas.

A visão de Di Felice demonstra que a natureza e o ser humano não são entidades distintas nem estão em lados opostos. Fazemos parte da natureza, assim como ela nos constitui. Para sobreviver, dependemos de oxigênio, alimentos e outros recursos, e nada disso é possível sem repensarmos as formas como vivemos em sociedade e como interagimos com a natureza, especialmente em uma sociedade cada vez mais tecnológica, que utiliza recursos naturais para produzir essas tecnologias.

As transformações tecnológicas da modernidade trouxeram, ao mesmo tempo, a esperança de um futuro melhor e a ideia de progresso, mas também geraram mudanças profundas em nosso planeta, que se intensificam a cada ano. Podemos chamar essa nova era de Antropoceno: a era do colapso ambiental e das mudanças climáticas bruscas. É inegável que a Era do Antropoceno vem causando diversas transformações na natureza, com danos irreversíveis que foram herdados dos comportamentos e costumes modernos. Segundo Hui²²,

21 Di Felice, M. *Paisagens pós-urbanas. O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 27-28.

22 Hui, op. cit., 2020, p. 26.

o Antropoceno é um eixo de tempo global e de sincronização que tem como base essa visão do progresso tecnológico rumo à singularidade. Recolocar a questão da tecnologia é recusar esse futuro tecnológico homogêneo que nos é apresentado como a única opção.

Com o surgimento diário de novas tecnologias e o ritmo acelerado com que elas se propagam e impactam na nossa percepção do mundo e das coisas ao nosso redor, somos impulsionados a buscar medidas que consigam acompanhar esse novo ritmo, que emerge após a globalização unilateral. Ou seja, o desenvolvimento tecnológico não é mais restrito apenas ao Ocidente; o Oriente também tem sua cultura propagada pelo mundo, em grande parte devido à produção das novas tecnologias digitais e do desenvolvimento tecnológico da China. A aceleração tecnológica flerta com novos cenários que, no entanto, nem sempre — ou quase nunca — partem de uma agenda progressista e anticapitalista. Pelo contrário, cada vez mais caminhamos para um futuro marcado por novas guerras, governos fascistas e devaneios transumanistas.

Nesse sentido, podemos considerar que o progresso tecnológico, claramente uma herança do Ocidente e marcado por resquícios da modernidade, evidencia como o Antropoceno também se apresenta como consequência do desenvolvimento acelerado e desenfreado da tecnologia. A disputa por quem produz a tecnologia mais avançada e ágil abre possibilidades e cenários que tornam difícil imaginar futuros que se afastem das promessas futuristas, como a ideia de a Inteligência Artificial dominar o mundo ou a necessidade de fugir para Marte — a exemplo de Elon Musk, que investe bilhões em pesquisas para colonizar outros planetas. Essas alternativas surgem porque a Terra, em sua condição atual, não comportaria mais os seres humanos e seus hábitos, que inviabilizam uma coexistência harmoniosa entre humanos, técnica e natureza.

Se continuarmos dessa forma talvez não seja mais possível reverter os danos causados pela ação humana ao planeta. Diante disso, é indispensável pensar em novas possibilidades de existência, em outras cosmologias que não enxerguem a natureza apenas como um recurso para extração e exploração. Sob essa perspectiva, o Antropoceno surge como uma oportunidade de reflexão sobre a urgência de adotar uma outra visão de mundo, uma outra cosmotécnica que não a da modernidade. A ideia é que a Era do Antropoceno abra caminhos para novas reflexões sobre como podemos coexistir em harmonia, sem destruir nem a natureza nem a humanidade. Como afirma Hui²³, “sobre-

23 Hui, Y. op. cit., 2016, p. 6.

viver ao Antropoceno exigirá reflexão e transformação das práticas herdadas do moderno, a fim de superar a própria modernidade” e isso só é possível se recolocarmos e reposicionarmos a questão da tecnologia.

Reposicionar a Questão da Técnica

Se Hui nos mostra a necessidade de desenvolver um pensamento voltado à tecnologia na China, acreditamos que também é fundamental construir uma filosofia da tecnologia que aborde essa questão na América Latina, levando em conta seus problemas, complexidades e singularidades. A ideia de Hui é que todas as culturas não europeias deveriam sistematizar as próprias cosmotécnicas. Como aponta Hui²⁴, “o objetivo aqui não é recusar a tecnologia moderna, mas analisar a possibilidade de futuros tecnológicos diferentes”.

O objetivo é justamente pensar o presente para construir um futuro que não seja homogêneo. A ideia de progresso tecnológico, desenvolvida pela modernidade, impede que se imagine um desenvolvimento tecnológico diverso, que leve em consideração a variedade de modos de vida existentes no mundo. Dessa forma, repensar a questão da tecnologia, como propõe Hui, nos permite questionar suposições que tendem a universalizar a concepção de tecnologia.

Segundo Hui²⁵,

Os sistemas técnicos que estão em processo de formação hoje, alimentados por tecnologias digitais (por exemplo, “cidades inteligentes”, a “internet das coisas”, redes sociais e sistemas de automação em larga escala) tendem a levar a uma relação homogênea entre a humanidade e a técnica - a de quantificação e controle intensivos. Mas isso só torna mais importante e mais urgente que as diferentes culturas reflitam sobre sua própria história e ontologias para adotar as tecnologias digitais sem serem meramente sincronizadas na episteme homogênea “global” e “genérica”.

Na passagem acima, Hui evidencia o que apontamos ao longo do texto: os sistemas técnicos atuais, especialmente o desenvolvimento de tecnologias digitais, estão sendo produzidos e sistematizados de modo a priorizar formas de controle baseadas na coleta incessante de dados, métricas e padrões que

24 Hui, Y. op. cit., 2020, p. 26.

25 Hui, op. cit., 2016, p. 31.

padronizam a experiência humana. Esse processo universaliza a relação entre humanos e técnicas. No entanto, essa padronização não é inevitável. É possível repensar essa relação, refletir e criar outras epistemes que não se limitem à episteme homogênea ocidental.

Pensar a tecnologia para além do universalismo nos permite romper com uma visão tecnocrática de futuro — um futuro em que não há alternativa senão o transumanismo, a dominação dos seres humanos pelas máquinas ou a crença de que apenas a tecnologia, nos moldes modernos, pode salvar o mundo. Redescobrir as diversas cosmotécnicas significa recuperar a potência de imaginar um futuro em que humanos, não humanos e natureza possam coexistir e se respeitar, permitindo a multiplicidade de modos de existência. Como afirma Hui²⁶, “redescobrir múltiplas cosmotécnicas não implica recusar a inteligência artificial ou o aprendizado de máquina, mas, sim, se reapropriar da tecnologia moderna”, ou seja, reposicionar-se diante dela para que seja possível construir um mundo melhor.

Reposicionar-se diante da tecnologia e retomar a questão da técnica significa voltar nossos olhos para a nossa história e para a história do nosso povo, redescobrimos as cosmotécnicas que nos cercam. Além disso, é necessário criar novas cosmotécnicas que contemplem as formas de vida de nosso povo, de maneira criativa e em harmonia com a natureza. Nesse contexto, os povos originários possuem uma cosmovisão que se distancia profundamente da concepção moderna, mas que condiz com suas vivências, experiência em comunidade e com os espíritos da floresta.

Na ontologia animista, todas as entidades existentes no mundo são semelhantes entre si, coexistindo de forma respeitosa. Para Krenak²⁷, quando “nós, modernos”, negamos os sentidos dos seres da natureza — como o sentido do rio, das montanhas e das florestas —, esses elementos passam a ser vistos como passíveis de exploração e extração de recursos em nome do progresso. Nos colocamos, assim, em uma posição de superioridade, na qual apenas os humanos podem ter um sentido. Essa visão de mundo nos distancia da natureza e nos impede de coexistir em harmonia com ela. Além disso, Krenak enfatiza que, quando um indígena diz que a montanha está anunciando chuva ou que o rio é sagrado, muitas pessoas consideram essas afirmações como folclore desses povos, desvalorizando sua cosmovisão.

26 Hui, Y. op. cit., 2020, p. 62.

27 Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Diante disso, Krenak²⁸ indaga sobre como reconhecer um lugar em comum entre esses mundos que compartilham a mesma terra, mas que estão situados em extremos. E Krenak propõe o sonho como esse lugar comum que conecta esses mundos, o sonho “não como uma experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado e buscar no sonho as orientações para a nossas escolhas do dia-a-dia”²⁹. Nesse sentido, Krenak nos apresenta o sonho como uma cosmovisão, o sonho como a tradição de diferentes povos que vai além da experiência onírica.

Diante disso, Fagim³⁰ propõe uma análise do sonho como uma tecnologia ameríndia. Ora, se a proposta de Hui é pensar e resgatar outras cosmovisões que não seja ocidental, então o sonho pode ser considerado uma cosmotécnica. O sonho como uma tecnologia ancestral utilizada por diversas pessoas como fonte de informação, “nos quais podem buscar os cantos, as curas, a inspiração e até mesmo a resolução de questões práticas”³¹.

No entanto, como afirma Fagim³², essa conceituação do sonho como tecnologia “não parece servir diretamente como uma nova forma de pensar as tecnologias contemporâneas oriundas da cibernética ou da revolução industrial, uma vez que o distanciamento ontológico entre uma e as outras parece ser muito grande”. Também não se trata de uma tentativa de apresentar as cosmotécnicas dos povos originários como um caminho para o universal, como se essas cosmovisões fossem politicamente corretas — o que Hui critica —, mas sim de mostrar que existem outras concepções de tecnologia que não podem ser reduzidas a lendas folclóricas. Essas concepções devem ser reconhecidas como modos de vida válidos e importantes, como elucidado por Latour.

Além disso, pensar em outras cosmotécnicas não significa rejeitar as tecnologias do Ocidente, mas sim refletir sobre como utilizá-las de modo que contemplem maneiras diversas de existir em países como China, Índia, Brasil, Uruguai, Argentina entre outros. Essa reflexão pode abrir espaço para outras formas de expressão da identidade, de posicionamento político e de práticas culturais, sem que sejam cooptadas pelo capitalismo ou inseridas dentro de

28 Idem.

29 Ibidem, pp. 51-52.

30 Fagim, J. *O sonho, uma tecnologia ancestral indígena: o conceito de cosmotécnica no pensamento de Ailton Krenak*. São Paulo: XVI Simpósio Nacional da ABCiber, 2023.

31 Krenak, A, op. cit., p. 52.

32 Fagim, op. cit., p. 17.

uma episteme global universalizante. Conforme aponta Hui³³:

Se quisermos ultrapassar a modernidade, não há uma forma de simplesmente reiniciá-la como se ela fosse um computador ou um smartphone. Em vez disso, precisamos escapar de seu eixo de tempo global, escapar de um (trans)humanismo que submete outros seres aos termos de nosso destino e propor uma nova agenda e uma nova imaginação tecnológicas que possibilitem novas formas de vida social, política e estética e novas relações com não humanos, a Terra e o cosmos.

Em outros termos, a modernidade não é um dispositivo tecnológico que se reinicia para atualizar o sistema com correções de *bugs* e melhorias de desempenho. Portanto, só é possível escapar ou superar a modernidade se, por meio da criatividade, produzirmos outros tipos de relações que fujam desses “eixos temporais globais” impostos por ela. Nesse sentido, a modernidade criou uma lógica temporal universalizante, que impõe um ritmo e uma visão de progresso linear, baseada em um certo tipo de (trans)humanismo. Esse paradigma submete todos os seres — humanos, não humanos e o próprio planeta — a um destino previamente estabelecido por essa lógica. Em contrapartida, Hui propõe que são necessárias novas formas de imaginar a tecnologia, que possibilitem não apenas o surgimento de inovações tecnológicas, mas também a abertura para novas formas de organização social, política e estética.

Diante disso, compreendemos que não é possível simplesmente rechaçar as tecnologias digitais que já estão postas. As tecnologias produzidas pelo Norte Global já são amplamente disseminadas e detêm a hegemonia de seu uso. A proposta é pensar em outros usos para essas tecnologias que levem em consideração outras formas de existência, de subjetividade e de desejo. Ou seja, outras maneiras de explorar as potencialidades dessas tecnologias para além da padronização em massa de nossas subjetividades e, a partir disso, encontrar novos caminhos para a produção de outras formas de expressão, como demonstram os tecno-feminismos e as teorias queer, e, paulatinamente, consigamos pensar em outro modo de produção de tecnologia, decorrente de outras cosmotécnicas, como veremos mais adiante.

33 Hui, op. cit., 2020, p. 62.

O digital como cosmotécnica

Assim como a era do Antropoceno nos possibilita pensar em outros caminhos para escapar da devastação do mundo, o surgimento das tecnologias digitais também proporcionou que novas formas de expressão e de produção de subjetividade surgissem. Nesse sentido, o digital abre espaço para que novos mundos e culturas — que, antes da internet e da globalização, eram de mais difícil acesso — possam se conhecer, se misturar e produzir novos territórios existenciais, apresentando-se também enquanto cosmotécnica.

A virada do século XX para o XXI foi marcada por grandes expectativas em torno das novas possibilidades de vida impulsionadas pelo desenvolvimento tecnológico. O surgimento dos espaços virtuais, telefones móveis e computadores deu um forte impulso à economia, graças à integração desses novos aparatos. Dispositivos como smartphones, fones de ouvido, assistentes virtuais e *smartwatches* não apenas impulsionam a economia, como também produzem corpos e subjetividades³⁴.

De acordo com Feenberg³⁵, “cada uma de nossas intervenções retorna para nós de alguma forma como uma retroalimentação dos objetos que criamos”. Ou seja, sempre que uma nova tecnologia é desenvolvida, nossa ação sobre ela inevitavelmente nos afeta de alguma maneira; ninguém sai ileso dessa relação. Como atores desse processo, não estamos imunes aos impactos desses dispositivos em nossas vidas, seja no âmbito físico ou subjetivo.

Quando uma nova tecnologia é desenhada, produzida e desenvolvida ela desempenha um papel social que vai além de sua eficiência. Como dito anteriormente, as tecnologias passam a fazer parte das nossas vidas não só como um instrumento, mas como uma expressão das estruturas em que estamos inseridos, são visões de mundo. As tecnologias digitais — e o processo de virtualização promovido por estas — fazem parte do *socius* e, uma vez inseridas nesse *socius*, produzem novas concepções de indivíduos, de corpos, pensamentos, decisões e novas percepções do espaço e do tempo.

34 Sibilia, P. *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2005.

35 Feenberg, Andrew. *Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia*. In: NEDER, Ricardo T. (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. 3. ed. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB, 2013b, pp. 69-95.

De acordo com Cabañes³⁶,

Os espaços digitais, [...], pareciam prometer um espaço livre para a experimentação identitária, uma vez que, ao permitir-nos deixar o corpo biológico de lado, podíamos de algum modo nos desligar também de todas as categorias, estereótipos, normas e relações de poder que pesavam sobre ele.

Com o surgimento dos espaços digitais, abriu-se um caminho para a performance de outras identidades, desejos e formas de sensibilidade, muitas vezes inviabilizadas no mundo físico. No ciberespaço, o corpo anatômico³⁷, enquanto demarcador de territórios, fronteiras e limites entre o “eu” e o “outro”, encontra novas possibilidades de construção e realização. O corpo-avtar, por exemplo, permite que indivíduos existam em outro espaço, sem serem prejudgados por traços físicos como sexo ou cor da pele, possibilitando a experiência temporária de habitar corpos variados e diferentes³⁸.

O corpo-avtar concretiza a promessa do ciberespaço como uma abertura para novas formas de existir e se perceber no mundo. No ambiente virtual, as pessoas podem se sentir à vontade para performar por meio de diversos corpos: corpos sem sexo, corpos coloridos, corpos não necessariamente humanoides. Como afirma Cabañes³⁹, o corpo-avtar surge como uma possibilidade, uma proposta de resistência política, assim como o ciborgue de Donna Haraway⁴⁰.

O ciborgue, por sua vez, surge como um projeto político de rompimento com as categorias de gênero e sexualidade em que as pessoas são colocadas a partir de seus corpos orgânicos, trazendo novos significados e novas perspectivas sobre o que significa ser humano. Tanto o corpo-avtar quanto o ciborgue são alternativas e possibilidades frente a esse espaço (digital) carregado de promessas e abertura para novas construções de identidades e corpos, como uma forma de libertação e, por que não, de emancipação.

36 Cabañes, E. *Identidades digitais: del cuerpo-avtar al yo-cuantificado*. In: Sociedad Tecnológica y Futuro Humano, vol. 2: O ser humano na era tecnológica. Tirant lo Blanch, Universidad Mayor de Chile, 2021.

37 Preciado, P. *Dysphoria mundi: O som do mundo desmoronando*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

38 Cabañes, E. op. cit., 2021.

39 Idem.

40 Haraway, D. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do séc. XX*. In: TADEU, T (org) *Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2009.

Em contrapartida, com a emergência das tecnologias digitais, surge também a concepção de que muitas coisas passam a se desmaterializar, como, por exemplo, o corpo. Foi alimentada, principalmente a partir do pensamento transhumanista, a ideia de que o corpo humano e as experiências humanas poderiam ser superados e apartados de sua materialidade em razão de sua relação com o mundo virtual. Entretanto, como afirma Sibilia⁴¹ de maneira crítica, o corpo orgânico não é superado nem apartado de sua materialidade, mas reconfigurado; trata-se de uma outra forma de o corpo, o espaço e o tempo serem percebidos, controlados e otimizados. Ou seja, não há uma distinção entre ambos nem a superação de um pelo outro, mas uma reformulação das experiências. Como afirma Hayles⁴², não há experiência virtual sem materialidade, seja por meio de nossa cognição, seja por meio das infraestruturas físicas que possibilitam o funcionamento do mundo virtual.

Simultaneamente, apesar de os sistemas tecnológicos fomentarem, de várias formas, a separação binária do mundo — baseando-se nos preceitos do capitalismo enquanto sistema econômico que exclui e divide as pessoas a partir de uma lógica socialmente normativa —, Preciado reflete, a partir de suas experiências e encontros com o mundo, que nunca antes, nem mesmo nas mais brutais pandemias ou em circunstâncias de violência de alcance planetário envolvendo gênero, raça e classe, essa vivência ocorreu de forma simultânea. Atualmente, por meio do desenvolvimento tecnológico e das tecnologias digitais que ultrapassam barreiras, “os diferentes relógios do mundo sincronizaram-se... ao ritmo do racismo, do feminicídio, do aquecimento climático, da guerra. Mas também ao ritmo da rebelião e da metamorfose”⁴³.

O que Preciado nos reforça é que, enquanto as instâncias de poder petrossexorracial — ou seja, baseadas na exploração do petróleo, na normatividade sexual e na hierarquia racial — utilizam tecnologias digitais, bioquímicas e militares para instituir formas de controle sobre os corpos subalternizados, esses mesmos corpos, simultaneamente, “inventam formas dissidentes de subjetivação e novos agenciamentos coletivos com outros corpos humanos e não humanos e com as máquinas energéticas: o celular, o computador,

41 SIBILIA, P. *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

42 HAYLES, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

43 Preciado, P. op. cit., 2023, p. 35.

as tecnologias biomoleculares”⁴⁴. Em outras palavras, esses corpos também criam estratégias para escapar dessas normas impostas, apropriando-se de determinados aparatos para contestar o poder hegemônico.

Preciado aponta que, para os supostos corpos disfóricos — e utilizamos “disfóricos” aqui para além da disforia de gênero, como uma sinalização para corpos indígenas, refugiados, homossexuais, trans, mulheres, negros, entre outros —, o presente sempre foi estranho. As categorias que compõem o modelo ontológico binário sempre serviram e ainda servem “para legitimar a destruição do ecossistema e a dominação de certos corpos sobre outros”⁴⁵. Sem essa legitimação e sem esses corpos subalternizados (corpos negros, latino-americanos, indígenas, entre outros), a destruição em massa do ecossistema, a exploração de combustíveis fósseis e o próprio sistema capitalista não seriam possíveis.

Ampliamos a visão de Preciado: sem esses corpos, os avanços tecnológicos — que, de fato, foram impulsionados pela extração de petróleo na sociedade tecnológica industrial e moderna — jamais teriam ocorrido. Sem a exploração da força de trabalho das populações da periferia global e das fontes de matéria-prima, como o lítio, os avanços das tecnologias digitais, como inteligência artificial e as redes sociais, não seriam possíveis. Se Preciado afirma que “a masculinidade moderna não é feita de testosterona, mas de petróleo e pólvora”⁴⁶, reiteramos que, atualmente, ela é composta por lítio e silício.

Entretanto, com a disseminação do espaço digital, diversos grupos enxergaram a possibilidade de ruptura com essa realidade que, de alguma forma, os aprisiona ou os reduzem a categorias fixas baseadas no corpo, no gênero, na raça e na classe. O mundo digital emerge como uma oportunidade de expansão para determinados corpos que, no mundo *offline*, percorrem espaços estreitos a partir de uma visão colonial do mundo⁴⁷.

Esses espaços são criados e alimentados para servir a uma sociedade patriarcal e, nesse contexto, “o patriarcado exerce seu domínio social ocupando espaços como o seu direito inato; e, quando entra em contato com a branquitude, o patriarcado deixa pouco espaço para qualquer outra coisa”⁴⁸. São ambientes projetados por pessoas e para pessoas com corpos normatizados

44 Ibidem, p. 52.

45 Ibidem, p. 42.

46 Ibidem, pp. 48-49.

47 Russell, L. *Feminismo Glitch*. Belo Horizonte: Ayine editora, 2023.

48 Ibidem, p. 29.

— em sua maioria, homens, cisgêneros, brancos e heterossexuais —, não havendo espaço suficiente para reivindicar o não-fixo, o não-rígido, a possibilidade de se contradizer e de se expressar a partir da vastidão da multiplicidade.

Diante disso, os corpos que destoam, que causam uma dissonância nas estruturas de poder, não cabem nesses espaços criados por e para o patriarcado; eles são jogados para a margem. Nas palavras de Russell⁴⁹, “o corpo de uma mulher negra queer é nivelado, essencializado como singular em dimensão, com pouco espaço para ocupar e ainda menos território para explorar”. Esses corpos são vistos como menores, sendo-lhes negado o direito de sentir, viver, ser humanos e expressar as variações que os constituem. Como afirma Russell, “onde há limitação do direito à variação de um corpo, em nível individual ou estatal, há dominação”⁵⁰.

Em contrapartida, o mundo digital também surge como possibilidade de expressão e produção de outras cosmotécnicas que, por vezes, são descartadas e marginalizadas. A internet trouxe consigo o poder utópico de imaginar um cenário distinto, livre das estruturas que aprisionam, limitam e dominam corpos. No ciberespaço, esses corpos outrizados, como aponta Legacy Russell, encontram uma abertura para uma multiplicidade de eus, rompendo com as amarras fixas do corpo físico e biológico, guiado por uma heteronormatização. No ciberespaço, é possível ser quem você quiser; é possível se autoproclamar conforme você se identifica, criando um ambiente que permite exercer a criatividade e dar forma a essa multiplicidade de eus. Essa multiplicidade pode ser libertadora em diversos níveis.

Entretanto, as tecnologias são tanto expressão quanto reflexo do social e do cultural (cosmotécnicas). Em outras palavras, elas também reproduzem e retroalimentam preconceitos e estruturas de poder. Nesse sentido, o ciberespaço se apresenta como um espaço ambivalente: ao mesmo tempo em que desarticula a ideia de corpos rígidos e fixos, ele é construído a partir das perspectivas dos responsáveis por seu design, que, na maioria dos casos, não se preocupam com a multiplicidade de identidades, seja no ambiente online ou longe do teclado (*Away from Keyboard* - AFK), principalmente quando essa preocupação ameaça destroná-los de seus lugares de privilégio.

Diante disso, “corpos outrizados se tornam invisíveis porque não podem ser lidos por um *mainstream* normativo e, portanto, não podem ser categorizados. Como tal, eles são apagados ou classificados incorretamente dentro e

49 Ibidem, p. 30.

50 Idem.

fora de uma designação algorítmica⁵¹. Corpos que não se encaixam em um padrão hegemônico e normativo não podem ser compreendidos ou reconhecidos, seja no *online* ou no *offline*; ao contrário, são apagados ou distorcidos. Além disso, se os dados que alimentam os algoritmos não reconhecerem os corpos em suas multiplicidades, esses corpos outrizados são violentados, reprimidos, e as violências do *mainstream* normativo são reproduzidas.

É diante desse cenário que surgem os corpos em *glitch*. O glitch é uma falha imprevista em um sistema tecnológico, que surge de forma tão repentina que pode quebrar o sistema. O glitch é irritante, incomoda e perturba. Legacy Russell utiliza o glitch como um conceito que vai além de uma falha técnica: o glitch é movimento, um impulso que potencializa as multiplicidades dos corpos outrizados, guiados pelo desejo de mudança, “uma necessidade de um mundo melhor”⁵². O glitch gera rupturas e apresenta a falha como uma força criadora, uma nova maneira de perceber e imaginar o mundo.

Os corpos em glitch não são levados em consideração no processo de desenvolvimento de tecnologias generativas, o que explica os casos de racismo algorítmico, machismo e sexismo na criação e reconhecimento de imagens, por exemplo. No entanto, o glitch diz respeito a transgredir barreiras e desafiar os limites impostos por esse tipo de produção de tecnologia. Essa falha, esse rompimento – que é o glitch – faz com que outros universos de referências existenciais tomem o centro referencial dessas variações de corpos.

Mas não seria paradoxal utilizar essas plataformas digitais que cooptam, capturam e fixam subjetividades e que são transformadas em subjetividades opacas? Para Russell, apesar de a internet ser conduzida por interesses políticos e econômicos, ela ainda pode ser usada como um ambiente estratégico de ocupação em instituições como Facebook, TikTok, Instagram e X que estão moldando e guiando nossa forma de ser no mundo. O glitch representa essa possibilidade: pensar em como é possível romper, rasgar e perfurar essas instituições digitais e, conseqüentemente, a própria instituição do corpo.

Russell percebe e compreende o corpo como cósmico, ou seja, como uma ideia vasta, aberta a novos e variados devires. Mas para que seja possível que esse corpo transcenda as suas limitações, é necessário abrir espaço para que outras realidades possam emergir. Isso inclui transformar a percepção de que o virtual não é real e de que a vida online é algo separado ou distinto do mundo físico — em outras palavras, do “In Real Life” (IRL).

51 Ibidem, p. 36.

52 Ibidem, p. 31.

Até aproximadamente os anos 2010, talvez fosse possível falar em uma distinção de realidades, em que o mundo real era o mundo offline, enquanto o online se configurava como uma fuga desse real — um ambiente de desconstrução, criado para se conectar com outro mundo que existia apenas em sua virtualidade. Não que essa percepção fosse verdadeira, mas ela refletia a relação menos intensa que aquela geração mantinha com a internet e com os dispositivos tecnológicos. Entretanto, com o surgimento dos aparatos digitais e dos *gadgets*, manter essa distinção tornou-se uma ideia inadequada.

Para os nativos digitais, que não sabem o que é a vida sem estar atrelada à internet e às tecnologias digitais, não há distinção entre o que é real e o que é virtual, pois as duas dimensões estão entrelaçadas. O que eles vivenciam na internet também faz parte da vida real, e as relações construídas — mesmo aquelas que permanecem exclusivamente no ambiente digital, sem se expandir para o mundo físico — são igualmente reais.

Ou seja, essas crianças, que já nasceram imersas no mundo digital, têm suas subjetividades produzidas e modeladas a partir dessas conexões, uma característica marcante de uma sociedade digitalizada e hiperconectada. Não há como afirmar que isso não seja vida real, pois essas experiências são ubíquas. Dessa forma, o dualismo digital⁵³, que separa a vida em “individualidade online” versus “vida real”, além de ser falho e equivocado, impede que outras realidades possam emergir. Ele também bloqueia as variações de identidades que poderiam florescer a partir dessa relação⁵⁴.

Assim, Russell utiliza o glitch como um canal para repensar nossos eus físicos. O glitch serve para questionar e reimaginar os corpos, levando em consideração as subjetividades produzidas e construídas pelo uso da internet, diante da tela do computador, no ambiente digital. Não se trata de separar duas realidades, mas de compreender a vida como algo que ocorre em dois ambientes entrelaçados, onde um interfere e se conecta com o outro, seja no online ou longe do teclado (AFK). Por meio do glitch, Russell propõe um outro feminismo — o feminismo glitch —, que inclui corpos de pessoas marginalizadas e excluídas, levando em conta a intersecção entre raça, gênero e classe.

O glitch é a possibilidade de quebrar sistemas que tendem a perpetuar o mundo à nossa volta segundo as diretrizes das normas sociais hegemônicas, que descartam corpos em falha, corpos em glitch. O glitch rasga, rompe e hackeia através da potência do desejo de construir um mundo melhor, um

53 Jurgenson, N. Digital Dualism versus Augmented Reality. The Society Pages 24, 2011.

54 Russell, L. op. cit., 2023.

mundo no qual ao centro estejam pessoas que construam suas próprias referências, que sejam reconhecidas e reconhecíveis, e que, através do fracasso, encontrem a possibilidade de criar multiplicidades de eus.

Desse modo, podemos compreender o digital como uma expressão de mundo, principalmente no que se refere a uma produção de tecnologia guiada por interesses econômicos e sociais do Ocidente patriarcal e do Vale do Silício. Entretanto, como afirmam Hui e Russell, é importante e possível encontrar outras maneiras de utilizar esse espaço, seja para afirmar outras formas de vida e de existência, seja para a produção de outras maneiras de subjetivação, de afetos e de desejos, atreladas a uma visão de mundo que fale de outras realidades que não as das classes dominantes. Apesar disso, defendemos que é importante ir além das tecnologias já existentes e hegemônicas para que seja possível imaginar futuros outros e outras possibilidades de produção e de experiência mediadas pelas tecnologias, como veremos a seguir.

Aberturas possíveis: um novo paradigma tecnológico

Diante do exposto, defendemos que é necessário – mais do que nunca – pensar em um novo paradigma estético-ontológico-cosmológico para a tecnologia. Vejamos: se as tecnologias digitais atuais – mesmo apresentando alguns casos de disrupção, como vimos na seção anterior – tendem a monitorar nossos comportamentos para moldar nossas formas de existir e de nos percebermos no mundo, sempre em benefício do acúmulo de capital pelos grandes conglomerados de tecnologia, então é urgente repensar as formas de produção tecnológica e redescobrir cosmotécnicas que vão além da modernidade, bem como produzir um novo paradigma que coloque no centro do processo de produção da subjetividade, a partir da relação com as tecnologias, uma nova potência de sentir, agir e criar.

Nesse sentido, compreendemos a estética, a partir da visão de Deleuze e Guattari e em confluência com o pensamento de Hui, como uma potência de produzir outras formas de vida e novas subjetividades por meio da sensibilidade. Essa abordagem nos permite repensar nossos processos subjetivos, políticos e econômicos, propondo um novo modelo para compreender e transformar o mundo. Diante do passado e do presente, projetamos e reproduzimos os paradigmas estéticos e ontológicos da modernidade, que separam a arte do cotidiano e de outros âmbitos da vida, categorizando-a como autônoma. Nesse sentido, Deleuze e Guattari expandem a concepção de estética, indo além do campo das artes. Para eles, a estética é compreendida como algo

transversal, que permeia diversas esferas do pensamento e da ação, conectando-se diretamente à produção de subjetividade e à transformação social.

Como afirma Guattari⁵⁵, “a potência estética de sentir, embora igual em direito às outras — [...], talvez esteja em vias de ocupar uma posição privilegiada no seio dos Agenciamentos coletivos de enunciação de nossa época”. Apesar de as outras potências — como a de pensar filosoficamente, conhecer cientificamente e agir politicamente — serem tão importantes quanto a estética do sentir, as crises que nossa geração enfrenta — e que as próximas podem enfrentar — exigem que pensemos em novas formas de expressão e conexão, capazes de abrir espaço para imaginar outras realidades e futuros possíveis.

Embasados por esses pensamentos, refletimos sobre a necessidade de produzir nossa própria cosmotécnica — enquanto brasileiros, latino-americanos e periféricos globais —, como bem nos encoraja Yuk Hui. Propomos pensar essa cosmotécnica a partir de um novo paradigma estético-tecnológico, que compreende a estética como um campo que engloba multiplicidades ontológicas e cosmológicas e que nos permita repensar a forma como produzimos nossa subjetividade e como produzimos tecnologia, em conexão com o mundo, de modo a coexistir com diversas formas de existência, sem a separação entre sujeito e objeto.

Trata-se de criar outras visões de mundo, nas quais tecnologia e natureza não sejam dissociadas, mas integradas a cosmotécnicas latino-americanas que tenham como base a multiplicidade, sem buscar ser um todo unificado, mas sim completa em suas partes, respeitando a diversidade e a singularidade de cada expressão.

Acreditamos que isso só seja possível a partir de outro paradigma estético, um novo paradigma estético e tecnológico, que repense a forma como enxergamos as tecnologias. Se estamos na era do dilúvio informacional, é necessário repensar a forma como essas informações são produzidas e como elas chegam até nós. Se o atual paradigma tecnológico⁵⁶, diz respeito a como as tecnologias de informação mudam de forma acelerada, a como as redes sociais conseguem nos capturar e manter presos diante das telas dos dispositivos durante um tempo quase imperceptível e a como nossos comportamentos são monitorados integralmente para se transformarem em produtos, então chegou o momento de criar um outro paradigma.

55 Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 130.

56 Regis, J; Campos, A. *O paradigma tecnológico e a revolução informacional: fundamentos da sociedade da informação*. In: Congresso Internacional Em Sistemas De Informação E Gestão Da Tecnologia, 6., 2009. São Paulo. Anais eletrônicos. São Paulo: FEA/USP, 2009.

Nesse sentido, “o novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada”⁵⁷. Isto é, criar um novo paradigma estético diz respeito a um modo de percepção e produção da realidade através do sensível, da arte, da música, do teatro e da política que afeta intimamente nossa forma de agir no mundo. Entretanto, toda criação tem implicações; e um novo paradigma requer responsabilidade diante dos efeitos que venha acarretar a partir de sua criação.

A criação de um novo paradigma estético e tecnológico resulta “em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas”⁵⁸. Essa criação não se reduz à estratificação de algo novo sobre o que já existe, mas consiste, antes de tudo, em um reposicionamento crítico diante das tecnologias desenvolvidas pelo Vale do Silício. Trata-se de uma possibilidade de escolha que transcende sistemas com regras pré-estabelecidas, hierárquicas, homogêneas e rígidas.

Compreende-se que a produção de um novo paradigma estético-tecnológico não acontece de maneira repentina nem de forma individualizada. A produção de um novo paradigma tecnológico requer a participação ativa do Estado enquanto fomentador e criador de políticas públicas que proporcionem e deem as condições necessárias para a produção de tecnologias soberanas e que levem em conta as necessidades e as visões de mundo de seu povo.

Um novo paradigma estético-ontológico-cosmológico da tecnologia diz respeito, sobretudo, a um projeto de nação soberana, que considera o sentir e o criar de seu povo como formas de desenvolvimento público e de maior qualidade de vida. Estamos falando de tecnologias que expressam visões de mundo nas quais é possível vislumbrar um futuro colaborativo e promissor, em vez de destruição e exclusão. Como pontua Hui, é preciso “vislumbrar a existência de uma bifurcação de futuros tecnológicos sob a concepção de cosmotécnicas diferentes”⁵⁹. No nosso caso, uma cosmotécnica proveniente dos saberes e das formas de existência brasileiras e latino-americanas que sirva para vislumbrar futuros possíveis e dê margem para formas mais autênticas de subjetivação.

57 Guattari, F. Op. cit., p. 137.

58 Idem.

59 Hui, Yuk. *Tecnodiversidade*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Editora Ubu, 2020. p. 22.

Considerações finais

Com este artigo, propusemos examinar em que medida o conceito de cosmotécnica poderia nos ajudar a compreender como as tecnologias foram universalizadas desde a modernidade e como, até hoje, herdamos essa concepção. Isto é, tendemos a universalizar nossas técnicas como se elas pudessem ser resumidas em uma única palavra: “tecnologia”. A partir disso, demonstramos que o conceito de cosmotécnica nos oferece uma outra visão de mundo sobre o que é tecnologia e que a tentativa de unificar esse conceito não atende aos mais diversos modos de existência, como demonstrado por Latour. Nesse sentido, percebemos que o Ocidente alimentou uma ideia universalizadora e hegemônica de como enxergamos a tecnologia, excluindo outros modos de existência, como os do Sul Global, e outras tecnologias que não se enquadram na noção de tecnologia como apenas uma ferramenta para atender às necessidades humanas.

Diante disso, observamos, a partir do pensamento de Hui, que a forma como produzimos tecnologia atualmente diz muito sobre como o Ocidente e a modernidade compreendem a tecnologia, principalmente no que diz respeito à atual produção das tecnologias digitais, e que é importante superarmos essa concepção. Entretanto, Hui assume que não é possível apenas apagar os danos causados pela modernidade ou nos desfazermos dessas tecnologias, até porque elas também são úteis de muitas formas. Ou seja, é necessária a reapropriação dessas redes, para que possamos atribuir outros significados e outros usos a essas tecnologias que fujam do proposto pelo Vale do Silício, a saber, produzir subjetividades, afetos e desejos cada vez mais padronizados.

Nesse sentido, expusemos, na segunda parte do artigo, outras formas possíveis de usar essas tecnologias digitais. Compreendemos o digital como uma cosmotécnica, que expõe cosmovisões diferentes de mundo, e, dessas visões, surgem aberturas para expressar formas de existência que destoam do normativo. Como proposto pelas teorias queer e pelos tecnofeminismos, é possível utilizar o digital como uma ruptura com aquilo que padroniza e enrijece. As tecnologias digitais se apresentam, portanto, como ambivalentes, uma vez que constituem vários campos de tensão: ao mesmo tempo que padronizam, também possibilitam que corpos marginalizados escapem e resistam a algumas amarras sociais.

Por fim, compreendemos que, apesar de haver essa possibilidade de abertura para a expressão de subjetividades mais autênticas e disfóricas, apenas aceitar essas outras formas de uso do digital não é suficiente. Defendemos que, para que possamos ter tecnologias digitais polifônicas e que englobem

multiplicidades de existências, é necessário partir da vivência e das necessidades das pessoas que utilizam e precisam dessas tecnologias. Para nós, que vivemos no Sul Global, urge a necessidade de produzirmos nossas tecnologias a partir de nossas próprias visões de mundo e como expressão delas.

