

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

# Contextura

N.º 16

NOVEMBRO DE 2020



**ConTextura:** **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

# ConTextura

## Concepção geral e coordenação

Giorgia Cecchinato

## Gerente

Yago Pessoa

## Editores de seção

Raony Salvador

Eduardo Mause

Catharina Mattos

## Leitores de prova

Ana Luiza

Geraldo Gustavo Barbosa

## Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Livia Mara Guimarães

Rogério Lopes

## Design gráfico e diagramação:

Bruno Menezes

## Capa

Imagem cedida por Walter Menon

## Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores

## ISSN

2525-5509

## Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH. Sala 2070 - BH, MG.

Realização

**PEI** Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

**FAFICH**



# SUMÁRIO

<b>INCURSÕES PLATÔNICAS DA AMBIVALÊNCIA PRAZER   DESPRAZER NA TEORIA PULSIONAL FREUDIANA</b>	<b>7</b>
Anna Luisa Gomes Saldanha Pedro Lima de Almeida Ribeiro Sarug Dagir Ribeiro	
<b>O BIOPODER COMO GARANTIA DO RACISMO DE ESTADO</b>	<b>14</b>
Bárbara Helena de Oliveira Santos	
<b>APROXIMAÇÕES SOBRE HERMENÊUTICA A PARTIR DO PENSAMENTO DE THEODOR W. ADORNO</b>	<b>23</b>
João Francisco Cocaro Ribeiro	
<b>O FANTASMA DO RACISMO ESPINOZISTA</b>	<b>37</b>
Arthur Cardoso	
<b>O HERÓI HOMÉRICO PÁTROCLO EM SIMONE WEIL</b>	<b>48</b>
Eduardo Lucas Alves Rodrigues	

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

CoNTextūra

# INCURSÕES PLATÔNICAS DA AMBIVALÊNCIA PRAZER | DESPRAZER NA TEORIA PULSIONAL FREUDIANA

PLATONIC INTRUSIONS OF THE AMBIVALENCE PLEASURE / DISPLEASURE  
IN THE FREUDIAN INSTINCT THEORY

ANNA LUISA GOMES **SALDANHA**<sup>1</sup>  
PEDRO LIMA DE ALMEIDA **RIBEIRO**<sup>2</sup>  
SARUG DAGIR **RIBEIRO**<sup>3</sup>

**RESUMO:** O conceito de pulsão de morte é um dos mais complexos e controversos da obra freudiana. Sua gênese, a partir de suas fontes, leva-nos à filosofia, convocada para ajudar na explicação da enigmática ambivalência pulsional (prazer-desprazer). Pretende-se realizar um estudo sobre a ascendência filosófica do Filebo, de Platão, sobre a formação desse conceito. Nossos resultados apontam que o diálogo platônico esboça o que em psicanálise corresponde ao princípio prazer-desprazer na vida pulsional, apesar das óbvias divergências entre a metafísica platônica e a metapsicologia freudiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ambivalência; Desprazer; Freud; Platão; Prazer; Pulsão.

**ABSTRACT:** The concept of the death instinct is one of the most complex and controversial concepts of the Freudian work, whose history of the formation of this concept, from its sources, leads us to the philosophy, summoned to help in the explanation of the enigmatic pulsional ambivalence (pleasure-displeasure). It is intended to conduct a study on the philosophical ascendancy of Plato's Philebus on the formation of this concept. Our results point out that the Platonic dialogue sketches out what in psychoanalysis corresponds to the pleasure-displeasure principle in the instinctual life, despite the obvious divergences between Platonic metaphysics and Freudian metapsychology.

**KEYWORDS:** Ambivalence; Displeasure; Freud; Plato; Pleasure; Instinct.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende levantar no diálogo platônico *Filebo* um esboço metafísico daquilo que na metapsicologia psicanalítica freudiana corresponde ao princípio prazer-desprazer na vida pulsional. Esse propósito descortina a aproximação do *Filebo* (PLATÃO, 2012a) sobre a formação do conceito de pulsão de morte.

O desenvolvimento deste trabalho se divide em quatro seções: na primeira, apresentamos um breve panorama das modificações da teoria pulsional freudiana, partindo da pulsão sexual, perversa, polimorfa dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, [1905] 1996). Em seguida, abordamos o dualismo pulsional entre a libido do eu e a libido do objeto (FREUD, 1914 [1996]) para, enfim, chegar à pulsão de morte (FREUD, [1920] 1996), cuja força prevalente no conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte é o retorno ao inorgânico. Na segunda seção, apresentamos a distinção entre a metafísica platônica e a metapsicologia freudiana. Na terceira seção, selecionamos trechos do *Filebo* (PLATÃO, 2012a) em que se encontra o fenômeno da ambivalência prazer-desprazer. Na quarta seção, explicamos as congruências e as diferenças entre a ambivalência metafísica prazer-desprazer platônica e a ambivalência pulsional freudiana. À primeira vista, ambos os autores chegam a uma proposição semelhante sobre a natureza ambivalente do prazer, ou seja, o prazer sempre se orienta para o desprazer.

## BREVE PANORAMA DAS MODIFICAÇÕES NA TEORIA PULSIONAL FREUDIANA E A PROBLEMÁTICA DA AMBIVALÊNCIA

O caminho das modificações da teoria pulsional de Freud refaz passos importantes e decisivos na construção de sua metapsicologia, ou seja, seu pensamento vai se modificando ao longo do tempo. Sua primeira teoria pulsional foi elaborada no texto dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*

(FREUD, [1905] 1996), em que aborda a pulsão sexual perversa polimorfa, presente no ser humano desde seu nascimento.

Alguns autores, como Laplanche (1985) consideram-na como uma teoria monista da pulsão. Por outro lado, há quem aponte nesse texto uma certa dualidade pulsional entre a pulsão sexual e a pulsão de autoconservação. No texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, [1914] 1996), vemos um esboço indubitável de um dualismo pulsional entre libido do eu e libido do objeto.

A libido do eu se esforça por centralizar a libido (energia psíquica) no eu, seu reservatório. Já a libido do objeto visa abandonar o eu em direção ao mundo, ao encontro de outros objetos do meio, pois, num certo sentido, “[...] toda criança nasce com fome do mundo” (BONAPARTE, 1948, p. 195, tradução nossa). Nas ocasiões de perda de um objeto investido libidinalmente, essa energia livre deve retornar ao eu, caso contrário pode levar a um estado psicopatológico, como na melancolia.

Em 1920, um novo dualismo pulsional será apresentado “[...] a partir da observação de repetições de situações e vivências de desprazer que a hipótese da pulsão de morte é construída” (NETO SILVA, 2014, p. 52). Nesse sentido, a compulsão à repetição será utilizada por Freud ([1920] 1996) para chegar à pulsão de morte, que sempre está misturada com a pulsão de vida. A psiquê humana é o produto dessas duas forças que se opõem.

Freud ([1920] 1996) toma estes três pontos centrais para a construção do conceito de pulsão de morte: a compulsão à repetição, a tendência regressiva das pulsões e o princípio de Nirvana. Ele é categórico ao afirmar que a “[...] aspiração mais universal de todo ser vivo é de retornar ao estado de repouso original do mundo inorgânico” (FREUD, [1920] 1996, p. 180).

No entanto, não fica claro, pelo menos nesse texto, se Freud vê o princípio de Nirvana como equivalente ao princípio de prazer, nem qual a relação desses dois com o princípio de constância. Segundo o autor, “[...] o princípio de prazer deriva do princípio de constância, embora, na realidade, o princípio de constância tenha sido, ele mesmo,

inferido dos fatos que nos levaram a adotar a hipótese do princípio de prazer” (FREUD, [1920] 1996, p. 136).

Por outro lado, “[...] também encontramos a indicação de que o princípio de prazer é uma modificação do princípio de Nirvana provocada pela ação da libido” (NETO SILVA, 2014, p. 80). Pretendemos detalhar não essa série de questões, mas o mais importante na formação das três hipóteses pulsionais freudianas. O que mais nos interessa nesse artigo é a ambivalência como fato primordial na tessitura das pulsões.

De acordo com Bonaparte (1948, p. 171, tradução nossa), “Freud atribui a manifestação mais exaltada da ambivalência à paixão genital [...] a ambivalência é um fato primordial, elementar da vida afetiva humana”. Assim, a ambivalência pulsional (pulsão de vida *versus* pulsão de morte) é um dinamismo irreduzível que constitui à primeira vista a mesma base do fenômeno prazer-desprazer tal como se apresenta no *Filebo*, de Platão. E são essas congruências e divergências que veremos no decurso das seções seguintes.

## METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E METAFÍSICA PLATÔNICA

Devido à disparidade conceitual e teórica entre os dois autores acerca do termo “prazer”, serão apresentados nesta seção aspectos da metafísica platônica e da metapsicologia freudiana com o propósito de clarificar a metodologia. Esse percurso é necessário para não cairmos na armadilha de confundir metafísica e metapsicologia, salvaguardando, assim, suas diferenças. Só depois de fazer essa distinção é que refletimos, na seção posterior, sobre uma possível incursão platônica na tessitura pulsional freudiana.

A metapsicologia não é uma espécie de mundo paralelo, ou ideal, ao qual estamos em oposição, mas trata-se da fundamentação dos processos psíquicos. Como exemplo podemos citar o próprio conceito de pulsão que se manifesta no sujeito, cuja existência não podemos negar, apesar de não ser passível de demonstração empírica.

Freud ([1933] 1996, p. 98) faz uma analogia da sua teoria pulsional com a tradição mitológica.

A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los, nem por um só momento, de vez que nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente.

A metapsicologia freudiana se apoia claramente numa base metafísica e, mesmo assim, não pode ser dita metafísica. Isso seria um erro conceitual e categorial. O que é relevante aqui é demonstrar como a metafísica é um precedente da metapsicologia freudiana, que talvez possa ser considerada como uma metafísica epistemológica, que no campo da psiquê veio a ser metapsicologia que congrega a dimensão empírica, prática (medicina/biologia) e a dimensão especulativa ou filosófica (ASSOUN, 1978).

Freud ([1915] 1996, p. 186) propõe que, “[...] quando tivermos conseguido descrever um processo psíquico em seus aspectos dinâmicos, topográficos e econômico, passemos a nos referir a isso como uma apresentação metapsicológica”.

Contudo, segundo Assoun (1978), Freud não abre mão da possibilidade especulativa da filosofia em detrimento do determinismo presente no campo médico. Diante disso, a metafísica “[...] evidencia o estatuto misto do regime epistêmico da própria psicanálise. Contra a oposição determinada da medicina, a filosofia é introduzida como um recurso legitimamente esperado” (ASSOUN, 1978, p. 65). O ponto é que a metapsicologia parte de um pressuposto metafísico para fundamentar algo que não é dessa ordem, fato que não implica dizer que são a mesma coisa.

## TEORIA DO PRAZER/DESPRAZER EM PLATÃO NO FILEBO

Nesta seção não pretendemos demonstrar estritamente a teoria platônica do prazer, tema extenso que fugiria aos nossos propósitos. Entretanto, realizamos uma tentativa de aproximá-la da teoria pulsional freudiana. Nossa hipótese é que

tanto Freud quanto Platão admitem a ambivalência prazer-desprazer.

Embora Platão (2012a) não tenha falado em desprazer, ele contrapõe, insistentemente, o prazer ao pensamento, que não parece se apresentar em nenhum momento como uma forma de obtenção de prazer, nem mesmo dos prazeres puros, que serão definidos adiante. Essa contraposição nos permite falar em ambivalência na teoria do filósofo grego.

Segundo Monzani (2005, p. 162), Platão dividia os prazeres em puros e impuros:

[...] os primeiros são aqueles perfeitos no seu gênero (como os da vista, da audição, do odor), que são bons e benéficos para o sujeito, e Platão, no *Filebo*, os acolhe como partes integrantes da vida feliz. Já os prazeres impuros são aqueles que estão sujeitos ao excesso, à falta de limite, ao descontrole. São aqueles obtidos por meio das satisfações gustativas ou sexual.

Ainda segundo o autor, o modelo platônico do prazer é do tipo alimentar, digestivo, muito próximo do esquema vazio-repleção que se renova incessantemente, em que o indivíduo se entrega aos prazeres. Contudo, a forma do prazer que nos é interessante aqui é a segunda, que parece se aproximar mais diretamente das ideias freudianas “[...] se também quiséssemos ver o gênero do prazer e qual a sua natureza, deveríamos lançar o olhar não para os prazeres mais fracos, mas para os que são tidos como os mais extremos e os mais intensos” (PLATÃO, 2012a, p. 135).

Essa aproximação fica mais evidente no trecho a seguir, em que Platão (2012a, p. 203) também se refere a essa forma de prazer libidinal:

[...] quando vemos alguém, seja quem for, entregando-se aos prazeres, sobretudo os maiores, e observamos o ridículo ou vergonhoso que sempre os acompanha, nós mesmos também sentimos vergonha e procuramos afastá-los da visão dos outros, escondendo-os o mais possível, confiando-os todos eles à noite apenas, como se a luz do dia não devesse vê-los.

Nessa passagem, o prazer se apresenta como algo que deve ser reprimido, escondido e como

motivo de vergonha e condenação. Essa é uma fala de Protarco, em um momento do diálogo em que buscava pelo bem, naquilo que Platão (2012a) chamou de mistura entre os prazeres e o conhecimento. Contudo, o prazer sempre foi tomado como inferior ao conhecimento entre as três formas pelas quais o bem deve ser capturado, quais sejam, beleza, proporção e verdade.

Protarco se referia à comparação entre prazer e beleza, justificando na maneira como a beleza se relaciona mais com o conhecimento, pois em geral os prazeres são vergonhosos; em relação à proporção, o prazer não tem vantagem, pois é desmedido; finalmente, a verdade se aproxima da inteligência, visto que os prazeres podem ser enganosos.

A ambivalência freudiana se movimenta em direção a uma sobreposição do controle sobre o princípio de prazer, assim como em Platão eles devem ser reprimidos. A repressão do prazer, conforme esses autores, significa não o seu abandono por completo, mas uma espécie de proporção que é pensada nesse momento.

Em Platão (2012a, p. 123) essa ambivalência fica evidente ao afirmar que “[...] as dores e os prazeres coexistem lado a lado, simultaneamente [...] embora sejam coisas opostas, elas fazem surgir sensações, ao mesmo tempo, simultâneas e paralelas”. Essa é uma das poucas passagens em que os prazeres se contrapõem a algo diferente do conhecimento, caso em que as dores podem ser mais diretamente ligadas ao desprazer de Freud ([1920] 1996).

## POSSÍVEIS CAMINHOS DA DUBIEDADE PRAZER- DESPRAZER DE PLATÃO NA AMBIVALÊNCIA PULSIONAL EM PSICANÁLISE

A proximidade entre os dois autores se refere às descrições da essencial ambivalência prazer-desprazer que ocorre, por um lado, na descrição do movimento pulsional freudiano e, por outro lado, na natureza do prazer platônico. Freud

([1920] 1996) emprega hipóteses e argumentos muito próximos dos de Platão (2012a), tais como as tendências à dissolução e ao aniquilamento, de retorno ao estado inorgânico, fazendo oposição à tendência à preservação da vida.

Freud ([1920] 1996), na sua terceira teoria pulsional, na qual elabora o conceito de pulsão de morte, faz menção a uma passagem de *O banquete* (PLATÃO, 2012b) na qual Alcibíades deseja a morte de Sócrates, em que o autor discute longamente a respeito do problema da ambivalência do amor.

Para Assoun (1978, p. 136), o mito de *O banquete* é central nesse texto freudiano, pois, “[...] é Platão quem constitui o primeiro grande polo referencial da história da filosofia no discurso freudiano”.

E o diálogo platônico que mais próximo trata da questão do prazer-desprazer é o *Filebo* (PLATÃO, 2012), em que é apresentada a problemática da ambivalência prazer-desprazer. Por isso, nossa escolha metodológica de trabalhar com tal texto platônico e suas reverberações na obra freudiana.