Para isso, pautamos a produção de um novo paradigma tecnológico, estético-ontológico-cosmológico, que leva em consideração outras formas de criar, sentir e enxergar o mundo que não pela lógica e pelas lentes do Norte Global, cujo foco está majoritariamente em lucros cada vez mais imediatos, a partir da captação de nossos desejos e subjetividades, como se fôssemos apartados da natureza ou da sociedade da qual fazemos parte. A produção desse novo paradigma não é possível a partir de ações somente individuais, mas por meio da mobilização e do comprometimento estatal para a construção de tecnologias próprias e soberanas. Expomos, portanto, a urgência de produzirmos e pensarmos tecnologias a partir de nossas próprias cosmotécnicas, que nos deem a possibilidade e as condições de imaginar outros futuros possíveis que não os catastróficos, os quais dizemam a humanidade e o nosso planeta.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Referências

- CABAÑES, E. *Identities digitales: del cuerpo-avatar al yo-cuantificado*. In: *Sociedad Tecnológica y Futuro Humano*, vol. 2: O ser humano na era tecnológica. Tirant lo Blanch, Universidad Mayor de Chile, 2021.
- DESCOLA, P. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, 2014.
- DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3.
- DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.

- FEENBERG, Andrew. *Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia*. In: NEDER, Ricardo T. (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. 3. ed. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB, 2013. p. 69-95.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- HARAWAY, D. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX*. In: TADEU, T. (org.). *Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2009.
- HAYLES, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Editora Ubu, 2020.
- HUI, Yuk. *The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.
- JURGENSON, N. *Digital Dualism versus Augmented Reality*. *The Society Pages*, 24, 2011.
- LATOURE, B. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos*. Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- LATOURE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEROI-GOURHAN, A. *Gesture and Speech*. Massachusetts Institute of Technology, 1993.
- MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- PRECIADO, P. *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- RUSSELL, L. *Feminismo Glitch*. Belo Horizonte: Ayine Editora, 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Art. 1, 2004 Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

**Crítica de la desimaginación.
Por una erótica del futuro
en la era del algoritmo**

***Crítica da desimaginação.
Por uma erótica do futuro
na era do algoritmo***

Resumen

Este artículo postula la noción de desimaginación como una categoría crítica para comprender la captura contemporánea de la facultad de imaginar en el marco del capitalismo financiero y digital. A partir de una lectura arqueológica de la obra de Giorgio Agamben, se analiza cómo la imaginación, en tanto potencia inoperosa, es expropiada y normalizada por dispositivos técnicos y culturales que estandarizan los horizontes del porvenir. Se dialoga con aportes de Bernard Stiegler, Hannah Arendt, Charles Baudelaire y Mark Fisher, entre otros, con el objetivo de delinear un marco conceptual que permita pensar la imaginación como campo de disputa política. Finalmente, se propone una estrategia farmacológica y estética que se articule en torno de una erotización del futuro como táctica de reapropiación de la potencia creativa.

Palabras clave: Desimaginación; Tecnología; Imaginación; Política

* Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). hborisonik@unsam.edu.ar

Recebido em: 04/10/2025 Aceito em: 01/07/2026

Resumo

Este artigo propõe a noção de desimaginação como uma categoria crítica para compreender a captura contemporânea da faculdade de imaginar no âmbito do capitalismo financeiro e digital. A partir de uma leitura arqueológica da obra de Giorgio Agamben, analisa-se como a imaginação, enquanto potência inoperante, é expropriada e normalizada por dispositivos técnicos e culturais que padronizam os horizontes do futuro. Discute-se com contribuições de Bernard Stiegler, Hannah Arendt, Charles Baudelaire e Mark Fisher; entre outros, com o objetivo de delinear um quadro conceptual que permita pensar a imaginação como campo de disputa política. Finalmente, propõe-se uma estratégia farmacológica e estética articulada em torno de uma erotização do futuro como tática de reapropriação do poder criativo.

Palavras-chave: Desimaginação; Tecnologia; Imaginação; Política

1. La captura algorítmica del porvenir

¿Por qué mentar una confabulación sobre las modulaciones de la facultad imaginativa en un momento en que la conciencia global se enfrenta a desafíos sin precedentes, desde la catástrofe ecológica hasta la proliferación de la inteligencia artificial? La inquietud surge a partir del gesto inmediato de asombro frente a las potencialidades del silicio. La pregunta es clara: ¿la expansión de las capacidades de externalización y automatización de las funciones hasta ahora concebidas como propias de lo humano nos coloca realmente frente a una ampliación de la imaginación o, por el contrario, en una situación de profunda desimaginación? Antes de intentar siquiera responder estos interrogantes es preciso, primero que nada, aclarar que el interés que mueve estas páginas no es designar un vacío anímico o una añoranza, sino señalar un régimen técnico y cultural que da forma de antemano a aquello que puede ser pensado, sentido o deseado. Y que lo hace, como norma general, con el fin de establecer formas de concentración del poder político y económico.

Como mínimo, tres pensadores contemporáneos expresaron e hicieron propia, en la primera década de este siglo, una máxima que afirma que para la sociedad actual es más sencillo imaginar que una catástrofe natural acabe

con la vida sobre la tierra que pensar que es posible el fin del capitalismo¹. Si bien eso puede haberse modificado, de forma más o menos limitada, este hecho implica una inversión respecto de los valores que sirvieron como fundamentos a este modo de producción en sus primeros pasos. Parece claro que el corrimiento responde a una naturalización de valores arraigados en la voluntad de acumulación y crecimiento económico, apoyados, hoy en la automatización y estandarización de funciones antes atribuidas exclusivamente al género humano. Como sea, este desacoplamiento entre sistema y mundo (en beneficio ontológico del primero) resuena como diagnóstico desolador de nuestro presente, sugiriendo que la capacidad de figurarse escenarios más allá de los problemas cotidianos y las alternativas más inmediatas ha sido sistemáticamente ocluida. Esta obturación opera, como se argumentará, mediante una configuración de la vida social contemporánea a partir de tecnologías de control y dispositivos que abarcan desde la estetización de la polarización política, la economía de la atención y la automatización del juicio hasta la concentración de polos extra estatales con poderes incalculables sobre las actitudes y posibilidades de modular las subjetividades.

A lo largo de la historia, las distintas civilizaciones humanas han generado una pluralidad de cosmovisiones que enriquecían o aumentaban sus realidades. Cada una de estas estructuras conceptuales ha constituido una narrativa singular para definir los parámetros de la realidad, la experiencia temporal y los horizontes de lo cognoscible y lo factible dentro del curso de una civilización. Al confrontar la problemática existencial de una finitud inminente —lo que podríamos denominar el imperativo de “aprender a morir”—, los individuos situados en el ocaso de un paradigma cultural o epocal (o incluso personal) experimentan con frecuencia un colapso en sus mecanismos de producción de sentido lo cual, consecuentemente, hace que sus aparatos estéticos de construcción de mundo se vean progresivamente incapacitados para manifestar la experiencia vital. Las posibilidades de compartir significado de manera colectiva se tornan escasas y frágiles, sufriendo una rápida erosión. Este vacío da paso a un estado de aprehensión caracterizado por la depresión, la ansiedad y el caos². La gran diferencia que puede trazarse entre

1 Jameson, F. “Future City”. *New Left Review*, n.º 21, Mayo-Junio 2003; Fisher, Mark. *Capitalist Realism. Is there no alternative?* Winchester: Zero Books, 2009. Asimismo, Slavoj Žižek ha repetido fórmulas similares en varias entrevistas, siendo probablemente la primera el documental *Zizek!*, de Astra Taylor, del año 2005.

2 Berardi, Bifo. *Desertemos*. Buenos Aires: Prometeo, 2024.

otros “fines del mundo” y el actual, en términos de posibilidades de imaginar, es que parecería que en el presente las constricciones se dan, en gran parte, por voluntad de ciertos actores interesados en su domesticación.

Este artículo, desde una perspectiva de filosofía de los medios y de la técnica, se propone explorar el concepto de “desimaginación” no como una mera ausencia, sino como una producción activa resultante de la convergencia entre protocolos algorítmicos, infraestructuras de datos, automatismos de recomendación y gramáticas estéticas que modulan la percepción y la expectativa. Por desimaginación entendemos aquí la producción técnica y cultural de condiciones que reducen la facultad imaginativa a operaciones dentro de marcos preestablecidos voluntariamente por actores concretos. Analíticamente, la desimaginación combina al menos tres procesos medibles: (a) exosomatización masiva de funciones imaginativas, (b) padronización algorítmica de imágenes y narrativas y (c) saturación cuantitativa que erosiona la potencia disruptiva de lo nuevo. Se argumentará que, si bien se nos invita a pensar las “tecnologías de la imaginación”, es imperativo confrontar la paradoja de que estas mismas tecnologías, en su configuración actual, contribuyen a la alienación de nuestra capacidad creativa y a la estandarización del deseo y el goce. Dicho de otro modo, nos enfrentamos a la reducción del campo de lo posible a repertorios reconocibles y predecibles que reducen nuestras potencialidades a un conjunto de operaciones previsibles y mercantilizables.

A lo largo del texto, las tecnologías de la imaginación no se encararán como un catálogo de herramientas creativas, sino como el conjunto de dispositivos, infraestructuras y operaciones que instituyen (pero que también pueden deconstruir) los modos de imaginar. El aporte consiste en entreabrir espacios que ayuden a restaurar la potencia de la imaginación como espacio de lo posible.

Para abordar esta problemática, el análisis se estructurará en tres momentos principales. Primero, se delinearé el fenómeno de la desimaginación en el contexto del capitalismo contemporáneo, destacando cómo opera la “máquina de desimaginación” (según Georges Didi-Huberman) mediante la exosomatización de la imaginación (siguiendo a Bernard Stiegler) y la profesionalización de los saberes (con sus métricas, incentivos y efectos de sobre-especialización). Asimismo, se recurrirá a algunas herramientas teóricas extraídas de la obra de Giorgio Agamben para elaborar elementos de análisis. A partir de su concepto de inoperosidad se pensarán posibles vías de resistencia, a partir de la “potencia de no” y a la suspensión de las funciones para abrir su uso y profanar la separación medio/fin. Segundo, se profundizará en el lugar de

la imaginación y la potencia, a partir de las reflexiones de Hannah Arendt sobre la “falta de imaginación” (como déficit político del juicio) y de Charles Baudelaire sobre la “reina de las facultades” (como fuerza compositiva), en diálogo con la imago absoluta agambeniana y con el *phármakon* stiegleriano (ambivalencia remedio/veneno de la técnica). Finalmente, a partir del interrogante sobre cómo oponerse a esta máquina de desimaginación en el régimen tecnocultural actual, se propondrá una “erótica del futuro” como estrategia sicalíptica de la imaginación radical, apelando a la capacidad de la crítica, el arte y la filosofía para liberar la potencia de las imágenes, desautomatizar su circulación y construir nuevos horizontes ético-políticos.

Este artículo toma como punto de partida la idea de que el capitalismo contemporáneo, en su arista algorítmica, despliega dispositivos que neutralizan la capacidad de concebir futuros alternativos al estandarizar las formas de representación y anticipación; un regulador de los horizontes de lo pensable que estrecha el campo de lo posible a un repertorio de microfuturos compatibles con la lógica del capital. El problema afecta a la constitución misma de la subjetividad, ya que, como señala Andrea Soto Calderón³, la imaginación no es un mero depósito de imágenes internas, sino un modo de relación con el mundo, una forma de abrir lo sensible a lo inteligible. Entonces, ¿qué sucede si esa apertura se ve colonizada por los ritmos de la inmediatez digital y las métricas de la visibilidad?

2. La estandarización técnica del deseo

El concepto de desimaginación no describe una expropiación o un empobrecimiento *en general*, sino una transformación cualitativa y activa de la facultad imaginativa. Se distingue de nociones afines y anteriores por algunos rasgos específicos que la hacen especialmente operativa en el presente. En primer lugar, no es ausencia, sino producción activa: mientras “alienación” o “pérdida” refieren a movimientos culturales o a dinámicas sociales, la desimaginación sugiere una reingeniería técnico-cultural que produce activamente horizontes de futuro estandarizados, previsibles y compatibles con el capitalismo algorítmico. En segundo lugar, es (en algún sentido) inmanente, ya que opera a través de las mismas herramientas que prometen expandir la imaginación (IA generativa, plataformas). Es el efecto tóxico del fármaco técnico cuando

3 Soto Calderón, A. *La performatividad de las imágenes*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2020

es apropiado por una lógica acumulativa, generando una saturación que anula la potencia disruptiva. Asimismo, complementariamente, es un régimen que objetiviza la temporalidad futura al proletarizar el deseo de futuro.

Si la hipótesis se sostiene, es necesario nombrar algunos de los mecanismos concretos que la conforman. Lejos de ser una mera ausencia o un déficit espontáneo, la desimaginación constituye una producción activa, una estrategia de captura que funciona mediante una sofisticada maquinaria técnica y cultural. Para comprender su alcance, resulta útil partir de una figuración extrema de este dispositivo. En sus reflexiones sobre Auschwitz y el nazismo, Didi-Huberman utilizó la expresión “máquina de desimaginación”⁴ para referirse al modo en el que el régimen fascista realizaba su intento sistemático de hacer desaparecer cualquier posibilidad de reconstruir el horror vivido por sus víctimas. Entre sus estrategias para eliminar los restos psíquicos y lingüísticos, los despojos materiales y físicos, los instrumentos, los archivos y la memoria de la desaparición se encontraban el ocultamiento, el silencio y el enterramiento de lo imaginario. En el despliegue de la serie *Homo sacer*, desarrollada por Giorgio Agamben en el umbral entre los siglos XX y XXI, se radicaliza esta intuición, llegando a decir que el campo de concentración es la matriz que atraviesa el espacio político moderno y que el mundo actual no se diferencia en nada de su lógica, dado que la excepción es la norma y las decisiones soberanas son impredecibles por definición⁵. Desde esta perspectiva, la máquina de desimaginación se extendió a escala planetaria, aunque sus mecanismos ya no son la prohibición explícita, sino la estandarización sutil del deseo y la previsibilidad del goce que determina la vida social, en una cultura híper segmentada en la que se disuelve lo colectivo⁶.

En un texto sobre neoliberalismo, Henry Giroux utilizó fugazmente la expresión de Didi-Huberman para referirse a un conjunto de “aparatos culturales” que incluyen a los medios de comunicación y a la “cultura de la pantalla”,

4 Didi-Huberman, G. *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, pp. 1-2.

5 Agamben, G. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.

6 La estandarización sutil del deseo y la previsibilidad del goce encuentra su corroboración empírica en la operación de las plataformas digitales. Por un lado, los sistemas de recomendación (como los de Netflix o Spotify) funcionan como máquinas de desimaginación al reducir progresivamente el horizonte de lo descubrible a un catálogo de variaciones predecibles de lo ya consumido, creando un ambiente de permanente “novedad” y descarte en repetición. Por otro lado, la IA generativa ejemplifica la exosomatización de la imaginación en su capacidad de producir imágenes basadas en correlaciones estadísticas de datos, naturalizando un futuro que es, en esencia, una recombinación padronizada del pasado.

cuya “pedagogía pública funciona, principalmente, para socavar la capacidad de las personas para pensar críticamente, imaginar lo inimaginable e involucrarse en un diálogo pensativo y crítico” basada en una política que se vale de “imágenes, instituciones, discursos y otros modos de representación que socavan la capacidad de los individuos para dar testimonio a un sentido crítico y diferente de rememorar y definir la ética y la resistencia colectiva”⁷. Así puede explicarse la guerra cada vez más abierta contra los derechos conquistados, a las prácticas científicas y a la canalización y mediación institucional de los conflictos. De modo que, para acrecentar sus ya concentrados privilegios, ciertos sectores extractivistas animan la licuación del tejido social e imponen un régimen de desapego, odio, ansiedad y depresión, vacían de contenido a la democracia y la disfrazan con algunas expresiones formales y el acceso “universal” a ciertas plataformas privadas.

Pero más allá de estas impresiones generalizables y evidentes en determinados escenarios, hay otras caras de la desimaginación actual que, aunque acaban por fortalecer a los mismos poderes, merecen ser observadas con mayor profundidad. Un ejemplo paradigmático lo ofrece parte de la narrativa que acompaña a la tesis del Antropoceno. Jussi Parikka y otros teóricos de los medios han señalado cómo, al reducir el horizonte de lo posible a la mera supervivencia, resiliencia o adaptación frente al desastre ecológico, este relato neutraliza el poder transformador de las palabras y las imágenes⁸. Lo que debería ser un campo de disputa abierta sobre los modos de habitar la Tierra se convierte en un guión que clausura alternativas, confinando la imaginación del porvenir a la resiliencia y la gestión del riesgo. Todos estos fenómenos —desde la administración del Antropoceno hasta la estetización de la polarización política— son expresiones diversas de una misma operación: la reducción de la imaginación a una función limitada y regulada por marcos intencionadamente estrechos.

En este contexto, a partir del pensamiento de Bernard Stiegler⁹, se vuelve apropiado el concepto de *exosomatización* de la imaginación para comprender la especificidad técnica de esta captura. Stiegler advierte que la delegación de funciones cognitivas y fisiológicas a sistemas técnicos externos (aunque históricamente inherente a la evolución humana) conlleva el riesgo de una

7 Giroux, H. “Más allá de la Máquina de la Desimaginación”. *Mundo Siglo XXI*, V. IX, N. 31, 2013, pp. 39-49. P. 44.

8 Parikka, J. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

9 Stiegler, B. *The Anthropocene*. Londres: Open Humanities Press, 2018.

proletarización o idiotización cuando las colectividades pierden la capacidad de apropiarse críticamente de esas mediaciones¹⁰. La externalización sin apropiación genera dependencia y entropía cultural, reduce la diversidad simbólica y atrofia las facultades que se tercerizan (aunque, cabría agregar, podría también habilitar otras nuevas). Con la irrupción de la inteligencia artificial generativa, esta dinámica alcanza un punto crítico: las máquinas no solo almacenan o procesan información, sino que comienzan a *imaginar* en lugar de quienes las usan. Los algoritmos producen imágenes, textos y sonidos en cantidades cuantitativamente expansivas y exponenciales, pero con una diversidad intrínsecamente reducida, basada en patrones estadísticos de lo plausible y en los datos con los que fueron entrenados. Se trata de un crecimiento de superficie que normaliza patrones de producción creativa. El resultado no es una cancelación de la imaginación, sino su estandarización; hay una enorme proliferación de contenidos que, sin embargo, disminuye la potencia disruptiva¹¹ en favor de lo reconocible y fácilmente monetizable.

Esta lógica encuentra una formulación decisiva en la ya célebre noción de “lenta cancelación del futuro”, acuñada por Mark Fisher¹². Para Fisher, hace al menos seis décadas vivimos un tiempo que es inherentemente reaccionario, ya que clausura la posibilidad de imaginar horizontes radicalmente distintos a los impuestos por el realismo capitalista. En la actualidad, sin embargo, esta cancelación adopta una forma más insidiosa, que podríamos denominar como *padronización del futuro*. Frente a los grandes relatos utópicos o revolucionarios, proliferan miles de microfuturos inmediatos, perfectamente compatibles con las predicciones algorítmicas y con la lógica de la monetización instantánea. El futuro deja de ser un territorio de exploración para convertirse en un producto pre diseñado y el presente no es más que el espacio en el que ese producto debe realizarse (lo cual, como se ve, invierte la linealidad del tiempo moderno). La lógica de los algoritmos y las plataformas lleva este proceso a un nuevo extremo al convertir todo objeto cultural en algo informatizable, cuantificable y mercantilizable (un “contenido” entre

10 Stiegler, B. *Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016; Stiegler, B. *La société automatisée 1. L'Avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015; Stiegler, B. *Qu'appelle-t-on panser? 2: La leçon de Greta Thunberg*. Paris: Les Liens qui Libèrent, 2020.

11 Ver Schwarzböck, S. *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos, 2022.

12 Fisher, M. *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. Winchester: Zero Books, 2014. P. 13.

otros). La abundancia digital, desprovista de límites inmanentes, genera una saturación que dificulta cualquier gesto de crítica sostenida. Incluso el dinero, en su versión puramente especulativa y desanclada de soportes materiales, sufre un proceso de desimaginación, en el que se pierde su capacidad de evocar horizontes colectivos y se reduce a una función operativa de cálculo y transferencia¹³. En este escenario, el espectador contemporáneo, lejos de ser un sujeto activo, se vuelve una suerte de soberano de su pasividad, inmerso en una performance social permanente en la que cada gesto es absorbido por el régimen de visibilidad digital y devuelto como autoexposición.

Complementariamente, las posibilidades del pensamiento abstracto (la teoría, diferente de la abstracción permanente que realiza el capital) encuentran hoy muy limitado su potencial transformador al someter la imaginación a las demandas del mercado intelectual (algo así como una proletarianización generalizada de la facultad de imaginar) pero, sobre todo, por la real dificultad de ubicarse “fuera” del mundo que este ejercicio implicó en su modulación moderna¹⁴. La invocación del Antropoceno funciona como un umbral simbólico, un retorno de “lo real” que en muchos casos acaba por clausurar la metáfora y replegarse en el presentismo. En esta arista, aspectos que sin duda revisten una enorme urgencia material —crisis ecológica, polícrisis planetarias— terminan reforzando una literalidad que limita el pensamiento conceptual y la capacidad de imaginar futuros alternativos. Lo real, así, asume dominancia, pero una dominancia empobrecida, pues su apelación paraliza la mediación simbólica necesaria para el juicio crítico y para proyectar modos de vida diferentes. Ese retorno de lo real está acompañado por un proceso de delegación creciente de las funciones imaginativas y cognitivas hacia sistemas técnicos externos. Hoy, la memoria, la creatividad, el juicio o la representación abstracta se organizan alrededor de estructuras muy concentradas. Esta homogeneización, entropía simbólica y reducción de la profundidad narrativa del mundo, redefine lo que imaginamos y, más en general, transforma nuestra relación con lo imaginario; lo que antes era vivido como íntimo o mental (individual o colectivamente), empieza a ser producido, predicho y regulado desde fuera. En síntesis, la desimaginación no es un accidente ni una pérdida espontánea, sino una

13 Borisonik, H. “De lo sagrado a lo digital: criptomonedas y valor en un mundo finito”. En Borisonik y Mallamaci. *Señales hipermateriales. Horizontes económicos de la condición algorítmica*. Buenos Aires: Prometeo, 2025. Pp. 43-50.

14 Sobre esta cuestión, ver, por ejemplo: Colebrook, C. *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* (Vol. I). Michigan: Open Humanities Press, 2014. Pp. 158-185.

condición estructural de un sistema que busca controlar lo que imaginamos, a partir de modular cómo pensamos e imaginamos. Se trata, en este sentido, de una auténtica tecnología política y estética de amplio alcance. Frente a eso, un objetivo de este artículo es apelar a textos que nos permitan replantearnos de qué recursos conceptuales se puede echar mano para pensar una facultad de imaginar no capturada por la lógica de la obra, el contenido y el producto. El siguiente apartado se aboca a esta tarea pensando la inoperosidad.

3. ¿Potencia sin obra?

Frente a la expropiación sistemática de la imaginación descrita en la sección anterior, la arqueología filosófica de Giorgio Agamben ofrece herramientas conceptuales útiles para pensar otras formas de acercarse a la cuestión, sin darla por perdida. La elección de un andamiaje teórico que articula la ontología de la potencia, la farmacología de la técnica y el diagnóstico del realismo capitalista no es arbitraria, sino que responde a la necesidad de comprender la desimaginación simultáneamente como una operación sobre el ser, mediada por dispositivos técnicos específicos, y vivida como un clima cultural cerrado. Además, la investigación sobre el pasado no es un ejercicio erudito ni una nostalgia historicista, sino una vía privilegiada de acceso al presente, una manera de captar sus tensiones polares constitutivas¹⁵. De modo que daremos, a continuación, un rodeo a través de los fundamentos de la concepción de la acción y la creación.

En la Grecia clásica, la figura del artista o artesano (*technítes*) cabía para quienes producían cosas mediante una técnica (*téchne*). Su actividad, sin embargo, no se consideraba desde la perspectiva del trabajo o el esfuerzo subjetivo, sino desde la obra producida (*érگون*). Los contratos de la época, por ejemplo, no mencionaban la cantidad de trabajo, sino únicamente la obra a entregar. Esto no significaba que los griegos carecieran de una noción de trabajo, sino que su esquema conceptual situaba la actividad productiva en la obra misma y no en el artista que la producía. La *érگون* era el lugar donde la acción encontraba su cumplimiento y sentido, no un mero resultado exterior. Aristóteles, en su *Metafísica*, aborda esta cuestión a través de los conceptos fundamentales de potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia*)¹⁶. El acto es lo eficaz,

15 Agamben, G. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama, 2010.

16 Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. Libro Θ 1045b-1052a.

aquello que está en actividad, habiendo alcanzado su fin propio. La obra de arte acabada, una estatua esculpida, pertenece a esta esfera: es la actualización de una potencia latente en la materia y la habilidad del artesano. Dentro de este marco (el pensamiento surgido en la polis tardía), existen múltiples potencias (muchas más que actos) y un fin jerárquicamente más alto que el resto. Aristóteles distingue también actividades “sin obra” (*apráxeis*), como la visión o el conocimiento (*theoría*), en las cuales la *enérgeia* reside en el sujeto mismo y no se proyecta en un objeto externo (a diferencia de los actos mediados por procesos, “ver” y “haber visto” son la misma cosa). Para la mentalidad griega, estas actividades eran consideradas superiores, no por un desprecio al arte, sino porque en ellas el agente “posee perfectamente su fin”. Desde esta clave es que se funda la superioridad tradicional de la *praxis* (acción cuyo fin está en sí misma) sobre la *poíesis* (actividad productiva cuyo fin está en la obra).

El propio Aristóteles llega a preguntarse si existe algo así como un obrar propio de lo humano o si, como tal, nace *sin obra*. Aunque el estagirita no profundiza en esta última hipótesis, el planteamiento agambeniano reside precisamente en explorar la *potencia de no* (*dynamis me einai*)¹⁷, a través de la inoperosidad¹⁸. Pensar al ser humano como aquel que no está definido por una obra predeterminada significa abrir la posibilidad de suspender el destino productivista y explorar un campo de usos posibles más allá de la mera funcionalidad. Frente a una maquinaria conceptual y política que culmina en la expropiación de la potencia creativa del agente, Agamben sugiere abandonar la obra y los fines. Esta propuesta no implica destrucción o prescindencia de estos momentos, sino una liberación de la creación de su dependencia a una teleología que la subordina irrevocablemente al producto. Así, artista no es quien posee una facultad sublime de crear o quien realiza un producto específico, sino un ser que, en el uso mismo de sus capacidades y del mundo que lo rodea, experimenta su propia potencia y se constituye como forma-de-vida. El arte, desde esta perspectiva, no es primordialmente la producción de objetos, sino el modo de existir de quien los produce; no es el resultado de una facultad especial, sino la relación constante entre práctica y existencia, donde lo que está en juego es la propia posibilidad de la felicidad. Es aquí donde la noción de inoperosidad revela su clave poética y política. La inoperosidad no es inactividad o pasividad. Es, más bien, una práctica de la suspensión que desactiva las funciones habituales de los dispositivos para

17 Agamben, G. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

18 Agamben, G. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

abrirlos a nuevos usos posibles. Por eso, es una herramienta conceptual que nos puede permitir, ahora, pensar por fuera de la teleología productivista inscrita en los algoritmos de recomendación.

Esta potencia de la inoperosidad se conecta con el pensamiento de Joseph Beuys, particularmente con su noción de *escultura social*¹⁹. Para Beuys, cada ser humano es un artista en la medida en que participa activamente en la configuración de la vida común, no tanto mediante la producción de objetos, sino a través de la modelación de relaciones, afectos e instituciones. La *escultura social* designa precisamente ese trabajo de dar forma a lo colectivo desde prácticas cotidianas, en las que la creatividad no se concentra en el taller o el museo, sino en la esfera misma de la existencia social. Desde este ángulo, el arte deja de ser un ámbito especializado para convertirse en un principio antropológico y político: la capacidad de transformar el mundo a través del uso colectivo. Así, la inoperosidad agambeniana y la escultura social de Beuys convergen en un mismo horizonte: entender el arte como forma-de-vida, como apertura a usos no prefigurados y como experimentación con las condiciones de la felicidad común. Se trata, entonces, de desactivar la separación entre medios y fines que confluye en la desimaginación, abriendo un intervalo de indeterminación. Esta recuperación de la potencia y la suspensión nos obliga, por tanto, a repensar la imaginación misma. No como un mero archivo de imágenes preconcebidas, sino como la facultad medial que permite habitar ese intervalo entre la potencia y el acto. ¿Cómo conceptualizar a la facultad imaginativa en su potencia constitutiva, más allá de su captura? Esa será la pregunta que guíe el siguiente apartado.

4. La imagen, el juicio, lo común

A través de su lúcida lectura del caso *Eichmann*, Hannah Arendt diagnosticó a la falta de imaginación como un peligro político fundamental para el mundo contemporáneo²⁰. Esta pensadora sostuvo que la incapacidad del burócrata

19 Desarrollada durante varios años, esta idea se publicó por primera vez en un catálogo de exposición: Joseph Beuys, "Manifesto on the Foundation of a 'Free International School for Creativity and Interdisciplinary Research'". En Tisdall, C. (Ed.). *Art into Society, Society into Art: Seven German Artists*. Londres: Institute of Contemporary Art, 1974. P. 48.

20 Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, 2003. Barcelona: Lumen, 2003.

nazi para imaginarse en el lugar de otra persona, o para representar en su mente las consecuencias de sus actos, constituye un déficit moral radical, un colapso de la capacidad del juicio. Para Arendt, siguiendo a Kant, la imaginación (*Einbildungskraft*) es la capacidad de hacer presente aquello que está ausente y que hace posible el conocimiento, la memoria y la experiencia, siendo también esencial para el proceso mediante el cual se conforman los esquemas y conceptos. De lo anterior, afirma que la imaginación es crucial porque opera transformando un objeto de los sentidos en algo representado e interiorizado, permitiendo reflexionar sobre el objeto en su ausencia. Este acto de re-presentación establece la distancia adecuada para lograr la imparcialidad al juzgar y para producir nuevas formas esquemáticas, ya que facilita que lo particular sea comunicable, tanto a nivel estético como político²¹. La imaginación funciona como una brújula interna para orientarse en lo sensible, pues permite vincular lo heterogéneo y pensar desde la perspectiva de los demás. Sin esta facultad, el pensamiento y el juicio se embotan, incapaces de configurar los esquemas necesarios para la cognición y la valoración ética.

Ahora bien, la imaginación en Arendt opera principalmente como una facultad de figuración y de juicio sobre un mundo ya dado, dejando así abierta una pregunta fundamental: si la imaginación es capaz de hacer presente lo ausente y juzgar lo real, ¿no contendrá también, en su núcleo, la potencia para configurar lo real mismo? En este punto, las reflexiones de Charles Baudelaire pueden aportar una respuesta decisiva. Para el poeta, la imaginación no es una facultad auxiliar del juicio, sino la *reina de las facultades*²². Donde Arendt ve la condición para el discernimiento en el mundo, Baudelaire identifica la fuerza que lo crea, fundamento mismo de la experiencia estética y la libertad. Frente a la mera copia de lo dado, Baudelaire exalta su poder creador para establecer analogías y metáforas, subrayando que la vida espiritual se nutre de este ejercicio de invención. El reconocimiento de la imaginación como raíz del juicio político en Arendt y como fuerza creadora de mundo en Baudelaire converge así en una misma intuición: la imaginación es el campo de batalla último de lo político. Esta intuición se amplía y concretiza en el pensamiento de Jacques Rancière, donde la imaginación encuentra su dimensión propiamente estético-política. Para Rancière, la imaginación no opera en un vacío, sino que participa activamente en la configuración de lo que él denomina el

21 Arendt, H. *La vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós, 2007. Pp. 120-132.

22 Baudelaire, C. "La reine des facultés". En *Salon de 1859*, Œuvres complètes. Paris: Robert Laffont (Bouquins), 1980. Pp. 743-776, § 3.

reparto de lo sensible. Este concepto —la delimitación siempre conflictiva de lo que puede ser visto, dicho y, crucialmente, pensado en una comunidad— es el núcleo de la lucha política²³. Incorporar esta perspectiva permite subrayar que la disputa por la imaginación, lejos de ser solo un drama del juicio individual (Arendt) o un impulso creativo aislado (Baudelaire), es la lucha por el marco mismo de lo común. La desimaginación no refiere, entonces, a una expropiación de una facultad psicológica, sino a la imposición de un régimen de percepción que naturaliza unos futuros posibles y oculta otros. Lo que está en juego en la imaginación es, en términos rancierianos, la propia cartografía de lo real y la distribución de los lugares y los roles en la sociedad.

Lo anterior se enlaza con la noción de *imago absoluta* que aparece en Agamben. Recuperando el averroísmo medieval, el filósofo sostiene que la imaginación es el medio para la conjunción entre lo singular y lo universal, momento que se alcanza cuando el intelecto despoja al fantasma de sus elementos materiales y produce una “imagen perfectamente desnuda”. En ella, cuerpo sensible e intelecto coinciden en un espacio medial que no es ni puramente material ni puramente abstracto, sino un umbral entre vida y lenguaje. Esta imagen absoluta no es una figura preestablecida, sino una fuerza desfigurativa y deformante que desborda toda forma, todo lugar y todo proceso asumido. De acuerdo con Manuel Moyano, la *imago absoluta* es, en última instancia, la forma-de-vida misma: el medio destituyente que, al volverse común, funda la posibilidad de una política basada en la exposición de este contacto inmanente más que en relaciones de poder. Es el medio que destituye la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, la potencia y el acto, o el sujeto y el objeto, expone el contacto inmanente entre política y ontología²⁴.

Comprendida así como facultad medial —entre la potencia y el acto, entre el juicio y la sensibilidad, entre lo concreto y lo general—, la imaginación se revela como el terreno mismo de lo político. Su captura equivale a la clausura de lo posible; su liberación, a la apertura de nuevos mundos. El desafío que se desprende de esta comprensión es, entonces, cómo operar sobre los dispositivos técnicos que la capturan para liberar su potencial. ¿Cómo convertir el *phármakon* tecnológico de veneno en remedio?

23 “[U]n colectivo político no es un organismo o un cuerpo comunitario. Las vías de la subjetivación política no son las de la identificación imaginaria sino las de la des-incorporación literaria”. Rancière, J. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo, 2014. P. 63.

24 Moyano, M. Giorgio Agamben. *El uso de las imágenes*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019. P. 424.

5. Farmacología y profanación

El diagnóstico sobre la fuerza de la desimaginación exige, finalmente, el diseño de una estrategia de intervención. No se trata de una nostalgia por un pasado perdido, sino de una práctica concreta de reapropiación que opere sobre los mismos dispositivos técnicos que hoy capturan la potencia creativa. Para ello, el concepto farmacológico se revela como el cuadro analítico idóneo para evitar tanto la tecnofilia ingenua como la tecnofobia reductiva. La noción de *pharmakon* (aquello que puede matar o salvar, en función de su proporción o cantidad) que plantea Stiegler —a partir de la lectura derridiana de la escritura²⁵ y de Platón²⁶— resulta particularmente fecunda, porque condensa en una sola figura la ambivalencia constitutiva de las tecnologías: *remedio y veneno a la vez*²⁷. Si las técnicas que exomatizan la imaginación (memorias auxiliares, algoritmos generativos, plataformas de distribución) nos aportan capacidades inéditas, también introducen dependencia, entropía y homogeneización. El *pharmakon* es, por tanto, un cuadro analítico idóneo para evitar dos errores contrapuestos: la tecnofilia ingenua y la tecnofobia reduccionista. Bernard Stiegler desarrolla su idea bajo la noción de que las tecnologías son tóxicas cuando proletarizan las capacidades (memoria, atención, imaginación), pero también pueden convertirse en curativas si colectivamente se instituyen prácticas de apropiación y desautomatización²⁸. En esta línea, Yuk Hui ha mostrado que toda técnica debe comprenderse desde sus condiciones históricas, por lo que no hay un destino único en la relación entre imaginación y tecnología, sino múltiples configuraciones²⁹. La tarea no es destruir los aparatos sino generar protocolos y mediaciones que restituyan a la imaginación su potencia inventiva. En el contexto digital, esta noción puede encontrar diálogos fructíferos con la inoperosidad agambeniana (así como con las indagaciones de

25 Derrida, J. *La disseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997.

26 Platón. *Fedro*. Madrid: Gredos, 2014.

27 Stiegler, B. *La técnica y el tiempo 2. La desorientación*. Guipuzkoa: Hiru, 2002.

28 Stiegler, B. *Lo que hace que la vida merezca ser vivida: De la farmacología*. Madrid: Avarigani Editores, 2015.

29 Hui, Y. *On the existence of digital objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016; Hui, Y. *Recursivity and contingency*. Londres: Rowman & Littlefield, 2019; Hui, Y. *Art and cosmotechnics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.

Flusser sobre el uso de las máquinas³⁰, entre otros ejemplos). No se trata de inactividad, sino de suspensión. Des-hacer la función habitual de los dispositivos para abrirlos a un nuevo uso. Volver inoperosas las operaciones que reducen la imaginación a *inputs* y *outputs* es reabrir el espacio de la potencia, sin estar destinada a un fin productivo sino a la exploración de usos imprevistos.

La dimensión estética de este proyecto se concentra en la idea de re-erotización del futuro. Erotizar no significa ornamentar el porvenir, sino devolverle su carga de deseo y de afecto, de unión y de posibilidad abierta³¹. En sintonía con las ideas de Suely Rolnik, quien ha insistido en la necesidad de liberar el deseo de sus capturas mercantiles, restituyendo su potencia de insurrección sensible³², la apuesta es por devolver a los cuerpos su capacidad de reinventar lo “humano” a través y más allá de los dispositivos algorítmicos. Si en el régimen de la desimaginación, los afectos son capturados como datos transaccionales y el deseo se convierte en métrica de *engagement*, erotizar el futuro es recuperar esa energía y redirigirla hacia lo improbable, lo inapropiable, lo que no encaja en la predictibilidad algorítmica. Una erótica del futuro puede pensarse como una contra-desimaginación.

La profanación (en tanto que apertura al uso)³³ es una de las tácticas centrales: jugar con los dispositivos, desviar sus usos, introducir pérdidas y retardos que restituyan el carácter común de lo que ha sido capturado por lo sagrado del capital. Pero no la única. Es importante desplazar el apego desde el producto hacia la experiencia, de la obra hacia el proceso, del objeto hacia el uso; imaginar prácticas que funcionen como terapias farmacológicas que desautomatizen y restituyen la potencia creativa. Por supuesto, cabe la objeción de que estas estrategias se podrían tornar rápidamente elitistas o ineficaces sin una institucionalización pública. La respuesta consiste en subrayar la dimensión colectiva de cualquier política de la imaginación: la inoperosidad no puede quedar confinada a gestos individuales, sino que debe traducirse en políticas culturales, educativas y regulatorias que aseguren acceso y participación.

30 Flusser, V. *Hacia una filosofía de la fotografía*. México: Sigma, 1990; “A New Imagination”. En *Writings* (ed. Andreas Ströhl). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. Pp. 110–116.

31 Para pensar sobre las posibilidades políticas que abren los *artivismos* y otras formas de erotica del futuro, ver: Beiguelman, G. “Redes reais: arte e ativismo na era da vigilância compartilhada”. *Rapsódia*, 1(12), 2019. Pp. 65–78. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9772.i12p65-78>.

32 Rolnik, S. *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

33 Agamben, G. “Elogio de la profanación”. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005. Pp. 99–119.

Que lo posible sea el territorio último de la política, he aquí la apuesta de tomar la imaginación como campo de batalla. No se trata de una fórmula neutra ni abstracta. El futuro se juega en disputas concretas: qué imágenes circulan, cómo se usan, qué potencias habilitan. Asumir la desimaginación como diagnóstico implica reconocer que el porvenir se debate en la potencia de reapropiar la medialidad que nos constituye. El desafío contemporáneo, en suma, es concebir la imaginación como facultad ontológicamente medial, espacio de indeterminación donde cuerpo, lenguaje y técnica se entrelazan para constituir lo posible. La desimaginación como diagnóstico operativo supone, por lo tanto, identificar un régimen cultural y, al mismo tiempo, señalar la posibilidad de instituir nuevas mediaciones. El pasaje del *pharmakon* a la erotización del futuro articula, de este modo, una doble operación: diagnosticar la intoxicación y pensar políticas y estéticas capaces de recuperar la potencia imaginativa como condición colectiva de creación de mundos.

Referencias

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- AGAMBEN, G. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, G. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. Barcelona: Lumen, 2003.
- ARENDT, H. *La vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- BAUDELAIRE, C. “La reine des facultés”. En *Salon de 1859, Œuvres complètes*. Paris: Robert Laffont (Bouquins), 1980. Pp. 743-776.
- BEIGUELMAN, G. “Redes reais: arte e ativismo na era da vigilância compartilhada”. *Rapsódia*, 1(12), 2019. Pp. 65-78. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9772.i12p65-78>.
- BERARDI, F. *Desertemos*. Berardi, Buenos Aires: Prometeo, 2024.
- BORISONIK, H. “De lo sagrado a lo digital: criptomonedas y valor en un mundo finito”. En Borisonik y Mallamaci. *Señales hiper materiales. Horizontes económicos de la condición algorítmica*. Buenos Aires: Prometeo, 2025. Pp. 43-50.
- COLEBROOK, C. *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* (Vol. I). Michigan: Open Humanities Press, 2014.
- DERRIDA, J. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997.

- DIDI-HUBERMAN, G. *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- FISHER, M. *Capitalist Realism. Is there no alternative?* Winchester: Zero Books, 2009.
- FISHER, M. *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. Winchester: Zero Books, 2014.
- FLUSSER, V. *Hacia una filosofía de la fotografía*. México: Sigma, 1990.
- FLUSSER, V. "A New Imagination". En *Writings* (ed. Andreas Ströhl). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. Pp. 110–116.
- GIROUX, H. "Más allá de la Máquina de la Desimaginación". *Mundo Siglo XXI*, n° 31, vol. IX, 2013. Pp. 39-49.
- HUI, Y. *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- HUI, Y. *Recursivity and Contingency*. Londres: Rowman & Littlefield, 2019.
- HUI, Y. *Art and Cosmotechnics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.
- JAMESON, F. "Future City". *New Left Review*, n.º 21, Mayo-Junio 2003.
- MOYANO, M. *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019.
- PARIKKA, J. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- PLATÓN. *Fedro*. Madrid: Gredos, 2014.
- RANCIÈRE, J. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- ROLNIK, S. *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- SCHWARZBÖCK, S. *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos, 2022.
- SOTO CALDERÓN, A. *La performatividad de las imágenes*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2020.
- STIEGLER, B. *La técnica y el tiempo 2. La desorientación*. Guipuzkoa: Hiru, 2002.
- STIEGLER, B. *La société automatique 1. L'Avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015.
- STIEGLER, B. *Lo que hace que la vida merezca ser vivida: De la farmacología*. Madrid: Avarigani Editores, 2015.
- STIEGLER, B. *Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.
- STIEGLER, B. *The Neganthropocene*. Londres: Open Humanities Press, 2018.
- STIEGLER, B. *Qu'appelle-t-on panser? 2: La leçon de Greta Thunberg*. Paris: Les Liens qui Libèrent, 2020.
- TISDALL, C. (Ed.). *Art into Society, Society into Art: Seven German Artists*. Londres: Institute of Contemporary Art, 1974.

O Método Difracional como Tecnologia Queer de Imaginação: articulando promessas monstruosas, naturezas alienígenas e virtudes ciborgues

The Diffractive Method as Queer Imagination Technology: articulating monstrous promises, alien natures and cyborg virtues

Resumo

A partir de um mergulho na obra *The Promises of Monsters* de Donna Haraway, buscamos explorar seu uso de uma versão ciborgue do quadrado semiótico de Greimas como uma tecnologia de imaginação. Seguindo quatro “lógicas” distintas, a autora pretende refigurar a natureza, procedimento que expõe seu método difracional. Tencionamos seguir de perto as operações propostas por Haraway, o que nos permitirá destacar seu método como uma tecnologia para a geração de mundos coerentes com imaginários neo-materiais, ciborgues, SF, teratológicos e impróprios/inapropriados /inappropriate/d. Aquilo que de mais promissor nos oferecem as figuras monstruosas de Haraway é um método para seguir potencializando as virtudes fabulativas de nossa imaginação: o método difracional como um dispositivo queer para trans-visualizar e trans-situar o tríptico tecno(-político)-científico real/natural/material no bucho da besta da nova ordem mundial.

Palavras-chave: difração; tecnologia de imaginação; novos materialismos; Haraway; monstro; ciborgue.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). matheushmf01@gmail.com

Abstract

Delving into Donna Haraway's The Promises of Monsters, we seek to explore her use of a cyborg version of Greimas semiotic square as a technology of imagination. Following four distinct "logics," the author aims to reconfigure nature, a procedure that exposes her diffractive method. We intend to closely follow the operations proposed by Haraway, which will allow us to highlight her method as a technology for generating worlds consistent with neo-material, cyborg, SF, teratological, and inappropriate/d imaginaries. The most promising element offered by Haraway's monstrous figures is a method for amplifying the ongoing fabulative virtues of our imagination: the diffractive method as a queer device for trans-si(gh)ting the real/natural/material techno(-political)-scientific triptych in the belly of the new world order monster.

Keywords: diffraction; imagination technology; new materialisms; Haraway; monster; cyborg.

1. Introdução: um método prometido por monstros

Buscamos aqui explorar, a partir de um mergulho cuidadoso na obra de Donna Haraway *The Promises of Monsters*¹, seu uso de uma versão ciborgue do quadro semiótico de Greimas como uma tecnologia de imaginação. Em suas mãos, essa ferramenta analítico-conceitual devém um dispositivo de mobilização de novas fabulações especulativas e práticas crítico-criativas de leitura da realidade e, em particular, da natureza. Metodologicamente, tal uso exemplifica e inaugura o procedimento que a autora chama, em clara provocação à tradição crítico-reflexiva², de *difração*, o qual será posteriormente desenvolvido sob

1 Haraway, D. *The Promises of Monsters: a regenerative politics for Inappropriate/d Others*. In: _____. *The Haraway Reader*. New York & London: Routledge, 2004, p. 63-124.

2 Seguindo Haraway (A Game of Cat's Cradle, em *Configurations*, v.2, n.1, p. 59-71, 1994), sua abordagem mantém a "visão crítica" no sentido de um compromisso com a "negatividade", um "compromisso incansável de mostrar que a desordem estabelecida não é necessária, nem mesmo talvez 'real'" e que o "mundo pode ser outramente [otherwise]" (ibid., p.62-3). Essa visão crítica, contudo, não precisa ser limitada pelo modelo "reflexivo", mas deve tomar a difração — "a prática não-inocente e complexamente erótica de fazer uma diferença no mundo, em vez de deslocar o mesmo para outro lugar" (ibid., p.63) — como chave para uma "alta' teoria" crítica cuja negatividade é extrapolada no projeto de nos orientar (ou re-orientar ao des-orientar pela negação da ordem estabelecida) "em direção à esperança no meio de tempos permanentemente perigosos" (ibid., p.63).

o mesmo nome por Karen Barad³ e (re)integrado por Haraway ao conjunto mais amplo de técnicas SF de figuração⁴.

Na física, a difração é um fenômeno resultante do encontro de ondas com um obstáculo e/ou da superposição de ondas. Na perspectiva quântica destacada por Barad, há uma “difratividade intrínseca a conjuntos de ondas, a ondas únicas, e partículas únicas, sob as condições (experimentais) corretas”⁵. A teoria feminista(-materialista) faz uma apropriação própria do termo *difração*, usando-o para “denotar um modo de consciência e pensamento mais crítico e atento a diferenças”, o qual Geerts e Tuin veem como tendo aparecido inicialmente na obra de Haraway e Minh-ha. Curiosamente, as autoras apontam essa origem na obra de Minh-ha, apesar de a autora não ter usado essa palavra. O conceito estaria latente em sua obra, uma vez que sua “conceitualização difrativa de identidade e diferença enfoca um modelo não-dualista e não-separacional de identidade e diferença, em que categorias identificadoras, grupos identificados e até entidades singulares identificadas, se cruzam”⁶, gerando co-interferências imaginativas e figurativas, posto que as próprias imagens/figuras produzidas apenas adquirem estabilidade no interior da configuração que as faz difratar umas em relação às outras.

Como pretendemos de-*monstrar* ao longo do texto, o primeiro uso mais sistemático dessa tecnologia de imaginação por Haraway associa a difração a monstros, aliens, ciborgues, comunidades indígenas, pessoas com AIDS

3 Barad, K. *Meeting the Universe Halfway*. Durham & London: Duke University Press, 2007.

4 A difração integra o rol de técnicas que Haraway chamará mais tarde de SF (acrônimo para *science fiction*, *speculative feminism*, *speculative fabulation*, *scientific fabulation*, *string figures*, entre tantos outros até agora/so far). Tornar explícitos os vínculos entre ciência especulativa e ficção fabulatória é uma de suas funções. Criar uma “lente metodológica” que permita (re)ver o mundo, refigurar sua materialidade ou reconfigurar o “arranjo transcendental” das experiências possíveis. A difração — e sua capacidade SF sin’fraccional, de fazer ver sinopticamente imagens/figuras/tropos antes isoladas — é explorada como método cuir-neo-materialista nos trabalhos recentes de Ferreira (*Por uma Transcritica Materialista*, de 2025) e Silva (*O Método FC da Simpoiese*, de 2024). Silva explora bem a dinâmica tradutória entre SF/FC, traduzindo as *string figures* SF como “figuras de corda” FC, o que mantém também o jogo entre *Science fiction/fact* e as traduções “ficção/fato científico”. Já Ferreira vê os métodos SF/FC de Haraway como mais um modo de iteração reinventiva de seu método difraccional, o qual é nosso objeto central neste artigo.

5 Geerts, E.; Tuin, I. Van Der. *Diffraction & Reading Diffractively*. *Matter*, v.2, n.1, pp.173-77, 2021. p.173.

6 Ibidem, p.174.

e outros impróprios/inapropriados/*inappropriate/d*⁷. Ao acompanhá-la em seu complexo arranjo de figuras (im)próprias, torna-se possível visualizar e situar o dispositivo difraccional em seu processo artefactual de constituição e de cuirização do que “nos parece natural”.

2. Por uma de-monstração cuir do aparato difraccional

Partindo de uma leitura neo-materialista e teratológica⁸, podemos dizer que iniciamos aqui a *de-monstração*, uma apresentação do processo de produção de monstros, esses seres que violam as formas “naturais” de nossa reconhecimento (como os aliens/*xenos* e os des-viados/*queer*⁹). Em *The Promises of Monsters*, somos conduzidos por essas novas figuras estranhas e monstruosas, os outros impróprios/inapropriados/*inappropriate/d*, por um “exercício de mapeamento e diário de viagem através de paisagens mentais e mundanas [*mindscales and landscapes*] do que pode contar como natureza em certas lutas locais/globais”¹⁰.

7 *Inappropriate/d others* é um conceito que Haraway toma emprestado (ou seria “toma difratado?”) de Trinh Minh-ha. É difícil traduzir esse jogo linguístico que parece apontar tanto para algo impróprio ou inadequado/*inappropriate*, como para algo que é inapropriado/*inappropriated*. Semanticamente ambos os sentidos são muito próximos, o que parece indicar que o interesse do jogo está na mudança de “posição sintática” desses outros, ou seja, ora eles são adjetivados como impróprios (uma *propriedade* desses sujeitos), ora como inapropriados (um adjetivo que é também participio de um fabulativo verbo *inapropriar*), ou seja, como aqueles feitos impróprios por outros, sujeitos passivos da ação. O jogo feito com a barra não deixa de mostrar a complexa dinâmica entre *ser impróprio/ser feito inapropriado*, dois processos que de algum modo sempre se atravessam. Inapropriados também podem ser, em nossa língua, aqueles destituídos de propriedade (do que lhes é próprio), o que gera uma interessante sobreposição com *desapropriados*. Os despossuídos (também um romance de Ursula Le Guin), feitos impróprios pelo sistema capitalista de produção de mercadorias-apropriadas, possuem tão somente seus corpos, sua força de trabalho para vender. Sujeitos *inapropriados*, eles talvez sejam os únicos *apropriados* para a tarefa de gerar um novo mundo: uma tarefa que, seja na obra de Le Guin, na de Marx ou de Haraway, sempre envolve um importante componente-SE.

8 Braidotti, R. Teratologies. In: Buchanan, I.; Colebrook, C. (eds). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. pp. 156-172.

9 Estando em diálogo com Haraway, uma autora tão sensível às nuances do uso de palavras e das figuras que estas invocam, nos vemos obrigados a fazer o mesmo em nossas operações tradutórias. Para seguir jogando uma “cama de gato” (não apenas) figurativa com a autora, recorremos com frequência ao recurso de manter palavras usadas no original em inglês, ao lado de palavras próprias de nossa língua, onde podemos experimentar com criações fabulativas outras. Isso também é uma tecnologia de imaginação — assim como a “/” que usamos para mantê-las juntas-separadas, como diria Barad — com consequências ético-estético-políticas.

10 Haraway, D, op. cit., 2004, p.63.

Seguindo este exercício, inicia-se uma operação para “escrever teoria; isto é, para produzir uma visão padronizada de como se mover e o que temer na topografia de um impossível, mas tão-demasiadamente-real [*all-too-real*] presente, a fim de encontrar um ausente, porém talvez possível, outro presente”. Mapeando terras de monstros (para além dos limites cartografados onde se pode ler “*hic sunt dracones*/aqui há dragões”) e adentrando o território de um “incansável artefactualismo”, a prática teórica tem por fim “orientar”, gerar “esboços para viagem”¹¹. É fato que Haraway, em sua prática material-semiótica transfigurativa, produz desorientações em inúmeros momentos, contudo estas funcionam como ferramentas de abertura do possível — de *de-monstração* do meio artefactual em que nossos dispositivos fazem diferença sobre o que pode ou não ser visto/situado/inteligido —, proibindo “quaisquer visualizações/situações/*si(gh)tings* diretas da natureza” e nos *reorientando* “para um lugar científico-ficcional, especulativo factual, SF, chamado, simplesmente *elsewhere*/outro-lugar”¹².

As teorias desenvolvidas como promessas de monstros impróprios são dispositivos óptico-situantes/*si(gh)ting devices*; são instrumentos ópticos e alavancas de câmbio de sujeitos (os que observam) e assuntos (os que são observados) /*subject-shifters*. Ao produzir “efeitos de conexão, de corporificação e de responsabilidade” em relação a esse outro-lugar/*elsewhere* — em vez do distanciamento tradicional entre sujeito-objeto¹³ —, tais instrumentos nos fornecem insumos para navegar esses territórios não mapeados através de um artefactualismo reflexivo, que nos permite manipular o olhar/*gaze*, nos mover articuladamente e visualizar possibilidades outramente/*otherwise*.

A teoria difraccional, nesse ínterim, não é uma proposição metafórica, mas um destes aparatos de visualização/situação, um ponto possível para retorcer a tradição crítico-reflexiva e abrir possibilidades de ler simultânea e transversalmente suas autoras. Rever a história da crítica e da reflexão através de um ponto de vista outro, não natural — ou apenas tão natural quanto qualquer outro construto/artefato de natureza. Associamos aqui também a teoria *queer*/cuir ao movimento difraccional, tendo em vista seu estatuto como tecnologia de intervenção, subversão e (re)criação de corpos (objetivados ou subjetivados) cuja “natureza” é determinada como legítima (ou não) ou inteligível (ou não).

11 Idem.

12 Idem.

13 Ibidem, p. 64.

É aí que o *cuir/queer*¹⁴ e sua insistência em uma *performatividade ilimitada/unbounded* — pois se apresenta nas práticas linguísticas, político-econômicas, sócio-sexuais, mas também nas tecno-científicas, naturoculturais e epistem'ontológicas¹⁵ — se colocam como alavancas de uma problematização e reconfiguração permanentes das práticas e figuras que ordenam nossa co-existência corporal. Retroativamente, o *cuir*, e seu potencial performativo-difracional de adulteração/subversão das realidades tidas como dadas e acabadas, se mostra como caráter determinante da história de tecnologias de imaginação e, portanto, como um ponto necessário e condicionante da refiguração de nossas imagens da natureza, da matéria ou do “real”. Não é à toa que Haraway diz: “cuirizar/*queering* o que conta como natureza é o meu imperativo categórico”¹⁶.

Para além dos tropos-(i)luministas-heliotrópicos, é possível encontrar outros tropos-situantes-visualizantes a partir da “visão” (neo-)material dos estudos das ciências como estudos culturais (e da ciência como cultura; e do estudo da cultura como ciência). Um geo-tropismo, ou *mater*-tropismo, quiçá *hylo*-tropismo, nos conduzindo por *Terra*¹⁷, sua matéria (que é nossa matriz, útero monstruoso de nossa geração xenogenética) e suas florestas humíferas (cheias de composto material denso de espécies companheiras) para o tropeamento artefactual de sua natureza. O caminhar (des)orientado por uma paisagem revirada pelo giro/*tropos* (neo-)material é um modo de se encontrar e se embrenhar por essa natureza monstruosa de figuras outras, e vislumbrar a estranheza/*queerness* no seio de nosso — em geral tomado por dado — trípico natural-real-material. Para Haraway, o tropear/*troping* — o uso de tropos e figuras, técnicas de refiguração e (re)imaginação fabulativa — artefactual da natureza se refere ao processo de confecção/*making* da natureza como “ficção e fato”; ao modo como organismos “são feitos/confeccionados/*made* em práticas tecnocientíficas transformadoras-de-mundos por coletivos de agentes particulares em tempos e espaços particulares”¹⁸. Aqui, no bucho da besta/

14 Nessa intervenção transliterativa do *queer* ao *cuir*, seguimos Sayak Valencia, *Do Queer ao Cuir*, *Caderno Espaço Feminino*, v. 36, n. 1, p.14-35. 2023.

15 O uso do termo epistem'ontológico aqui é proposital, usando a apóstrofe para marcar um acoplamento lexicamente delicado entre as dimensões ontológica e epistemológica.

16 Haraway, D, op. cit., 1994, p.60.

17 O território n-dimensional fabulado por Haraway através de sua equação especulativa para Terrápolis em *Staying with the Trouble*, Durham & London: Duke University Press, 2016, p. 11.

18 Haraway, D, op. cit., 2004, p.65.

belly of the monster — a Nova Ordem Mundial Inc.¹⁹ ou o mundo do -*Ceno* de muitos pré-nomes²⁰ —, a matéria parece infinitamente maleável, o humano capaz de reinvenção permanente de si e a natureza *des-naturada* pela antropização urbano-agro-pecuária. Feita à imagem e semelhança da produção de mercadorias/*commodities* (em uma sociedade da mercantilização de imagens e imagificação de *commodities*), “nossa” natureza não foi tão bem des-naturada/des-naturalizada. Ela passou, sim, por um modo “*particular de produção da natureza*”²¹, o paroquial (contudo supostamente universal) modo ocidental-patriarcal-antropocêntrico-tecnofílico da civilização da mercadoria.

Para desvincular/*unbind* a visão artefactualista da natureza do produtivismo tecno-científico-capitalista, Haraway sugere duas viradas/*turns*: nos descegar/*unblind* do paradigma heliotrópico-iluminista da racionalidade, ciência e tecnologia; e refigurar os atores que podem participar na construção das categorias etno-específicas de natureza e cultura. “A natureza [como] lugar-comum/*commonplace*” — essa geo- ou hilotrópica natureza, em vez de heliotrópica — é “uma cultura pública, possui muitas casas com muitos habitantes que/quem podem refigurar a terra”²². Isso já é alterar os atores e alterar os construtos categoriais de natureza e cultura. Sobre descegar-se da racionalidade heliotrópica, esta tarefa já envolveria a saída do “*mythos*/mito da transcendência iluminista”, essa grande história/*story* do (auto-)produtivismo-humanista com sua antropogênese pelo uso e confecção de ferramentas, e com sua narrativa da transformação do humano em ferramenta de sua autocópia autotética: o *mythos* do homem *self-made*, aquele que acessa o maravilhoso mundo da tecnologia através de sua “auto-partição/*self-splitting*” pela entrada na “linguagem, luz e lei”²³ que é constitutiva de sua subjetividade (transcendental).

O artefactualismo que a autora pretende articular em meio a outros impróprios/inapropriados depende, para se desvincular desse mito de lei-lingua-e-luz, de uma perspectiva “diferencial/oposicional”, a qual faz tropo com

19 Haraway, D. Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order. In: Gray, C. (Ed.). *The Cyborg Handbook*. New York & London: Routledge, 1995. pp.xi-xx.

20 Haraway, D, op. cit., 2016, pp. 30-57.

21 Haraway, D, op. cit., 2004, p.66.

22 Ibidem, p.67.

23 Idem.

Beauvoir ao afirmar que “organismos não nascem, mas se fazem/*are made*”²⁴. Os organismos são produtos do discurso técnico-natural biológico, ou seja, de um determinado conjunto de práticas de composição de mundo, no qual participam. Eles fazem parte de uma natureza que não é nem pré-discursiva, nem um produto ideológico, mas um artefato/construto que é efeito de interações entre agentes materiais-semióticos. As estruturas assimétricas desse espaço comum/*common place* (a natureza) são responsáveis por implementar a situação/visualização/*si(gh)ting* dos corpos/objetos/entidades que são os distintos organismos. Tais estruturas podem ser também pensadas como as “línguas” do mundo, “um mundo como agente astuto e ator”²⁵, um mundo corporificado tal qual o coioite/*trickster*²⁶, de forma inconstante, multifacetada, proteana. Essa já é uma imagem estranha/*queer*: uma natureza *trickster/malandra* que, em seu artefatuismo histórico, tem participado como agente fugidio na produção de mundos antropoides desde que esta família primata começou a andar sobre *Terra*. Nossa experiência dessa natureza não tem sido uma reflexão contemplativa, mas uma complexa mediação sócio-técnica que padroniza e organiza nossas experiências, um modo de interação que passa por uma cultura científica de contestação, a qual é tanto capaz de reproduzir as imagens do mesmo no grande quadro de nossa própria reprodutividade sócio-técnica; quanto de gerar *polimórficas novas formas* de existência.

Substituindo o “mito das Luzes”, cuja ciência escapa de qualquer responsabilidade em seu autoencerramento, temos a ciência “contestável e contestada”,

24 Idem. Talvez “são feitos” seja a tradução “mais literal”, contudo, coerente com a perspectiva harawayana sobre a agência organismica e com a citação parafraseada de Beauvoir, preferimos “se fazem”, crendo que a escolha da autora por “*are made*” é apenas para manter o paralelismo sintático com “*are born*” (que se traduziria “literalmente” por “são nascidos”, mas cuja tradução “preferida” para o português é “nascem”).

25 Ibidem, p.68.

26 Para muitos dos povos ameríndios norte-americanos, o Coyote é uma figura *trickster*, poderoso e criativo, ele tem sua própria agenda: não está contra, nem a favor dos humanos, mas tece com eles tramas relacionais singulares. Por isso, Haraway costuma invocar essa figura em seu pensamento cuirizado da natureza, tornando-a um ser que não é passivo, nem um mecanismo de relógio. A natureza “astuta como o coioite/*wily as Coyote*” tem uma agência própria, outra, com a qual precisamos aprender a lidar com cautela. Parentes próximos dos cães — os *Canis latrans* compartilham até seu gênero com nossos canídeos familiares —, é possível encontrar na história da co-evolução homínida-canídea a mesma agência *malandra/trickster* por parte de nossos parceiros — jamais passivas bestas domesticadas, sempre co-atores na histórica coreografia co-evolutiva. Ver Haraway, D., *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

cujo mito é um de “considerabilidade/*accountability*”²⁷ e responsabilidade por traduções e solidariedades conectando as visões cacofônicas e vozes visionárias que caracterizam os saberes dos corpos marcados da história”²⁸. A investigação se volta então menos para a autoprodução do Eu/Self/Sujeito, e mais para “como elus/nós/isso/*they/we/it* [a multidão de agentes heterogêneos] vêm ao mundo e como elus/nós/isso/*they/we/it* são reformados”. Os dispositivos ópticos do artefactualismo diferencial de Haraway não reproduzem o mesmo por uma racionalidade reflexiva, mas “compõem padrões de *interferência*” por ação difraccional²⁹.

O modo de fazer o artefactualismo heliotrópico e autotélico do *anthropos* de- vir um artefactualismo-outro, diferencial, hilotrópico e “sin-télico” é por meio da operação difraccional que, associada à noção de “outro impróprio/inapropriado/*inappropriate/d*” de Trinh Minh-ha, indica uma “diferença crítica interna [*within*]”³⁰, uma produção do outro-lugar/*elsewhere* a partir dos estranhos (e estranhados) espaços já “maculados” pelo processo que se pretende criticar:

*ser um “outro impróprio/inapropriado/inappropriate/d” significa estar em relacionalidade crítica, desconstrutiva, em uma (racio)nalidade difrativa, em vez de reflexiva — como o meio de fazer conexões potentes que excedem a dominação. Ser impróprio/inapropriado não é caber no táxon, [...] é ser nem moderno, nem pós-moderno, mas insistir no amoderno. Trinh buscava um modo de figurar a “diferença” como uma “diferença crítica interior/within”, e não como traços taxonômicos especiais fundando a diferença como apartheid. Ela escrevia sobre pessoas; me pergunto se as mesmas observações podem valer para humanos e para os não-humanos tanto orgânicos, como tecnológicos.*³¹

27 Optamos por não traduzir *accountability* aqui como responsabilidade, devido ao uso da mesma palavra logo em seguida. Essa é uma palavra de difícil tradução e que já é comumente usada em inglês em determinados contextos, fazendo referência, por exemplo, em contextos políticos, a uma necessidade de *prestar contas*, e portanto, tendo um sentido similar ao de responsabilidade. Aquele que é *held accountable* é levado a prestar contas, cobrado por aqueles em relação aos quais ele possui alguma responsabilidade ou obrigação (jurídica, moral ou “material”). A opção por *considerabilidade* segue aquela feita por Marçal em recente tradução de texto de Barad, *Performatividade queer da natureza*, RBEH, v.3, n.11, p. 300-346, 2020.

28 Haraway, D, op. cit., 2004, p.69.

29 Idem.

30 Ibidem, p.69-70.

31 Idem.

O aparato óptico difrativo é o que permite ver, de dentro do espaço que já ocupamos (este problemático e tão-humano mundo), um mundo-outro, ou um mundo visto pela *torção de nossas lentes*: ver estranhamente/obliquamente/outramente/*queer-wise/otherwise*³². Aqui, Haraway parte desses outros feitos impróprios por seus cenários de opressão patriarcal e colonial para de-monstrar os limites da “própria” *impropriedade* que isola a maioria dos seres não-humanos de qualquer possibilidade de agência e, portanto, da própria possibilidade de que ocupem um estatuto de apropriados/*appropriate*. Apenas como propriedade de um sujeito humano, podem os não-humanos “falar”; é pela apropriação que se tornam impróprias quaisquer outras figuras de seus modos de existência. “Se narrativas patriarcais ocidentais contaram que o corpo físico resultou de um primeiro nascimento, enquanto o homem foi o produto de um segundo nascimento heliotrópico” (dado à luz pelas lúzes da razão), os outros *impróprios/inapropriados/inappropriate/d* seriam dados à luz de um outro-lugar/*elsewhere* “composto por padrões de interferência”, um mundo-SF resultante de “uma alegoria feminista diferencial e difraccional”³³ — quiçá um terceiro nascimento, *tertium datur*.

Difratando, treina-se uma “visão mais sutil”, capaz de mapear os efeitos interferentes das diferenças. A visão difraccional é um procedimento SF — “ficção científica, futuros especulativos, fantasia científica, ficção especulativa” —, talvez o único capaz de “conduzir uma investigação sobre o artefactual como uma tecnologia reprodutiva que pode gerar [*issue*] algo distinto da imagem sagrada do mesmo, algo impróprio/*inappropriate*, descabido/*unfitting* e, portanto, talvez, *inapropriado/inappropriated*”³⁴. Esses novos sujeitos sociais impróprios/

32 É relevante destacar aqui que *to queer* e *torquere* (em latim, de onde vem *torcer* em português) são verbos que compartilham uma mesma raiz proto-indoeuropeia: *terkw*, isto é, virar, torcer, girar. Assim, torcer as lentes e fazer difratar os raios de luz é uma atividade de cuirização; e o próprio aparato óptico difratante, o quadrado semiótico-ciborgue de Haraway em sua capacidade de nos fazer ver estranha, oblíqua e retorcidamente, é um aparato *cuir/queer*. A difração, como método explicitado pelos movimentos do quadrado semiótico-ciborgue, é, portanto, uma tecnologia *queer* de imaginação em sua capacidade de gerar novas e impróprias figuras do real, da natureza e da matéria. Assim, mesmo que ao longo das próximas seções do artigo a palavra *queer/cuir* não faça uma aparição, ela estará sempre implicitamente manifesta nas noções de difração, torção, de-monstração ou *inapropriação/impropriedade*.

33 Ibidem, p.70.

34 Idem. Nas palavras da própria Minh-ha, a *impropriedade/inadequação/inappropriate(d)* *ness* toma forma a partir de “ao menos quatro gestos simultâneos: o de afirmar ‘eu sou como você’, enquanto se persiste em sua diferença; e o de insistir ‘eu sou diferente’, enquanto se desestabiliza/perturba/*unsettle* todas as definições e práticas de alteridade a que já se chegou” (2005, p.129 apud Liu, *inappropriate(d) difference, Feminist review*, v.129, n.1, 2021). *Inappropriar/to inappropriate* sig-

inapropriados — habitantes de mundos-SF “estruturados por tecnociência transnacional” e cheios de fronteiras interpenetrantes “entre subjetividades/*selves* problemáticas e alteridades/*others* inesperadas” — são *interpelados pelas estruturas-SF* que os constituem em “posições subjetivas ciborgues” ali mesmo, bem no meio do bucho da besta/*within the belly of the monster*³⁵. “Uma posição subjetiva ciborgue resulta de e leva a uma interrupção, difração, reinvenção. Ela é perigosa e repleta de promessas de monstros”³⁶. Um modo impróprio de interpelar subjetividades, tal interpelação perturbadora/*disturbing* in-apropriada, por meio de superposições difrativas entre identidade/diferença, esses sujeitos, ao posicionarem-se nesse lugar de elus/nós/isso, em posições ciborgues-companheiras-ctônicas (os muitos impróprios *critters*/criaturas/bichos(as) de nossos mundos-SF ameaçados pela proliferante policrise planetária).

3. O Quadrado Semiótico e o Espaço Real de Terra

Para continuar a jornada e possibilitar essa “neonatologia de outros impróprios/inapropriados/*inappropriate/d*”³⁷, um ruidoso dispositivo artificial é convocado: o quadrado semiótico de Greimas, transformado em artefato ciborgue de quatro-quadradas/*four-square cyborg* para usos amodernos. O aparato serve nesse texto de Haraway para fazer, explicitamente, *difratar figuras da natureza*, produzindo uma cadeia de relações recíprocas de contrariedade, implicação e contradição. Em sua aplicação *amoderna*, sem “inícios, iluminações/esclarecimentos /*enlightenments* e fins” — pois “o mundo sempre esteve no meio das coisas, em uma conversação desregrada [*unruly*] e prática” —, a forma da história/*story* gestada por esse dispositivo “terá uma geometria diferente, não a do progresso, mas da interação permanente e multi-padronizada” que produz mundos e vidas (não-só-humanos)³⁸.

nifica, desse modo, afirmar uma semelhança e uma diferença e perseverar na diferença diante da semelhança e desfazer os modos estáveis de diferenciação diante de seu (im)próprio diferenciar-se.

35 Idem.

36 Ibidem, p.117.

37 Ibidem, p.76.

38 Ibidem, p.77.

“[Q]uatro quadras/*four spaces* em separação diferencial, relacional”, usadas para explorar conflitos por significados e corporificações da natureza, (re) configurando um “mundo contestável coletivo” a partir de “estruturas de diferença”³⁹. O dispositivo ciborgue põe em relação os espaços real/externo/ interno/virtual encarnados nas figuras da Terra, do extraterrestre, do corpo biomédico e do SF (nomeados pela autora também como espaços A, B, não-B e não-A). O dispositivo inteiro, como exemplificação material-semiótica da difração que se dá no mundo, tem a forma da barriga do (im)próprio monstro — que é o nosso mundo. E, como ela, o dispositivo óptico tetra-quadrático está prenhe de possibilidades: são as *neonatologias* — uma para cada um dos respectivos espaços — do coletivo, de ETs e terráqueos, de corpos e de outros impróprios e inapropriados.

Como aparato difracional, o tetra-quadrado permite ver em relação essas *configurações espaciais e neo-natológicas da natureza*, o que gera uma imagem complexa do natural, simultaneamente cheia de potências metamórficas e de trechos fixados, inertes e ensimesmados, todas as seções cruzadas por quiasmas que recombina suas partes; em última instância, ela (a imagem da natureza) também abre a possibilidade da *transição para um elsewhere*, um espaço outro, inapropriado e impróprio, cujas propriedades são uma questão de articulações artefatuais por fazer em práticas SF. Ambas estas dimensões (a recombinacional ou quiasmática; e a imprópria articulatória do novo) nos interessam e são relevantes para o “método” difracional. Cruzando as fronteiras interativas e multi-padronizadas guardadas por este dispositivo, adentramos uma natureza outra...

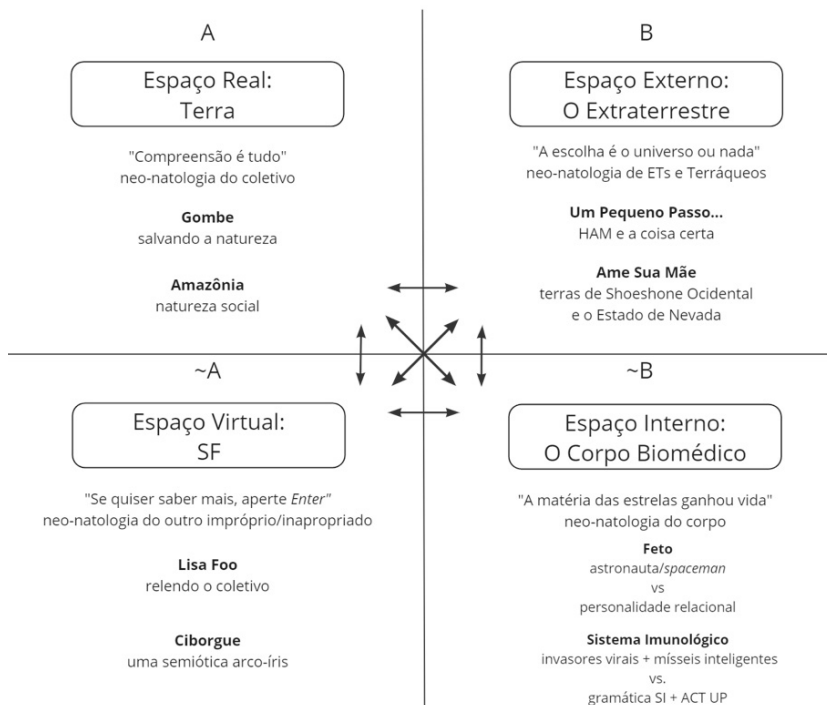
Os prazeres prometidos aqui não são aquelas fantasmáticas masculinistas libertárias da prática infinitamente regressiva de violação de fronteira/ boundary e o frisson de irmandade/brotherhood acompanhante, mas talvez apenas o prazer da regeneração em zonas fronteiriças/borderlands quiasmáticas e menos mortais. Sem origens fundacionais/grounding e sem os tropismos iluminantes e progressivos da história, como podemos mapear algumas possibilidades semióticas para outros deuses tópicos e lugares comuns [topick gods and common places]?⁴⁰

39 Ibidem, p.78.

40 Ibidem, p.79.

Cada quadrante do dispositivo produz uma difração própria, tomando uma determinada figura e perturbando-a com um jogo de lentes que a altera, que a faz difratar em relação a outras ondulações em seu meio. Os quadrantes também produzem um jogo entre si, conforme percebemos as relações entre essas distintas espacialidades, esses distintos modos de corte-e-colagem de *frames* sobre a natureza. Há tanto o jogo entre as negações colaterais (não-A, o espaço virtual tem essa relação negativa com o espaço real, A); como entre os quadrantes que fazem “asserções distintas” (entre A, o espaço real da Terra, e B, o espaço externo da extraterrestrialidade por se produzir). E há ainda o movimento entre os quadrantes, conforme figuras circulam entre eles, entrando e saindo do circuito, recompondo-se de tal modo a de-monstrar — apresentar-se como monstruosidade, incoerente para uma lógica qualquer, pois feita colcha de retalhos/*patchwork* de seções recombinantes — a presença da *lógica-difraccional* que permeia o circuito inteiro, todo o funcionamento do dispositivo ciborgue e SF que é o semiograma tetra-quadrático.

Figura 1 – Adaptação do dispositivo ciborgue-difracional de-monstrado por Haraway (2004, p.78), o qual remete ao quadrado semiótico de Greimas. Explicamos em detalhes no corpo do texto as operações postas em jogo por esse semiograma-fabulativo (SF) tetra-quadrático.



No primeiro quadrante, espaço real, da *neo-natologia do coletivo* em *Terra*, começamos com a figura da natureza originária e suas promessas de um retorno a um espaço edênico onde a alienada subjetividade humana se restauraria por sua fusão com essa “mãe natureza”. A figura analisada por Haraway traz uma mão (de um indivíduo branco) que segura aquela de um chimpanzé com a mensagem: “Compreensão é tudo”⁴¹. As duas mãos fazem o enlace metonímico entre a sociedade (humana) e a natureza (animal), de tal modo que essa mão *branca* posa de salvadora do mundo natural, ao mesmo tempo que é

41 Ibidem, p.80.

salva por este, se tornando a representante/*delegate* da missão secular-sagrada-ambiental (a missão de redenção dos homens brancos ao salvar a natureza “selvagem” dos territórios que eles mesmos colonizaram, enquanto destruíam os “biomas originais”). A mão do chimpanzé contém “todas as espécies ameaçadas, o terceiro mundo, as pessoas racializadas [*of color*], África, a terra ecologicamente ameaçada”, todos os que são localizados no domínio da natureza, pelo qual a ciência está autorizada a falar⁴² — mesmo que talvez apenas sob as autoridades petro-químico-financeiras que sustentam essa atividade e que pagaram pela imagem de propaganda que Haraway analisa.