Uma disparidade conceitual entre Freud e Platão é um grande obstáculo que enfrentamos na confecção de um artigo como este. O primeiro, que se remete tanto a Schopenhauer, não faz referência ao grande filósofo grego Platão. Porém, enquanto o esquece, chama a filosofia como um todo para responder ao seu problema da sensação de prazer-desprazer.

Segundo Monzani (2005, p. 162) a diferença entre o modelo platônico (vazio-repleção) é diferente do modelo freudiano do prazer. “Freud não distingue dois tipos de prazeres, os perfeitos e os imperfeitos; todos, para ele, existem na forma do movimento”. Portanto, o modelo freudiano seria o inverso do platônico, isto é, repleção-vazio. Isso se explica na medida em que o funcionamento do aparelho psíquico se dá mediante a consciência, que fornece percepções de excitações que vêm do exterior e das sensações de prazer ou desprazer que se originam do interior do aparelho psíquico. Esse sistema é capaz de se proteger dos excessos de tensão, que serão descarregados pela via motora

ou pela própria agressividade (FREUD, [1923] 1996).

Poderíamos chamar de traumáticas as excitações externas que sejam fortes o bastante para romper com o escudo protetor. Com esse rompimento, o princípio de prazer é colocado fora de ação e, nas palavras do próprio Freud ([1920] 1996, p. 154), “[...] já que não é possível impedir que grandes quantidades de estímulos inundem o aparelho psíquico, só resta ao organismo tentar lidar com esse excesso de estímulos capturando-o e enlaçando-o psiquicamente para poder então processá-lo”. Daí o esquema freudiano da repleção-vazio, em que a pulsão seria uma força impelente interna ao organismo vivo, que visa o restabelecimento de um estado anterior à influência de forças perturbadoras externas.

Parece-nos relevante o chamado à filosofia que Freud ([1920] 1996, p. 17) faz para pensar a ambivalência prazer-desprazer:

A prioridade e a originalidade não se encontram entre os objetivos que o trabalho psicanalítico estabelece para si, e as impressões subjacentes à hipótese do princípio de prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas. Por outro lado, prontamente expressaríamos nossa gratidão a qualquer teoria filosófica ou psicológica que pudesse informar-nos sobre o significado dos sentimentos de prazer e desprazer que atuam tão imperativamente sobre nós. Contudo, quanto a esse ponto, infelizmente nada nos é oferecido para nossos fins.

Freud não leva em consideração o desenvolvimento de Platão sobre o tema do prazer,<sup>4</sup> o que é compreensível devido ao modo como cada um enfoca o tema no que tange à natureza e à origem. Ainda assim, é possível pensar em uma aproximação dos dois, especialmente no que diz respeito a uma vida que só faz sentido em sua ambivalência ou, nos termos do filósofo grego, em sua mistura de prazer e conhecimento e, no vocabulário psicanalítico, princípio de prazer e princípio de realidade.

Em suma, a pulsão sexual contém um componente destrutivo e, por esse motivo, tem um

caráter ambivalente. Tal como Platão (2012a) já havia dito, certa quantidade de desprazer está contida em toda a experiência de prazer. Embora, Freud ([1920] 1996) não pareça ter sido inspirado pelas ideias do *Filebo*, também não está clara a real extensão dessa possível aproximação. Talvez nem o próprio Freud estivesse ciente disso.

## CONCLUSÃO

Feito todo esse percurso comparativo da ambivalência prazer-desprazer em Freud e Platão, lançamos nova luz sobre o primeiro ao analisar os argumentos, que do nosso ponto de vista, estão muito próximos do platônico e que provavelmente

serviram de base para a construção da essencial ambivalência pulsional.

Apesar das evidentes limitações de nossa pesquisa, nos sentiremos satisfeitos se nossos esforços trouxerem mais clareza sobre a compreensão da essencial ambivalência pulsional, assunto tão complexo quanto o próprio conceito de pulsão.

Não restam dúvidas de que uma pesquisa desse tipo, que combina estudo filosófico e reflexão psicanalítica, pode gerar muitos ganhos para o nosso entendimento não só de um conceito isolado, mas também da maneira não linear com que são produzidos os avanços na teoria psicanalítica.



## REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- BONAPARTE, M. De l'essentielle ambivalence d'Eros. *Revue Française de Psychanalyse*. Paris, v. 12, n. 2, p. 167-212, 1948.
- FREUD, S. Além do princípio de prazer (1920). In: \_\_\_\_\_. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-75. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).
- FREUD, S. Conferência XXXII: Ansiedade e vida instintual (1933). In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933 [1932]). Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 113-134. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).
- FREUD, S. O ego e o id (1923). In: \_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 25-54. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).
- FREUD, S. O inconsciente (1915) In: \_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico*. Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 191-234. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 11-148. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: \_\_\_\_\_. *História do movimento psicanalítico*. Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 89-120. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria e três ensaios sobre a sexualidade*. Direção-geral de tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 129-238. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

LAPLANCHE, J. *Vida e morte em psicanálise*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

MONZANI, L. R. O paradoxo do prazer em Freud. In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. Freud na filosofia brasileira. São Paulo: Escuta, 2005. p. 159-167.

NETO SILVA, M. V. *A construção da pulsão de morte freudiana: um estudo histórico da formação do conceito a partir de suas fontes*. Montes Claros: Unimontes, 2014.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012a.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução de José C. de Souza. São Paulo: EDIPRO, 2012b.

## NOTAS

1. Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.  
E-mail: annaluisabhz14@gmail.com.
2. Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.  
E-mail: pedrolima.ar@gmail.com.
3. Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestra em teoria da literatura, psicóloga clínica e psicanalista.  
E-mail: sdagir@gmail.com.
4. Na obra platônica *Filebo*, à qual nos dedicamos aqui, não é expressamente dito 'desprazer', como empregamos na ambivalência prazer/desprazer. Trata-se de falsos prazeres. Cf. seção sobre a Teoria do prazer/desprazer em Platão no *Filebo*.

# O BIOPODER COMO GARANTIA DO **RACISMO DE ESTADO**

BIOPOWER AS A GUARANTEE OF STATE RACISM

BÁRBARA HELENA DE OLIVEIRA **SANTOS**<sup>1</sup>

**RESUMO:** Com a biopolítica, os fenômenos característicos à vida do homem-espécie passam a ser objetos de técnicas políticas e surge a pergunta “como pode o biopoder matar?”. Encontraremos como resposta o racismo, na medida em que ele é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Nosso objetivo, é apresentar algumas considerações sobre o biopoder, investigando como o processo de instrumentalização do corpo insere o racismo como mecanismo fundamental de poder. A partir de ‘imagens’ deste mecanismo na sociedade contemporânea brasileira, analisaremos acontecimentos e processos históricos, que revelam como o biopoder (e sua função assassina) opera e se valida no Brasil a partir do racismo de Estado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Michel Foucault; Biopoder; Racismo de Estado; Poder soberano; Vida nua.

**ABSTRACT:** Regarding biopower, the phenomena characteristic of the life of the species-man become objects of political techniques and the question arises “how can biopower kill?”. We will find racism as an answer, insofar as it is the condition of acceptability to take life in a society of normalization. Our objective is to present some considerations about biopower, investigating how the process of instrumentalizing the body inserts racism as a fundamental mechanism of power. Based on ‘images’ of this mechanism in contemporary Brazilian society, we will analyze historical events and processes, which reveal how biopower (and its murderous function) operates and is validated in Brazil based on state racism.

**KEYWORDS:** Michel Foucault; Biopower; State racism; Sovereign power; Bare life.

## INTRODUÇÃO

Para tratar a questão: “como pode o biopoder matar?”, Michel Foucault lança mão da teoria do racismo de Estado como mecanismo que permite executar e legitimar a eliminação de populações e grupos dentro do próprio corpo social ou de inimigos externos a ele. Para entendermos como a resposta a essa pergunta desemboca no racismo de Estado precisamos, antes, fazer algumas considerações sobre o que é esse biopoder e em seguida falarmos sobre as consequências deste em nossa sociedade.