Como fazer uma leitura “amoderna” do quadrante da Terra-Real? Na versão difratada dessa figura e narrativa, “não haverá Adão — nem Jane — que pode nomear todos os seres no jardim”; não há jardim, nomes ou toques originais/originários, uma vez que essa história/*story* parte de uma pergunta que cinde o modelo que opõe origem representada e cópias representantes: “há uma diferença consequente entre uma semiótica política de articulação e uma semiótica política de representação?”⁴³. Passando da figura da natureza-salva à da “natureza social”, passa-se de uma política de “parques nacionais e reservas isoladas” a outra, com “uma organização diferente de terra/*land* e pessoas, onde a prática da justiça reestrutura o conceito de natureza”⁴⁴. Se a “natureza” (como o ‘homem’) é uma dessas construções discursivas que opera como uma tecnologia para fazer o mundo à sua própria imagem⁴⁵, então sua reconcepção difrativa não pode deixar de provocar a transição do mundo a um estado de abertura a articulações e rearticulações — em vez do espaço cindido entre a originária e inatingível natureza e a *pólis* dos seres dotados de razão, que a representam em suas imagens e políticas.

Se voltando para a situação particular da Amazônia, Haraway destaca seus povos indígenas, tanto pela milenar ocupação do território que desfaz o mito da floresta intocada⁴⁶ — com novas narrativas sobre a ecologia social das florestas e a “engenharia ambiental” de seus habitantes —, quanto pelas novas

42 Ibidem, p.82.

43 Ibidem, p.83.

44 Ibidem, p.84.

45 Idem.

46 Uma pesquisa ainda em aberto, o grau de intervenção humana nos territórios florestais amazônicos tem se mostrado muito maior do que a imaginação euro-moderno-colonial poderia conceber. Evidências apontam assentamentos milenares, com intervenção proposital na seleção de espécies frutíferas e na produção de solos de “terra preta” rica em resíduos orgânicos para fertilização

organizações das últimas décadas lutando por território e direitos como “sujeito histórico-mundial preparado para interações locais/globais” e como “poderosos coletivos” tecno-orgânicos de humanos e não-humanos⁴⁷. A *política de articulação da natureza social* compõe coletivos cuja autoridade não deriva de um “poder de representação” ou qualquer estatuto ontológico “naturalmente” privilegiado (os mais “naturais”, mais “originários”, mais “nativos” ou “autênticos”). Os povos da floresta falam *com* (e não *por*) ela na medida em que constituem uma “relacionalidade social na qual a floresta é uma parceira integral, uma parte da corporificação natural/social”⁴⁸. É a articulação entre os diferentes tipos (e espécies) de atores que confere autoridade política a esses agentes coletivos. A biosfera amazônica é uma “entidade coletiva irreduzivelmente humana/não-humana”, dependente, hoje, de uma *luta coletiva* que articula dois “objetos discursivos contestados corporificados no mundo material”: a natureza e a justiça — e a luta por sobrevivência através de “justiça ecológica” dos povos das florestas⁴⁹. A “natureza social é o nexo que eu chamei natureza artefactual”⁵⁰, um conjunto de nós de sempre-já históricos e heterogêneos processos e agentes em articulações (e são essas articulações que podem potencialmente sustentar asserções políticas!). Aqui, a teoria é *corporal*, os corpos são *coletivos*, e ambos são *artefatos históricos* constituídos por atores humanos e não-humanos. Esta figura difratada, contudo, não deixa de ser “*nossa ficção*”, a qual podemos, responsavelmente, oferecer aos povos amazônicos. E apenas estes podem decidir se desejam ou não se conectar a ela para articular alianças possíveis, capazes de defender formas de vida e as florestas tropicais em que se manifestam.

Na política-semiótica *articulatória*, os antes apenas “representados” podem “aspirar” a se tornar co-atores em práticas articuladas entre “parceiros sociais dissimilares/*unlike*, mas unidos/*joined*”⁵¹. No “mundo da representação”, a natureza objetiva e associal a se representar se torna uma entidade legitimadora de carreiras: “A natureza legitima a carreira do cientista, como o Oriente justifica as

(Ver Gorvett, Como fértil terra preta da Amazônia está revelando segredos da floresta, *BBC*, 2024). De fato, parece que a natureza de uns pode vir a ser a alta-tecnologia de outros...

47 Idem.

48 Ibidem, p.85.

49 Ibidem, p.86.

50 Idem.

51 Ibidem, p.87.

práticas representacionais do Orientalista, mesmo que a ‘Natureza’ e o ‘Oriente’ sejam precisamente os produtos da prática constitutiva de cientistas e orientalistas”⁵². Difrutada pela figura da Amazônia sócio-natural, a imagem do “espaço real” Terra pode deixar de ser uma origem que dá “garantias legais” a nossas práticas cognitivo-representacionais, para se tornar um espaço de articulações entre objetos que nunca são passivos (eles não estão “lá fora” esperando receber um nome!). O “espaço real” difrutado articula objetos-malandros/*trickster-objects*, com sua capacidade de agenciamento situada e limitada, conformando, conjuntamente com nossas agências articulatórias, limites/*boundaries* sempre transitórios e instáveis (ou meta-estáveis). Talvez todas as nossas interações com nossos parceiros não-humanos demandem formas sócio-linguísticas de mediação (formas coletivas historicamente compartilhadas de produção de sentido), mas isso não retira a agencialidade desses parceiros, mesmo que essa tome um tom “negativo” da nossa perspectiva, marcado pela “indecidibilidade, [e] a obstinação/*wiliness* de outros atores”⁵³ que não se curvam a nossas figuras, mas que resistem. Essa negatividade é o que dá a Haraway “confiança na *realidade* e, logo, na *irrepresentabilidade* última da natureza social, e que me [a nós também] faz suspeitar de doutrinas da representação e objetividade”⁵⁴.

A questão é insistir no mundo, em *Terra* como natureza social e artefactual, articulada a partir de práticas de produção de conhecimento sempre situadas, “amigáveis/*friendly* à ciência”⁵⁵, mas sem jamais ignorar a política-histórico-semiótica que contextualiza e constitui tais práticas. Quem deixa o mundo escapar por entre os dedos são os acólitos das “doutrinas de representação e objetividade científica”. Devemos evitar movimentos retrógrados “de volta” à natureza” e insistir em nos mover para “outro-lugar/*elsewhere*, através e por dentro de uma natureza social artefactual”⁵⁶. Com os saberes da ciência moderna-ocidental e das críticas dos estudos das ciências, foi possível tanto reconhecer a “natureza” representável/representacional de “nossa natureza moderna”, quanto expor seus limites e insuficiências. Não é hora de abandonar o mundo (o espaço real!), nem de prometer “retornos” a ele (pois já deveríamos estar cansados de jardins aos quais retornar).

52 Ibidem, p.88.

53 Ibidem, p.89.

54 Idem.

55 Ibidem, p.90.

56 Idem.

“Nós *estamos todos* em fronteiras/*borderlands* quiasmáticas, áreas liminares, onde novas formas, novos tipos de ação e responsabilidade, estão em gestação no mundo”⁵⁷. Essa é a *natureza articulada/articulável* exposta pela difração da terra — que não a faz menos real, mas que lhe confere a *realidade consequente dos artefatos*. “É isso que a articulação faz; ela é sempre uma prática não-inocente, contestável; os parceiros nunca estão definidos de uma vez por todas. Não há ventriloquismo aqui”⁵⁸. A articulação é um *trabalho* que requer cuidado/*care* e atenção, assim como compromisso e engajamento em um campo coletivo de restrições/*constraints*:

*Articulação é trabalho, e este pode falhar. Todas as pessoas que se importam/care cognitiva, emocional e politicamente, devem articular sua posição em um campo delimitado/constrained por uma nova entidade coletiva, constituída/made up por pessoas indígenas e outros atores humanos e não-humanos. Compromisso e engajamento, não sua invalidação, em um coletivo emergente são as condições de unir práticas de produção-de-conhecimento e de construção-de-mundo. Isso é conhecimento situado no Novo Mundo; ele se constrói a partir de/se baseia em/builds on lugares comuns/common places, e ele toma rumos inesperados.*⁵⁹

Ao atar práticas mundificantes/*world-building* e cognoscentes/*knowledge-producing* a partir de um engajamento compromissado/*committed engagement*, começamos a tecer a *matéria* desse espaço real-artefatual (o “espaço A” difratado). O novo mundo como Terra-real difratada (ou cuirizada) é um domínio de articulações práticas e interacionais, as quais sempre se iniciam a partir de espaços situados restritos/*constrained*, mas podem ir bem longe: até a “natureza inteira/*wholly*”, feita meio sócio-político-histórico-ambiental incompleto e dessacralizado/*un(w)ho(l)ly* (sempre aberta a novas articulações profanas e monstruosas); ou mesmo até os *mundos-SF*, o promissor elsewhere/*alhures apontado pelo hilotrópico nascimento de uma (in’)humanidade imprópria/inapropriada /inappropriate/d*.

57 Idem.

58 Ibidem, p.91.

59 Idem.

4. Difrutando os Quadrantes Externo e Interno: uma neo-natologia de corpos extraterrenos

O segundo quadrante, do espaço externo para uma neo-natologia de ETs e terráqueos, parte da figura do “espaço” para sobre ela operar um novo procedimento difrativo. O “espaço e os trópicos são ambos figuras utópicas tópicas/*utopian topical* em imaginações ocidentais, e suas propriedades opostas significam dialeticamente origens e fins para a criatura cuja vida mundana está supostamente fora de ambos: o homem moderno ou pós-moderno”⁶⁰. Se a selva/*wilderness* fazia a vez de origem mítica (os trópicos de matas densas, úmidas e sensorialmente/*sensuously* estimulantes), o espaço extraterrestre é a figura do futuro nos tropos moderno-ocidentais. A conquista espacial do homem reconstitui o imaginário masculinista-militarista da guerra fria e suas corridas (quem lança o projétil mais longe? quem tem o foguete maior?); mas seria possível “difratar a corrida”? Repensar a externalidade espacial através de “outros extraterrestres/aliens/ETs inapropriados” em vez de partir da experiência de míticos homens lançando-se ao espaço em êxtase com seu poder de auto-projeção (projetar-se para fora de sua “mãe-Terra” e vê-la de longe, pequena e insignificante)?

A figura do ciborgue reaparece aqui, ainda sob o imaginário hegemônico, conforme “naves espaciais, tecnologias de gravação e rastreamento, animais e seres humanos são agregados como ciborgues em um teatro de guerra, ciência e cultura popular”⁶¹. O icônico ciborgue do imaginário extraterreno-padrão era então um “chimpanzé telemetricamente implantado”, HAM, neonato ciborgue do programa espacial, “nascido da interface entre os sonhos sobre um autômato tecnicista e a autonomia masculinista”⁶². Enquanto um conspécifico imaginário apertava uma mão humana e ratificava o lugar ecológico da humanidade (externa controladora do meio natural):

*o chimpanzé ET modelava sistemas de comunicação cibernéticos sociais e técnicos, que permitiam ao homem pós-moderno escapar tanto da selva como da cidade, em um impulso para o futuro tornado possível pelos sistemas sócio-técnicos da “era da informação” em um contexto global de ameaça de guerra nuclear.*⁶³

60 Ibidem, p.92.

61 Ibidem, p.94.

62 Idem.

63 Ibidem, p.94-5.

Paradigmáticos aliens e nativos (reencenando a dialética alienígena/indígena), os chimpanzés serviam de modelo para a comunicação entre humanos e natureza mediada pela ciência, assim como para os sistemas cibernéticos que permitiriam aos humanos escapar da bolha protegida de nossas existências planetárias. O “espaço B” do extraterreno/extraterrestre não é a negação explícita do espaço terreno (não-A), mas seu “contrário”, seu fora. Como um tipo de oposto complementar, o terreno-espacial fornece a continuidade da grande narrativa da antropogênese: a humanidade lançadora de projéteis começa em uma savana no Pleistoceno africano caçando megafauna com suas pedras afiadas atiradas à distância — um imaginário parente equidistante entre nós e os chimpanzés? —, e culmina com o lançamento de um foguete espacial qua “pro-jeto/pro-jétíl/*project(ile)* do homem *self-made* renascido no processo de ser arrebatado [*raptured*] para fora da história”⁶⁴.

Difratando o projeto/projétíl/*project(ile)*, podemos traçar outras trajetórias, tanto para os percursos de nossos parentes ciborgues lançados para o espaço, quanto para os projetos de nossas existências coletivas. Haraway entra em um grupo chamado *Surrogate Others*/Outros Substitutos. Desvinculado do projeto de substitutos/*understudies* do homem para lançamento extraterrestre, esses *surrogates*/substitutos são gestantes “para um outro tipo de emergência”⁶⁵. Em um protesto de “dia das mães e outros [*mothers’ and others’ day*]” de 1987, o grupo, com “afinidades eco-feministas”, saiu pelas ruas com camisetas com a imagem da Terra — a famosa “*whole Earth*” — estampada e os dizeres “AME SUA MÃE/LOVE YOUR MOTHER”. A ironia difracional de organizar um protesto anti-nuclear e antimilitarista com a piegas declaração de amor às mães (metonimicamente referida à Terra, a “maior de todas as mães”, matriz de nossas existências da qual deveríamos cuidar!), enquanto se trazia estampada a imagem da Terra vista de fora, produzida por esse mesmo aparato de guerra metido no projeto militarista da guerra nuclear mundial e da corrida espacial com aprimoramento de foguetes e satélites de monitoramento... Foi essa ironia que levou Haraway ao protesto, hiper-consciente da produção de um “novo coletivo” a partir da “câmera de satélite e da ação pela paz em Nevada”, processando pequenas diferenças consequentes: isto é difração, processamento de diferenças, “ação semiótica, é sobre formas de vida”⁶⁶.

64 Ibidem, p.95.

65 Ibidem, p.96.

66 Idem.

A questão aí passa longe de uma ação impressionante, capaz de mudar os rumos da corrida bélico-espacial-estadunidense. No “parto substitutivo/*surrogate birthing*”, monstros e outros seres impróprios podem ser dados à luz, conforme significados corporificados são difratados e realocados: esse é um “trabalho crucial [...] na gestação de um novo mundo. É política cultural e é política tecnocientífica. A tarefa é construir coletivos mais potentes/*powerful* em tempos perigosamente pouco promissores/*unpromising*”⁶⁷.

A operação de difração sobre o espaço externo (B) nos desloca dos ciborgues antropoides visitando o espaço para o movimento de *maternagem-substitutiva* e *gestação-suplementar*, semioticamente reorganizando eco-feministas e pacifistas anti-guerra para criarem outras figuras de nosso planeta: não apenas visto do espaço como origem a se deixar para trás, mas como parte de nossa coletividade que exige cuidados responsáveis. Difratado o extraterrestre, nos vemos diante de uma *neo-natologia para novas criaturas ciborgues*, monstruosas combinações terranas/extraterranas. A partir de tais figuras xenogenéticas⁶⁸ (as *Surrogate Others* de Haraway), podemos retrair a própria relação de oposição complementar entre a terra-real e o extraterreno-externo (espaços A e B): conectadas umbilicalmente por uma gestação-*surrogate*, ambas são difrações da figura de uma natureza utópica a ser domada pelos sonhos de conquista antropogenéticos, ambas são formas de um *alhures/elsewhere/u-topos artefactual*, um *construto xenogenético* que, em sua refiguração difrativa, *reconfigura a própria forma do humano*. Estamos diante de novos coletivos em que a externalidade não pode ser tomada como um não-lugar, pois se torna suplemento-constitutivo desses novos seres, outros inapropriados, nem bem ETs, nem bem terráqueos...

O terceiro quadrante, do espaço interno (não-B), é o “corpo biomédico” e lida com a possibilidade de uma *neo-natologia do corpo*. Também em contiguidade com as narrativas hegemônicas anteriores, o corpo é figurado como “matéria estelar que ganhou vida/*stuff of the stars [that] has come alive*”⁶⁹, peça central de uma grande narrativa cósmica que se inicia com a síntese de átomos pesados em núcleos estelares e culmina com a Terra, suas formas de vida e, em particular, a forma humana capaz de tomar consciência de seu

67 Ibidem, p.97-8.

68 Xenogênese é um “conceito” SF desenvolvido na trilogia de mesmo nome escrita por Octavia Butler, que inclui os livros *Despertar*, *Ritos de Passagem* e *Imago*.

69 Ibidem, p.78.

legado estelar. Esses “dois quadrantes [B, externo; e não-B, interno] de nosso quadro semiótico estão multiplamente ligados nos heterogêneos aparatos de produção corporal da tecnociência”⁷⁰. Nas fronteiras últimas da alta tecnologia, os espaços externo/interno se conectam visual e verbalmente: enquanto tentamos colonizar espaços alienígenas no espaço externo, o espaço interno funciona por uma guerra constante de nossas *alien-like* estranhas células imunológicas contra os invasores de nosso corpo/eu/self. “Imagens do sistema imunológico como um campo de batalha abundam em seções científicas de jornais diários e revistas populares”, mais uma vez a semântica de invasão e defesa, de *selves/egos* vitoriosos em meio a um ambiente hostil, realizando as fantasias teleológicas de uma autoprodução que apenas se sustenta pela eliminação e controle das diferenças, que percebe toda externalidade como ameaça a ser conquistada, apropriada, absorvida. “A perfeição do eu/self ‘vitorioso’ completamente defendido é uma fantasia arrepiante, ligando amebas fagocitárias e homens viajantes-espaciais canibalizando a terra em uma teleologia evolucionária de extraterrestrialismo pós-apocalíptico”⁷¹.

A teleologia do *self-made man* se une àquela do *self-making immune-self*, conforme a imagem da autogeração e da individuação bélico-defensiva se tornam centrais “para discursos institucionalizados na biomedicina, guerra e negócios”⁷². Os atravessamentos discursivos se põem entre os complexos militar, farmacológico e de entretenimento: as “culturas militares se valem simbioticamente do discurso do sistema imunológico, assim como planejadores estratégicos retiram diretamente de e contribuem para as práticas de vídeo-games e ficção científica”⁷³; e tudo isso só se fez ainda mais intenso nos contextos cruzados de “guerra ao terror” (invasores ocultos dos sistemas de defesa da “imunologia” do Estado-nação), ciberterrorismo (hackers confeccionando “programas virais” para comprometer a operação de outros sistemas cibernéticos) e pandemia global (onde a própria gestão pública da crise e da sociedade adotou discursos epidemiológicos em meio a uma imunopolítica de “*lockdown*”, “distanciamento social”, “imunidade de rebanho” etc.).

70 Ibidem, p.99.

71 Ibidem, p.100.

72 Idem.

73 Ibidem, p.101.

Há, todavia, zonas de difração e contestação tecnocientíficas, áreas de “ciência como cultura no quadro/frame amoderno da natureza social”, onde os monstros promissores do espaço interno podem se fazer manifestos: “(1) teorias da função imunológica baseadas em pesquisas laboratoriais, e (2) novos aparatos de produção de conhecimento sendo confeccionados por Pessoas com AIDS e seus aliados heterogêneos”⁷⁴. Esses “monstros” (ou outros inapropriados) de alhures/elsewhere de-monstram possibilidades outras de existir e fazer-mundo. Gerados por difrações sobre um determinado modelo imuno-defensivo de eu/self, eles seguem gerando “visões distintamente difratadas do eu/self, evidentes em crenças e práticas em relação à vulnerabilidade e mortalidade”⁷⁵.

Na zona das pesquisas imunológicas, Haraway nos traz que:

*O corpo hierárquico de antigamente cedeu lugar a um corpo-rede de incrível complexidade e especificidade. O sistema imunológico está em toda parte e em lugar nenhum. Suas especificidades são indefinidas, se não infinitas, e surgem aleatoriamente; contudo essas extraordinárias variações são os meios críticos de manter a coerência corporal. Nos anos 1970 [...] Niels Jerne propôs uma teoria da autorregulação do sistema imunológico, chamada de teoria da rede/network [...]. Jerne propôs que cada molécula de anti-corpo deve ser capaz de atuar funcionalmente tanto como anticorpo para algum antígeno, quanto como antígeno para a produção de um anticorpo para si mesma, em outra região de “si mesma” [...]. A concatenação de conhecimentos internos e respostas continua indefinidamente, em uma série de espelhamentos internos de sítios em moléculas de imunoglobulinas, de tal forma que o sistema imunológico estaria sempre em um estado de resposta interna dinâmica. Ele nunca estaria passivo, “em repouso”, esperando um estímulo ativador de um exterior hostil. Em certo sentido, não poderia haver uma estrutura antigênica externa, nenhum “invasor”, que o sistema imunológico não tivesse já “visto” e espelhado [mirrored] internamente. Substituído por jogos sutis de leituras e respostas parcialmente espelhadas, eu/self e outro perdem sua qualidade oposicional racionalística. Uma concepção radical de conexão emerge inesperadamente no cerne do eu/self defendido.*⁷⁶

74 Ibidem, p.102.

75 Idem.

76 Ibidem, p.104.

Do interior do *self* militarmente embarreirado, difrata-se um sistema de conexões neuro-endócrino-imunológicas altamente coordenado no interior de corpos-redes cujas células imunológicas compõem elas mesmas um jogo linguageiro de espelhamentos e reescritura de sinais a partir de seus genomas dinamicamente re-editáveis. Na concatenação de reconhecimentos-e-respostas internos, o sistema se autorregula, produzindo uma interioridade dinâmica, *sem* “exterior adequado/*proper*”, uma vez que a alteridade está sendo reproduzida continuamente em padrões de identificação recorrentes entre pares de antígeno-anticorpo. A refiguração radical da interioridade a partir de uma emergente noção imunológica de *conexão* e *rede* torna *self* e outro, dentro e fora, intrinsecamente co-constitutivos. A narrativa se completa com o movimento *ACT UP* e as complexas articulações de corpos que esses ativistas constroem para garantir saúde a pessoas imunodeficientes em um espaço social imunodeficitário, que segrega corpos e amplifica riscos para alguns, enquanto privatiza e mercantiliza as “soluções” farmacotécnicas.

A AIDS Coalition to Unleash Power (ACT UP) é um coletivo construído a partir de muitas articulações entre atores de tipos distintos — por exemplo, ativistas, máquinas biomédicas, burocracias governamentais, mundos gays e lésbicos, comunidades racializadas/of color, conferências científicas, organismos experimentais, prefeitos, redes de informação e ação internacionais, camisinhas e diques de borracha [dental dams], computadores, médicos, usuários de drogas injetáveis, companhias farmacêuticas, editores, componentes virais, consultores, práticas sexuais inovadoras, dançarinos, tecnologias de mídia, clubes de compras, artistas gráficos, cientistas, amantes, advogados e mais. Os atores, todavia, não são todos iguais. ACT UP tem um centro de animação — Pessoas com AIDS, que estão para o dano causado pela AIDS e o trabalho por restauração da saúde ao redor do mundo, como os povos indígenas da Amazônia estão para a destruição florestal e o ambientalismo. Esses são os atores com os quais outros devem se articular. Essa estrutura de ação é uma consequência fundamental de aprender a visualizar o corpo artefactual heterogêneo que é nossa “natureza social”, em vez de estreitar nossa visão sobre “salvar a natureza” e repelir invasores alienígenas de um orgânico e imaculado éden chamado eu/self autônomo.⁷⁷

77 Ibidem, p.104-5.

A refiguração do coletivo como natureza social-artefatual retorna aqui também, sendo religada aos *selves* que pululam em seu interior, estes já não mais autônomos em sua autogeração autopoietica e automanutenção imunodefensiva, porém *conectados* em redes de relação simpoiéticas de múltiplos níveis, do imunológico ao de práticas e políticas de saúde pública. O projeto de “salvar-a-natureza” vem dando errado desde a queda do Éden, é tempo de mudar de estratégia, de *articular naturezas outras* — o que se aplica à Terra e seus coletivos sócio-naturais, ao espaço extraterrestre com seus coletivos xenogênicos e extraterrenos, assim como aos corpos/eus/*selves* do espaço interno e aos outros impróprios/inapropriados/*inappropriate/d* dos mundos-SF.

O mundo interno e o modo biomédico de produção de corpos não podem mais ser os mesmos após sua difração. “As mudanças abrangem os domínios epistemológico, comercial, jurídico e espiritual”⁷⁸, conforme são modificadas as formas de produção de conhecimento, desafiando o monopólio científico e problematizando as formas de distribuição de seus frutos fármaco-industriais (quando os agentes afetados são incorporados aos processos de decisão e desenho de pesquisas). “Como vão coabitar os híbridos evidentemente amodernos das práticas de cura/*healing* do corpo social emergente? E quem vai viver ou morrer como resultado dessas práticas nada-inocentes/*very non-innocent?*”⁷⁹ A modificação desse espaço interno por sua difração/cuirização expõe outros modos de produzir corpos/eus/*selves*, os quais dependem de uma relacionalidade imunológica multinivelada. Conforme o espaço interno é difratado, sua relação com a externalidade também se altera, o que o coliga à figura difratada do espaço extraterrestre. B e não-B são agora termos em “tensão dialética” co-constituente, em vez de termos substanciais em uma oposição que apenas se resolveria pela conquista sempre expansiva e projetiva do *Eu*-autopositor em todos os espaços. Há uma *extraterrestrialidade/aliennness que nos constitui*, na medida em que o sistema de reconhecimento comunicacional que põe as fronteiras dinâmicas e permeáveis do eu/self só pode fazê-lo por esse íntimo contato com seus outros, *os simbiotes e comensais que coabitam o espaço interno* — e que nos “treinam” para impedir hipersensibilidades alérgicas e transtornos autoimunes. Somos resultado de uma *xenogênese* em nível imunológico, assim como participamos como pares na constituição xenogenética de outros corpos. Quando o eu/self é compreendido como sempre já gestado por seu fora, temos também aqui bases para a refiguração de nossa

78 Ibidem, p.105.

79 Idem.

relação com o terreno/extraterreno: não mais a projeção conquistadora, mas a *coligação gestadora* que abre *caminhos neo-natológicos* para outros impróprios/inapropriados/inappropriate/d.

5. A Articulação SF do Método: as virtudes fabulativas do espaço virtual

E aqui, no quarto quadrante do espaço virtual SF, retornamos à figura ciborgue mais uma vez. Observamos algumas de suas difrações e fomos capazes de ver a *explicitação do método difracional a partir da figura-ciborgue do dispositivo tetra-quadrático de Greimas*, aqui também difratada harawayanamente. O espaço virtual, não-A, é um espaço de exposição de articulações, um espaço que apenas se constitui por articular-se, cuja “substancialidade” é artefaturalmente articulatória. “Articulação não é uma questão/matéria/matter simples. A linguagem é efeito da articulação, assim como são os corpos. Os articulata são animais segmentados/jointed; [...] são remendados/cobbled together. É a condição de ser articulado”⁸⁰. Rejuntados, modulados e remoduláveis, os articulados encarnam o princípio de articulação, de-monstrando a artefaturalidade do meio natural. Mesmo sem linguagem (no sentido humano), a “natureza é altamente articulada/eloquente/articulate”, conformando um mundo com “um número indecível de modos e sítios onde conexões podem ser feitas”⁸¹, um mundo cujas superfícies não são planas, mas plenas de apêndices e rugosidades geradoras de fricções (lugares propícios, entretanto, para se articular). “Articular é significar. É pôr coisas juntas, coisas assustadoras, coisas arriscadas, coisas contingentes”, coisas que podem receber o transitório nome “nós”. “Nós articulamos; logo somos”, mesmo que o “nós” aqui seja mais uma “questão remonstrativa/contestatória/remonstrative”⁸²: uma *pergunta em aberto* sobre as histórias singulares *de articulação de cada coletivo-corporal*, a qual *se repete e repete, em protesto contra uma afirmação final qualquer* (de que o eu ou nós é isso e ponto).

Articulando, produzimos imagens/figuras virtuais: “a imagem virtual é formada pela aparente, mas não real/actual, convergência de raios”, de tal modo que “o virtual tem efeitos por parecer/seeming, não por ser/being”⁸³.

80 Ibidem, p.105-6.

81 Ibidem, p.106.

82 Idem.

83 Idem.

O espaço virtual “*parece ser a negação do espaço real; os domínios de SF parecem a negação das regiões terrestres. Mas talvez essa negação seja a real ilusão*”⁸⁴. O virtual *então não é simples oposto do real*, nem a negação pós-moderna transgressiva/subversiva da realidade. Se o virtual deriva de *virtude/virtus*, seria o virtual o espaço preenchido por *virtudes*, por *formas de excelência/capacidades/poderes* de ter efeitos?

É aqui, na des-virtuação do real pelas práticas SF (que desenham esse espaço não-A pela *operação difrativa/(des-)virtuativa* do artefato semiótico de Haraway sobre o espaço A terrano), que a difração fica mais explícita. O virtual é já um espaço que só pode aparecer pela geração de imagens difrativas — um *negativo do real* que não chega a ser ilusório, mas *outro real* —, que *dis-torcem* o real e a figura da natureza a ele associada. A possibilidade de rearticulação de feixes (luminosos ou não) em figuras outras abre o campo teórico-prático de um novo materialismo comprometido com a refiguração do real/natural/material a partir do engajamento com aparatos tecno-semióticos distintos: estes não representam um mundo lá fora, pois são *aparatos articulatórios*, feitos *da mesma matéria/stuff que compõe a carne do mundo* e apenas capazes de fazer-ver o mundo por uma interação mutuamente constitutiva com este; são aparatos de *de-monstração*, que apresentam o mundo ao torcer a divisão ontologicamente purista entre o antropo-técnico e a natureza passiva e objetiva que aguarda sua intervenção. Ao *de-monstrar* desfazendo limites de segurança ontológica, esses aparatos apresentam (sem representar, sem criar duplos imagéticos, reflexos sem eficácia/*virtude* alguma) um mundo monstruoso, em que eles mesmos *se combinam/articulam aos monstros ontológicos que permitem nascer*. O virtual ressignifica a história de articulações mundanas e de práticas de mundificação; ele permite *trans-ver/-situar/-si(gh)* tear os corpos e objetos tomados por naturais, culturais ou artificiais como *sempre-já* sendo *construtos materiais SF*, resultados de composições/articulações entre entidades de capacidades determinativas e estatutos ontológicos distintos. É um fato que tudo é uma ficção, porém nem toda ficção tem o mesmo estatuto ou capacidade de determinar a realidade ao seu redor: de anjos ao éter; da virilidade masculina à castidade feminina (ambas formas de *virtude*); do valor-dinheiro na circulação da economia produtiva ao valor-sexual na circulação libidinal da economia reprodutiva; dos macro-táxons biológicos às tabelas físicas de partículas virtuais.

84 Idem.

O que importa em todos esses casos é a “virtude de articulação — isto é, o poder de produzir conexão”⁸⁵.

Adentrando a esfera virtual por outro lado, temos o ciberespaço, uma “comunidade virtual consensual” e, portanto, também, “uma comunidade de crença”. Na concepção *cyberpunk* de William Gibson, o ciberespaço é uma “alucinação consensual experienciada diariamente por bilhões”⁸⁶, um espaço de complexidade, conexão e articulação inimagináveis. Na figuração que hegemonizou o imaginário social, o ciberespaço se torna “a realidade virtual da paranoia”, da “crença na invariável/*unrelieved* densidade de conexão, demandando, se se pretende sobreviver, retração/*withdrawal* e defesa até a morte. O eu/*self* defendido re-emerge no coração da relacionalidade”⁸⁷. A ciber-paranoia se torna o afeto primordial de uma virtualidade de conexões vigilantes, em que todos podem nos ver e podemos ver a todos, ela devém a “condição de impossibilidade de permanecer articulado”, uma vez que apenas aqueles prontos a defender seus *selves* virtuais podem impedir o engolfamento pela nuvem de dados conectivos que imobiliza qualquer ação⁸⁸.

Para não recair no modelo imuno-defensivo do eu/*self* (o rebatimento do espaço não-B no não-A), precisamos de uma guia/bússola para emergir do “encontro com articulata artefatuais para um outro-lugar/*elsewhere* habitável”⁸⁹. Aqui se inicia a operação difrativa sobre o espaço virtual para reconfigurar sua forma co-dependente das narrativas hegemônicas que estruturam os demais espaços (o *self* imunodefensivo, o *anthropos* autoprojetado para o espaço externo e a terra como natureza a se salvar e jardim murado ao qual retornar). A difração das demais figuras já preparou o terreno para esse quarto quadrante, de tal modo que a *virtualidade e os mundos-SF* começam a aparecer aqui como a *(im)própria articulação da difração* em uma seção espacializada. O *virtual* é a possibilidade que *espreita cada trecho real/natural/material como suas difrações (ou reestruturações ou rearticulações ou refigurações)*. O guia para evitar o enclausuramento paranoide no espaço virtual é o *SF, como método de leitura/escritura e de geração de mundos*. As “convenções SF convidam [...] a reescrever enquanto se lê”, motivando o engajamento ativo “com imagens, tramas,

85 Ibidem, p.107.

86 Gibson, William, *Neuromancer*, New York: Ace, 1986, apud Haraway, op. cit., 2004, p.107.

87 Haraway, op.cit., 2004, p.107.

88 Idem.

89 Idem.

figuras, dispositivos, movimentos linguísticos, em suma, com mundos, nem tanto para fazê-los sair ‘corretamente/*right*’, mas para fazê-los se mover ‘diferentemente’⁹⁰. Esses mundos SF demandam “testes de virtude”, uma verificação “se suas articulações funcionam — e para que funcionam/*work*”. Os testes devem ser feitos de acordo com uma “semiose política” compatível com o modelo de recepção/interação de leituras SF: ou seja, de modo simultaneamente “generoso e desconfiado”⁹¹. Em vez do virtual como conjunto infinito de conexões paranoides, um coletivo de *virtude*, pleno de potencial de afecção, logo, perigoso para incautos visitantes. Nos aproximamos do virtual a partir da *suspeita generosa*, nos *articulando irônica-/crítica-/artefatual-mente com as figuras* literais e literárias que entram em relação com nosso percurso por esse espaço. As práticas-SF efetivam difrações, perturbando textos-objetos encontrados e fazendo-os mover-se diferentemente, a fim de extrair informação da alteração dos movimentos e de experimentar com o possível.

Assim procede a navegação desse espaço, sem espaços seguros, mas com “muitos mapas de possibilidades”⁹² e possibilidades de mapeamento. A “ameaça” da conexão excessiva abre comportas para riscos e potenciais no interior do sistema. Na história/*story* de John Varley, *Press Enter*, o protagonista se vê diante de uma grande trama conspiratória que parece ameaçá-lo por todas as direções — o modelo paranoico da “conexão infinita e alienígena”. Tudo desanda com a morte de Lisa Foo, “sua amada”, “fodida para além de qualquer reconhecimento” em uma cena de gráfica violência contra o corpo feminizado e racializado da personagem⁹³. Aí está a oportunidade perfeita para uma re-escritura diferencial/oposicional ou difrativa por Haraway: a questão é “rearticular a figura de Lisa Foo para desestabilizar a lógica fechada de uma misoginia racista mortal”⁹⁴.

Enquanto o campo de rearticulação permanecer aberto, será possível atuar sobre seus densos emaranhados de conexões. O “sistema de conexões [que] se fecha sobre si mesmo”, no qual a “ação simbólica se torna perfeita”⁹⁵, é um

90 Ibidem, p.108.

91 Idem.

92 Ibidem, p.109.

93 Idem.

94 Ibidem, p.110.

95 Idem.

universo acabado de unidade que apenas pode gerar respostas paranoicas. Apertar *enter* aí seria um erro. Contudo, em cenários de abertura articulatória, apertar *enter* é uma “possibilidade inescapável para mudar mapas do mundo, para construir novos coletivos” a partir de uma multidão de agentes humanos e não-humanos. Para longe do final feliz (e último!), a difração nos conduz ao “não-final”, a uma “*non-ending*” articulação de linhas de tensão sutis que mantêm em jogo uma “esperança improvável”, pois o “mundo não está cheio” e a “imagem sagrada do mesmo não está a caminho”⁹⁶.

O ciborgue, grande agente *cyberpunk* do ciberespaço, faz seu retorno difracional quando relemos/reescrevemos Lisa Foo — imigrante vietnamita na Califórnia e hacker ciborgue — a partir da imagem *Cyborg* de 1989, pintada por Lynn Randolph para a exposição *A Return to Alien Roots*. Por uma semiótica arco-íris/*rainbow*, que Haraway apresenta no quarto quadrante de seu dispositivo semiótico, podemos mergulhar na figura ciborgue de Randolph, a qual exhibe a topografia da fronteira/*borderlands*, onde possibilidades combinatórias e recombinantes se apresentam. Na figura, uma jovem pesquisadora-estudante asiática (uma “mulher racializada/*of color*”, em termos estadunidenses, que aí toma o lugar de humana-genérica-e-universal) se senta diante de um teclado, nos encarando de volta. Seria ela outra Lisa Foo? Atrás dela há um quadro dividido em quatro, com três imagens de visualização da nossa galáxia e um quarto quadrante que parece conter a “figura” de um buraco negro. Seria o quarto quadrante o mesmo do espaço virtual e SF do aparato semiótico-difracional de Haraway? O buraco negro é um objeto que apenas “se dá-a-ver” para nossos complexos aparatos de visualização por sua capacidade difracional, por sua esmagadora força gravitacional capaz de dobrar (torcer/cuirizar) a própria luz em sua trajetória interestelar. O espaço virtual aqui se manifesta a partir da figura do poço gravitacional de um buraco negro, um dispositivo de mediação que puxa tudo para si, levando ao colapso (semiótico) pela excessivamente pesada rede de articulações. O quadro de Randolph mapeia “as articulações entre cosmos, animal, humano, máquina e paisagem em seus recursivos esqueletos sideral, ósseo, eletrônico e geológico”, que fazem implodir os espaços “real, externo, interno e virtual”⁹⁷. “Terra, aqui, agora, [...] *alhures/elsewhere*” é um nome para essa fronteira/*borderland* com uma “rica topografia de possibilidades combinatórias”⁹⁸.

96 Idem.

97 Idem.

98 Idem.

A exibição em que a ciborgue que reescreve Lisa Foo se apresentou, *A Return to Alien Roots*, provoca também rearticulações na trajetória difrativa que percorremos ao longo das “promessas dos monstros”. Retornar não ao jardim murado, mas a uma *raiz alienígena*, reconectando o mito originário da natureza com o fim de nosso circuito ciborgue que alienou/estranhou/cuirizou figuras diversas do natural: a natureza é alien, nossa potencialidade genérica está ela mesma na *capacidade/virtude de autoalienação*, de “auto”-*produzir-se-outramente/otherwise por articulações com corpos e coletivos outros*, provocando em cada ciclo reprodutivo novas conexões que deslocam “nossa natureza”, que a artificializam e artefatualizam para o uso por formas de vida *des-adaptadas*, ou adaptadas para alhures/*elsewhere*, para vidas em mundos-SF.