## BIOPODER: O QUE É

Na década de 70, Foucault dedicou-se a entender o processo de instrumentalização política do corpo. Tal processo característico da organização social moderna foi chamado pelo filósofo de *biopoder*, “termo que indica a crescente intervenção e “ordenação” das esferas sociais sob o pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações” (BERNARDES, 2005, p. 46).

No curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, Foucault apresenta os elementos que caracterizam o biopoder. No poder soberano tinha-se o direito de vida e de morte como características fundamentais, significando que o soberano pode “fazer morrer e deixar viver”, isto é, apenas porque o soberano quer, que o súdito tem direito à vida, ou tem direito a morte. Nesse sentido, o súdito é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro: estas lhe são concedidas apenas como consequência da vontade do soberano.

Se era assim com o poder soberano, as técnicas de poder que se instalam no final do século XVII e no decorrer do século XVIII, buscam “fazer viver e deixar morrer”. Neste sentido, o biopoder deseja preservar a vida, sendo “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo” (FOUCAULT, 2005, p. 286). O poder é fruto sempre de um exercício, de relações entre partes. Quando falamos do poder soberano, o poder é exercido pelo soberano sobre seus súditos; quando falamos do biopoder,

ele é exercido por todos, sendo o Estado aquele que dirige e governa algumas de suas práticas. Dito de outro modo, o poder nunca é algo jurídico ou teórico somente.

Nesses séculos, XVII e XVIII, se viu aparecer técnicas de poder que eram centradas no corpo individual, procedimentos disciplinares dos corpos, como, por exemplo “sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância” (FOUCAULT, 2005, p. 288), e a organização de um campo de visibilidade em torno desses corpos individuais. Além disso, as práticas disciplinares transformaram os corpos individuais em um corpo-máquina obediente, aumentando-lhes a força útil através do exercício e do treinamento, assim, a disciplina “fez do corpo humano algo como uma máquina otimizável, passando a integrá-lo aos demais sistemas de controle de caráter político e econômico” (BRANCO, 2004, p. 15); ao mecanismo que assim opera, fabricando corpos dóceis e hábeis, o autor denomina tecnologia disciplinar do trabalho.

Na segunda metade do século XVIII, surge uma nova tecnologia de poder, que, no entanto, não exclui a técnica disciplinar, muito pelo contrário, a utiliza na medida em que se insere nela, mas se difere desta, primeiramente, por não se dirigir ao corpo individual, mas sim ao homem vivo.

Enquanto a disciplina tenta reger a multiplicidade de corpos individuais que devem ser “vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos”, essa nova tecnologia volta-se a multiplicidade “na medida em que ela forma uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios a vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção e a doença” (FOUCAULT, 2005, p. 289). Com isso, trata-se na biopolítica do “corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (FOUCAULT, 1999, p. 131).

Com isso, observa-se que é com a biopolítica que os fenômenos característicos à vida do

homem-espécie passam a ser objetos das técnicas políticas. Nesse sentido, a medicina é um dos mecanismos mais importantes dessa nova tecnologia, uma vez que ela assegura a preservação e continuidade do homem-espécie, tem como função a higiene pública, a normalização do saber, além de medicalização da população. Isso se dá porque a vida do homem-espécie está no centro do poder, a sua saúde é objeto de preocupação para o Estado, já que uma população saudável produz mais, sendo rentável ao capitalismo de dois modos: produzindo e consumindo. Por isso a medicina é tão importante, ela prolonga a vida ao máximo, para que o homem-espécie possa produzir e consumir mais.

Assim, surge com a biopolítica, um novo corpo, que é múltiplo e numerável: a noção de população. No limite, a biopolítica tem como objeto os acontecimentos aleatórios que se desenvolvem essencialmente na duração de uma população, isto é, são fenômenos em massa, que só se tornam visíveis na medida em que ocorrem no nível da massa, e que apresentam constantes que podem ser notadas no âmbito coletivo. Além disso, tem como mecanismo as estatísticas das quais se obtêm os dados precisos de uma população, informações sobre índices de natalidade, fecundidade, mortalidade, vacinação, violência, “permitindo que haja intervenção de forma mais precisa dos mecanismos de controle do corpo social, utilizados pela biopolítica” (FOUCAULT, 2005, p. 294), isto é, a partir dessas estatísticas, aqueles fenômenos aleatórios da população, terão mecanismos reguladores que irão fixar um equilíbrio; trata-se de intervir no nível daquilo que fazem dos fenômenos aleatórios serem globais; trata-se de remover desses fenômenos o que lhes torna aleatório, de modo a prevê-los, a controlar seus acidentes, suas eventualidades. Em suma, trata-se “de otimizar um estado de vida” (FOUCAULT, 2005, p. 294), isto é, de criar condições mais favoráveis de vida. Assim, a medicina torna-se uma técnica política de intervenção, um saber-poder, que, nas palavras de Foucault (2005,

p. 302) “incide ao mesmo tempo, sobre o corpo e sobre a população e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores”.

É exatamente com o aperfeiçoamento e prolongamento da espécie humana, que se mostra a necessidade de proteger essa espécie dos fenômenos coletivos que podem causar danos ao homem-espécie. Nesse sentido, o biopoder “estimula a censura num domínio biológico, ao permitir fragmentar a espécie em subgrupos” (CANDIOTTO; D’ESPÍDULA, 2012, p. 33), entendendo como subgrupos parte da espécie humana que não demonstre uma pureza biológica ou que não possua norma.

Essa norma será aquilo que se aplicará “tanto ao corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (FOUCAULT, 2005, p. 302), isto é, a norma será o que permitirá controlar a disciplina do corpo e os acontecimentos aleatórios da multiplicidade de uma população. Então, essa censura, a qual se referem Candiotto e D’Espídula, ocorre em nome da saúde e da continuidade do corpo-espécie, serve para proteger a população que detém norma, e que possibilita que a biopolítica se coloque no direito de matar, porque coloca a população como problema científico e político.

Em razão disso, Dreyfus e Raninow (1995, p. 153) afirmam que, com a “biopolítica acontece o surgimento do indivíduo moderno como um objeto de preocupação política e científica, e as ramificações deste fenômeno na vida social”. Isto é, a partir dessa tecnologia de poder, os indivíduos passam a se reconhecer como membros de uma sociedade, de uma nação, de um Estado, o indivíduo passa a ser considerado enquanto “elemento de uma população em relação com um meio” (FOUCAULT, 2001, p. 1639).

Portanto, o biopoder se incumbiu da vida em geral, com ênfase ao corpo e à população, tendo como “objeto e objetivo a vida” (FOUCAULT, 2005, p. 303), contudo, tal tecnologia apresenta um paradoxo incontornável, já que estimula a censura acima explicitada.

## O PODER DE MORTE DO BIOPODER

Para realizar essa censura o biopoder precisará de um mecanismo que permita o poder de morte dentro de tal tecnologia que se coloca como fundamentalmente asseguradora da vida.

Foucault localiza dois paradoxos no biopoder: o primeiro, que aparece com o poder atômico: a exemplo de quando se fabrica e utiliza a bomba atômica. Não é simplesmente o poder de matar tal como o do soberano, é um “poder de soberania que mata”, mas que, simultaneamente, pode suprimir a própria vida. Como consequência, ele se elimina como poder encarregado de assegurar a vida. Neste primeiro caso, há uma sobreposição do direito soberano sobre o biopoder, se utiliza a bomba atômica e já não é mais biopoder, pois não assegura a vida, simplesmente mata. No segundo caso, há um excesso do biopoder sobre o direito soberano, há uma possibilidade técnica e política dada ao homem de organizar a vida, de fazer a vida proliferar, de fabricar algo novo e até mesmo algo nocivo como “vírus incontrolláveis e universalmente destruidores (FOUCAULT, 2005, p. 303), nesse sentido, o biopoder ultrapassa o poder soberano.

É preciso fazer essa explanação sobre os paradoxos, pois é “contra esse pano de fundo que se pode encontrar” (FOUCAULT, 2005, p. 303) o racismo de Estado. Este, permite reativar em um poder que se fundamenta em “fazer viver”, o velho poder soberano de “fazer morrer”. Mas se o poder soberano recua na justa medida em que o biopoder disciplinar e regulamentador avança, e se este se trata de mecanismo de aumentar e prolongar a vida, como pode este poder matar? Como se dará o direito de matar e a função do assassinio neste poder? Mais do que isso,

Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, expor à morte não só seus inimigos, mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a

função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 2005, p. 304)

Como respostas a essas perguntas, Foucault insere o racismo como mecanismo fundamental do poder. Para ele, o racismo integra o funcionamento de *todos* os Estados, assim, o racismo é um mecanismo constitutivo do exercício de poder de domínio da vida; o racismo é um meio de introduzir “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 304) segundo “o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva” (FOUCAULT, 2005, p. 308).

Quer dizer, o racismo estabelece uma censura biológica, ele divide o “contínuo biológico”, trata uma população como uma mistura de raças, ele divide a população em subgrupos: em raças. E faz incrustar e funcionar a antiga relação guerreira: “se você quer viver, é preciso que o outro morra” (FOUCAULT, 2005, p. 305), a morte do outro significa segurança, além disso, significa uma relação biológica, a morte do outro, das espécies inferiores, me tornará mais forte, mais vigoroso.

Se o racismo pode atuar como um mecanismo, isso acontece porque os inimigos a serem eliminados “não são adversários no sentido político do termo” (FOUCAULT, 2005, p. 306), na verdade, eles são perigos internos ou externos para a população. Ou seja, o imperativo da morte, só é possível, no biopoder, por querer eliminar o perigo à minha própria vida, é isso que o torna admissível: querer eliminar “o perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça” (FOUCAULT, 2005, p. 306).

Portanto, o racismo garante a função assassina do Estado, na medida em que ele é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização, o racismo é condição para exercer o direito de matar em nome de uma proteção e fortalecimento biológico. O biopoder pode matar

pelo racismo, isto é, pelo racismo ele exerce seu poder soberano de tirar a vida. Quando Foucault se refere a tirar a vida, não é somente ao assassinato direto, mas também ao assassinato indireto, isto é, “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 306).

### ‘IMAGENS’ DO RACISMO DE ESTADO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Com as técnicas e mecanismos do biopoder podemos ver como o Estado é racista e genocida, voltado a limpezas étnicas, culturais e disciplinadoras. Podemos observar esse racismo de Estado, no Brasil do século XX com o Hospital de Barbacena, em Minas Gerais. O hospital que se transformou em um manicômio passou a abrigar toda sorte de “indesejáveis” para o Estado, a abrigar todos aqueles que não se enquadravam na norma imposta, corpos que não conseguiram ser disciplinados e higienizados; de 1920 a 1975<sup>2</sup>, morriam em média 30 homens e 30 mulheres a cada mês, tal genocídio foi possível graças a objetivação desses homens e mulheres como “loucos”, “desvairados”, que não se encaixavam na sociedade e não mereciam estar ali presentes. Era preciso, para o Estado, tirá-los de vista, pois não se podia mostrar que este falhava em sua normalização ou que falhava para com sua população.

A medicina, continua a atuar na engrenagem do racismo de Estado com o sistema de saúde pública destinados aos marginalizados, a saúde pública é travestida de política de extermínio, significando uma limpeza étnica, um genocídio.

Também podemos verificar a legitimidade das pistas mostradas por Foucault, a respeito das personificações em inimigos “biológicos”, a partir de mortes recentes de um determinado grupo que foi justificada com o mecanismo mostrado anteriormente neste texto. A título de exemplos, podemos citar a morte da menina Ágatha, no Rio de Janeiro, em 2019, ou a morte do músico

Evaldo Rosa com 80 tiros disparados pelo exército brasileiro, também no mesmo ano e na mesma cidade<sup>3</sup>. As duas mortes foram justificadas em nome da ordem, pelo combate às drogas a ser mantida pelas forças policiais.

A polícia militar e/ou o exército brasileiro, podem promover o genocídio de negros e pobres porque o Estado conseguiu traçá-los como inimigos biológicos à segurança dos outros, conseguiu personificá-los como inimigos, pois os retratam como o que há de mais violento e prejudicial à vida. Assim, a morte destes traçados como inimigos trazem uma sensação de segurança aos olhos da massa e, simultaneamente, o que “faz é desviar sua atenção das ameaças à segurança geradas pelas forças armadas, pela polícia, pelas corporações gananciosas” (DAVIS, 2019, p. 41).

Dado o processo histórico da colonização, fica nítido como a escravidão é uma instituição: traçou-se os negros como os inimigos a serem suprimidos. A escravidão “serviu como um receptáculo para aquelas formas da punição consideradas demasiado não civilizadas para serem impostas aos cidadãos brancos dentro da sociedade democrática. [...] A pena capital continua a ser infligida desproporcionalmente aos negros” (DAVIS, 2019, p. 36). Tanto o é que, o último levantamento realizado pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), em 2016, aponta que a população presa é predominantemente composta por pretos e pardos (65%), identificações de cor que compõem o grupo racial negro<sup>4</sup>.

Contudo, ainda assim, aos olhos dos que os tratam como inimigos, o biopoder não aparece como poder soberano, pois quando uma pessoa negra é presa, ela aparece para a autoridade do Direito como um “indivíduo cheio de direitos, não como membro de uma comunidade sujeita a condições que o/a tornam um candidato perfeito à repressão legal” (DAVIS, 2019, p. 36). Com isso, aos olhos do cidadão construído pelo biopoder, o racismo se torna invisível e irreconhecível, ao aspecto do Direito, o negro é “igual” ao branco.

Este grande número de negros e periféricos presos pode ser encarado como consequência

da vigilância racial, do biopoder tê-los traçado como inimigos internos para exercer seu poder de matar, uma vez que, para Foucault, o racismo de Estado pode “tirar a vida” por modo direto e indireto. A prisão, por exemplo, é um modo indireto deste mecanismo, além disso, é uma solução dificultadora para aqueles que são vistos como inimigos não tentarem efetivamente inverterem a situação, nem conquistarem uma vida mais satisfatória.

Assim, o biopoder opera no Estado brasileiro, mantendo a segregação de populações empobrecidas nos espaços adjacentes às grandes cidades e a multiplicação do risco de morte para tais vidas politicamente irrelevantes. Em nome da segurança pública, representantes do Estado, sobem favelas, atiram em inocentes e crianças, levam injustificavelmente e sem provas moradores daqueles lugares, já que, no limite o biopoder admite este feito: livre-se de todos eles, remova essas populações dispensáveis da sociedade. Não se trata de um genocídio puro e simples, mas de uma condição de possibilidade. Diferente do nazismo, o que acontece nas periferias é menos uma tentativa de exterminar negros e mais uma busca por justificar a condição a que se lega essa população: precarizados, desempregados ou marginalizados pela sociedade, constrói-se uma visão de que são perigosos para justificar a violência da polícia que não deve, todavia, exterminar uma fonte de mão-de-obra secular.

Indicando, então, como é assegurada na forma do biopoder e exatamente através do mecanismo do racismo “a função assassina do Estado”: multiplica-se o risco de morte para alguns grupos populacionais em virtude dos mais elementares aparelhos de higiene pública., torna-se a vida mais frágil e menos nobre. Nesse sentido, “as prisões tornam-se uma maneira de dar sumiço nas pessoas com a falsa esperança de dar sumiço nos problemas sociais latentes que elas representam” (DAVIS, 2019, p. 39). Na medida em que o inimigo não me aparece também não vejo mais perigo à minha espécie já que foi feita uma higienização populacional, com isso, ao mesmo tempo em que

é eliminado uma raça é purificada outra. Assim, o biopoder exerce o direito de matar por meio do racismo.