*Se o ciborgue mudou, também pode o mundo mudar. A ciborgue de Randolph está em conversação com o outro impróprio/inapropriado/inappropriate/d de Trinh Minh-ha, o ser pessoal e coletivo ao qual a história vedou a ilusão estratégica de auto-identidade. [...] Ela/e/S/he [a ciborgue] não é utópica ou imaginária; ela/e/s/he é virtual. Gerada, junto a outros ciborgues, pelo colapso uns nos outros do técnico, orgânico, mítico, textual e político, ela/e/s/he é constituída por articulações de diferenças críticas no interior e do lado de fora de cada figura. [...] Privilegiando os tons de vermelho, verde e ultravioleta, eu quero ler a Ciborgue de Randolph a partir de uma semiologia política arco-íris, por astutos/malandros/wily estudos transnacionais da tecnociência como estudos culturais.*⁹⁹

A ciborgue de Randolph, já uma reabertura rearticulante da ciborgue Lisa Foo, pode conversar (se articular?) com *outros impróprios/inapropriados*, esses seres virtuais pessoais-coletivos não-imaginários-nem-utópicos gestados no bucho da besta, onde colapsam articulações diferenciais tecno-orgânico-mítico-semiótico-políticas. Não apenas a ciborgue de Randolph, mas toda a operação do aparato tetra-quadrático greimasiano-harawayano exemplifica a “semiologia política arco-íris” dos estudos transnacionais (e transmundanos) das tecnociências *como estudos* (trans)culturais. A difração é uma *produção de ciborgues cuir/queer*, as criaturas que encarnam a lógica combinatória da natureza social em suas múltiplas espacialidades. A partir da difração reiterada, o arco-íris contido em um feixe luminoso “incolor” é exposto. *Colorir nossos aparatos teórico-práticos* (uma atividade tão cuir/queer) com as projeções

99 Ibidem, p.112.

semiótico-materiais do arco-íris aparece então como condição para o desenvolvimento da *virtude articulatória* (a “mais virtual” das virtudes), que permite *compor novos coletivos artefatuais-virtuais-ficcionais e naturais-reais-materiais*: isto é a semiótica arco-íris/*rainbow*, como uma arte e ciência das articulações que fazem diferença e dos modos de tomar responsabilidade por suas possibilidades para realidades outras.

Difratar é isso, tomar parte nas teias de articulação do real, perturbando-as e se tornando responsável/*accountable* pela cadeia de consequências que é trazida por tais ações. Aquele que difrata é sempre parte daquilo que difrata, assim como a ciborgue está sempre integrada aos circuitos que a alimentam e retroalimentam. Apertar o *enter* é só o início no jogo oposicional-diferencial-difracional, é só o modo de iniciar o “terceiro nascimento”, de dar à luz monstros promissores, sejam ciborgues cuir, companheiras trans-espécies ou criaturas/bichas/*critters* ctônicas. A continuidade desse jogo semiótico-material e linguístico-prático é aquilo com que *qualquer praticante da difração*, enquanto tecnologia da imaginação neo-material e teratológica, precisa se comprometer, mantendo atenção em todos os possíveis atores que podem nos surpreender a qualquer momento, o que inclui todes elus/nós/isso/*they/we/it*, toda a estranha multidão que é o mundo com que entabulamos esse diálogo de mútuas interferências “luminosas”-ondulatório-particuladas.

Difratando o ciber-dispositivo semiótico-material greimasiano-harawayano, nos tornamos capazes de de-*monstrar* as promissoras virtudes dos seres inapropriados e impróprios, sejam ciborgues, monstros, aliens, coletivos indígenas ou de pessoas com AIDS. A partir dessa operação, buscamos também expor o próprio método difracional como uma tecnologia da imaginação inicialmente desenvolvida por Donna Haraway, a qual segue, até o momento/*so far/SF*, produzindo novas imagens e figuras para uma atuação (e articulação) ético-estético-política coerente com as mutações do mundo contemporâneo.

Referências

- BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway*. Durham & London: Duke University Press, 2007.
- BARAD, K. Performatividade queer da natureza. Trad.: Jorge Felipe Marçal. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 3, n. 11, p. 300–346, 2020.
- BRAIDOTTI, R. Teratologies. In: BUCHANAN, I.; COLEBROOK, C. (eds). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, pp. 156-172.
- FERREIRA, M. H. M. *Por uma Transcrítica Materialista: mapeando viragens em compromisso com um possível materialismo futuro*. 2025. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.
- GEERTS, E.; TUIN, I. Van Der. Diffraction & Reading Diffractively. *Matter*, v.2, n.1, pp.173-77, 2021.
- GOVERTT, Z. Como fértil terra preta da Amazônia está revelando segredos da floresta. *BBC*, 2024. Disponível em: <<https://tinyurl.com/3n5c4eev>>. Acesso em: 25/03/2024.
- HARAWAY, D. J. A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies. *Configurations*, v.2, n.1, p. 59–71, 1994.
- HARAWAY, D. J. Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order. Em: GRAY, C. (Ed.). *The Cyborg Handbook*. New York & London: Routledge, 1995, pp.xi-xx.
- HARAWAY, D. J. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, D. J. The Promises of Monsters: a regenerative politics for Inappropriate/d Others. In: _____. *The Haraway Reader*. New York & London: Routledge, 2004, p. 63-124.
- HARAWAY, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press, 2016.
- LIU, X. inappropriate(d) difference: notes on transnational feminist encounters. *Feminist review*, v. 129, n. 1, p. 88–92, 2021.
- SILVA, A. P. L. Da. *O Método FC da Simpoiese: A Teoria Situada de Donna Haraway no Chthuluceno*. 2024. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
- VALENCIA, S. Do Queer ao Cuir: Geopolítica do estranhamento [ostranénie] e Epistêmica do Sul Glocal. Trad.: Fabrício Marçal Vilela. *Caderno Espaço Feminino*, v. 36, n. 1, p.14–35, 2023.

Doze derrames ou do
menos-que-humano ao mais-
-que-material: secretar a vida
no segredo e na secreção

*Twelve Spills: From the
Less-than-Human to the More-
-than-Material — Secreting Life
through Secrecy and Secretion*

*A Mulher é a única e ininterrupta erupção avassaladora da mulher femi-
nante e também o espectro de paisagens associadas às diferentes mulheres
feminadas: '[...] era o equinócio... verde primavera noites iguais... cânions
se abrem, no fundo fumegam fumarolas, cozinhando a vida tropical como
verduras numa panela, denso, perfume de entorpecente, um véu de cheiro...
[...] Este é o Mundo imediatamente anterior [aos humanos].’... A Mulher
é a mätéria que informa, nutre e irriga os viventes com sua força vital.*

Thomas Pynchon

comido por Gabriel Catren

comido por La Femme

Resumo

O ensaio propõe uma filosofia eruptiva e encarnada, que toma a feminação como forma vital e princípio especulativo de pensamento. A partir da relação entre o menos-que-humano e o mais-que-material, o texto experimenta modos de fabulação que atravessam corpo, matéria e linguagem — como secreções que erupcionam e pensam. O texto reivindica uma crítica à razão moderna e falocêntrica, propondo uma ficção que se apresenta como gesto filosófico e político. Em doze derrames, o texto performa um pensar-sentir que se move entre o mito, a placenta e o vulcão, delineando uma filosofia mais quente, fabulatória e indisciplinar.

Palavras-chave: matéria, fabulação, filosofia, ficção, língua.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). ceciliacavalieri@gmail.com

Abstract

The essay proposes an eruptive and embodied philosophy that takes femination as a vital form and speculative principle of thought. Emerging from the relation between the less-than-human and the more-than-material, the text experiments with modes of fabulation that traverse body, matter, and language — as secretions that erupt and think. It claims a critique of modern and phallogocentric reason by proposing fiction as both a philosophical and political gesture. Through twelve spills, the text performs a thinking-feeling that moves between myth, placenta, and volcano, outlining a hotter, more fabulatory, and undisciplined philosophy.

Keywords: matter, fabulation, philosophy, fiction, language.

Derrame 1.

Uma erupção avassaladora pode ser um vulcão, um furúnculo, uma espinha, um cisto purulento, um grão germinante, uma nascente de água, um bebê que nasce, um vômito que não se pode conter. A erupção da mulher como gesto *feminante* diante do mundo é a passagem para a mulher propriamente dita, ou seja, a passagem para a *mulher feminada*. Mas é outra a relação que existe entre os dois sentidos de mulher: pois aquilo que é *feminado*, enquanto está em processo de ser *feminado*, de *feminação*, vai de um termo a outro. Mas para onde? Não é para o ponto de partida; é para aquilo a que tende, ou seja, para a forma; assim, é a forma que é a mulher. A mulher em si, e portanto a *mulher feminada*, (CAVALIERI, 2019) não é senão uma forma. Mas que forma ela teria?

Derrame 2.

Em “Nós somos vulcões” Ursula Le Guin afirma saber que as pessoas sentem medo e raiva quando as mulheres falam, “porque nesta sociedade bárbara, quando mulheres falam verdadeiramente elas falam de forma subversiva — elas não podem evitar: se você está por baixo, se você é mantida embaixo, quando você rompe, você subverte. Nós somos vulcões” (LE GUIN, 2023). Quando nós, mulheres, oferecemos nossa experiência como nossa verdade, como verdade humana, “todos os mapas mudam. Há novas montanhas.” Então, talvez, uma das formas possíveis da feminação da mulher seja, exatamente, a forma de montanha; da montanha que secreta aquilo que não pode ser contido: todo um continente e, com ele, uma língua.

Derrame 3.

Em “Sobre a terra somos belos por um instante”, Ocean Vuong afirma que “O peso médio de uma placenta é de aproximadamente 700 gramas. Um órgão descartável onde nutrientes, hormônios e excreções passam entre a mãe e o feto.” Vuong repara também naquilo que é falado pelo órgão temporário. “Assim, a placenta é uma espécie de linguagem – talvez a nossa primeira, nossa verdadeira língua materna. Aos quatro ou cinco meses, a placenta do meu irmão já estava plenamente desenvolvida. Vocês dois estavam conversando – por meio de enunciados de sangue.” Em minha tese *Notas metafísico-meta-bólicas de uma experiência mamífera* (Programa de pós-graduação em Artes Visuais, UFRJ, 2022), afirmo que leite é linguagem por motivos análogos ao de Ocean: leite era um estado pré-linguístico da língua, uma língua-mãe em constante calibração aminoácida, gordurosa, doce, proteica e vibrante. Em nossas mitofísicas particulares e localizadas, encontramos um chão comum: a língua láctea e a língua placentária secretavam línguas maternas mais-que-materiais [pois linguagem] e menos-que-humanas [pois coisa viva].



Etna. Fotografia de 2017. Arquivo pessoal.

Derrame 4.

A emersão incontida desse continente, pela lava e pela palavra, pela língua mãe, faz surgir o que estamos tentando pensar, aqui, como uma menos-que-humanidade. O menos-que-humano traz pro chão a menor experiência de humanidade, a menor diferença que a sustenta e que faz erupcionar o instinto da montanha: um jorro de lava. A menos-que-humanidade se apresenta num outro sentido daquilo que se apressa como o mais-que-humano, o para além do humano, o humano superado que convencionamos nomear nos estudos da virada não-humana na antropologia e na filosofia. Com a montanha nos interessa contornar aquilo que é um aquém do humano, aquilo que nos interessa enquanto partícula individuada em equilíbrio metaestável (SIMONDON, 2020), pronta para a erupção. A menos-que-humanidade está aquém porque é sempre localizada, é um saber situado e fala por baixo, fala de dentro, faz falar. A menos-que-humanidade é aquela que fala a língua-mãe das coisas, aquela que faz da palavra da matéria um *amuyt-aña*, como diria Silvia Rivera Cusicanqui acerca da filosofia de seu povo aymara: um sentir-pensar que conceitualmente recusa a decolonialidade estabelecida como disciplina acadêmica para pensar o gesto super-humano e colonial diante dos mundos e performada também pelo que, segundo Silvia, nomeou-se giro-decolonial (CUSICANQUI, 2015). Nesse sentido, o pensar-sentir como gesto filosófico diante do mundo é, também, uma disputa política pelo lugar e pelo sentido da filosofia. Pensar-sentir está distante do falocentrismo, apontado por Luce Irigaray, que estrutura o campo, e vai no limite kantiano da crítica: a ficção.

Derrame 5.

Um pequeno grande *zum zum zum* zumbido. Não nos surpreende que, segundo a tradição ocidental, a fabulação seja aquilo que se situa no espaço do que Immanuel Kant designa como limite externo ao projeto da crítica, contra a qual a crítica se erige enquanto tal, sustentando os limites da razão. Portanto, a partir do momento em que entendemos que a própria noção de crítica está em crise, a crise da crise, é preciso fazer uma crítica da crítica ou pensar a partir de uma perspectiva metacrítica extramoderna, tomando não mais o *eu-transparente* anunciado por Denise Ferreira da Silva (SILVA, 2022), sujeito branco aferidor da razão universal que se sobredetermina ontologicamente a partir da subalternização racial do outro, mas sim uma germinação não originária emaranhada, anarqueológica, abrindo mão das ferramentas modernas com a qual a crítica, ainda tão moderna, opera. Uma crítica metacrítica poderia considerar que uma poética menos-que-humana não é uma poética na qual outros-que-humanos são representados ou descritos mesmos em suas complexidades, mas é uma poética na qual se *fala-com* e *a partir de*, um *a partir de* que não é apenas seguir e investigar, mas “se deixar ins- truir; aprendendo a não apenas cartografar redes de relações, mas a circular entre elas”, como sugere Vinciane Despret (DESPRET, 2023). O surgimen- to de uma recente corrente que se autodetermina *ecocrítica*, por exemplo, ainda opera com as ferramentas modernas que nos dicotimizam entre nós (humanos, humanizados e observadores) e eles (animais, animalizados e ob- servados), desconsiderando o regime material-semiótico, como diria Donna Haraway (HARAWAY, 1992), que constitui aquilo que se produz enquanto narrativa, sempre especulativa, ignorando que a ficção de *poder* (nosso) *sobre* (eles) é a ficção dominante em vias de ruir. Para isso usamos as ferramentas da antropóloga estadunidense Elizabeth Povinelli das *Economias do Abandono* (POVINELLI, 2011), que afirma que “a questão da crítica (ou o devir crítica) não é tornar-se *lógos*, mas manter-se ruído, uma nuvem de mosquitos irritan- te, zoante, ligeiramente fora do alcance da mão que esmaga ou do tubo de spray de baygon.”

Derrame 6.

Matéria deriva do latim *mater* que significa, literalmente, mãe. O mais-que- material diz respeito à dimensão materna de toda coisa: sua matriz. Se ma- téria é, grosso modo, o que se produz diante daquilo que oferece resistência,

ou melhor, se de acordo com os princípios básicos da física tudo aquilo que oferece resistência gera matéria, tomar o campo filosófico como espaço de disputa política é também engendrar outros modos de fazer filosofia: pensar-sentir pela matéria e, por isso e portanto, mais-que-material. A fabulação como experimento filosófico se apresenta como um problema. Peter Szendy, autor de *Kant chez les extraterrestres* (2011), cunhou o termo filosoficção para falar desses experimentos que são ao mesmo tempo, segundo o autor, ficcionais e filosóficos. Nesse experimento, Szendy cunha o termo para estabelecer uma relação entre a filosofia e a ficção científica, sem necessariamente desenvolvê-lo, mas indicando a deriva fabulatória de filósofos como Kant, Husserl... Mesmo em seu furor propositivo e muito alegremente aceito pela comunidade acadêmica ao nos ofertar o conceito de filosoficção, Szendy não percebeu que criara para si um pequeno problema. Ao propor pensar uma filosofia que é, também, ficção, ou uma ficção filosófica, é evidenciado um binômio curioso, filosoficção, curioso porque ele dá a ver os motivos pelos quais a filosofia precisa se acoplar declaradamente a um outro campo do saber, nitidamente lido como menor, para poder justificar o fato de não ser uma filosofia feita do jeito que espera o campo filosófico.



Dora, Julia, Etna. Fotografia de 2017. Arquivo pessoal.

Derrame 7.

Pensemos, então, nesse binômio: no que a filosofia precisa se apoiar para justificar um modo de fazer filosófico não legitimado como tal pela própria instituição da filosofia? Por que a sua ficção, ou seu modo de transitar entre pensamento e fabulação, não pode ser chamada simplesmente de filosofia? Me parece, aqui, que há uma disputa política pelo sentido de filosofia, de uma filosofia que não é performada do jeito que se espera dela; é importante disputar politicamente esse lugar, negar a curralização da ficção e instituir a arte como gesto filosófico diante da vida. Rondinelly Medeiros nos lembra que o sertão das caatingas foi nomeado, invadido, esquadrinhado, despojado, e, finalmente, cercado e reduzido a propriedade para ser curralizado (o curral, aliás, se fixou como o perímetro fundacional da colonização do semiárido: a fazenda é curral de gado, a senzala e o aldeamento, currais de gente; mais para a frente, o coronel terá seu curral eleitoral, os retirantes flagelados serão confinados naquilo que será primeiro chamado de currais do governo, depois de abarracamentos, depois de campos de concentração; mais para frente ainda, o açude será o curral das águas... (MEDEIROS, 2025). Nesse sentido, curralizar a ficção no latifúndio da filosofia é também subalternizá-la diante da sobredeterminação epistemológica do pensamento legitimado como filosófico. Lembremos Sigmund Freud, cientista e médico que ao revolucionar o campo da psiquê humana, e ao disputar politicamente o sentido e o lugar da ciência, teve como único reconhecimento, em vida, pelo seus escritos, indicações ao Nobel de literatura ao lado de Thomas Mann e, em 1930, o Prêmio Goethe de distinção literária. A ciência produzida por Freud, em vida, foi reconhecida como uma excelente ficção.

Derrame 8.

Então, no que aquilo que escapa ao logos está o mais-que-material do que sustenta a ficção como filosofia? A mais-que-materialidade do pensar-sentir articulados em palavra e pensamento fermentam a capacidade especulativa de experimentos filosóficos que excedem ao campo dada a sua indisciplinaridade descurrealizada e iridescente. Mais-que-material é compreender que ouro não é só ouro, leite não é só leite, vulcão não é só vulcão, placenta não é só placenta, mas dar a ver a complexidade metabólica daquilo que é segredo secretado na sua constituição invisível em constante feminação. Diz Ursula:

“É isto o que eu quero – escutar vocês entrando em erupção”. Se, com Deleuze, *pensar é seguir a linha de fuga do voo da bruxa*, uma filosofia mais-que-material e menos-que-humana é planetária e placentária, e também mais quente do que fria, mais fabuladora do que lógica, mais eruptiva e, portanto, disruptiva.

Derrame 9.

Podemos começar pelo meio: nos arriscar brincando com o Diagrama Entropológico (FIDYK, 2019) ativado pelo filósofo e bruxo Valentin Fidyk na discussão sobre a dinâmica entropológica entre filosofia e ambiente: como a filosofia, ao longo do tempo, tem se relacionado com o ambiente (entendido tanto como natureza)? A ideia de uma “filosofia fria” (baixa entropia), que geraria um “ambiente quente” (alta entropia), sugere que sistemas de pensamento ordenados e rígidos poderiam levar a desequilíbrios ambientais e sociais.

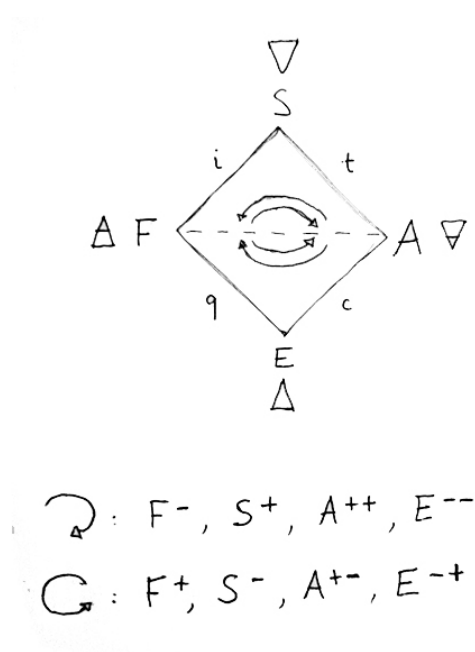


Diagrama entropológico: desenho de Valentin Fidyk. 2019.

Por outro lado, uma “filosofia quente” (alta entropia), mais flexível e receptiva, poderia favorecer um ambiente mais equilibrado, ainda que instável. A forma problemática toma como ponto de partida a posição da filosofia fria, com o objetivo de simbolizar seu próprio potencial entropológico: socialmente perverso, destrutivo para o ambiente e energeticamente em colapso. Podemos trocar filosofia quente por ficção, bem como filosofia fria por filosofia analítica? A dinâmica entropológica do pensamento, segundo o diagrama do Mago, nos ajuda a pensar as mudanças climáticas pelo viés contracolonizador e descurrealizante da experiência mitofísica menos-que-humana e mais-que-material de toda filosofia que se permite especular.

Derrame 11.

Vocês, jovens vulcões Monte Santa Helena, que não conhecem o poder que há em vocês —, quero escutar vocês. Quero escutar vocês falando entre si e para todos nós: caso estejam escrevendo um artigo ou um poema ou uma carta ou dando uma aula ou conversando com amigos ou lendo um romance ou fazendo um discurso ou propondo uma lei ou dando uma sentença ou cantando para o bebê dormir ou discutindo o destino das nações, eu quero ouvir vocês. Falem com a língua da mulher. Apareçam e nos contem como já é tarde da noite! Não nos deixem afundar novamente no silêncio. Se não contarmos nossa verdade, quem contará? Quem falará por minhas crianças e pelas de vocês? (LE GUIN, 2023)

Derrame 12.

A forma mulher é a língua-mãe da loucura e da vida, da filosofia viva do pensar-sentindo, no segredo e na secreção, navegando de modo sempre especulativo naquilo que é a matéria viva do pensamento, tomando a ficção — enquanto força eruptiva, materna e secreta — como princípio filosófico, vital e encarnado.



A história da filosofia, as mulheres, os animais. Fotografia. 2019.

Referências

- CATREN, Gabriel. *Pleromatica*. London: Urbanomics, 2022.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- DESPRET, Vinciane. *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte, 2012.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- FIDYK, Valentim. Comunicação pessoal por whatsapp. 2019.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LE GUIN, Ursula K. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Grove Press, 1989.

MEDEIROS, Rondinelly. *Mutirões da terra: ensaios de cosmopolíticas no mundo quase-árido*. 2025. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2025.

POVINELLI, Elizabeth A. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press, 2011.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.

SZENDY, Peter. *Kant chez les extraterrestres: philosophictions cosmopolitiques*. Paris: Éditions de Minuit, 2011.

DESPRET, V. *Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam*. São Paulo: n-1edições, 2023.

VUONG, Ocean. *On Earth We're Briefly Gorgeous*. New York: Penguin Press, 2019.

Uma perspectiva arendtiana para o feminismo e a crítica do sujeito – Entrevista com Adriana Cavarero

Apresentação

Ao longo de 2024, gozei de uma generosa bolsa de pesquisa concedida pela FAPESP¹ para trabalhar junto ao *Centro di studi politici Hannah Arendt* sediado em Verona, no norte da Itália. Esta entrevista foi realizada em 18 de dezembro de 2024, uma tarde de inverno em que um forte nevoeiro revelava aspectos particulares da infindável beleza de Verona. Adriana Cavarero me recebeu muito generosamente em sua casa — “certeza que não quer uma taça de vinho?” — por pouco mais de duas horas e conversamos abertamente sobre todos os temas que eu propus — acadêmicos ou não.

Embora ainda pouco conhecida no Brasil, Cavarero é uma pensadora feminista de destaque no cenário europeu e norte-americano. Judith Butler, bastante conhecida entre nós, já escreveu alguns textos sobre Cavarero, que a inspira em momentos importantes de sua obra e com quem mantém um diálogo explícito há já algumas décadas.² Mais recentemente, Elena Ferrante,

1 Processo BEPE 2023/14044-1

2 Cf. de Butler, por exemplo, “Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Cavarero”. Há pelo menos dois momentos-chave da influência de Cavarero no pensamento de Butler. Um deles é o primeiro capítulo de *Relatar-se a si mesmo*, onde ela apresenta uma crítica à noção de sujeito apoiando-se na ideia de relacionalidade proposta por Cavarero. Outro momento importante está em *A força da não-violência*, onde Butler recorre bastante e explicitamente a dois livros de Cavarero ainda não publicados no Brasil – *Orrorismo*, de 2007, e *Inclinazioni*, de 2012 – para tratar do tema da resistência à violência de Estado e das dificuldades de nomear o que é violência. Deve-se notar ainda que ambas divergem radicalmente em certos temas do feminismo e da teoria de gênero, como se pode ver abaixo na entrevista e, de modo mais extenso e articulado, no livro mais recente de Cavarero, escrito com Olivia Guaraldo e provocativamente chamado *Donna si nasce* [Mulher se nasce]. Cf. *th.*, de Guaraldo, “Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero”. As referências completas estão no fim da entrevista.

* Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pós-doc FAPESP. thdiass@yahoo.com.br

a misteriosa autora da famosa série de livros “A amiga genial”, afirmou que a ideia da “outra necessária” desenvolvida por Cavarero em *Olha-me e narra-me* permitiu a ela escapar de um “beco sem saída” criativo em que se encontrava e finalmente formular a relação entre Lenù e Lila.³ Cavarero retribui as menções com respostas, por vezes bastante críticas, que mantém vivo um diálogo que passa, obviamente, pelo feminismo, mas se amplia para crítica à noção de sujeito, para o desafio de compreender as formas contemporâneas de violência e ainda outros temas que têm sido abordados pela crescente bibliografia relativa ao seu pensamento (para a qual eu mesmo já tive ocasião de contribuir).⁴

O *Centro di studi politici Hannah Arendt* foi fundado por Cavarero e algumas de suas colegas (Olivia Guaraldo e Ilaria Posenti) em 2016, e tem aos poucos se firmado como um local de referência não apenas para os estudos arendtianos, mas também para a reflexão a respeito dos desafios políticos contemporâneos. O *Centro* já organizou vários eventos acadêmicos — sempre com temática inspirada em Arendt, embora nem sempre “estudando” Arendt — e promove uma interação relevante entre a Universidade e a cidade.

A entrevista foi pensada como uma espécie de apresentação em profundidade do pensamento de Cavarero ao público brasileiro. Daí porque começamos com suas referências filosóficas mais gerais, falamos de seu feminismo e suas diferenças com as teorias de gênero (como as de Butler), e tratamos de alguns passos de sua crítica à noção moderna de sujeito. Além disto, como não poderia deixar de ser, tratamos também de Clarice Lispector, autora importante para Cavarero. Esta abordagem me impôs a necessidade de equilibrar o caráter geral de uma apresentação e uma análise mais detalhada das posições da autora; foi também necessário refrear a tentação de falar de todos os temas e todos os livros da já longa trajetória de Cavarero. Espero ter conseguido realizar esta tarefa.

Eu registrei o áudio de cerca de uma hora e quarenta minutos de nossa conversa e, em seguida, transcrevi e traduzi para o português. Caso o leitor encontre alguma formulação pouco elegante, deve atribuir a falha às minhas limitações neste processo de passar do oral ao escrito, do italiano ao português.

3 Ferrante, *I margini e il dettato*, p.68ss.

4 Há já muitos artigos e ao menos três livros dedicados a Cavarero. O volume *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*, organizado por Huzar e Woodford e para o qual Butler e Bonnie Honig contribuíram; *tb. Adriana Cavarero: Resistance and the Voice of Law*, de Elisabetta Bertolino e *Political Bodies: Writings on Adriana Cavarero's Political Thought*, organizado por Cardillo e Silverbloom. As referências completas estão no fim da entrevista.

Devo agradecer à FAPESP, que financiou minha longa estadia em Verona, aos pesquisadores do *Centro*, alguns dos quais tenho agora a felicidade de chamar de amigos, à Nádia Junqueira e ao Dario Negreiros, ambos filósofos e jornalistas de formação, que me fizeram algumas sugestões simples e preciosas na concepção e organização desta entrevista. Devo agradecer, sobretudo, à Juliana Moreti, com quem tenho a enorme fortuna de dividir a vida há quase duas décadas. Como se este vínculo não bastasse, a Ju ainda conhece a língua italiana muito melhor do que eu e, com amor e paciência, corrigiu uma série de erros que cometi na compreensão da gravação do áudio desta entrevista; se ela não retirou todos os equívocos do texto é porque, apesar de seus generosos esforços, ela ainda não foi capaz de corrigir minha teimosia. Obrigado, meu bem!

Formação e posições elementares

Thiago Dias: Quando li *Vozes plurais*, seu primeiro livro publicado no Brasil,⁵ tive a impressão de estar diante de um pensamento de tipo fenomenológico. Trata-se, obviamente, de um pensamento feminista, mas me pareceu que suas posições e seus compromissos filosóficos mais gerais estão próximos a uma fenomenologia. Você se considera uma fenomenóloga ou de alguma forma próxima à fenomenologia?

Adriana Cavarero: Eu havia proposto que o subtítulo deste livro fosse “fenomenologia da expressão vocal”, mas depois entrei em acordo com o editor e ficou “filosofia da expressão vocal”. Ou seja, eu tinha em mente a palavra “fenomenologia”. No entanto, eu uso esta palavra em sentido grego — estudei muito grego antigo e meu âmbito de pesquisa é fortemente concentrado em Platão e nos trágicos. Para mim, “fenomenologia” significa neste livro um exame do fenômeno da voz, que compreendo como fenômeno material da vocalidade e das diversas interpretações que foram elaboradas sobre ele ao longo do tempo. Neste sentido, sou uma fenomenóloga. Além disto, Hannah Arendt contou para isto, contou muito em minha formação. Também me

5 Em dezembro de 2024, quando aconteceu a entrevista, este era o único livro dela publicado entre nós (UFMG, 2011), mas poucos meses depois saiu finalmente uma edição brasileira de *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, um de seus livros mais conhecidos internacionalmente e que aqui recebeu o título *Olha-me e narra-me* (Bazar do tempo, 2025). Um debate entre Cavarero e Judith Butler havia sido publicado pela revista *Estudos feministas*, da UFSC (15.3: 647-662, setembro-dezembro/2007).

ocupei bastante de Foucault, Derrida, Deleuze, enfim, da assim chamada *French Theory*, que conheço bem.

Dias: Quando começou esta sua inclinação, ou tendência para a fenomenologia? Desde os primeiros anos, lendo Hannah Arendt e a *French Theory*?

Cavarero: A *French Theory* não muito, mas Hannah Arendt, sim. Tive uma formação clássica na Universidade de Padova, o que significa leitura direta dos textos gregos em língua original seguida de comentários dos mesmos. Na Universidade de Padova, estudei profundamente textos duros da filosofia, como Hegel, que não é fácil de ler (durante minha juventude, estudei muito mais Hegel que Kant, mas agora na velhice tenho estudado muito mais Kant que Hegel). Mas, além de Hegel, e como meu primeiro trabalho foi um livro sobre Platão, descobri a interpretação que Arendt faz de Platão, em *A condição humana* e em outros textos, e a considerei muito original! Isto marcou muito minha descoberta de Hannah Arendt. Nestes mesmos anos — estávamos nos anos 1970 — à medida que saíam os primeiros livros de Derrida, li muito Derrida e Foucault, e um pouco depois Deleuze — cuja interpretação de Platão, aliás, é muito interessante, embora eu não a compartilhe. Então estes foram os autores-guia do meu percurso; sempre utilizados como filtro interpretativo para os textos gregos, como se pode notar em *Vozes Plurais*, onde há um grande espaço para Aristóteles, para a distinção entre *phoné* e *semantiké* etc.

Dias: Mas, apesar deste aspecto fenomenológico do seu pensamento, nota-se uma distância significativa em relação àqueles que costumam ser considerados “os quatro grandes” da fenomenologia: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre. Isto que eu estou chamando de fenomenologia, e que você parece resistir um pouco a chamar assim, parece distante destes autores. Então eu pergunto: se existe um tipo de fenomenologia em sua obra — ou talvez de desconstrução, ou de hermenêutica — de que tipo seria? Em outras palavras, há um método propriamente fenomenológico (ou desconstrutivo, ou hermenêutico) em seu trabalho?

Cavarero: Nunca nutri nenhuma grande paixão por nenhum dos quatro grandes nomes da fenomenologia. Por Husserl, nenhuma paixão. Li muito Heidegger na minha juventude, pois era a moda na Itália e era muito estudado na Universidade de Padova. E tem ainda o vínculo entre Heidegger e Arendt, que no entanto eu só descobri depois. Li Sartre, mas não gostei. Por outro lado, acho Simone de Beauvoir muito interessante. Não me lembro do outro nome...

Dias: Merleau-Ponty.

Cavarero: Ah, sim, eu li Merleau-Ponty e o acho muito interessante, mas ele nunca esteve entre os autores que me inspiraram. Já Hannah Arendt e Foucault foram, esses sim, uma grande fonte de inspiração para mim. Quanto ao método de desconstrução, naturalmente, Derrida foi central.

Dias: Neste sentido, você se coloca a certa distância do marxismo e de certa forma do pós-estruturalismo.

Cavarero: Sim. Isto é interessante. Tenho conhecimentos sólidos do marxismo porque tinha vinte anos no maio de 68, quando se dava por certo que Marx fosse lido. Então eu tenho bons conhecimentos sobre Marx e o marxismo. No entanto, como eu tinha lido muito Hegel, eu sempre interpreto Marx como ele mesmo dizia, como um filósofo que colocou a filosofia sobre seus próprios pés; ou seja, quando leio Marx, sempre tenho a dialética hegeliana muito presente. Devo dizer que Hegel deixou em mim uma marca muito mais forte que a deixada por Marx. No início dos anos 80, escrevi um livro bastante acadêmico chamado *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*.⁶

Quanto ao pós-estruturalismo, já disse que li os principais nomes, mas também Barthes e Bataille; ou seja, sou bastante familiarizada com esta produção. No entanto, e isto é o mais importante, eu não tive uma formação pós-estruturalista. Compreendi isto imediatamente quando entrei em contato com estudiosos estadunidenses, como Judith Butler e Bonnie Honig, que tiveram uma formação pós-estruturalista e pós-moderna. Não se pode generalizar, é claro, mas a mentalidade mais difundida entre eles parte do princípio de que tudo o que é fragmentário, tudo o que se fragmenta na diferença, na *différance*, tudo o que é virado do avesso, desorganizado, destruído no sistema para se tornar um fragmento giratório — tudo isso é por eles considerado o bem, o justo, o princípio saudável. Consequentemente, leem os textos antigos para fragmentá-los ou para identificar um precedente da desconstrução ou da desconstrução do sujeito.

Eu tenho uma formação completamente diferente e considero que esta operação que fazem, tributária da recepção do pós-estruturalismo em língua inglesa, é um tanto maneirista. Há uma espécie de cânone que é repetido muitas vezes e fortemente misturado com Lacan — também em parte com Freud,

6 Trento: Verifiche, 1984

mas sobretudo com Lacan. Com isto se cria uma grade repetitiva em que tudo se torna crítica e nada se torna construção. Pela minha formação e por ser uma sincera seguidora de Hannah Arendt, eu considero a desconstrução interessante, pois é uma operação que permite aprofundar o texto, vislumbrar aspectos e fissuras invisíveis a uma leitura ingênua. Quando se lê com um olhar desconstrutivo, o texto se torna muito mais vivo e muitas possibilidades se abrem. No entanto, meu trabalho tem sempre o esforço de construir por meio da desconstrução. Há sempre a construção de uma teoria, e sem me preocupar em ser absolutamente antissistemática. Faço como Arendt, que não era sistemática e tampouco se preocupava em ser não-sistemática.

Com a Arendt aprendi também que, em filosofia, pode-se assumir posições muito incômodas. Ela tinha uma posição incômoda, como você sabe, pois não aderiu ao marxismo nem ao antimarxismo, ao liberalismo puro. Durante a Guerra Fria, isto não era fácil; adesões como estas a teriam colocado em certa segurança, teriam garantido seguidores, mas ela as recusou. Eu procuro fazer algo parecido: conhecer e utilizar, pelo menos o suficiente para dialogar em nível internacional com a assim chamada filosofia continental — já que a filosofia analítica não me interessa —, mas sem me deixar fagocitar por este cânone pós-estruturalista, por este filtro obrigatório. Por exemplo, meus leitores na Itália e no exterior notam que eu nunca uso psicanálise, pois...

Dias: Esta era exatamente minha próxima pergunta: nesta sua posição junto aos autores-guia, como você definiu, vê-se uma distância em relação ao marxismo, ao pós-estruturalismo e, muito mais claramente, à psicanálise. Parece-me, por vezes, até mesmo uma hostilidade contra ela.

Cavarero: Quanto à psicanálise, sim, nutro uma hostilidade. Em relação ao marxismo e ao pós-estruturalismo não tenho hostilidade, e pela filosofia analítica sinto indiferença, mas contra a psicanálise eu tenho uma posição hostil.

Naturalmente, não se trata de uma hostilidade contra os textos de Freud ou de Lacan, que considero muito interessantes. Minha hostilidade nasce do uso que se faz da psicanálise como a grande explicação de tudo, principalmente por parte daqueles que a empregam também no âmbito filosófico. Existe um uso escolástico da psicanálise que tende a procurar, em qualquer texto — de Platão à literatura contemporânea — os traços da fase do espelho, do *mirror stage*. Este uso escolástico da psicanálise como a grande chave para explicar tudo desperta uma forte hostilidade de minha parte. Obviamente, reconheço a genialidade de Freud, considero a psicanálise como uma das

grandes teorias do século XX, e portanto nutro grande admiração por seus textos. Todavia, leio Freud como poderia ler Benjamin ou Adorno, ou seja, não como alguém que pariu uma grande verdade que explica tudo, mas como um autor que propôs uma teoria interessante. Em suma, podemos falar de Freud. Mas me incomoda muitíssimo se, em vez disso, falarmos das correntes filosóficas contemporâneas que usam Freud ou Lacan como grande explicação universal de qualquer texto, de qualquer situação. Considero isto nocivo porque nos impede de pensar.

Platão e Arendt

Dias: Gostaria de avançar um pouco, mas ainda em torno de autores-guia. Falemos de dois já mencionados, Platão e Arendt, que me parecem duas figuras fundamentais...

Cavarero: Platão é um autor que eu sempre estudei. Já nos tempos de universidade era um texto que eu lia e ainda hoje continuo a estudá-lo cotidianamente. Arendt eu encontrei como intérprete de Platão; uma dentre várias, mas eu a achei especialmente interessante e original, por isto comecei a ler e estudar Arendt.

Dias: A partir de Platão? A partir da interpretação que ela faz de Platão?

Cavarero: Foi casual. Eu era jovem, estava trabalhando em um livro sobre Platão e, como empenhada estudante padovana, estava lendo a bibliografia crítica sobre o filósofo; a certo ponto, encontrei Arendt falando de Platão como inventor da filosofia política, do mito da caverna, das reviravoltas e assim por diante. Então eu a conheci casualmente como intérprete de Platão, e deste encontro casual passei a estudar Arendt.

Eu a considero uma pensadora extremamente original e dela eu trago não apenas categorias como unicidade (*unicità*),⁷ pluralidade, natalidade ou sua definição de política, mas tomo para mim também o método. Como disse

7 O termo arendtiano “*uniqueness*” é traduzido para o italiano como “*unicità*” e é a ele que Cavarero faz referência aqui. Entre nós, “*uniqueness*” é traduzido como “singularidade”, que me parece uma tradução correta, mas que se afasta dos desdobramentos realizados por Cavarero. Em vários momentos importantes de sua obra, Cavarero acentua o fato de cada um de nós ter *um* rosto, *uma* voz, *uma* figura corpórea, ou seja, o fato de sermos *um* (e não dois, ou três, ou quatro). O termo “singularidade”, por sua vez, enfatiza o caráter inédito, nunca repetido deste *um* que cada um de

certa vez, creio que Hans Jonas, o método dela consiste em empurrar uma ideia até o extremo para ver o que acontece, conduzir uma tese interpretativa até o limite para observar as consequências — e em seguida reconstruir. Outra prática, que já adotava, mas que Arendt me encorajou muito a cultivar e que desde então jamais abandonei, é o uso combinado de textos filosóficos e textos literários. Eu faço muito uso de textos literários.

Dias: Minha próxima pergunta supõe uma pequena interpretação que gostaria de apresentar antes de fazer a pergunta. Você escreveu muito sobre Platão, mas sobre Arendt em quantidade relativamente menor. Parece-me que ambos desempenham papéis diferentes em seu pensamento e, para entender esta diferença, talvez seja útil notar que você escreveu ao menos três livros sobre Platão,⁸ mas apenas um diretamente sobre Arendt.⁹ Os artigos sobre ambos são muito numerosos e talvez em quantidade igual, mas quando pensamos em livros, ou seja, em textos que exigem um esforço maior e uma concentração mais intensa, há esta diferença: 3 x 1. Gostaria de te perguntar se esta diferença decorre de alguma maneira do papel diferente que cada um destes autores tem em seu pensamento, se o fato de você ter escrito três livros sobre Platão e um sobre Arendt reflete esta diferença.

Cavarero: Para mim, Platão é como o macrotexto ocidental. Na filosofia contemporânea há esta tendência a recomençar sempre dos gregos — Heidegger com os pré-socráticos, Nietzsche com a tragédia e assim por diante. Eu também sigo esta modalidade e, para mim, recomençar dos gregos significa Platão. Significa também, é claro, a cultura clássica em geral, com a tragédia, os mitos etc., mas Platão é quem estabelece o que é a filosofia. É ele quem inventa o que é a filosofia e começa a delinear toda a linguagem filosófica: ideia, conceito, forma, a coisa em si, dois tipos de consciência e assim por diante. Portanto Platão é a base da qual se deve sempre partir, à qual se deve sempre voltar e que não se esgota nunca. É um texto infinito porque é um texto de fundamento do macrotexto ocidental.

nós é. Assim, quando falamos de Cavarero, parece melhor optar por *unicidade*. Cf. Dias (2021, p.63) e Cavarero (2025, p.11 n.6)

8 *Dialettica e politica in Platone* (Padova: CEDAM, 1976), *Nonostante Platone* (primeira edição Roma: Riuniti, 1990) e *Platone* (Milano, Raffaello Cortina, 2018)

9 *Democrazia sorgiva: note sul pensiero politico di Hannah Arendt* (Milano: Raffaello Cortina, 2019)

Arendt, ao contrário, é quase uma contemporânea minha. Uma grande pensadora do século XX que não apenas transmite conteúdos, mas, como disse antes, também ensina um método. Creio que a maneira pela qual eu volto a Platão seja muito similar àquela pela qual Arendt sempre volta a Homero, à *polis*, ao que é a ação, ao que é a política; ambas colhemos continuamente no grande lugar originário de fundamento da linguagem filosófica e do imaginário filosófico.

É um pouco assim. Mas estou pensando nisso agora. Você é quem me faz pensar nisso...

Dias: Ainda um pouco sobre Platão. No seu livro *Nonostante Platone* [Apesar de Platão] — e devo admitir que não li seus primeiros trabalhos sobre Platão...

Cavarero: Ah, não se preocupe; ninguém leu meus primeiros trabalhos sobre Platão. Foi um livro que publiquei aos 23 anos de idade.

Dias: No prefácio de *Nonostante Platone*, livro que foi bastante lido, há esta passagem significativa: “Este livro se ocupa efetivamente de antigas figuras femininas roubadas de seu contexto (...). O contexto literário é a obra de Platão (...). O caso específico, no entanto, não me parece inapropriado porque o pensamento antigo está ali em seu início e imprime sua direção no assim chamado destino do Ocidente...”¹⁰ Parece-me que esta passagem expressa bem que Platão é, para você, o lugar aonde ir para colher, para roubar alguma coisa.

Cavarero: Sim, mas eu também roubo de textos contemporâneos, não apenas de Platão. Digamos que o sistema de roubo em relação ao texto tem sua própria lógica. Mas como eu dizia antes, o texto de Platão é fundamental, é o lugar onde foi elaborado, onde foi tecido o fundamento do pensamento ocidental. Por isso, é um lugar extremamente rico.

Dias: Há uma passagem de Arendt bastante conhecida que me parece comparável com esta sua estratégia: “Em outras palavras, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia...”

Cavarero: Me lembro bem desta passagem.

¹⁰ *Nonostante Platone*, p.20

Dias: ... com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje.”¹¹ Me parece comparável à tua estratégia.

Cavarero: Inteiramente comparável. Tenho sempre bastante presente esta frase de Arendt, que conheço de memória. Ela faz esta afirmação muito clara porque viveu exatamente naquele recorte do pensamento do século XX em que a regra comum era o desmantelamento da metafísica. E este desmantelamento é, tanto para ela quanto para mim, o desmantelamento da filosofia, porque metafísica e filosofia, na Antiguidade e em particular para Platão, são quase coincidentes. Nós sabemos, é claro, que a palavra “metafísica” foi inventada por quem colocou em ordem a obra de Aristóteles; Arendt também sabia disto perfeitamente. Daí que ela afirma, coerentemente, que não é uma filósofa, mas uma pensadora política. Ou seja, ela desmantela a filosofia e, portanto, não quer fazer parte da tradição que está desmantelando. Eu, mais modestamente, digo: eu roubo, tento destrinchar, extrair conceitos e figuras da filosofia, da história da filosofia, para construir aquilo que eu chamaria de uma filosofia feminista, ou seja, uma filosofia atenta à diferença sexual. Neste ponto devo mencionar [Luce] Irigaray, que ainda não nomeei aqui, mas que li bastante, naturalmente. Não apenas Derrida e Deleuze, mas li também muito Irigaray...

Dias: A ideia de diferença sexual...

Cavarero: Sim, mas sobretudo seu livro chamado *Speculum*, cujo cinquentenário se comemora este ano. Pediram-me que escrevesse um ensaio para esta ocasião e eu o fiz com prazer. Recolheram, ao redor do mundo, estudiosas e estudiosos que tenham lido *Speculum* há cinquenta anos. Deve estar para sair, acho que pela Cambridge University Press.

Dias: Muito interessante. Ainda sobre a técnica de roubo. Em seu *Nonostante Platone*, você afirma: “... a tática do meu furto se coloca, ao contrário, do lado externo e contra o contexto.”¹² A partir desta afirmação, gostaria de perguntar quais são os critérios que determinam a escolha da figura a ser roubada; por que escolher esta figura e não aquela?

11 *A vida do espírito*, p.159

12 *Nonostante Platone*, p.21

Cavareiro: Depende. A operação é um pouco programada e um pouco casual. Por exemplo, em *Nonostante Platone* eu roubei figuras femininas: Penélope, Deméter, Diotima e a serva da Trácia. Ali tratava-se de figuras femininas, mas em outros trabalhos meus, ou dentro da minha pesquisa, posso também roubar conceitos e ideias, arrancando-os de seu contexto e os recontextualizando, colocando-os em um contexto diferente; sempre com uma intenção clara de não fidelidade.

Mas isso não significa que eu realize operações arbitrárias e sem fundamento filológico. Minha formação na Universidade de Padova foi, de fato, muito filológica: eu leio os textos em língua original e consulto a bibliografia crítica sobre os textos, inclusive a de caráter filológico, prestando, portanto, grande atenção à precisão da leitura.

Dias: Isto se vê claramente ao ler teu trabalho...

Cavareiro: Sim, mas depois desta atenção filológica, justamente por estar atenta à precisão da leitura, eu me sinto livre para citar o texto de maneira infiel.

Dias: Ainda uma última questão sobre Platão. Para você, Platão é, portanto, um fundo de onde roubar figuras femininas ou, como disse há pouco, o macrotexto ocidental de onde você rouba figuras femininas, mas também conceitos e ideias. Há então esse uso, digamos, “negativo”, “desconstrutivo” de Platão nesse sentido. Daí que me pergunto se há algo positivamente platônico em seu pensamento. Ou seja, gostaria de perguntar se, além de ser uma fonte da qual extrair elementos, existe algo de positivo, algo em que você se reconheça em Platão.

Cavareiro: Antes de tudo, sua grande habilidade literária. Nutro uma profunda admiração por esse aspecto. Porque Platão não apenas elaborou diálogos; nos próprios diálogos, que são filosoficamente muito complexos — penso, por exemplo, no *Filebo*, no *Sofista* ou no *Parmênides* —, ele sempre aproxima mitos, narrativas, figuras. Como se não bastasse, ele o faz escrevendo diálogos, ou seja, encenando a oralidade e a conversação. Isso, a meu ver, é uma ductilidade em relação à palavra, em relação aos diversos gêneros que hoje chamamos de literários: a tragédia, a épica, a literatura, a narrativa, a tradição mítica — ou seja, linguagem em contextos distintos. Ele consegue aproximá-las e fazer do filosofar algo muito vivo. Pensemos na figura de Sócrates, que se situa sempre no centro da busca e nunca se conclui em um sistema definitivo. Esse aspecto eu admiro muito e, na medida do possível, tento imitá-lo.

Dias: Falemos agora de Arendt. Gostaria de saber, antes de tudo, se Arendt é, para você, uma fenomenóloga. No início da conversa, você indicou algo neste sentido.

Cavarero: Bem, para mim, Arendt é uma pensadora política muito original. Além disso, ela é também uma intérprete — uma intérprete extremamente original — dos textos antigos, em particular uma intérprete original de Homero. Aliás, amanhã começa um colóquio de dois dias justamente sobre Homero, e isso me fez pensar no que você dizia antes, porque, para preparar uma comunicação para esse colóquio, vou usar Arendt. No entanto, não voltei a relê-la, porque a conheço de cor. Em vez disso, reli cuidadosamente, palavra por palavra, *A dialética do esclarecimento*.

Dias: Agora, porém, tenho uma questão ainda mais ampla sobre a importância de Arendt no seu pensamento. A meu ver, o papel de Arendt em sua reflexão é o de fornecer alguns pontos cardeais. Isso, me parece, pode ser visto no seguinte fato — escolho um exemplo quase arbitrariamente. A sua obra, na minha opinião, passa por uma mudança importante em 1987, quando você publica aquele texto que se tornou uma espécie de manifesto do feminismo italiano, ou talvez de um certo feminismo italiano; refiro-me a *Per una teoria della differenza sessuale* [Por uma teoria da diferença sexual].

Nesse texto não há muitas referências explícitas, diretas a outros autores ou autoras. Mas Arendt está lá, em particular com a ideia de início — uma ideia à qual você, ao longo de sua obra, vincula a maternidade, tema dos seus dois livros mais recentes: *Donne che allattano cuccioli di lupo* [Mulheres que amamentam filhotes de lobo] e *Donna si nasce* [Mulher se nasce].

Talvez se possa dizer que a escassez de menções a outros autores e autoras naquele texto de 1987 se deva ao gênero praticado naquela ocasião, já que se trata, justamente, de uma espécie de manifesto, e nesse tipo de texto não é muito adequado citar muitos autores. No entanto, a mesma coisa acontece no livro seguinte, *Nonostante Platone*, de 1990, onde Arendt é pouco mencionada — três ou quatro vezes —, mas em momentos especialmente importantes, já que ela aparece como o segundo eixo teórico na introdução. Na produção posterior, a partir dos anos 1990, Arendt aparece com frequência um pouco maior, mas geralmente com esse papel de fornecer pontos cardinais e depois “desaparecer” um pouco do texto.

Quais seriam esses pontos mais fundamentais? Alguns já discutimos aqui. Estamos falando de pontos filosóficos, éticos ou políticos? Sobre os aspectos filosóficos e metodológicos, já conversamos um pouco.

Cavarero: Aqui é preciso fazer uma referência à minha biografia. Aqueles anos em que me formei e comecei a trabalhar sobre Platão, depois de ter absorvido tanto Hegel, são os mesmos em que comecei a me engajar no feminismo e a compreender a importância, não apenas de uma militância no campo dos direitos das mulheres e da paridade entre os sexos, mas também de um pensamento da diferença sexual. Foi, portanto, a partir desta minha exigência que encontrei em Arendt um ponto cardinal porque ela propõe a categoria de natalidade em vez da de morte.

E ela está correta. Quem conhece a tradição filosófica ocidental — como ela conhecia, como eu conheço — de Platão até os dias de hoje, passando por Heidegger e além, sabe que há sempre essa centralidade da categoria da morte e, portanto, do finito, daquilo que encontra seu limite na morte. Trata-se de uma filosofia marcada pelo luto, na qual, como se sabe, o luto é invertido e a filosofia passa a ser um “viver para a morte”. E esse viver para a morte, essa tentativa de superar a morte, de assumi-la como dimensão do pensamento, é contemporâneo do fato de que a filosofia se ocupa muito pouco dos corpos, do corpo. A filosofia se ocupa do pensamento, é uma linguagem que reflete sobre si mesma e, por isso, opera uma abstração em relação aos corpos, mantendo a morte no centro.

Frente a isso, Arendt oferece dois pontos fundamentais, verdadeiramente centrais. Um é a categoria da natalidade: ou seja, nada de luto, mas o início, algo que começa, algo voltado para o futuro. E a natalidade está ligada a um conceito igualmente fundamental: o de unicidade¹³ — uma categoria praticamente ausente na história da filosofia; uma categoria, aliás, incômoda, porque o particular não cabe no universal, e por isso o particular é considerado pouco interessante. Daí decorre também a categoria arendtiana de pluralidade. Portanto, há sim pontos nodais arendtianos e são exatamente estes: natalidade, unicidade, pluralidade.

Com relação a esses pontos, então, eu dou um passo adiante, porque, em relação a Arendt, pertenço a outra época. E esse passo posterior consiste no seguinte: para ela, a natalidade é o início, é o novo começo, o recém-nascido — mas não lhe interessa absolutamente como esse recém-nascido veio ao mundo, nem de qual corpo foi gerado. O que eu tento fazer, então, é dar concretude à natalidade, entendendo-a como o nascimento sempre de alguém em carne e osso, que nasce do corpo de uma mãe, também em carne e osso. Esse é o passo a mais que eu dou.

13 Cf. Nota n. acima

Dias: Eu havia preparado uma pergunta a respeito dos limites da obra de Arendt na sua opinião e tinha anotado “corpo”, porque me parece de fato que ...

Cavarero: Sim, esse é o limite dela. Eu escrevi um capítulo sobre isto chamado “*Un bambino è nato fra noi*” [Um menino nasceu entre nós] — já não me lembro em qual livro, mas eu escrevi.¹⁴ Os limites estão no fato de Arendt não ter aprofundado uma concepção de corpo; mais do que isto, para ela a dimensão corpórea é um tanto incômoda, tanto é que a categoria de trabalho [*lavoro*] é vinculada ao corpo: o corpo que trabalha [*lavora*] ou, como dizem os napolitanos, o corpo que fatiga [*fatiga*]. Os napolitanos não dizem trabalhar [*lavorare*], eles dizem fatigar [*faticare*].

Dias: Fatigar?

Cavarero: Sim, mesmo para se referir a um pós-doutorado, que é uma atividade intelectual, eles perguntam: “E quando você recomeça a fatigar? Quando começa a fatigar em São Paulo?” Esta é, aliás, uma tradução bastante próxima do latim “*labor*”, se você pensar que “*labor*” é também trabalho [*travaglio*], como o trabalho [*travaglio*] da mulher que pare.¹⁵

De todo modo, se há uma parte frágil em Arendt é realmente o fato de ela ter marginalizado o tema do corpo. Além deste, tem também aquele outro ponto frágil — que todos reconhecem e que você também deve saber — que é rígida a distinção entre privado, político e público. Mas isto, hoje, todos sabem.

Dias: Esta marginalização do corpo parece de alguma forma ligada a uma marginalização da natureza no pensamento de Arendt.

Cavarero: Eu tenho uma ideia bastante própria a este respeito. A concepção que ela tem da natureza é muito grega, muito clássica. Ela não é a única a ter, mas tem. Sendo uma pensadora moderna, muito interessada no conceito de

14 Ela se refere ao capítulo intitulado, mais exatamente, “Arendt: ‘*Un bambino è nato fra noi*’”, que está no livro *Inclinazioni: critica della rettitudine* (Raffaello Cortina, 2013), ainda sem edição brasileira.

15 Cavarero se serve aqui de vários termos italianos — *lavoro*, *fatiga*, *travaglio* — que podem ser traduzidos por “trabalho”. Parece-me útil explicitar esta variedade e remeter à discussão brasileira a respeito da tradução dos termos “*labor*” e “*work*”, “*Arbeit*” e “*Herstellen*” no contexto da obra de Arendt. Cf., entre outros, a “Apresentação à nova edição brasileira” escrita por Adriano Correia para as edições mais recentes de *A condição humana* de Hannah Arendt.

liberdade, que é típico dos modernos, ela distingue, ou melhor, ela contrapõe a esfera da liberdade, que é a esfera humana da ação, à esfera da necessidade, que é a esfera natural. Assim, para ela, a natureza é o reino da necessidade, onde tudo se torna aquilo que deve se tornar, seguindo a mesma cadência com que o sol se levanta e se põe.

No meu *Donne che allattano cuccioli di lupo*, adotei uma ideia diferente de natureza porque a natureza é, por um lado, o reino da necessidade — basta pensarmos nos processos químicos elementares, nas células de que somos feitos. No entanto, se adotarmos o ponto de vista neodarwiniano, compreenderemos rapidamente que a necessidade é contingente, que é a própria contingência quem cria o erro na repetição, ou seja, na replicação; é a contingência quem cria a mudança e, assim, a evolução. A natureza é, portanto, muito diferente daquilo que pensava Platão, e Arendt pensa ainda como Platão — a natureza como o reino da necessidade. Assim, com este conceito de natureza, ela não poderia ter um pensamento ecológico. Não poderia também porque em sua época o pensamento ecológico não era ainda um tema muito difundido nem filosoficamente elaborado. Para elaborar um pensamento ecológico, como tentei fazer em *Donne che allattano cuccioli di lupo*, é preciso olhar para o humano em sua corporeidade, em sua animalidade, em sua naturalidade; isto porque, como é óbvio, somos parte da natureza.

Platão dizia que, sim, como corpo, como animais, nós somos parte da natureza; as mulheres dão à luz filhos no trabalho (*travaglio*) de parto — no *Banquete*, ele diz “*anthropoi*”, ou seja, “os homens” dão à luz — mas este processo é substancialmente partilhado com os animais; a vaca e a cabra também realizam este processo, então a filosofia não considera esta questão interessante. Para mim, Arendt está dentro desta linhagem, segundo a qual isto não é interessante para a filosofia. Eu, ao contrário, penso que tematizar o início de alguém, o início de cada ser humano em sua unicidade, e portanto tematizar o fato de sermos corpos e, mais, o fato de os corpos femininos parirem e portarem em si a experiência do outro, trazendo à luz um novo ser em sua singularidade, é um tema muito interessante para a filosofia.

Feminismo

Dias: Falemos agora de feminismo.

Cavarero: Finalmente! Quer um chocolatinho? Tenho vários aqui.

Dias: Bem, um chocolatinho não se nega, não é?

Dias: Falemos de feminismo. Como eu disse antes, creio que teu texto de 1987 sobre a diferença sexual é um marco em teu percurso e no feminismo italiano — ou pelo menos em certo feminismo italiano. Neste texto, você descreve com bastante força o que é a diferença sexual, um tema que permanece no centro de suas preocupações até hoje, como se vê no fato de que seu livro mais recente, *Donna si nasce*, escrito com Olivia Guaraldo, se abre justamente com um capítulo dedicado expressamente a este tema. Em termos gerais, o que é a diferença sexual?

Cavarero: A diferença sexual é um dado corpóreo, um dado natural, um dado biológico; ela é igual a muitos outros dados, como andarmos eretos e termos os olhos na cabeça. Há dados que são assim e não de outro modo. Entre os dados que dizem respeito aos humanos, a diferença sexual é um dos que — talvez seja o que mais — foi notado, visto por todas as culturas e ao qual todas elas conferiram interpretações.

O dado da diferença sexual — estou falando de coisas muito visíveis — significa não apenas que homens e mulheres têm uma anatomia diversa, mas significa também algo muito mais visível, que é o fato de que as mulheres dão à luz, e que portanto é o corpo feminino que pare, que cria a espécie, que cria os indivíduos. Não se pode deixar de notar este fato: os humanos são de dois sexos, um é o que gera, o outro não gera. Este fato foi amplamente notado nas culturas chamadas arcaicas, pré-históricas etc. Sabemos disto a partir dos achados arqueológicos, dos artefatos e assim por diante.

Na tradição que chamamos de ocidental, a interpretação é a de que, assim sendo, então a mulher, o corpo feminino, pertence à regeneração da natureza, dos animais, das flores e assim por diante, pertence à mera função de reproduzir corpos. Quanto aos homens, que têm uma anatomia diferente e não geram, sua especialidade é, ao contrário, o *logos*, o pensamento, e são portanto aptos ao comando porque dominam o *logos*. A diferença sexual foi, assim, interpretada não como diferença entre dois sexos, mas como um diferir que torna o sexo masculino superior. Surge aqui toda a construção que chamamos de patriarcal e que, embora fragilizada, ainda está viva nas sociedades modernas ocidentais.

Assim, ocupar-se da diferença sexual significa ver como foi interpretada e, então, como se pode desconstruir toda a tradição — tradição que compreende a diferença sexual como o fundamento de uma hierarquia; primeiro

o homem, abaixo a mulher. Pode-se fazer aqui um trabalho de desconstrução, e pode-se caminhar a vida inteira porque os textos são muitíssimos.

Mas este é um trabalho que me interessa só até certo ponto. Eu o fiz e ainda o faço, mas me interessa apenas até certo ponto porque o que me interessa de fato é o trabalho de construção: como se pode compreender a diferença sexual em sentido não hierárquico?

Em sentido não hierárquico, um passo fundamental da diferença sexual — que agora é já uma tradição, pois já tem cinquenta, quase sessenta anos — é que nós mulheres começamos a pensar, não como os homens nos pensaram (destinadas à casa etc.), mas começamos a nos pensar a partir de nossa subjetividade, de nossa especificidade — que é também uma parcialidade. Pensar a própria parcialidade. Ou seja, eu não falo pelo outro sexo; não digo a você, um homem, o que você é, onde está na hierarquia, o que deve fazer. Na tradição, os homens raramente pensaram sua parcialidade, como se percebe na própria língua, que diz “homem” para significar “ser humano”, algo típico daqueles que não pensam a parcialidade de serem homens.

Dias: Há diferenças importantes entre o que você pensava a este respeito em 1987 e hoje? No texto de 1987, a diferença sexual é exatamente a mesma de que você falou agora?

Cavarero: Bem, uma diferença importante é que se passou um bom pedaço de história. Nos anos oitenta, elaborar uma teoria feminista ou militar pelo feminismo acontecia muito frequentemente em aliança com outras minorias sexuais — minorias gays, minorias trans — porque havia um interesse comum em desconstruir o patriarcado e começar a falar a partir da própria parcialidade. Não eram apenas as mulheres que estavam pensando a partir de si — “a partir de si” era, aliás, uma espécie de fórmula — mas também os gays e as pessoas homossexuais pensavam a partir de si.

Nesse meio-tempo, desde então, houve um desenvolvimento bastante rápido por parte das minorias sexuais, que elaboraram teorias — ou poderíamos até dizer: adotaram ideologias, porque, quando uma teoria é repetida, repetida, repetida e usada como um código, ela se transforma justamente em uma ideologia. Elas não se baseiam de modo algum na consciência da própria parcialidade, mas, a partir dessa especificidade, dessa parcialidade, elaboram uma linguagem que é imposta a todos, tornando-se universal.

Não sei como andam as coisas no Brasil, mas aqui temos, por exemplo, o *schwa*, terminações particulares, asteriscos... Não se pode mais dizer

“mulheres e homens” ou “todas e todos vocês”, mas deve-se dizer “tuə” o “tuttə” com o *schwa*.¹⁶ Ou seja, aquilo que foi elaborado a partir das exigências específicas das minorias, que está ligado às identidades sexuais deles, é assumido e transformado em uma linguagem que se torna inclusiva, mas obrigatória para todos.

O livro recente, *Donna si nasce*, procura se confrontar com esta realidade, uma realidade que coloca um conflito entre o pensamento da diferença sexual e todas as teorias deste tipo, as quais podemos chamar de galáxia LGBT. Não sei como estão as coisas no Brasil, mas aqui está assim.

Dias: Estão um pouco da mesma maneira, inclusive o debate, a guerra pela linguagem e uma espécie de ética de vigilância. Como se chama o livro de Foucault em italiano?

Cavarero: *Sorvegliare e punire* [Vigiar e punir]

Dias: *Sorvegliare e punire*. Me parece que existe, ao menos no Brasil, uma espécie de ética de vigiar e punir.

Cavarero: Ah, eu sempre digo isso: há ali um vigiar e punir. Eu te proponho uma fórmula que dá justamente a ideia dos termos elementares deste conflito. Na época do primeiro texto que você mencionou, lutava-se junto com as minorias sexuais contra o patriarcado. Agora, estas minorias sexuais — vigiar e punir — combatem o binarismo, ou seja, o próprio fato da diferença sexual. Assim, eles realizam uma ação não apenas de tipo disciplinar, mas também metafísica.

Dias: Eu tinha aqui duas questões sobre as diferenças na militância política nesses dois momentos. À segunda você já respondeu, mas a primeira gostaria

16 O polêmico *schwa* tem entre os italianos papel equivalente àquilo que no Brasil chamamos de linguagem neutra, já que ambos consistem em substituir a terminação de certas palavras por uma letra ou símbolo a fim de não impor à palavra um gênero; é o caso de *menine*, *garotx*, *bonite*, *espertx* e assim por diante. Na Itália, recorreu-se ao asterisco — como em *car* amic** ou em *tutt* ragazz** — e a uma letra do alfabeto fonético chamada *schwa* (em português, também grafado como “xevá”), que representa uma vogal central média, não arredondada e de timbre indistinto. Seu símbolo é um “e” invertido — /ə/ para o singular e /ɜ/ para o plural — e na linguagem neutra italiana resulta em palavras como *carə* e *amicə*, por exemplo. Cavarero e Guaraldo apresentam uma explicação, ao mesmo tempo respeitosa e crítica, em seu livro mais recente, *Donna si nasce*, p.145-7. Para uma explicação feita de um ponto de vista favorável à linguagem neutra italiana, cf. Marotta, I., & Salvatore, M. — “Un linguaggio più inclusivo? Rischi e asterischi nella lingua italiana”. in. *gender/sexuality/italy*, 3, 1-15.

de fazer mesmo assim, porque me interessa comparar o movimento atual com o de 1987. Aquele texto de 1987 me parece particularmente ligado a uma experiência política muito intensa com o grupo *Diotima*, os grupos de autoconsciência e, se não me engano, também com a *Libreria delle donne di Milano* [Livraria das Mulheres de Milão].

Cavarero: Eu não participei desta última.¹⁷

Dias: Eu mencionei, mas não tinha certeza. Bem, o que eram estas atividades? Como vocês se organizavam?

Cavarero: Os grupos de autoconsciência são bastante emblemáticos. Eles eram formados por mulheres de vários estratos sociais e de idades diferentes que se reuniam e permaneciam juntas para falarem entre si. Falar entre si significava confrontar as próprias experiências, confrontar o próprio uso da palavra, das palavras, dos termos. Este tipo de operação acontecia em um contexto, em uma sala física, em uma situação em que estavam presentes os corpos, em que se falava uma com a outra, cada uma com sua própria voz. Era, então, muito diferente de, por exemplo, contar a própria experiência frustrante de mulher a um psicanalista. Ali era muito diferente porque se fazia ver as diferenças, os confrontos, as convergências, as divergências, e se discutia também o uso da linguagem.

Então era um crescimento de consciência linguística e conceitual, mas não era um crescimento solitário, feito com um livro que te diz: “Quer se tornar uma mulher perfeita? Quer se tornar livre?”. Era um crescimento que surgia na interação — você, como arendtiano, compreende — e a própria interação produzia subjetividades plurais. Isto foi muito importante!

Isto ocorria não apenas nos assim chamados grupos de autoconsciência, mas tornou-se prática difundida nos vários grupos feministas que, em várias partes da Itália — mas não só na Itália —, se encontravam e procuravam transformar em ato uma interação contextual, no mesmo espaço físico. Uma das características era que se falava entre mulheres, ou seja, era um

17 Credita-se a Luisa Muraro os maiores desenvolvimentos intelectuais vinculados às atividades da *Libreria*. Cf. Cavarero / Restaino — *Le filosofie femministe*, p.69-77. Embora Cavarero não tenha participado das atividades da *Libreria*, o livro *Non credere di avere dei diritti* [Não acreditar ter direitos], resultante das atividades deste grupo, é parte importante do argumento de Cavarero em *Olha-me e narra-me* e está no centro da marca deixada por ela no projeto literário de Elena Ferrante. Cf. Ferrante, *id. ibid.*

espaço separatista. Não no sentido de que houvesse ódio contra os homens — isso nunca existiu, muito pelo contrário. Mas porque a presença de homens ou de rapazes significaria a presença de sujeitos acostumados a dominar, a fazer *mansplaining*, acostumados a dizer: “A minha linguagem é a correta”. Havia, portanto, uma seleção com base no sexo: um elemento de escolha política — ainda que Arendt talvez não o chamasse assim. É possível reunir-se com base na classe, no sexo, na idade... Para Arendt, isso não faz parte propriamente da política; são elementos periféricos. Mas a ação, a interação, era real e corpórea, e produziu um grande crescimento. Por isso, não se tratava apenas de um processo de liberação — uso novamente uma categoria arendtiana —, mas da própria construção do “gosto pela liberdade”, como diz Arendt.

Dias: Hoje a experiência política é muito diferente, assim como a teoria, que nasce da experiência. E hoje existem movimentos de política sexual que estão, digamos, um pouco em guerra com a diferença sexual. Gostaria justamente de lhe perguntar: quais são as diferenças entre o gênero, ou a teoria de gênero, e a diferença sexual?

Cavareiro: Bem, a teoria da diferença sexual é esta de que falamos há pouco: parte de um dado, elabora este dado e é vinculada a práticas.

A atenção filosófica para a categoria de *gender* remonta às teses da jovem Judith Butler expostas em *Problemas de gênero* e *Corpos que importam*; depois, o movimento *queer* retoma essas teses e as leva ao extremo. Essa radicalização consiste em afirmar que não existe a diferença sexual, a qual seria uma construção discursiva — ou seja, um efeito do discurso produzido por aqueles que detêm o poder. Segundo essa teoria, quem detém o poder são os heterossexuais. O poder a ser combatido, dizem, já não é mais o poder patriarcal — que agora lhes interessa bem menos —, mas sim o poder heteronormativo, isto é, o binarismo, cujo sujeito disciplinador é a heterossexualidade. O dado biológico da diferença sexual é apenas, dizem, produto do discurso dos heterossexuais, um discurso que postula que os sexos são dois. Não se trata, portanto, de um fato, mas de um efeito discursivo, e isto, para a galáxia *trans* ou *queer*, é considerado opressivo. Este discurso segundo o qual existem dois sexos, produzido pelos heterossexuais, é visto como um mecanismo de grande opressão. Ela é grande porque não se dá apenas contra homossexuais e pessoas trans, mas contra todos de modo geral, porque pretende enquadrar todos os seres humanos como homens ou mulheres — pretende impor uma norma, um comando.

Segundo eles, a solução do problema é então não apenas sustentar que não existe a diferença sexual e que quem afirma a existência da diferença sexual é um seguidor do sistema opressor binarista, mas também sustentar que a identidade sexual é livremente determinada por cada indivíduo. Assim, você tem o sexo que você percebe em si mesmo, podendo ser masculino, feminino, mas também ambos, nenhum, ou uma passagem contínua de um ao outro, ou ainda pode não ter sexo algum, não ter qualquer identidade sexual. O fato de não ter uma identidade sexual se torna uma das muitas identidades sexuais possíveis. Então estamos no campo do individualismo neoliberal mais desenfreado, posto que o indivíduo decide o real. Eu chamo isto de metafísica; pela minha formação, chamo de metafísica porque, se eu decido, por meio da autopercepção, aquilo que eu sou, estamos efetivamente no campo da grande fantasia.

Dias: Então, para eles, não há o real, não há o mundo...

Cavarero: Não há o real; é tudo autoperformado e a autoperformance se torna o real.

Dias: Para você, ao contrário, há a diferença sexual, há o mundo, há o real. Podemos fazer da linguagem o que quisermos, mas estas coisas existem. Talvez seja essa a diferença mais elementar entre a sua posição e a da teoria do *gender*, não? E você falou de metafísica. Em seu texto de 1987, encontramos uma *essência da mulher*. Eu estava pensando um tanto sobre estas palavras e...

Cavarero: Ah, isto é uma história antiga. Não te deixo nem terminar a pergunta. Vamos lá: os americanos — não apenas os americanos, mas o farol do pensamento está hoje nos Estados Unidos — não tiveram uma formação filosófica boa porque, como você sabe, eles não têm filosofia na escola. Estudam filosofia apenas quando adultos e, quando adultos, não partem dos pré-socráticos em grego, do que Tales queria dizer, do que significa *hólon*... entende? Eles partem de Deleuze, que disse algo sobre Platão e Aristóteles, mas na maioria dos casos eles nunca leram e nem lerão Platão ou Aristóteles. Por isso, quando falam de “essência” ou de “essencialismo”, usam categorias que são simplesmente postas ali como categorias negativas, usam sem conhecer sequer a história destes termos.

Eu nunca falei da essência da mulher. Não há nenhuma “essência da mulher”. Não posso ser arendtiana e falar de essência da mulher. Eu digo que

um dado, um fato é que o sexo feminino gera. Isso é essencialismo? Penso que é mais biologismo que essencialismo. Eu nunca disse como as mulheres devem ser, ou como é a “mulher em si”. Talvez eles nunca tenham lido Kant!

Dias: Sim, de fato há isto, mas na minha pergunta havia um elogio ao teu uso da palavra “essência”.

Cavarero: Um elogio?

Dias: Sim, um elogio. Eu a formulei assim: Você, e isto me parece uma vantagem da fenomenologia (ou de certa fenomenologia), não tem medo da palavra “essência”.

Cavarero: Sim, você tem razão, mas desde que concordemos que não é uma palavra negativa! Isto indica simplesmente a ignorância de quem diz: “Ah, mas somos todos diversos e você essencializa!” Vamos nos entender sobre o que está sendo dito. Eu falo frequentemente, por exemplo, de ontologia, e de modo algum eu considero “ontologia” um termo negativo...

Dias: Eu pretendia...

Cavarero: ... ontologia quer dizer “condição humana”.

Dias: Isso! Eu pretendia terminar a entrevista com esta palavra. Mas me deixe, antes, ler um pequeno extrato do seu texto de 1987: “A essência que estamos procurando é então a essência histórica de um sujeito real que quer se compreender a partir de si. (...) A definição da essência da mulher só é real se eu, mulher, reconheço nela a minha experiência tal qual eu sou, e não como poderia ter sido em um improvável dia que já se foi. (...) A essência encontrada no pensar sobre si é, portanto, a experiência da separação.”¹⁸ Gosto muito desta passagem.

Cavarero: Estou muito de acordo com o que você diz. Mas eu incluiria ainda que é necessário sempre enfatizar a pluralidade. O eu não é o modelo de tudo. Há a pluralidade, uma pluralidade que se dá no encontrar-se, no interagir. Tudo isto é verdade, mas apenas se o vê em contexto de interação em

18 “Per una teoria della differenza sessuale” pp.59-60

devir, a qual pode se converter em precariedade, como diria Butler. Então, estou de acordo com o que você diz, mas você está usando no sentido que eu uso, enquanto eles usam de outra forma. Para eles, “essência” é como dizer “fascista”. É a mesma coisa: dizer que você é essencialista é como dizer que você é fascista. Fazem sempre isso comigo.

Dias: Posso imaginar...

Cavarero: Mesmo aqueles que escrevem resenhas dos meus livros nos Estados Unidos dizem que é um belo livro, maravilhoso etc. Depois, como precisam — com razão — dizer algo crítico, afirmam: “Mas há esse resquício essencialista”. É sempre “essencialista”.

Clarice Lispector

Dias: Agora, gostaria de conduzir nossa conversa a um tema que, como brasileiro, me é particularmente caro: Lispector — ou, como a chamamos no Brasil, Clarice. Nunca dizemos “Lispector”; acho esse “Lispector” um pouco estranho, formal demais. Bem, Clarice parece ser uma autora importante para o seu pensamento, para o seu percurso. Ela não ocupa a centralidade de Arendt ou de Platão, nem mesmo a de Derrida ou Levinas...

Cavarero: Levinas! Sim, eu me esqueci de mencionar. Ele foi muito importante para mim. O pensamento judaico é muito importante para mim.

Dias: Apesar de não ter esta centralidade, é com Clarice que você conclui *Nonostante Platone* e inicia, ao lado de Ferrante e Ernaux, seu livro mais recente, *Donne che allattano cuccioli di lupo*, publicado este ano. Entre os dois livros há mais de trinta anos, e isso sugere uma persistência no seu interesse por ela, sugere que é uma autora importante para você.