As periferias podem ser, nas palavras de Agamben, disposições espaciais nas quais habitam “vidas nuas” que não se inscreveram no ordenamento jurídico. O autor defende que o “campo” é: o espaço político da modernidade. [...] é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. [...] [No campo,] o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal. [...] [O campo] inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção [...], [é] a estrutura em que o estado de exceção [...] é realizado normalmente. [...] O campo é um híbrido de direito e fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis. (AGAMBEN, 2002, pp. 175-177)

Podemos trocar o “campo” pelas periferias, estas podem ser vistas como esse espaço em que o poder tem a pura vida diante de si sem qualquer mediação (AGAMBEN, 2002, p. 178), em que se pode matar sem cometer homicídio, já que a vida nua é matável, insancionável (sem cometer homicídio) e insacrificável. Vislumbra-se isso com a média chocante de mortes por policiais na cidade do Rio de Janeiro: 5 mortes por dia, segundo dados publicados em 22 de outubro de 2019, pelo Instituto de Segurança Pública<sup>5</sup>. Além disso, foram registradas 1,249 mortes por policiais entre janeiro e agosto do mesmo ano, em nome da “proteção a vida”, tal como especifica Foucault quando argumenta sobre como pode o biopoder matar. Na comunidade onde Ágatha Félix morreu, no Complexo do Alemão, 30,6% dos homicídios foram pela polícia militar, ainda segundo o Instituto de Segurança Pública<sup>6</sup>.

O biopoder instaura nesses assassinatos uma indiferença, parte de uma estratégia ideológica para poder matar sob a dúvida de o policial não ter outra alternativa, a não ser tomar medidas

extremas para proteger a própria vida e de outros. O que no dia a dia é aceito como conduta necessária, poderia facilmente ser entendida, sem o biopoder, como tortura, como genocídio, como homicídio, em especial sob o aspecto do racismo de Estado. Além disso, o biopoder instaurou nas pessoas o temor de estarem sempre sob ameaça de um crime possível e, por isso, justificou-se a presença da polícia e acatou-se a sua agressividade: ela evita uma possível ameaça a mim. Ainda que seja matando o outro desde que essa ameaça seja minimizada para mim.

Assim, nas palavras de Ângela Davis (2019, p. 41) “o pânico moral que rodeia o crime não está relacionado a uma escala do crime em nenhum sentido material. E sim a um problema de gerir grandes populações -especialmente pessoas de cor - que se tornam dispensáveis pelo sistema do capitalismo global”. Ora, se tais vidas não são rentáveis ao capitalismo tal como é necessário para que o biopoder queira protegê-las efetivamente, então, instaura-se essa sensação de pânico.

Nesse sentido, o exercício do biopoder juntou essa sensação de pânico ao racismo de Estado, sensação esta que permite ao Estado não ter que justificar o porquê de matar, já é intrínseco que se matou devido a uma certa criminalidade nestes locais periféricos, nos moldes do biopoder: por uma proteção biológica. A representatividade contemporânea da execução se torna possível na justa medida em que parece ter abandonado toda a sua violência prévia, não se caçam mais os negros como no Brasil colônia, não os açoitam mais a luz do dia, as mortes dessas vidas nuas não são um ato público, hoje, a repressão, o genocídio a essas vidas descartáveis se esconde atrás do véu do racismo de Estado que está tão bem firmado nas estruturas institucionais e tão bem mediado que se torna invisível, tanto aos olhos daquele que sofre com a violência instaurada quanto aos olhos daqueles que assistem essa violência.

O poder consegue matar porque consegue justificar o porquê de matar, e isso se dá como consequência do racismo de Estado como mecanismo do biopoder. Removeu-se das pessoas a violência

como ato puro de extermínio, suavizou-a a luz de uma proteção biológica que agora não choca ou causa repúdio naqueles que veem, assim, torna-se comum e rotineiro o que, sem o biopoder, poderia ser visto e entendido como tortura, como genocídio de uma raça.

Por essa perspectiva, faz-se necessário concordar com Agamben, quando ele diz “o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo.” Isto é, a vida daqueles de Terceiro Mundo é desvalorizada enquanto tal, é esvaziada para se tornarem corpos matáveis sem que se efetue homicídios, com isso, o biopoder pode e consegue “decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante” (AGAMBEN, 2002, p. 207). Assim, o poder cumpre a sua função de gerir a vida e, agora, a morte não é mais, no limite, o momento que lhe escapa, não é mais o espaço em que não tem mais nenhum campo de atuação, para estes sujeitos marginalizados a vida ou a morte não é mais um fato natural, e sim algo que depende de uma decisão soberana.

Podemos interpretar ainda que o exercício do biopoder instala círculos de violência estabelecidos, nos quais qualquer cidadão, independente de raça, gênero e sexualidade, tomam parte no mecanismo do racismo de Estado. Com isso, “hoje, podemos dizer que a todos nós têm sido oferecida uma oportunidade igual de perpetuar o domínio e o racismo” (DAVIS, 2019, p. 63) ofertados pela tecnologia do biopoder.

Em suma, com o biopoder, o preso, o favelado, o marginalizado são vidas indignas de serem vividas, vidas politicamente irrelevantes que podem ser tiradas impunemente, pois sem qualquer valor para o ordenamento, no qual somente são incluídas no modo da exclusão, o que remete à “integração marginalista” dos indivíduos a que se refere Foucault. É possível, então, um linchamento de uma espécie; entendendo como linchamento aquilo sugerido por Orlando Patterson<sup>7</sup>, como

parte de uma limpeza racial, assim, “a vítima de um linchamento torna-se a manifestação individual de um inimigo ideológico” (DAVIS, 2019, p. 52). Inimigo este que foi criado pelo biopoder para que o próprio biopoder pudesse exercer o direito de morte. Uma autoridade que ostenta uma qualidade intermediária: age como poder legal, mas seus atos não estão sob condição da lei, assim, situam-se em um limbo dentro do domínio da lei, que de todo modo exerce o movimento de normalização, confirmando, assim a hipótese de Foucault: “o Estado é a própria guerra”.

## CONCLUSÃO

Percebemos, assim, como o racismo de Estado expressa um estado de guerra infundável; uma guerra biológica em que a morte do outro, da raça inferior, do anormal, ou de recorte econômico mais baixo é entendida como uma forma de fazer a vida ser mais segura e pura. É a partir

dessa característica do biopoder que entendemos o racismo como mecanismo do Estado, como um meio de segurança, um seguimento das tecnologias de poder para supressão daqueles que são tidos como fora da norma ou que expressam um perigo social para o que a raça dominante julga importante.

É a partir desse mecanismo que o Estado pode exercer a sua função assassina e “fazer morrer” aquelas vidas que ele, juntamente com a raça dominante, destituíram de humanidade, bem como de cidadania, fazendo com que determinadas mortes não causem comoção.

Observa-se então, com o racismo de Estado que, o biopoder não suprime a guerra, na verdade, ele dá continuidade a essa guerra por outros meios, amparado por mecanismos que concedem às suas ações um caráter de defesa e segurança contra os supostos perigos que existem no corpo social.

■ Contextura

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207 p. (Humanitas). Tradução de: *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*.
- BARBON, J.; PAMPLONA, N. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, setembro de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/veja-o-que-se-sabe-ate-agora-sobe-o-assassinato-da-menina-agatha-felix.shtml>>. Acesso em: 19 nov. 2019.
- BERNARDES, C. R. O. MORS TUA VITA MEA: *Elementos para uma Reflexão sobre o problema do Racismo de Estado a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. 2005. 128p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- BRANCO, G. C. *O Racismo no Presente Histórico: A Análise de Michel Foucault*. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, n. 1, p. 129-144, inverno 2004.
- CANDIOTTO, C.; D'EPÍNDULA, T. S. *Biopoder e Racismo Político: Uma Análise a Partir de Michel Foucault*. INTERthesis, Florianópolis, n. 02 julho-dezembro 2012.
- DAVIS, Angela. *A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura*. Editora Bertrand Brasil, 2019.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carreiro e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. XXVII, 299 p. (Coleção Campo Teórico). Tradução de: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade: a vontade de saber* (Vol. 1) (MTC Albuquerque & JAG Albuquerque, Trans.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976), 1999.