Cavarero: Com certeza! Descobri Clarice lendo *A paixão segundo G.H.* — um livro que achei esplêndido, de grande profundidade, de grande originalidade — e desde então eu continuo a lê-la; também li tudo o que encontrei sobre ela. Eu coloquei Lispector em paralelo a Ferrante e Ernaux, mas ela faz algo a mais. E faz algo a mais porque é filósofa, enquanto as outras não; ela tem uma linguagem que ressoa mais com a minha formação. E faz algo a mais porque no famoso episódio de *A paixão segundo G.H.* em que ela esmaga a barata com a porta

do armário, fazendo sair uma matéria densa do corpo da barata, ela diz algo como: também eu sou feita desta matéria, todos nós somos feitos desta matéria.

De uma parte, há aqui todo o lado místico de Clarice, que é muito interessante, mas que no fim termina por colocá-la dentro de uma tradição determinada, de uma determinada palavra mística, e isto é talvez a parte que menos me interessa. Por outro lado, no entanto, neste dizer “somos todos feitos da mesma matéria”, neste dizer “somos feitos do mesmo sangue” tem um pensamento biocêntrico que, a meu ver, é muito interessante. Se eu roubo algo de Clarice, roubo isto, roubo este biocentrismo, ou seja, a consciência de que o humano não é uma espécie privilegiada, criada por Deus para estar no vértice da pirâmide e dominar todas as demais. Não! A espécie humana é uma forma vivente entre formas viventes. E é apenas postulando, aceitando, sendo consciente do fato de que a espécie humana é uma forma e que eu, pessoalmente, sou um humano singular — pois as espécies são apenas um nome classificatório, mas o que é vivo é sempre singular; a vida é sempre singular; não existe “a Vida” com “V” maiúsculo... — pois bem, Clarice, com este conceito de neutro, oferece uma categoria muito importante, capaz de iluminar a relação de cada humano singular com as formas do vivente que estão interconectadas entre si.

E há também aquela descrição que ela faz do eu como — estou citando de memória — expressão temporária de uma forma de vida que, no entanto, faz parte desta matéria da qual somos todos feitos. A ideia é que, ao esgarçar esse eu — aí está o caminho místico —, ao fazer com que o eu ultrapasse seus próprios limites no contato com a barata, o eu pode compreender essa comunidade com as formas vivas. Portanto, por um lado, dissolver-se enquanto eu — e isso seria o misticismo —, mas, por outro lado, fazer uma experiência que é do nível de interconexão do vivente na complexidade do vivente, e, assim, também da marginalidade da forma de vida humana no conjunto do vivente. Porque é assim que é. Quando dizemos “o homem está destruindo a natureza, será o fim do mundo”, estamos dizendo uma bobagem; porque talvez seja o fim da espécie humana, mas não será o fim do mundo. A forma do vivente é muito mais ampla do que a espécie humana. Lispector oferece categorias de grande importância filosófica, como esta — se você as rouba, as retoma e as reinscreve em outro contexto.

O sujeito

Dias: Agora, caminhando para o último passo de nossa conversa, vamos a um assunto bastante ligado a isto que você acabou de dizer: a questão do sujeito.

Cavarero: Sim.

Dias: Você acabou de falar do eu, da interconexão, da comunidade com as formas vivas, e de um eu que sai de si. No seu *Olha-me e narra-me*, você desenvolveu, na minha opinião de forma brilhante, o tema arendtiano do “o que” e do “quem”. Você levantou a questão da individuação, da singularidade, da unicidade do eu. Ali há um esforço declarado de criticar o sujeito moderno clássico, mas sem caminhar em direção a um sujeito inteiramente descentralizado.

Cavarero: Absolutamente!

Dias: Em certo ponto do livro, você menciona MacIntyre, Ricoeur e Charles Taylor, e afirma: “Em um âmbito muitíssimo interessante da filosofia contemporânea (...), o sentido da identidade é reconduzido à ‘unidade de uma narração encarnada em uma vida singular’ ou à ‘componente narrativa da compreensão de si’ (...). A nossa filosofia da narração é atraída, contudo, particularmente pelo entrelaçamento dessa temática com a inessencialidade do texto. A tal propósito, a referência a Hannah Arendt, mais uma vez, torna-se decisiva.”¹⁹ Gostaria de te perguntar o que é esta inessencialidade do texto.

Cavarero: As análises filosóficas e literárias — frequentemente as de crítica literária — feitas pela comunidade intelectual internacional prestam atenção demais ao texto. Como na famosa figura da morte do autor, por exemplo. Então, analisam, por exemplo, as *Confissões* de Agostinho ou de Rousseau e dizem que o si narrante não é o si narrado, que o si narrado é uma performance, é um produto discursivo, enquanto o si narrante é um outro. O autor é como que morto porque o texto etc. Há uma grande atenção à textualidade, uma grande atenção à escrita.

Naquele livro, ao contrário, eu tratei de práticas narrativas concentrando-me sobretudo nas práticas de narração oral, ou seja, nas práticas que

19 *Olha-me e narra-me*, p.68

podemos ter aqui, neste momento. Quando você chegou aqui em casa, te pedi “me conta de você” e você me falou de São Paulo. Ou seja, as práticas orais — de novo, arendtianamente — estão em seu fazer-se, elas acontecem. É como Ulisses, que estava na corte dos Feácios, ouve uma narração a seu respeito e compreende quem é.

Na filosofia contemporânea há atenção demasiada ao texto e à escrita; há uma espécie de obsessão pelo texto e pela escrita: Roland Barthes, Derrida, escritura, textos... A meu juízo, quando se presta demasiada atenção ao texto e à escrita, corre-se o risco de realizar sobre o tema operações artificiais que a oralidade, por sua vez, não te inspira a fazer; a oralidade não inspira a estas operações artificiais a respeito da desapareição do si, ou do si como efeito performativo do discurso.

Dias: Bem, a formulação inicial dessa pergunta era um pouco mais breve: qual é o estatuto ontológico do texto, na sua visão? Me parece que você já respondeu.

Cavarero: Sim, o texto naturalmente pode existir, existe — as *Confissões* de Agostinho existem —, mas não é isso que eu entendo por prática narrativa. Como você viu, sendo eu muito arendtiana, não entendo a prática narrativa como autobiográfica, mas sobretudo como biográfica, ou seja, como a história do outro.

Dias: Ainda sobre *Olha-me e narra-me*; neste livro o ato de narrar é apresentado como um ato feminino...

Cavarero: Tradicionalmente é mais feminino que masculino. Tradicionalmente. Aqui estamos no campo dos estereótipos.

Dias: Mas eu gostaria de te pedir que apresentasse, em termos gerais, esta ideia do narrar como algo feminino e ameaçador à ordem simbólica patriarcal. Se aqui encontramos o mesmo critério usado no seu roubo de figuras femininas de Platão, por exemplo.

Cavarero: O ato de narrar — refiro-me sempre ao ato de narrar oralmente — é muitas vezes feminino também por motivos estereotípicos. No sentido de que as amigas que se encontram e contam o que aconteceu, contam suas vidas umas às outras; ao ponto de, mais tarde, a amiga poder até me contar a minha própria vida porque eu a contei para ela muitas vezes. Num nível estereotípico

— e isso, claro, não vale para toda a humanidade —, frequentemente, quando os homens se encontram entre amigos, não falam de si nem de suas vidas, mas falam de futebol, de política, dos grandes sistemas. E não é por acaso que, do ponto de vista literário, a narradora por excelência seja Sherazade. Há outras figuras literárias também que expressam isso. Essa é a minha posição.

Além disso, o que há de feminino, se quisermos dizer assim, é que o feminino está tipicamente — estereotipicamente — ligado ao cuidado com o particular. E as histórias são sempre histórias do particular, são histórias de um personagem; mesmo quando são inventadas, como aquelas que Homero criou, são histórias de um personagem, em sua vida particular. E isso é completamente diferente do nível linguístico e conceitual da filosofia, que sempre lida com o universal, com os grandes problemas, com os grandes temas. A filosofia se irrita com o particular, considera-o bastante incômodo.

Dias: E se pensarmos em termos de subjetivação? Porque, no livro, narrar é parte importante da constituição do eu. Se há um eu, este é constituído pelo outro...

Cavareiro: É o eu do outro que me diz quem sou eu. Então, não é o eu da tradição cartesiana — *cogito ergo sum*. É uma unicidade encarnada que pergunta: *quem sou? quem é você?* E então, justamente, tanto Karen Blixen quanto Arendt dizem: só é possível responder a esta pergunta por meio da maneira clássica de contar uma história.

Dias: Este eu que depende do outro para ser eu...

Cavareiro: Para ser quem é. Porque o outro lhe revela que é um *quem*, não um *o que*. Falemos arendtianamente: quem sou, a minha identidade pessoal, nunca aparece para mim e sempre aparece para os outros, os quais justamente me olham e podem me narrar. O eu precisa do outro para saber quem é.

Dias: Isso. Portanto, não é soberano.

Cavareiro: Absolutamente. Aliás, quando o eu se narra ele se enrola. Porque a autobiografia é sempre uma operação narcísica de autoengano. Para Arendt isso é muito claro: ninguém sabe quem é. É o outro que sabe quem somos. Ninguém sabe quem é, ninguém é soberano. Eu posso te dizer algumas das minhas essências, ou seja: posso te dizer que sou uma mulher, que sou idosa, que sou italiana, que gosto de música... entende? Posso te dizer muitas coisas que talvez até sejam interessantes. Mas só meus amigos ou os que me amam

podem dizer *quem sou*. Porque a narração vem sempre do outro. O outro é sempre necessário para que o *quem* se revele. Talvez nunca se revele, mas o desejo de que se revele existe em nós. Ou seja, em nós existe o desejo de ter aquilo que, com Blixen, eu chamo de “o desenho da cegonha”, não?

Dias: Isso é muito bonito! É muito interessante esta maneira de pensar o sujeito não soberano...

Cavarero: Porque, veja, a crítica ao sujeito soberano é central em toda a filosofia contemporânea — quero dizer, na segunda metade do século XX —, e ela é fundamental porque essa grande narrativa do eu, do sujeito soberano, do sujeito que se fundamenta em si mesmo, é desmantelada junto com a metafísica. Antes, eu pensava que fosse o sujeito cartesiano, mas agora penso que é o sujeito kantiano. “Age de tal forma que sua ação seja a lei universal”; “Duas coisas maravilham o meu coração: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim.” Autônomo, direito, reto... não?

Contra este sujeito que se proclama soberano, o pensamento pós-moderno opôs a fragmentação do sujeito. O sujeito desaparece, se fragmenta. Eu não sigo este caminho: para mim, o melhor caminho é a inclinação do sujeito, não sua fragmentação. Os pós-modernos o dissolvem, o fragmentam — e então desaparece a subjetividade. E se a subjetividade desaparece, não há nenhuma possibilidade de uma ética. Se não há um sujeito, quem é o responsável?

Dias: A meu juízo, cada um de seus grandes livros, de 1990 em diante, traz uma forma distinta de realizar esta crítica do sujeito, e neles há sempre, creio, a dependência em relação ao outro ou a algo que está fora do sujeito. Talvez possamos chamar de feminino este ingresso do outro no si. Quando o outro entra no sujeito, a soberania se perde — e isso, pelo que encontro nos seus livros, perturba a ordem simbólica patriarcal. O mesmo ocorre, se não me engano, com a voz: quando a voz é inserida no *logos*, esse *logos* perde sua soberania. E é por essa razão que a voz é também feminina — e perturba a ordem simbólica patriarcal. Parece-me que estamos indo nessa direção, não?

Cavarero: Sim, é nessa direção, embora, naturalmente, seja mais complexo. Porque, também aqui, eu sempre parto dos estereótipos; ninguém pode se iludir de que exista um pensamento original que surge de fora como um milagre, como se eu fosse mais inteligente que os outros. Parte-se da linguagem e dos valores da linguagem, que são estereotípicos. E, na tradição, estereotipicamente, a voz é feminina: as sereias, as cantoras, as sopranos, a diva... ou seja, a voz é feminina.

É claro que os homens também têm voz, também os animais têm voz, mas a voz é representada sobretudo como feminina, porque a voz é corpo, é matéria, e o corpo é pensado como feminino. Existem imagens que se sustentam mutuamente: o corpo que se oferece e a materialidade do corpo que vibra na voz.

Assim como a tradição patriarcal sempre tentou dominar as mulheres, colocá-las em seu devido lugar — a esposa em casa e, do lado de fora, as se-reias que seduzem e fazem morrer de prazer —, a tradição filosófica sempre se interessou pelo *logos*, ou seja, pelo semântico e não pelo vocal. Pelo semântico, portanto, pela linguagem, pelo que ela significa, por como é estruturada... enfim, toda a linguística (coisas maravilhosas, de que gosto muito). Mas digamos que valorizar a voz, ou colocar a voz no centro, significa investigar aquilo que a voz comunica enquanto voz, e aquilo que ela significa também em termos do gozo de quem a emite.

Neste momento, aliás, estou escrevendo sobre o gozo das sereias — e não sobre o gozo de Ulisses, que escuta. Isso é perturbador para a filosofia, para a tradição patriarcal.

Dias: E agora mais um passo a respeito do sujeito, a respeito desta participação do outro no eu, ou seja...

Cavarero: Sim, mas, é preciso que entremos de acordo a respeito das palavras. Para mim, o outro é sempre o outro. Não é a alteridade que entra no eu e o dissolve etc. Não partilho das prédicas pós-estruturalistas e não me reconheço no código deles. Uso estes termos como modo de dizer. O outro é você. Você não entrou em mim, você está aí. Eu te vejo na sua singularidade encarnada. Entende?

Dias: Sim.

Cavarero: O meu contato com você é que nos vemos e nos falamos. A partir disto podemos nos interrogar: eu dependo do outro? Talvez sim. Dependendo de você? Talvez sim. Neste momento, sim; neste momento, você também. Eu sou constituída pelo outro? Com certeza. Por todos os outros que encontrei. A primeira outra, aliás, é minha mãe, que me deu à luz, que me colocou no mundo. Mas não há uma alteridade geral, com “A” maiúsculo, que entra em mim ou que me desestabiliza.

Dias: Sim. É sempre aquele que narra, aquele que escuta. É sempre *este* outro.

Cavarero: Isso. É *este* outro, em carne e osso, em sua singularidade encarnada.

Dias: Este que narra, esta voz, este rosto.

Cavarero: Exato. Sempre *este*. Nunca esse papo da alteridade que entra em mim. Você sabe, “eu como um outro” ... besteira! São besteiras filosóficas: o eu não é como um outro. Porque, se eu tenho uma dor, é a minha dor, não é a sua dor! Entende?

Dias: Entendo. Essa participação — a participação do outro na minha constituição — também sustenta, ao que me parece, a sua formulação do tema da violência.²⁰ Gostaria de saber o que há do outro também aqui. Já que todos nós somos corpos, estamos expostos tanto à violência quanto ao cuidado. Se não me engano, encontramos também nessa dualidade — violência e cuidado — uma oposição ao sujeito soberano moderno.

Cavarero: Sim. Absolutamente sim. Porque é o sujeito moderno que é beligerante, que é violento. Foi Hobbes quem imaginou este sujeito individualista, violento. Veja só: o que é a igualdade para Hobbes? É o fato de que podemos, igualmente, matar uns aos outros, é o fato de que todos temos medo da morte; esta é a igualdade moderna, que foi pensada no século XVII. Até então ninguém tinha jamais pensado em igualdade, que é de fato um conceito fantástico; Aristóteles sequer conhecia a palavra! “Todos os homens são iguais” é uma ideia que vem da tradição judaico-cristã — mais cristã que judaica — e indica que, no fim dos tempos, quando estivermos diante do juízo final, seremos todos iguais. Esta era a ideia de igualdade. Então veio este inglês, que vivia em meio a uma guerra civil, e disse: somos todos iguais porque todos nós podemos matar e todos temos medo da morte; e assim nasceu o conceito moderno de igualdade. Quando nasce o sujeito moderno, ele nasce como sujeito soberano e violento; no caso de Locke, fala-se em “individualismo possessivo”, um sujeito racional e proprietário.

20 O tema da violência é abordado extensamente por Cavarero em *Orrorismo: ovvero della violenza sull'inerte* [Horrorismo, ou sobre a violência contra o indefeso] (primeira edição, Feltrineli, 2007). Nas edições em inglês e em espanhol, o subtítulo escolhido para do livro é, em tradução livre, “nomeando a violência contemporânea”, tema que inspirou Butler em *A força da não-violência*, livro que circula no Brasil há alguns anos. Cf. tb. o texto que Butler dedicou às noções de interdependência, violência e ética em Cavarero e que se encontra em *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* (ver referências)

Obviamente, se você pensa a subjetividade como subjetividade em relação, como dependente do outro, da comunidade, das formas de vida; se pensa que todos nós nos aparentamos, que todos nós nos conectamos; se pensa a relação como constitutiva do existente em sua unicidade, bem, então você não pensa a partir da violência, você tem um ponto de vista completamente diferente. Mas a violência existe, é claro, e cabe a mim também julgá-la.

Dias: Um grande e mais recente passo seu na crítica ao sujeito e à ordem simbólica masculina me parece ser a desconstrução da retidão como postura corporal.²¹ O *homo erectus*, em sua própria retidão, recebe da tradição conteúdos e valores importantes para a ordem simbólica masculina, já que, ereto, o *homo erectus* é universal, egoísta, logocêntrico, autossuficiente. Portanto, contra a retidão, você propõe a inclinação como postura. Desta vez, há um recurso maior a imagens que a textos, mas me parece que isso faz parte do mesmo projeto, não?

Cavarero: Inteiramente. É isto que você disse: a inclinação desequilibra o eu. Isto é Arendt. Quando você é um sujeito em pé, com a postura reta, você está afincado, fundado; você tem seu equilíbrio autônomo. Mas, se você se inclina, em certo ponto seu equilíbrio se esvai e você balança. Por isto, a inclinação é um debruçar-se sobre o outro. Todas as figuras de inclinação são figuras em que o eu se projeta para o outro e, assim, entra em relação com o outro. Aqui na Itália, os hospitais se chamam “*cliniche*” — não sei se no Brasil também se chamam assim —, e “*cliniche*” vem de *kline*, que significa cama em grego. Ou seja, a clínica é um lugar onde os médicos se inclinam, se curvam sobre a cama do doente. Daí que a inclinação é uma postura ética de relacionalidade e dependência, e a retidão, em contrapartida, é uma figura ética de autossuficiência, autonomia e soberania.

Dias: A meu juízo, seu feminismo — ou sua filosofia em geral, mas muito feminista neste ponto — vai muito profundamente quando se coloca contra a retidão.

Cavarero: Esta coisa da inclinação também agrada bastante a um público não filosófico. Por exemplo, eu fui a Berlim falar a convite de um departamento de *dance theory* — todos artistas, meio doidos — e eles me diziam que o meu

21 Refiro-me aqui ao livro *Inclinazioni: Critica della rettitudine* (Milano: Raffaello Cortina, 2013).

livro *Inclinazioni* era fundamental para a teoria da dança. Eu não entendi o porquê, só estou repassando o que afirmaram. Tem sido muito usado por atores, em dança, recitações. Como aconteceu com o livro sobre a voz; continuo a ser convidada para fazer conferências sobre o livro da voz.

Dias: Para terminar, preparei uma pequena provocação. Se eu não estiver enganado, nessa sequência de diferentes formas de criticar o sujeito que se desenvolve em sua obra, temos talvez uma ontologia do humano. Parece haver, ao longo da obra, a ideia de que nós, seres humanos, somos corporais, únicos, temos uma figura, um rosto, uma voz, uma narrativa de si. Somos também vulneráveis. Daí que eu gostaria de concluir dizendo, mais uma vez, que você não tem medo dessas palavras: ontologia do humano.

Cavarero: Absolutamente! Porque eu compreendo a ontologia como a condição humana. A condição do ser. Do ser aqui, não do Ser com “S” maiúsculo. Por isso se pode também falar de uma ontologia da relação, além da ontologia da unicidade.

Dias: Então, gostaria de saber se esta lista de traços humanos elementares — corporeidade, unicidade, vulnerabilidade — é exaustiva desta ontologia. E, finalmente, se você está atualmente trabalhando sobre algum outro elemento fundamental desta ontologia, talvez um elemento que ainda falte em seu projeto filosófico.

Cavarero: A lista é exaustiva se você adicionar a palavra “relacionalidade”. Porque nunca são unicidades isoladas, divididas, autônomas; são sempre relacionais — dependência e relacionalidade constituem dois conceitos chave da minha visão da condição humana.

Atualmente estou trabalhando sobre um tipo de relacionalidade que me interessa muito, que é cantar em coro; uma relacionalidade vocal. Estou trabalhando sobre a figura das sereias, concentrada neste prazer da vocalidade plural, tomada do ponto de vista de quem canta, não de quem escuta.²² Porque, em geral, já a partir das sereias, o tema é sempre o prazer de escutar, ou seja, o prazer de Ulisses. Eu estou investigando o prazer das sereias, o gozo vocal das sereias, e como o canto em coro pode ser imaginado, descrito, não

22 Ao longo do processo de edição desta entrevista, saiu o livro *Il canto delle Sirene* [O canto das Sereias] (Roma: Castelvecchi, 2025)

tanto como certos cantos polifônicos, mas como um canto plurifônico, ou seja, um canto que expressa justamente a pluralidade como condição ontológica do vocal. Estou trabalhando com isto. E também com o maldito Adorno!

Referências

- ARENDT, H — *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000 (4.ed.)
- DIAS, T — “A política da voz e do dizer segundo Adriana Cavarero” in. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* v. 39, n.º 2/2021, pp.57-68.
- BERTOLINO, E — *Adriana Cavarero: Resistance and the Voice of Law*. New York: Routledge, 2018
- BUTLER, J — *Relatar-se a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- — *A força da não-violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- — “Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Caravero” in. Huzar, T / Woodford, C — *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*. New York: Fordham University Press, 2021, pp.46-62.
- CARDILLO, P / Silverbloom, R (org.) — *Political bodies: Writings on Adriana Cavarero's Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 2024
- CAVARERO, A [1987] — “Per una teoria della differenza sessuale” in. *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La tartaruga, 1987, pp.41-79
- [1990] — *Nonostante Platone*. Roma: Castelvecchi, 2023
- [1995] — *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*. Roma: Castelvecchi, 2024
- [1997] — *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*. Roma: Castelvecchi, 2021 [ed. bras. *Olha-me e narra-me: filosofia da narração*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2025]
- [2003] — *A più voci: filosofia dell'espressione vocale*. Milano: Feltrinelli, 2003 [ed. bras. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.]
- [2007] — *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*. Roma: Castelvecchi, 2022.
- [2007] — *Il femminile negato: La radice greca della violenza occidentale*. Vila Verruchio: Pazzini, 2021 (3.ed.)

- _____ [2012] — *Inclinazioni: Critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina, 2012.
- _____ [2019] — *Democrazia sorgiva: Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Milano: Raffaello Cortina, 2019.
- _____ [2023] — *Donne che allattano cuccioli di lupo. Icone dell'ipermaterno*. Roma: Castelveccchi, 2023.
- CAVARERO, A / GUARALDO, O — *Donna si nasce (e qualche volta lo si diventa)*. Milano: Mondadori, 2024.
- CAVARERO, A / RESTAINO, F — *Le filosofie femministe*. Milano-Torino: Pearson, 2022.
- CAVARERO, A. / BUTLER, J — “Condição humana contra ‘natureza’”. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 650, set. 2007.
- FERRANTE, E — *I margini e il dettato*. Roma: E/O, 2021 [edição brasileira: *As margens e o ditado: sobre o prazer de ler e escrever*. Rio de Janeiro: Instrínseca, 2023.]
- GUARALDO, O — “Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero” in: *Estudos feministas*. 15 (3) set-dez 2007, pp.633-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300010>
- HUZAR, T / WOODFORD, C — *Toward a Feminist Ethics on Nonviolence*. New York: Fordham University Press, 2021.
- RONCALLI, E — “An Imaginary of Hope: In Conversation with Adriana Cavarero” in. *The Future of the World is Open*. Albany: SUNY Press (Series in Contemporary Italian Philosophy), 2012, pp.109-51.

Less Visible Risks of AI-based Technologies: the civilizational threat of discursive and epistemic dysfunction

Context

The lines below were read on December 5th at the Santa Maria Bambina Institute in Vatican City, during the launch of the book *Artificial Intelligence and the Care for our Common Home*,¹ published by Vita e Pensiero, Milano. Pope Leo XIV received the authors and blessed the book² by morning, with the afternoon being dedicated to the academic event.

The volume has sixteen chapters, an introduction by Cardinal José Tolentino de Mendonça, and a presentation by Anna Maria Tarantola, who managed the publication at the prior request of Pope Francis. The chapters were divided into seven blocks: General Issues, Economic & Industry, Finance, Communication, Education, Regulation, and Conclusions.

The shortest way to highlight the importance of the project is to cite some initial and final words from Cardinal Tolentino's introduction, in which Pope Francis is quoted several times:

1 Tarantola, Anna Maria (ed): *Artificial intelligence and the Care for our Common Home – a focus on Industries, Finance, Education and Communication*. Milano: Vita e Pensiero, 2025. E-book available for free in <https://www.vitaepensiero.it/cerca.php?s=common+home>

2 Pope Leo XIV's speech is available in <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/december/documents/20251205-conferenza.html>

* Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). edlyra@puc-rio.br

** Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). clarisse@inf.puc-rio.br

*We are living through a change of era, not just an era of change, and we are called to reflect on, discern and choose the direction we wish to take for this epochal transformation. Digital technologies are not merely reshaping the tools of our daily actions; they are pushing us to profoundly question our understanding of the individual, society, and the very meaning of life and human action.*³ (p. 7)

At the end of his writing, he says:

*The wealth of disciplinary approaches and value-based perspectives found in these essays reveals a fundamental fact: for technological innovation to be truly human, it must be guided by an ethic of care, justice and truth. [...] This volume helps us embark on that journey.*⁴ (p.13)

As a founding member of SACRU (Strategic Alliance of Catholic Research Universities), PUC-Rio has contributed to the book with its third chapter, “Less Visible Risks of AI-based Technologies,” written by Clarisse de Souza and Edgar Lyra. Both professors were present at the launch ceremony. They agreed that Professor Lyra delivered the presentation and that it would be addressed in the first person.

The text is, in any case, the fruit of a rather long academic collaboration⁵. The deepening of technological hegemony, especially the advent of Generative AI, opened a window of concern that demands transdisciplinarity. The complexity involved requires dialogue among fields such as Philosophy, Computing, Law, Design, Psychology, History, Economics, and Social Sciences, among others. Above all, the debate is supposed to be built in a sober and comprehensible way.

Pope Francis’ initiative that gave rise to the book – and its confirmation by Pope Leo XIV – has been especially wise. They point out the necessity of discussing how to orient and regulate AI development and use, with a view to Christian humanism and the Church’s social doctrine, in other words, transcending instrumental and hype questions.

3 Mendonça, Cardinal José Tolentino. Introduction. In op. cit. p.7.

4 Idem, p. 13.

5 Retraced back to 2020 and to the creation of the EMAPS – Ethics and Algorithm Mediation of Social Processes.

The authors of the chapter stand especially by the role of universities in fostering such a debate, crucial to the whole world, both Christian and non-Christian, human and non-human. The words below resume this effort.

Presentation

We would first like to thank SACRU and the Centesimus Annus Foundation for this kind initiative, especially to Anna Maria Tarantola, Cardinal Tolentino, and the chapter's reviewers, Alejandra Marinovic and Andrea Gaglioli.

The third chapter of the book is titled "Less Visible Risks of AI-based Technologies: the civilizational threat of discursive and epistemic dysfunction." It is the only one signed by two authors, Clarisse de Souza and me.

Our contribution is the result of an actual transdisciplinary effort. Clarisse began her professional life as a linguist and later entered the field of Computer Science. I started my career as a chemical engineer and later transitioned to Philosophy. It's been a fruitful partnership that has lasted more than five years and has attracted senior and junior colleagues from many distinct areas.

Well understood, these previous lines are relevant because one of the key requirements for successfully coping with the AI challenge is the development of a true transdisciplinarity. In many aspects, this book confirms this perception.

Overall, our contribution is indeed simple. We praise the current regulatory efforts but draw significant attention to other subtle and structural questions that have so far been less visible in the broader landscape. We mean shifts in our perceptions of space and time, in our opinions and knowledge, in our speech and intelligence, in our sense of community, and even the very idea of humanity.

In this sense, it is necessary to stress that human beings are not dealing with mere tools subject to their sovereign use, but with a network of devices arranged on a planetary scale, similar to an artificial environment. We must thus, forcibly, examine how technology is increasingly shaping our existence through its very use.

Three kinds of subtle transformations are analyzed in the text: space-time orientation, discursivity, and epistemic shifts. These phenomena are not merely side effects of AI development; thus, even the soundest norms and policies could not successfully mitigate them. We are talking about existential transformation, not something inherently evil, but something that, in any case, must be thought through in light of its possible irreversible consequences.

In short, orientability concerns our daily rhythm, habits, and directions in our common home. Discursivity is understood in the text in an Aristotelian sense, as that which makes us human, which grants our sense of community, and, among other wonders, affords the negotiation of small and big issues. Just imagine what would happen if, in the light of the present dialogical transformations, we faced a communicative collapse. It wouldn't be easy to formulate our decisive questions, let alone elaborate on good norms and policies. Finally, we address the need to examine how we use AI in research, where, by definition, we are dealing with the unknown. To date, science has been shared and evolved by making its production processes open to inspection. This has been the foundation of epistemic authority. Therefore, we must ask how the blind spots of AI interventions will affect our conception of knowledge and knowing.

For all those reasons, we must think beyond regulation towards a constructive educational and broad ethical framework to guide AI's future role in civilization. Given the improbability that "the technological market" may spontaneously address this kind of problem, we claim that universities constitute our best chance of tackling the challenge. We thus face a form of folding the question back on itself. To remain a sound and authoritative voice in the contemporary world, universities must undergo deep revision, especially considering the referred epistemic and methodological transformations driven by algorithms.

We gave in the text some examples of such disruptions and raised crucial questions about those subtle transformations, examples that we can't unfortunately restore here.

Finally, to dispel a potential shadow of pessimism, we shall say that present urgencies can also be viewed as a unique opportunity for broad ethical reflection and the reexamination of key civilizational concepts, for example, dialogical responsibility and epistemic authority affordances.

We must, however, ask: - What comes next, if we fail in bringing this question to light?

Bibliography

LYRA, Edgar and DE SOUZA, Clarisse. Less Visible Risks of AI-based Technologies: the civilizational threat of discursive and epistemic dysfunction. In: TARANTOLA, Anna Maria (ed). *Artificial intelligence and the Care for our Common Home – a focus on Industries, Finance, Education and Communication*. Milano: Vita e Pensiero, 2025, p. 63-76.

LEO XIV, Pope. Address of His Holiness Pope Leo XIV to Participants in the Conference “Artificial Intelligence and Care of our Common Home”, organized by The Centesimus Annus pro Pontifice Foundation and the Strategic Alliance of Catholic Research Universities. Available in <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/december/documents/20251205-conferenza.html>>

MENDONÇA, Cardinal José Tolentino. Introduction. In op. cit. p. 7-14.

TARANTOLA, Anna Maria (ed). *Artificial intelligence and the Care for our Common Home – a focus on Industries, Finance, Education and Communication*. Milano: Vita e Pensiero, 2025.

História da sexualidade e antropofagia¹

History of sexuality and cannibalism

Resumo

Esse texto apresenta e avalia as relações entre antropofagia e sexualidade na Grécia Antiga a partir da História da sexualidade de Michel Foucault, em diálogo e contraste com os trabalhos dos helenistas Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne. O texto procura explorar as perguntas que podemos fazer, hoje, acerca das relações entre antropofagia e sexualidade, para além do reconhecimento da potência do vocabulário da devoração como metáfora para falar do sexo. Trata-se de pensar, na esteira das teses dos helenistas franceses, a associação dos interditos do canibalismo e do incesto enquanto limites dos liames socais, indicando, em suas incidências nos mitos e discursos filosóficos, o forte elo de ligação entre os códigos sexuais e alimentares, para além da busca do equilíbrio do corpo e da alma.

Palavras-chave: História da sexualidade; Foucault; antropofagia; Grécia Antiga.

1 Agradeço a Franklim Drumond de Almeida, Humberto Giancristofaro, Rodrigo Hin e Yuri Menezes pelas contribuições ao desenvolvimento das ideias aqui apresentadas.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). filcepps@gmail.com

Recebido em: 22/02/2026 Aceito em: 01/07/2026

Abstract

This text presents and evaluates the relationship between anthropophagy and sexuality in Ancient Greece based on Michel Foucault's History of Sexuality, in dialogue and contrast with the works of Hellenists Jean-Pierre Vernant and Marcel Detienne. The text seeks to explore the questions we can ask today about the relationship between anthropophagy and sexuality, beyond recognizing the power of the vocabulary of devouring as a metaphor for talking about sex. It involves thinking, following the French Hellenists thesis, the relationships of prohibitions of cannibalism and incest as limits of social bonds, indicating, in their incidences in myths and philosophical discourses, the strong link between sexual and dietary codes, beyond the search for balance between body and soul.

Keywords: History of sexuality; Foucault; cannibalism; Ancient Greek.

Apresentação: quatro advertências iniciais

1. *História da sexualidade e antropofagia*?! Quem quer que conheça os quatro volumes da obra de Michel Foucault deve reagir com estranheza ao título, uma vez que o tema da antropofagia quase não figura nesse trabalho de longo fôlego, que durou cerca de uma década.² Um dos objetivos aqui é, precisamente, avaliar algumas implicações dessa ausência. Afinal, após a leitura dos trabalhos de Marcel Détienne, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet em torno do tema da antropofagia na Grécia antiga, parece impossível ignorar esse tema quando da análise de concepções e experiências dos gregos no que diz respeito ao excesso sexual ou a intemperança.³ Os mitos gregos, o orfismo e seitas como as dos pitagóricos e cínicos não indicam, à exaustão, uma

2 Cf. "Advertência" de Frédéric Gros na *História da sexualidade*, vol.4 (FOUCAULT 2021).

3 Esses textos dos helenistas vieram à luz praticamente nos mesmos anos em que Foucault trabalhava nos três últimos volumes de sua *História da Sexualidade*. Ver "A caça e o sacrifício na 'Orestia' de Ésquilo", de Vidal-Naquet (1977), publicado pela primeira vez, em francês, em 1972; *Dionysos mis à mort* (1977), de Detienne, e *La cuisine du sacrifice en pays grec* (1979), com textos de Detienne, Vernant e outros autores. Esses dois últimos livros reúnem textos publicados em revistas em anos anteriores, sendo improvável que Foucault não conhecesse alguns deles, embora talvez tivesse bom motivos para ignorá-los, afinal, seus interesses maiores eram o uso dos prazeres e o cuidado de si e não as relações entre sexualidade, misoginia, violência, morte e sacrifício.

íntima conexão entre a antropofagia e a questão do excesso sexual? Longe de insinuar uma crítica ao trabalho de Foucault, essa pergunta, ao contrário, traduz a relevância de colocar lado a lado as pesquisas dos helenistas estruturalistas e a *História da sexualidade*, quando se trata de pensar antropofagia e sexualidade, e é exatamente o que pretendo fazer nesse texto: quando nos aventuramos no denso universo dos quatro volumes da *História da sexualidade*, em contato ou contraste com as questões formuladas pelos helenistas, tal exercício talvez nos ajude a compreender melhor as perguntas que podemos e devemos fazer, hoje, acerca das relações entre antropofagia e sexualidade, na Antiguidade e além.

2. Isso não significa, obviamente, deixar de reconhecer eventuais problemas ou limites presentes na *História da sexualidade*. Mas esse não é, em definitivo, meu objetivo. Se eventualmente neles tropeço, todo meu esforço é o de compreender-lhes a importância. Tal advertência poderia parecer desnecessária. Não seria essa a essência de toda a leitura de textos que nos interessam? Não é próprio de nossa lida concentrar-nos sobretudo naqueles problemas que valen a pena, literalmente? No caso de Foucault, todo cuidado é pouco. Muitos de seus críticos recaem quase sempre num “tudo ou nada”, numa espécie de tentativa de “desmascarar um embuste”, um “farsante”, sobretudo hoje, quando essas críticas são realizadas por autores de “inspiração analítica” (enquanto esteve vivo, seus adversários mais contundentes eram marxistas e psicanalistas). Algo equivalente vale para autores como Derrida e Deleuze. Talvez a principal explicação para essa tara das desqualificações grosseiras esteja no fato de que tais autores pertençam, na história do pensamento ocidental, a um seletivo grupo que nos ajuda a praticar a filosofia como algo radicalmente diferente de um insuportável tribunal, vale dizer, um tribunal sempre pronto a pontificar sobre qual a maneira “mais correta” de filosofar.

3. Mas qual seria, enfim, o propósito de se pensar de modo articulado antropofagia e sexualidade? Vale dizer, para além da dimensão polêmica das teses de Detienne, Vernant e Vidal-Naquet, que opunham uma análise estrutural a leituras históricas e impressionistas de temas como sexualidade e antropofagia, e para além dos questionamentos que essas teses eventualmente trazem aos textos de Foucault, o interesse pelas relações entre esses dois temas poderia parecer reduzir-se, à primeira vista, à exploração de um campo metafórico já bastante gasto: aos modos como a relação sexual foi expressa, através dos tempos, pela via do vocabulário alimentar. Ensaando breve resposta, incapaz de fazer

justiça à complexidade do problema, trata-se de explicitar e analisar alguns impensados dessa “metáfora gasta”, tendo como pano de fundo (totalmente virtual nesse texto) sua contraposição às cosmoapreensões ameríndias, em tudo associadas à antropofagia,⁴ e os questionamentos que essas cosmoapreensões trazem ao exercício “eurocêntrico” da filosofia⁵ — sobretudo quando pensamos em uma de suas apropriações mais radicais: a filosofia antropofágica de Oswald de Andrade, sua defesa do matriarcado e crítica ao patriarcado.⁶

4. Finalmente, vale chamar a atenção para o uso do termo “antropofagia”. Geralmente, reservo esse termo para referir-me a práticas rituais indígenas (e para a filosofia de Oswald de Andrade), e utilizo o termo “canibalismo” em sentido mais amplo, como manducação de um ser por um membro da mesma espécie. Alguns autores fazem exatamente o oposto, levando em consideração que “canibal” é uma invenção colonial, termo utilizado por Colombo para referir-se às “práticas selvagens” dos indígenas do “Novo Mundo”. Entretanto, “canibalismo” tornou-se, pelo uso, sinônimo de manducação de um ser por um membro da mesma espécie: alelofagia. Ele há muito não guarda a especificidade das práticas antropófagas ameríndias. Nesse sentido, falamos de porcos e louva-deuses que praticam o canibalismo. Por sua vez, o termo “antropofagia” passou a ser utilizado para referir-se, de modo geral, à “devoração do ser humano por outro ser humano” e aos rituais indígenas como o dos tupinambás, em particular. Seria possível dizer, contudo, que a maioria dos autores utiliza os dois termos como sinônimos e farei o mesmo nesse texto, uma vez que as distinções acima não interferem no que será apresentado a seguir.