\_\_\_\_\_. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: *Dits et écrits II: 1976-1988*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Gilles Barbedette et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001c. 1736 p. Texto n. 326, p. 1202-1230. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em abr. 1983.

INFOPEN. *Levantamento nacional de informações penitenciárias: atualização-junho de 2016*, 2017 p. 33.

JORNAL NACIONAL. *G1, últimas notícias*, Rio de Janeiro, Out. 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/09/20/no-rio-numero-de-mortes-por-policiais-em-2019-e-recorde.ghtml>>. Acesso em 20/09/2019

NOGUEIRA, I. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, Set. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/metade-dos-homicidios-na-area-do-alemao-no-rj-sao-provocadas-pela-policia.shtml>>. Acesso em: 23 de setembro de 2019.

PAULUZE, T.; Nogueira, I. *Folha de São Paulo*, São Paulo e Rio de Janeiro, abril de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>>. Acesso em: 08 abr. 2019.

## NOTAS

1. Graduanda em filosofia pela Universidade Federal de Lavras (UFLA)
2. ARBEX, D. *Holocausto brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
3. PAULUZE, T.; NOGUEIRA, I. *Folha de São Paulo*, São Paulo e Rio de Janeiro, abril de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>>. Acesso em: 08 nov. 2019.
- BARBON, J.; PAMPLONA, N. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, setembro de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/veja-o-que-se-sabe-ate-agora-sobe-o-assassinato-da-menina-agatha-felix.shtml>>. Acesso em: 19 nov. 2019.
4. INFOPEN. *Levantamento nacional de informações penitenciárias: atualização-junho de 2016*, 2017, p. 33.
5. JORNAL NACIONAL. *G1, últimas notícias*, Rio de Janeiro, Out. 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/09/20/no-rio-numero-de-mortes-por-policiais-em-2019-e-recorde.ghtml>>. Acesso em 20 nov. 2019
6. NOGUEIRA, I. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, Set. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/metade-dos-homicidios-na-area-do-alemao-no-rj-sao-provocadas-pela-policia.shtml>>. Acesso em: 23 de setembro de 2019.
7. PATTERSON, O. *Rituals of blood: Consequences of slavery in two American centuries*. Nova York: Basic Civitas, 1998.

# APROXIMAÇÕES SOBRE HERMENÊUTICA A PARTIR DO PENSAMENTO DE THEODOR W. ADORNO

APPROACHES ABOUT HERMENEUTICS FROM THEODOR W. ADORNO

JOÃO FRANCISCO COCARO **RIBEIRO**<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente texto tem como objetivo geral aproximar a filosofia de Adorno com a hermenêutica. Procura demonstrar a condição de possibilidade da filosofia a partir do pensamento deste filósofo frankfurtiano, porém, mostrando que esta condição é a hermenêutica da realidade. Adorno não teria se nomeado entre os pensadores hermenêuticos, então, procura-se demonstrar em que sentido se poderia admitir um filosofar hermenêutico no seu pensamento. Nada obstante, se a relação de Adorno com a hermenêutica pode ser colocada já de antemão, é porque uma relação de fato existe. Sendo assim, o texto visa trabalhar as nuances e as exigências desta relação a fim de que a tese seja explicada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adorno. Hermenêutica. Realidade.

**ABSTRACT:** This text aims to approach Adorno's philosophy with hermeneutics. It seeks to demonstrate philosophy's condition of possibility based on this Frankfurtian philosopher's thoughts, showing, however, that this condition is the hermeneutics of reality. Adorno did not consider himself as a hermeneutical thinker, so this article seeks to demonstrate in what sense a hermeneutical philosophizing could be admitted in his thinking. Nevertheless, if Adorno's relationship with hermeneutics can be inferred, it is because a relationship does in fact exist. Therefore, this article aims to work on the nuances and requirements of this relationship in order to explain this thesis.

**KEYWORDS:** Adorno. Hermeneutics. Reality.

## INTRODUÇÃO

Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno não denominou sua admoestação filosófica como hermenêutica. Inclusive, fez pouco uso da própria terminologia. Sua recusa de se autocompreender dentro do moderno debate hermenêutico deve-se à crítica que desenvolve à filosofia hermenêutica, isto é, à ontologia fenomenológico-hermenêutica, de Heidegger. No livro *Dialética Negativa*, Adorno argumenta sobre a filosofia hermenêutica de Heidegger que, segundo ele, se apropriou da virada contra a teoria do conhecimento inaugurada por Hegel.

Não se pode compreender o lugar e a função da hermenêutica para a tarefa filosófica em Adorno antes de entender a crítica do autor à filosofia. De antemão, nem a tarefa filosófica está garantida. Esta tarefa precisa ser criticada a partir de seu interior, a fim de que se vislumbre sua possibilidade (ou não!). Isso significa que o movimento de pensamento terá que partir da pergunta pela possibilidade filosófica e, conseqüentemente, caso o resultado se revele como positivo, aproximar-se da função e do lugar da hermenêutica na filosofia de Adorno.

Há mais. Cabe, aqui, uma problematização. No que tange a hermenêutica, surge a pergunta pela chave interpretativa. Nas palavras de Adorno, essa problemática se vê colocada em relação à sociologia e ao idealismo. “O antigo idealismo escolheu umas [chaves] grandes demais; não entraram de maneira alguma no olho da fechadura. O puro sociologismo filosófico as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2003b, p. 340). Nos moldes desta problematização, caberá ainda, *a posteriori*, perguntar pela chave interpretativa da filosofia (se é que é possível).

A investigação será organizada por meio de dois movimentos de pensamentos. O primeiro é a condição para compreensão do posterior. O primeiro movimento se constitui como desenvolvimento mais amplo da possibilidade da filosofia para Adorno. O presente artigo tem como

pergunta primeira a possibilidade da filosofia e, se o seu resultado se revelar positivamente, coloca-se uma segunda: sobre as condições de possibilidade. Trata-se de um movimento amplo e que, nesta seara, não poderá ser exaustivo. A intenção é de, sem postergar elementos essenciais e profícuos para a compreensão do movimento posterior, ir direto ao ponto fulcral que subjaz à crítica da filosofia de Theodor W. Adorno.

Em suma, será trabalhada, precipuamente, a relação da hermenêutica com a práxis e com a ética que, de antemão, colocam-se a partir da pergunta pela verdade e pela chave hermenêutica.

## A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA

O primeiro movimento a ser desenvolvido terá como base um discurso programático de Adorno, proferido em maio de 1931, com o título *A atualidade da Filosofia*, por ocasião de sua chamada de professor não titular de filosofia na Universidade de Frankfurt, ocorrida em fevereiro de 1931. Uma crítica poderia ser tecida a respeito da opção de escolher um texto dos anos de 1931, quando se poderia partir de obras maduras do pensamento de Adorno, a citar, *Dialética Negativa* publicada em 1966 (JUNGES; ADAMS, 2013).

Vários são os argumentos que podem ser arrolados a fim de justificar essa opção. O próprio autor, em carta escrita a Ernst Bloch no ano de 1962, afirma que muito do que escreveu em sua “juventude tiveram um caráter de antecipação em sonhos. Acredito que somente disse o que propriamente disse a partir de certo momento de choque, que coincidiu com o surto do Reich do Hitler” (TIEDEMANN, 2003, p. 384). Tiedemann, principal editor das obras de Adorno, comenta a afirmação anterior, dizendo que estas palavras “deveriam ficar como epígrafe à leitura dos primeiros escritos de Adorno”, e vai ainda além, ao considerar seus primeiros escritos filosóficos como “ainda apenas uma promessa, mas uma promessa que o autor cumpriu por meio de suas obras posteriores” (TIEDEMANN, 2003, p. 384).