Antropofagia e sexualidade na Grécia antiga

Detienne (1998) chamou a atenção para o fato de a antropofagia ser um tema “crítico” na Antiguidade. Ele comparece ali onde os gregos posicionam-se criticamente contra atos e hábitos, sexuais e alimentares, e isso, basicamente,

4 No que diz respeito à relação entre antropofagia e sexualidade entre os povos originários, é suficiente conferir os relatos compilados por Middlin (2014).

5 Escrevo “eurocêntrico” entre aspas porque parte das retóricas antropofágicas do Ocidente que iremos considerar tem lugar em contextos nos quais “a Europa” sequer existia — problema que tem tudo a ver com as (des)continuidades de “uma história da sexualidade”, levando em conta as próprias advertências de Foucault acerca da natureza de sua pesquisa.

6 Cf. Ceppas (2024).

de duas maneiras. A primeira, mais usual, acontece em mitos em que cenas canibais são apresentadas como punição a excessos sexuais, estupros, adultérios e incesto: o estupro de Filomena por Tereu; o adultério de Aérope com Tieste, irmão de seu marido Atreu; ou o adultério de Zeus com Sêmele, cuja consequência é o nascimento de Dioniso. A segunda maneira, mais enviesada, surge nas críticas que órficos, pitagóricos, cínicos e seguidores de Dioniso dirigem aos hábitos ordinários de alimentação dos gregos, que constituem preceitos inalienáveis da religião oficial da pólis, envolvendo o sacrifício diário dos animais domésticos e interditos com relação ao consumo de outros animais, como aqueles provenientes da caça. Os dois momentos críticos estão intimamente relacionados. Dizer hábito alimentar é referir-se às práticas sacrificiais cotidianas reguladas pelo culto aos deuses. A crítica a esse estado de coisas se serve de certos aspectos da sexualidade, em especial feminina, contidos nos próprios mitos. Como escreve Vidal-Naquet:

De um lado e de outro do altar sobre o qual se realiza o sacrifício “olímpico” repartem-se habitantes do céu e hóspedes da terra, segundo o mito narrado por Hesíodo, “nos tempos em que deuses e homens em Mecone acertaram suas contas” [Teogonia, 535]. Para uns vão os ossos e a fumaça, e para outros a carne cozida. O mito de Prometeu está estritamente vinculado ao de Pandora: a posse do fogo necessário à refeição do sacrifício (isto é, no plano do mito, à refeição simplesmente) tem por contrapartida, nascida de Zeus, “a raça, a geração maldita das mulheres”, e a devorante sexualidade [idem, 590-611]. Assim é traçado o destino dos homens da idade de ferro, este lavrador, que só os trabalhos dos campos podem salvar. (Vidal-Naquet, 1977, p.115, tradução modificada)

Hesíodo, após mencionar essa “funesta geração e grei das mulheres” (na tradução de Jaa Torrano), as compara às abelhas. Não à toa. Esse animal aparece como elemento central em um grupo de “mitos antropofágicos”, como os de Tereu e de Polytechnos (ou Zeto, em português). Detienne argumenta que tais mitos têm como ponto de partida uma lua de mel excessiva (Detienne, 1998, p.137), sendo que o erro inicial, tanto de Tereu como de Polytechnos, teria sido o de:

...chafurdar por tempo demais no mel ou de o haver ingerido em excesso — para retomar as expressões usadas pelos gregos quando eles falam da lua de mel e do prazer que os jovens casados proporcionam um ao outro. Pois

os mitos de Tereu e Polytchenos contam simplesmente como um mal uso do mel transforma esse alimento em seu contrário, em excremento ou podridão, transformação que é mediada por uma fase de alelofagia que outros mitos do mesmo grupo definem como o estado anterior à descoberta do mel, contando como os homens se comiam entre eles até o momento em que as Mulheres-Abelhas os ensinaram a se nutrir do mel colhido nas florestas. (idem, p.138)

Tais referências são suficientes para indicar a íntima relação entre antropofagia, sacrifício e sexualidade nos mitos. Entretanto, para o que se segue, é preciso destacar, ainda, um aspecto das críticas que as seitas órficas e dionisiacas, assim como pitagóricas e cínicas, dirigem aos hábitos da pólis, utilizando-se de mitos com elementos comuns. Trata-se, desde essas perspectivas, de criticar os hábitos alimentares e sexuais da pólis como pertencendo ao âmbito do excesso e do canibalismo, numa recusa, por parte dessas seitas, da cidade e de seus valores, nas palavras de Detienne (1998, p.139). Se Foucault parece ter razão ao demonstrar exaustivamente que, no universo greco-romano, não havia qualquer preocupação em abordar as práticas sexuais fora das dimensões dietéticas, econômicas ou eróticas dos usos dos prazeres, nem muito menos de legislar sobre elas, e que a questão da moderação dos prazeres era sobretudo tematizada por e direcionada aos homens; os helenistas estruturalistas demonstram que as críticas vindas dos universos alternativos do orfismo, do culto a Dioniso, do pitagorismo e do cinismo explicitam, pela sua radicalidade, dimensões normativas e repressoras da vivência da sexualidade na Antiguidade, em especial a feminina; dimensões incapazes de garantir a saúde e a harmonia da *alma* e da cidade. Vale dizer, a não tematização do que é ou não permitido em termos de práticas sexuais não se daria por uma ausência de normatividade e repressão, mas porque estas estariam antes suficientemente bem codificadas, assentadas, implícitas. E seriam precisamente essas seitas que recusam a cidade e seus valores que mais radicalmente traduziriam tal legalidade implícita, denunciando sua insuficiência, quando não seu contrassenso.

Quando analisamos a sexualidade na Antiguidade, diz Foucault no segundo volume da *História da sexualidade (O uso dos prazeres)*:

Estamos bem longe de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal, da qual apenas a aplicação poderia ser modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário, tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal. As poucas grandes leis

comuns — da cidade, da religião ou da natureza — permanecem presentes, mas como se elas desenhasssem ao longe um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. (2007, p.58-59)

Essa parece ser, sem dúvida, uma faceta importante dos discursos filosóficos e medicinais voltados ao homem livre, e Foucault os analisa quase sempre em comparação ao universo cristão. Mas, se é correto dizer que concepções e costumes gregos no que diz respeito à sexualidade feminina não se explicitam total ou reiteradamente em leis e casuísticas, é verdade também que a mulher está, em uma ampla variedade de discursos, marcada pelo signo da misoginia, da atribuição de uma promiscuidade latente, de uma constante ameaça aos homens, promiscuidade e ameaça que devem ser o tempo todo tematizadas, denunciadas, criticadas, expurgadas, exorcizadas. O que nos interessa, aqui, entretanto, não é tanto a especificidade do discurso sobre a sexualidade feminina na Grécia antiga e as possíveis críticas que, a partir de uma tal especificidade, se poderia fazer ao trabalho de Foucault,⁷ e sim as aproximações inevitáveis entre antropofagia, sexualidade e misoginia na Antiguidade que podemos reconhecer a partir daí.

Limites sexuais e antropófagos

Em função dos objetivos desse texto, vou me referir, inicialmente, apenas ao cinismo, que tematiza de modo mais direto a proximidade entre sexo e canibalismo.

...o cinismo é uma forma de pensamento que ataca a sociedade como um todo. Sobre o plano teórico e na ação cotidiana, os cínicos desenvolvem um verdadeiro questionamento não apenas da cidade, mas da sociedade e da civilização. Seu protesto é uma crítica generalizada ao estado civilizado (...). Crítica que surgiu no século IV ac. com a crise da cidade, e que tem o retorno ao estado selvagem como um de seus temas mais proeminentes.

⁷ Sobre esse tema, há uma vasta bibliografia, em que se poderia destacar a obra pioneira de Nicole Loraux e suas críticas a Foucault (em *Les expériences de Tirésias*, Paris: Gallimard, 1990), valendo citar, ainda, um pequeno, excelente e mais recente artigo de Anne Carson, “Desejo e sujeira: ensaio sobre a fenomenologia da poluição feminina na antiguidade” (em *Sobre aquilo em que eu mais penso*, São Paulo: editora 34, 2023), que nos interessa em especial pela tematização da questão dos limites.

(...) O dionisismo se joga de corpo inteiro na selvageria, procurando nela a posse, o contato com o sobrenatural. No cinismo, o enfoque é totalmente diferente: entra-se na selvageria às avessas; nela descemos progressivamente, por etapas sucessivas. De imediato, comendo cru e condenando o fogo; em seguida, enunciando duas reivindicações fundamentais: a abolição da proibição do incesto e a prática do endocanibalismo. Todas as duas são formuladas por Diógenes de Sinope. A primeira sobre um modo irônico: por que Édipo lamenta-se tão violentamente de ser ao mesmo tempo pai e irmão de suas crianças, e de ser ao mesmo tempo o marido e o filho da mesma mulher? Os galos, os cachorros e os burros não fazem tanto barulho, nem mesmo os persas. Quanto à segunda reivindicação, Diógenes não se contentou com exprimi-la discretamente, fazendo notar que mais de uma sociedade não se interdita provar a carne humana; diz-se que ele próprio teria “ensinado as crianças a empurrar seus pais e suas mães até o altar do sacrifício e a comê-los até o último pedaço”. Incesto, parricídio e canibalismo: os grandes interditos são descartados. (Detienne, 1998, p.153-154)

Não cabe entrar aqui na análise das implicações que Detienne extrai dessas “heresias” cínicas,⁸ nem muito menos dos pressupostos estruturalistas que guiam seu trabalho. O que nos importa é a conexão da dupla recusa dos interditos sexuais e alimentares com a própria ideia de uma destruição da cidade e o retorno ao estado selvagem.

Dessa perspectiva, é possível avançar duas hipóteses. Em primeiro lugar, a hipótese mais banal é a de que os gregos sempre constituíram uma sociedade como outra qualquer, desde um ponto de vista antropológico, vale dizer: uma sociedade em que relações entre regras de trocas sexuais, tabus alimentares e mitos constituem o centro e a garantia da coesão social — e se Diógenes consegue tão bem ironizá-las é porque, como diz Detienne, essa coesão está em crise.⁹ Em que medida essa constatação antropológica meio óbvia problematiza ou não a tese de Foucault de que é o “uso dos prazeres” — em oposição a uma preocupação com qualquer dimensão “jurídica” ou coercitiva dos atos sexuais — o que está no centro da concepção greco-romana sobre a sexualidade é uma questão que aqui não nos compete (valendo lembrar que, com

8 Como a ideia de que os cínicos estariam “afirmando os direitos do indivíduo, face à sociedade e contra toda forma de civilização”. (Detienne, 1998, p.155)

9 E talvez não exatamente porque apenas “intelectuais” (supostamente desconectados da vida real) poderiam formulá-las, como o próprio Detienne sugere.

relação à questão do incesto, a *História da sexualidade* se apresentou como uma espécie de derradeiro tanque de guerra utilizado por Foucault contra Freud e a psicanálise, vale dizer, contra qualquer princípio a-histórico para pensar a sexualidade).¹⁰

A segunda hipótese, corolário da primeira, é a de que, por assim dizer, o código sexual e o código alimentar não eram somente (ou não eram exatamente) duas ordens de preocupações paralelas, relativas à saúde da alma e do corpo, que obtiveram mais ou menos atenção conforme o período histórico (tal como o próprio Foucault adverte no vol.3, *O cuidado de si*, na sessão “O regime dos prazeres”, em capítulo dedicado ao corpo). Estando intimamente conectados interditos sexuais e costumes alimentares, o canibalismo, por tudo o que as análises dos estruturalistas franceses deixam entrever, seria certamente mais do que apenas uma metáfora crítica e extrema à “ordem da cidade”, como que “paralela” à crítica à interdição do incesto. Os interditos do canibalismo e do incesto estão associados enquanto limites dos liames sociais, indicando, em suas incidências nos mitos e discursos filosóficos, o forte elo de ligação entre os códigos sexuais e alimentares, para além da busca do equilíbrio do corpo e da alma.

A título de conclusão...

Como um reforço a essa ideia, vale mencionar as teses de Jean-Claude Milner:

A incorporação (...) pode ser assim apresentada: o corpo físico acolhe como uma de suas partes essenciais a coisa que não é ele. Lei de hospitalidade na physis. Deste modo o beber e o comer são o horizonte do prazer antigo, mas no beber e no comer antigos, a substância ingerida permanece essencialmente distinta. Do mesmo modo que não se espera do estrangeiro, tratado como hóspede, que ele renuncie à sua natureza de estrangeiro, do mesmo modo que a chuva derramada na terra árida a humedece sem nunca deixar de ser água da chuva... (Milner, 1997, p.28)

O ato sexual tem como horizonte último uma incorporação impossível. Milner se apoia em Platão e Lucrécio, mas sobretudo na física deste último: tudo é

10 Ver, em especial, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Omicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93, in *Dits et Écrits* (FOUCAULT, 1994, p.206 ss).

combinação de corpos. A atração sexual, tal como a fome e a sede, advém da dinâmica da comunicação dos corpos; mas sua agitação se dá pela ação dos simulacros. A atração do amor é uma atração do “líquido seminal” em direção à imagem que o agita. O amado não é senão a causa de uma agitação corporal impossível de ser contida, impossível de ser aplacada:

Há sempre uma esperança de que o corpo, que é origem do furor, possa ele próprio extinguir a chama. No entanto, a natureza é inteiramente contra isso: é o amor o único objeto que, quanto mais possuímos, tanto mais incendeia o nosso peito com terríveis desejos. De fato, a comida e a bebida são levadas para o interior do corpo e, como podem ficar alojadas em lugares determinados, é fácil satisfazer o desejo de líquidos e frutos. Mas, realmente, duma face humana e duma linda cor nada vem ao corpo, para que ele goze, senão frágeis simulacros; esperança miserável que muitas vezes é levada ao vento. (Lucrécio, Da Natureza, Livro IV, 1086-1096 — 1985, p.93)

O ato sexual, portanto, é a encenação de uma incorporação, devoração, penetração impossível. A violência do ato sexual tem, em última instância, a devoração e o aniquilamento como horizonte. Proscrita a devoração, que seja para preservar a existência mesma da comunidade, a *philia* vem em socorro da coesão social. Na antiguidade, a *philia*, segundo Milner, vem compensar a impossibilidade de unir amor, prazer e ato sexual (e, poderíamos acrescentar, a recusa de constituir as relações sociais e humanas a partir da violência da devoração e, por isso mesmo, canibalismo e incesto aparecem como as imagens centrais do rompimento dos liames sociais).¹¹ Para os antigos, “...o ato sexual, como tal, não é um prazer.” Ele é da ordem da violência, como insinua Lucrécio. Milner complementa: “ele é como o impossível do prazer. Não há e não poderia haver prazer sexual” (Milner, 1997, p.38-39):

...a amizade antiga não é uma variante atenuada do amor; ela é a salvação do mundo — da cadeia dourada que sustenta o mundo pelos elos da philia e da beleza. Daí também a vontade de que existam prazeres em torno do ato sexual. Mas esse é precisamente o ponto: se existem, eles dizem respeito apenas às preliminares — essencialmente os encontros que precedem e preparam o ato, numa imitação consciente da lei de hospitalidade.

11 Sobre isso, ver a crítica platônica ao tirano, na *República* (571c e 919b-c), como aquele que comete incesto e devora a carne de seus filhos (cf. Detienne 1998, p.144).

Resumindo, a philia termina onde começa o coito. Mas ela pode identificar, cercar, limitar, restringir exteriormente o instante irremediavelmente bárbaro. (Milner, 1997, p.39)

Claro, Foucault se coloca como antípoda desse lacanismo projetado por Milner no Mundo Antigo. Na realidade, ele se antecipa a essa perspectiva que consiste em ver uma total separação entre considerações sobre o sexo (em especial no casamento) e o uso dos prazeres (ver a sessão “A sabedoria no casamento”, do vol.2, *O uso dos prazeres*, p.134). Por outro lado, parece de fato problemático que Foucault, em toda a sua *História da sexualidade*, faça deslizar os sentidos de prazer erótico e sexo como se fossem sinônimos. Mas o que nos interessa com essa referência a Milner é, antes de mais nada e tão somente, reforçar a tese de que o canibalismo no Mundo Antigo seria bem mais do que apenas uma metáfora no debate acerca das relações entre prazer, sexo e costumes alimentares. Ele é parte de uma estrutura de representações que obedece a costumes e liames mais ou menos tácitos de dominação e repressão, incluindo os tabus sexuais.

Referências

- CEPPAS, Filipe. Oswald de Andrade's anthropophagic philosophy as a critique of Western cannibalism. In Marcelo de Mello Rangel; Rafael Haddock-Lobo. (Org.). *Brazilian Popular Philosophy*. 1ed. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024, v. 1, p. 191-228. <https://www.institutoquerosaber.org/editora120>
- DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*, Paris: Gallimard, 1977.
- DETIENNE, M; VERNANT, J.P; *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris: Gallimard, 1979.
- DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*, Paris: Gallimard, 1998.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol.4 As confissões da carne*, São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol.3 O cuidado de si*, São Paulo: Graal, 2002
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol.2 O uso dos prazeres*, São Paulo: Graal, 2007.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988, vol. III*, Paris: Gallimard, 1994.
- LUCRÉCIO. *Da natureza, Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MIDLIN, B. *Moqueca de maridos. Mitos eróticos indígenas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- MILNER, J-C., *Le triple du plaisir*, Paris, Verdier, 1997
- VIDAL-NAQUET, P. “A caça e o sacrifício na ‘Orestia’ de Ésquilo”, in VERNANT, J.P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo: Duas Cidades, 1977.

**CORNELLI, G. Platão. *Fédon ou Sobre a alma*.
SP: Penguin-Companhia das Letras, 2025.**

O presente volume é uma contribuição importante para a História da filosofia no Brasil, que ainda carece de traduções comentadas e anotadas dos diálogos de Platão. Nesse sentido, ele se soma aos esforços recentes para oferecer traduções rigorosas acompanhadas de estudos aprofundados das obras de Platão. Por essas duas razões principais, este volume tem futuro promissor como referência nos Estudos Platônicos.

Gabriele Cornelli assina tradução, introdução e notas; trata-se de iniciativa coerente com sua atuação acadêmica, já que o autor e tradutor tem publicado artigos, organizado congressos, ministrado seminários e cursos públicos sobre o *Fédon* em universidades, tendo participado de lançamentos e debates sobre esta tradução tanto no meio universitário quanto em ações de extensão vinculadas a essa publicação.

Para estudantes de filosofia antiga, professores, pesquisadores ou simplesmente leitores interessados em Platão, esta edição de Cornelli é uma aquisição recomendável: oferece tradução cuidadosa, aparato explicativo generoso e uma introdução que concilia contexto histórico, hermenêutica filosófica e articulação com a contemporaneidade (*vide* a introdução, p. 7-10). Para leitores que buscam uma edição de bolso, a um só tempo acessível e academicamente robusta, trata-se de uma opção de referência para bibliotecas e disciplinas de graduação e pós-graduação.

Quanto à apresentação editorial, é preciso ressaltar que a edição é bem calibrada tanto para o mercado acadêmico quanto para leitores cultos: ocupa 296 páginas, em formato de bolso da coleção, e reúne, junto à tradução, breve introdução e notas extensivas – um aparato que pretende ser simultaneamente

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). vitormilione@gmail.com

didático – com linguagem clara, fluida e acessível para um público variado –, filosófico – com a abordagem de conceitos e problemas interpretativos – e filológico – incluindo sobretudo questões de semântica e de tradução. O volume aparece como lançamento da coleção *Clássicos*, o que explica a atenção ao design e à parca aparição de materiais auxiliares destinados a leitores não especialistas. Ainda assim, à guisa de contexto, o volume oferece, na primeira página, uma breve biografia de Platão e, na parte final da introdução (p. 65-70), uma lista com detalhes biográficos dos personagens do diálogo. Além disso, contém uma concisa introdução – em cuja primeira parte (p. 7-18) o tradutor oferece um comentário geral; já na segunda parte o volume nos brinda com um comentário mais detalhado que se segue às seções da própria tradução (p. 23-70); o volume contém igualmente uma bibliografia exaustiva e uma divisão do diálogo em seções temáticas, o que faz deste livro uma excelente ferramenta de pesquisa para estudantes e acadêmicos em Filosofia e Estudos Clássicos. A qualidade gráfica e a revisão tipográfica acompanham o padrão da coleção, sem deslizes aparentes.

Ainda no quesito forma, talvez o especialista em filosofia antiga sinta falta do texto grego em paralelo à tradução – como em algumas edições da tradução de Carlos Alberto Nunes –, bem como de um índice remissivo com nomes próprios, conceitos e termos-chave, cuja presença teria contribuído ainda mais para o valor do volume como recurso de pesquisa. Por outro lado, trata-se decerto de uma escolha editorial consciente, na medida em que esta não é a proposta da coleção. A edição adota a tradição das traduções comentadas – tradução principal em corpo contínuo rematada por notas finais substanciais e bibliografia atualizada que demonstram domínio pleno do *status quaestionis*. Ela é, portanto, adequada tanto para leitura contínua e literária – isto é, sem a intenção imediata de dissecar o diálogo tecnicamente ou de usá-lo como material de consulta pontual – quanto para leitura de consulta – típica de quem vai diretamente a um argumento específico (anamnese, afinidade, argumento final etc. –, ou ainda para leitura técnico-analítica – própria de seminários, em que o texto é interrompido constantemente por notas e discussão filosófica e/ou filológica. Nesse sentido, o uso abundante de notas explicativas facilita muito a leitura detida do diálogo, bem como o uso docente e científico do volume.

Do ponto de vista puramente textual, a tradução de Cornelli procura uma língua clara e moderna, com vocabulário acessível ao leitor em português contemporâneo – sem, contudo, sacrificar termos técnicos que o leitor especializado espera encontrar. Por conseguinte, o tradutor assume integralmente, na

introdução, mas principalmente no seu próprio trabalho de versão, a ideia de uma “tradução bárbara de Platão” (p. 18-23), ou seja, que mantém as ricas ambiguidades e os, por vezes frustrantes, não-ditos do filósofo ateniense. Onde o grego exige termos como ψυχή, σωφροσύνη, ἀρετή, ἀνάμνησις, φρουρά, μελέτη, εἶδος, μῦθος etc., Cornelli costuma conservar alcunhas técnicas ou traduzi-las com precisão explicativa nas notas, onde também figuram justificadas as demais opções de tradução. Além disso, percebe-se claramente o esforço por parte do tradutor em valorizar a leitura filosófica no sentido “antigo”, ou seja, em que o diálogo é acolhido como uma experiência formativa, terapêutica e quicá catártica, o que é especialmente apropriado ao *Fédon*, dado não apenas o seu enquadramento dramático e a sua “veemência emotiva” (nas palavras do próprio tradutor, p. 10), mas também seu caráter eminentemente (asc)ético, edificante e espiritual. Nessa perspectiva, se comparada com as duas traduções do diálogo para a língua portuguesa – a de Carlos Alberto Nunes (1980) e a de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (1988) – a tradução comentada de Cornelli faz-se mais atualizada para o público brasileiro, não apenas em termos de linguagem, mas também de bibliografia e notas explicativas.

Quanto ao conteúdo – e mais precisamente à interpretação do diálogo – Cornelli segue a tradição exegética estabelecida, enfatizando que o *Fédon* é essencialmente um diálogo sobre a morte e a imortalidade da alma; por outro lado, ele traz uma nuance da qual pouco se fala, mas que está presente de forma patente no texto platônico: trata-se também de um diálogo sobre o corpo, na medida em que, como sublinha Cornelli ao longo de toda a introdução do volume, é a partir de e pelo corpo de Sócrates que todas as temáticas do diálogo se desenrolam. Estruturado como relato do jovem Fédon sobre as últimas horas de Sócrates, o diálogo articula cinco movimentos argumentativos acerca da imortalidade comentados sucintamente pelo tradutor na introdução ao volume: (1) o argumento dos contrários ou cíclico, que estabelece o retorno das almas à Terra, (2) o argumento da reminiscência ou da anamnese, que mostra a existência da alma antes de sua encarnação no corpo, e onde as Formas inteligíveis aparecem pela primeira vez no diálogo, e (3) o argumento da afinidade, mostrando que alma e corpo participam tanto do inteligível e imortal quanto do sensível e mortal. Há ainda o famoso (4) “argumento final” – de caráter mais marcadamente metafísico – que conclui por uma visão mais sistemática da alma articulada com a doutrina das Formas inteligíveis. Por fim, (5) há também o mito do *post mortem*, onde Platão sinaliza para a possibilidade de se escapar do ciclo de encarnações. Esses núcleos são preservados e bem evidenciados na tradução e nos comentários de Cornelli, que

dá atenção tanto à clareza argumentativa quanto à carga emotiva da narração, por exemplo, a serenidade de Sócrates diante da morte em contraste com os excessos de Xantipa e a tristeza dos seus companheiros.

Do ponto de vista interpretativo, Cornelli equilibra uma leitura histórica – que contextualiza práticas funerárias, crenças religiosas, visões pré-platônicas da alma e o ambiente ateniense do processo contra Sócrates – com uma leitura filosófica que enfatiza a centralidade ética do diálogo, sobretudo a relação entre conhecimento e filosofia como prática de vida. A introdução procura situar o leitor: não apenas explicita os termos-chave do argumento platônico, mas também discute problemas hermenêuticos que atravessam a recepção do *Fédon*. Essa combinação torna a edição valiosa, conforme dissemos, tanto para leituras introdutórias quanto para debates avançados em seminários.

Quicá a maior contribuição hermenêutica do autor seja minimizar o Platão metafísico – isto é, menos comprometido em provar cabalmente a existência e a pertinência da “Teoria das Ideias” – em favor de um Platão mais ético – isto é, mais preocupado com a transformação moral dos seus discípulos; neste ponto, Cornelli faz-se fiel a vertentes hermenêuticas como as de Giovanni Casertano; tais leituras se alinham, de modo mais geral, com a perspectiva de uma filosofia platônica como forma de vida: nem dogmática, nem estritamente cética, mas cujos aspectos epistemológicos e metafísicos estão a serviço da criação e da propagação de um *éthos* filosófico.

Do ponto de vista crítico, a edição pode ser descrita a partir de algumas características centrais, tanto no que diz respeito às suas virtudes quanto aos seus limites. Entre seus principais méritos está o equilíbrio bem-sucedido entre precisão filológica e fluidez em português brasileiro com ênfase na oralidade, o que talvez desagrade a especialistas de vertente mais tradicional. Seja como for, Cornelli justifica adequadamente a sua escolha da “tradução bárbara”, mencionada acima, a partir da própria *Apologia* platônica (17c), onde Sócrates enfatiza que seu discurso será o mesmo que usa hodiernamente, imagem essa que reverbera também nas *Memoráveis* de Xenofonte (I, 1, 4; IV, 7, 1), onde se enfatiza que Sócrates sempre dizia exatamente o que pensava, isto é, sem rodeios e sem *tournures de phrase* muito formais ou rocambolescas.

Ademais, a tradução consegue preservar termos conceituais centrais do vocabulário platônico sem comprometer a clareza do texto o que, vale reiterar, favorece sua utilização em contextos pedagógicos. Soma-se a isso um aparato editorial robusto: a introdução e as notas explicativas contextualizam adequadamente as passagens mais complexas do diálogo, bem como suas referências culturais, históricas e filosóficas, o que se mostra particularmente útil para

leitores que não dominam o grego antigo ou a literatura secundária especializada. A edição se destaca por sua integração com a recepção contemporânea da obra, evidenciada por cursos, seminários, entrevistas e lançamentos em universidades, o que demonstra um esforço consistente de inserir o *Fédon* no debate filosófico atual no Brasil e amplia a circulação e o impacto do volume no meio acadêmico. Por fim, as opções editoriais dialogam de modo mais direto com o contexto universitário brasileiro, o que contribui para a inserção da obra em contexto nacional.

Ao mesmo tempo, a edição apresenta características que merecem ser consideradas pelo leitor. Como toda tradução comentada, a edição implica escolhas interpretativas que tendem a privilegiar determinadas leituras do diálogo. Leitores orientados por abordagens hermenêuticas distintas — mais literárias, mais analíticas ou mais estritamente historicistas — poderão discordar de algumas opções de tradução, bem como de algumas ênfases presentes na introdução e em certas notas, o que, de toda forma, é sempre salutar em nosso meio. O volume não se propõe a oferecer uma leitura radicalmente inovadora do diálogo, optando antes por um viés equilibrado e marcadamente docente, o que a torna acessível e segura para um público amplo, mas pode frustrar aqueles que buscam seja uma intervenção interpretativa mais ousada, seja um estudo mais detalhado do diálogo, tanto em termos filosóficos quanto filológicos. Além disso, a extensão das notas pode levar o leitor a alternar entre uma leitura contínua do texto e uma leitura mais detida do aparato crítico, o que configura dois ritmos possíveis de leitura.

Por fim, a tradução e o comentário de Cornelli chegam num momento oportuno para consolidar o *Fédon* no repertório de leituras obrigatórias em cursos sobre Platão no Brasil. A edição não revoluciona a interpretação do diálogo — e tampouco pretende fazê-lo —, mas oferece ao leitor contemporâneo um texto confiável, claro e bem amparado por notas e contextualizações que facilitam tanto a leitura fluida do culto e diletante quanto o trabalho crítico do especialista. Em suma: trata-se de uma edição com qualidade didática e filológica, que deve ser consultada por quem estuda Platão em língua portuguesa.

ANDRADE, Josiana Barbosa.
*Um retorno à filosofia de Simone
de Beauvoir: gênese e estrutura.*
Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Sagarana, 2024.

Em “Um retorno à filosofia de Simone de Beauvoir: gênese e estrutura”, Josiana Barbosa Andrade insere-se no debate sobre a autenticidade da filosofia beauvoiriana, dialogando criticamente com as interpretações que buscaram explicar ou justificar a obra de Beauvoir a partir de um ponto de vista externo, o qual desconsidera a originalidade da filósofa. A autora aponta um problema metodológico nessas interpretações, sugerindo que sua filosofia ainda é desconhecida.

Andrade mostra que grande parte dos estudiosos e das estudiosas do pensamento de Beauvoir privilegiou interpretações que acabaram por escantear o que há de autêntico na filosofia beauvoiriana. Seja interpretando sua obra como uma aplicação ou continuação da filosofia de Jean Paul-Sartre, comparativamente a ou diferente desta, à luz de outras filosofias (tais como a de G. W. F. Hegel, de Maurice Merleau-Ponty, etc.), ou mesmo defendendo sua originalidade somente a partir de suas contribuições feministas em *O Segundo Sexo*, Beauvoir foi reduzida, em suas palavras, a “uma espécie de gineceu filosófico” (2024, p. 25). O diagnóstico de Andrade é de que “buscaram posicioná-la dentro de um gineceu, quando todo o seu pensamento fora elaborado na ágora, que ela se esforçou para habitar como alguém que estava a problematizar a realidade humana” (2024, p. 28). Por isso, a perspectiva filosófica na qual ela se insere - o existencialismo francês - aparece, para a autora, como algo heterônomo em relação a ela, uma vez que nos manuais de filosofia seu nome raramente aparece como parte fundante do movimento francês.

Partindo da ideia de que Beauvoir definiu sua concepção de existencialismo, ponto de vista a partir do qual elaborou sua filosofia, Andrade reivindica um lugar para a filósofa na lista de fundadores do existencialismo francês, colocando-a não mais como uma mera “aplicadora” de outras filosofias nem como uma total “alheia” ao movimento, mas como parte constituinte dele.

* Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). brunamgb7@gmail.com

Ela reforça que Sartre e Merleau-Ponty não foram seus mestres, mas seus interlocutores. Isso significa que a troca foi mútua, não unilateral, de modo que seria equivocado dizer que ela foi “influenciada” por eles sem afirmar que eles também foram “influenciados” por ela.

No esforço de explicitar a desconhecida filosofia beauvoiriana, Andrade assume a leitura na qual a obra de Beauvoir é, em seu conjunto, filosófica, de modo que o filosófico é o plano por meio do qual as 3 dimensões da obra beauvoiriana - teórica, literária e prática - se entrelaçam. A hipótese que Andrade defende é de que “*Simone de Beauvoir se reconheceu filósofa e elaborou uma filosofia singular, cuja gênese remete às inquietações existenciais da juventude que se converteram em problemas filosóficos em sua obra publicada*” (2024, p. 37). Ao investigar essa trajetória, a autora detalha como o pensamento beauvoiriano não é um produto final acabado, mas um processo contínuo de elaboração. Ela analisa como as inquietações que permeavam a jovem Beauvoir transformaram-se em conceitos estruturantes de seu pensamento. Isso pode ser percebido na forma como ela articula tais questões por meio dos diferentes gêneros que compõem sua obra, conferindo à sua produção um caráter reflexivo que desmistifica a separação entre sua escrita literária e o rigor filosófico.

O ponto de partida da filosofia beauvoiriana é a experiência vivida no mundo. Isso significa que, ao invés de partir de conceitos abstratos, Beauvoir parte da realidade concreta para, então, construir seu pensamento. Andrade mostra isso trazendo passagens dos cadernos de juventude (*Cahiers du Jeunesse*) da filósofa, escritos nos anos de 1927 a 1929, período no qual era estudante de filosofia na Sorbonne. Um marco fundamental desse período em sua trajetória foi seu rompimento com o catolicismo. Criada sob a forte influência de uma mãe extremamente devota, seu percurso parecia predestinado ao modelo convencional reservado às mulheres de famílias burguesas da época: o casamento e a maternidade. Contudo, a ruína financeira de seu pai e o estímulo que ele dedicava às leituras dela acabaram por reconfigurar esse horizonte, preparando-a para caminhos distintos. Ao afastar-se da crença em Deus, Beauvoir concentrou seus esforços na vida acadêmica com o propósito de construir uma carreira como professora de filosofia. Conforme ressalta Andrade, essa transição evidencia como o pensamento beauvoiriano carrega, desde as suas origens na juventude, o firme compromisso pessoal de buscar sempre o alinhamento entre “o pensar com o viver” (2024, p. 88).

Embora a obra de Beauvoir seja amplamente vista como fragmentada por não se enquadrar em um sistema filosófico tradicional ou “fechado”, Andrade contesta essa interpretação. Para ela, sua obra deve ser compreendida como

uma *totalidade-destotalizada*. Isso significa que “ela não é derivada de um princípio ou de um conceito superior por meio do qual todo o conjunto seria subordinado, mas se organizou por meio de um entrelaçamento de temas, problemas e noções filosóficas que se relacionam entre si, reciprocamente, que não caminham em uma direção única” (2024, p. 47). Ainda que a própria filósofa tenha recusado a enquadrar-se em um sistema filosófico tradicional, isso não significa que seu pensamento careça de originalidade e rigor. Pelo contrário, ela foi além ao ter colaborado diretamente para a consolidação de um novo movimento: o existencialismo francês. E foi a partir da perspectiva existencialista que ela elaborou sua filosofia singular, de acordo com Andrade.

Essa reflexão é importante por duas razões. Primeiro, para entender que a obra beauvoiriana não se reduz ao tema do feminismo. Segundo, para entender que condicionar seu pensamento a outras filosofias é diferente de mostrar que Beauvoir está engajada no debate filosófico. Diante de sua formação acadêmica em Filosofia, é natural que sua bagagem intelectual tenha sido constituída pelo pensamento de diversos filósofos, dentre os quais se destacam G. W. F. Hegel, Henri Bergson, G. W. Leibniz, Søren Kierkegaard e Martin Heidegger. Além disso, ela mantinha uma interlocução com os pensadores que consolidaram o existencialismo francês, tais como Sartre e Merleau-Ponty, uma vez que integrava o próprio movimento. A questão é que *ela estava ocupando o mesmo lugar que um filósofo reconhecido como tal*: o de diálogo com a tradição e de interlocução com o seu tempo, construindo, ao lado de seus interlocutores, suas contribuições para a Filosofia. Contudo, por mais evidente que isso possa ser, seus contemporâneos optaram por não o reconhecer. Em consequência disso, sua obra acabou sendo reduzida à dimensão da condição feminina, passando a figurar apenas como um referencial histórico e biográfico para os pesquisadores de Sartre e Merleau-Ponty, considerados os fundadores “oficiais” do existencialismo francês. Nesse sentido, Andrade formula a seguinte reflexão:

Se Simone de Beauvoir não foi, muitas vezes, reconhecida como uma filósofa, é porque o próprio sentido original da filosofia, em nosso mundo, permanece no esquecimento. Acostumadas e acostumados apenas com as descrições raio-x da vida humana, não conseguiram reconhecê-la quando foi exprimida em suas cores vivas, pela filósofa. E eis que o existencialismo beauvoiriano está a se revelar uma filosofia, par excellence, em vez de um sistema filosófico cadavérico (Andrade, 2024, p. 108).

Qual é, então, a contribuição de Beauvoir para o existencialismo? Andrade mostra que o existencialismo, segundo a perspectiva beauvoiriana, “*é uma filosofia da ambiguidade que busca defender não somente a condição de liberdade do ser humano, mas também a existência de possibilidades concretas para essa liberdade*” (2024, p. 97). Para revelar esta filosofia singular, Andrade parte da noção de metafísica da filósofa, compreendida como “uma atitude e experiência humana do/no mundo” (2024, p. 119), mostrando que o aspecto metafísico fundamental da condição humana, para Beauvoir, é a ambiguidade de ser, ao mesmo tempo, sujeito e outro. Isto é, nossa existência no mundo é caracterizada simultaneamente pela condição de sermos sujeitos perante os outros e outro para esses sujeitos.

Nesse contexto, Andrade ressalta um aspecto fundamental: a relação entre o sujeito e o outro constitui o cerne do pensamento beauvoiriano. De acordo com a autora, foi justamente a partir dessa premissa que Beauvoir se consolidou como a pensadora do existencialismo francês mais engajada na investigação das implicações éticas e políticas da ambiguidade ontológica. Essa fundamentação explica o vigor com que a filósofa se dedicou a analisar as estruturas de desigualdade, tematizando as diversas configurações de opressão que atravessam a realidade humana concreta.

Em síntese, o livro de Josiana Barbosa Andrade vai além de uma simples reafirmação do lugar de Beauvoir na história da Filosofia: ele reconstrói o percurso rigoroso e a singularidade do pensamento da filósofa. Ao demonstrar que a filosofia beauvoiriana opera como uma totalidade-destotalizada indissociável da experiência vivida, Andrade não apenas corrige interpretações que historicamente a marginalizaram, mas devolve à filósofa o seu lugar de protagonista no existencialismo francês. Trata-se, portanto, de uma leitura indispensável para pesquisadores e estudantes que buscam compreender a profundidade das contribuições de Beauvoir, afastando-se das leituras redutoras que, por tanto tempo, obscureceram a força de seu pensamento. Com este “retorno”, a autora reafirma, em definitivo, que Beauvoir não apenas habitou a agora filosófica: ela a transformou.

por Bruna Mello Gomes Bernardes