Em verdade, em suas obras posteriores, enquanto reflexão filosófica, Adorno amplia muitos dos elementos que ele colocava apenas de modo programático no texto de 1931. Maior expressão deste desenvolvimento é a obra *Dialética Negativa*. Não se vê uma descontinuidade ou ruptura na sua compreensão, ao menos no sentido estrito destas palavras, desde o início ao fim de suas obras. A título de exemplo, o que o autor compreende como filosofia é sempre uma crítica radical sobre si mesma. Uma leitura da obra *O Espírito da Utopia*, de Bloch, realizada em 1921, aos 17 anos de idade, permitiu a Adorno perceber que a filosofia que estava estudando era “superficial e suspeita a partir do seu próprio conceito (ADORNO, 2003f, p. 557).

Há pelo menos outro texto que pode ser lembrado como demonstração de sua “antecipação de sonhos” e como justificativa da opção tomada. Em julho de 1932, um ano após seu discurso programático como professor não titular, Adorno tem a oportunidade de realizar uma conferência intitulada *A Ideia de História Natural*. Nesta conferência, ele intenta “superar a usual antítese entre natureza e história” (ADORNO, 2003b, p. 345). Adorno entendia a história como uma entrelaçada oposição entre mito proto-histórico e novidade histórica, defendendo a tese de que “a história é mítica em grande medida, precisamente onde é história em grande medida” (ADORNO, 2003b, p. 364).

Para Adorno, não se compreende corretamente a natureza quando se pensa ela como mera facticidade; também não se pode pensar a história como sendo simplesmente história universal do espírito, como processo de progresso, de evolução, tal como se tinha feito na ilustração. Esta tese de 1932 é uma antecipação da tese defendida pelo autor juntamente com Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, em 1947, expressa no seguinte problema: “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO, 1983, p. 11). Neste sentido, Adorno se coloca como

herdeiro da *Aufklärung*, mas também se distancia dela, do mesmo modo como se revela herdeiro de Hegel e Bloch e, ao mesmo tempo, se distancia destes (JUNGES; ADAMS, 2013).

Portanto, a percepção do próprio Adorno de que seu pensamento se moveu numa espécie de “antecipação em sonhos” não pode ser negligenciada, pois “ele permaneceu fiel a seu programa” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 126).

Em resumo, a atualidade da filosofia e a possibilidade de aproximar o pensamento de Adorno à hermenêutica exigem uma retomada do seu pensamento desde 1931. Essa retomada é necessária para se compreender, de antemão, o projeto filosófico de Adorno, realizado posteriormente em obras maduras. Neste movimento, portanto, a tentativa será de mostrar a atualidade da filosofia, enquanto possibilidade ou não, partindo da necessidade de abandonar uma ilusão filosófica.

Adorno começa seu texto, *A Atualidade da Filosofia*, de modo radical: “Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos” (2003a, p. 325). Em outras palavras, deve-se abandonar a ilusão de que seria possível se apoderar da totalidade do real pela capacidade do pensamento. A crítica de Adorno é radical, uma vez que afirma que os projetos filosóficos passados estavam sustentados sobre uma ilusão: “Se a filosofia se desembarçasse do medo que o terrorismo das orientações dominantes lhe inspira – o medo ontológico de não pensar nada que não seja puro” (ADORNO, 2003h, p. 469), então, quiçá ela teria alguma atualidade hoje, escreve Adorno no texto de 1962, intitulado *Para que ainda filosofia* (JUNGES; ADAMS, 2013).

A ilusão que trata Adorno é da possibilidade de abarcar a totalidade do real pela força do pensamento. Isto significa, em primeiro lugar, a impossibilidade da filosofia enquanto síntese acabada da realidade. Uma filosofia assim não serve para nada, a não ser para camuflar, ocultar, desvirtuar a realidade e, conseqüentemente, perpetuar a situação atual. Se a filosofia ainda é

possível, ela não o é enquanto sistema filosófico nem enquanto ontologia, uma vez que a “pergunta, pura e simples, pelo ser, tal como a formularam expressamente os novos projetos ontológicos e tal como, a despeito de toda oposição, subjaz também aos sistemas idealistas, é o que se pretende superar” (ADORNO, 2003a, p. 325).

A ideia do ser se tornou impotente na filosofia; nada mais que um princípio formal vazio, cuja arcaica dignidade ajuda a decifrar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, se deixa subordinar à ideia do ser, que lhe atribui o sentido; nem a ideia do existente se deixa construir a partir dos elementos do real. Ela se perdeu para a filosofia, e, com ela, sua pretensão de atingir a totalidade do real foi atingida na raiz (ADORNO, 2003a, p. 326).

A questão do ser tem sido a mais fundamental de todas tanto nos novos quanto nos velhos projetos ontológicos, bem como nos sistemas idealistas. Esta pergunta, considerada a mais fundamental de todas, revela-se, para Adorno, como a menos fundamental, como impotente e como princípio formal vazio, que somente ajuda a decifrar conteúdos arbitrários, dada sua arcaica dignidade. A filosofia que perguntava pelo ser foi possível por se sustentar em uma ilusão que alimentava de um pressuposto: de que o ser é adequado e acessível ao pensamento. A reivindicação filosófica pela totalidade do real se fez possível pela ideia do ser, sua acessibilidade e adequação ao pensamento. Se a ideia do ser se perdeu para a filosofia, então, sua pretensão filosófica de atingir a totalidade do real foi atingida na raiz (JUNGES; ADAMS, 2013).

Para compreender o desenvolvimento da crítica adorniana, há que se ter presente os projetos filosóficos por ele criticados. A pergunta pelo ser radicalmente criticada por Adorno e considerada a menos fundamental de todas, é colocada pelos “novos projetos ontológicos”, que se pretendem críticos aos sistemas idealistas. É visível, nesse contexto, a referência a Heidegger. Em crítica ao filósofo da Floresta Negra, Adorno abre a primeira parte da *Dialética Negativa* afirmando que “as ontologias na Alemanha, sobretudo a

ontologia heideggeriana, continuam exercendo influência, sem que os rastros do passado político provoquem qualquer horror” (ADORNO, 2009, p. 59). Essa crítica alude, de certa forma, a relação de Heidegger com o nazismo.

Dessarte, Mueller e Adorno apontam para uma tripla crise que ameaça a possibilidade da filosofia hoje. “A crise do idealismo, que vai representar uma crise da reivindicação filosófica à totalidade, que finalmente vai desembocar numa crise da ontologia” (MUELLER, 2009, p. 23). A tese de todos os sistemas filosóficos idealistas, que se desfez, levando-os à crise, era de que a razão humana seria capaz de, a partir de si própria, abarcar “o conceito de realidade e toda realidade” (ADORNO, 2003a, p. 326). Várias filosofias contemporâneas se apresentaram como tentativas de solucionar os problemas da filosofia idealista, mas não passaram de tentativas. Dentre as tentativas, Adorno aponta para a neokantiana da Escola de Marburg; a filosofia da vida de Simmel, enquanto contraposição e tentativa de resolução da aporia da Escola de Marburg; e, por fim, como mediação das duas anteriores, a Escola de Rickert. As três tentativas não obtiveram sucesso. É possível ainda citar uma quarta tentativa criticada por Adorno, a fenomenologia.

Nesta situação se insere o esforço do espírito filosófico que se nos apresenta com o nome de fenomenologia: esforço de recuperar – após a decadência do sistema idealista – a *ratio* autônoma, uma ordem do ser obrigatoriamente acima do sujeito. Aí está o profundo paradoxo de todos os intentos fenomenológicos: o desejo de resgatar a objetividade, que tais intentos contradizem na origem, por meio das mesmas categorias que o subjetivo pensamento pós-cartesiano proferiu (ADORNO, 2003a, p. 327).

Os esforços fenomenológicos de Husserl, Scheler e Heidegger são de recuperar a “*ratio* autônoma”, uma ordem do ser obrigatoriamente acima do sujeito. Ela começa o seu intento justamente onde o sistema idealista fracassou e com o mesmo instrumental usado por este sistema. Sendo assim, dificilmente o intento

fenomenológico poderia dar certo. O fracasso parecia já anunciado na configuração do projeto fenomenológico, isto é, na tentativa de superar o sistema idealista por meio do resgate da objetividade, sem, no entanto, abandonar o instrumental do sistema que se quer superar. A tentativa do resgate, como se poderia esperar, é realizada com as mesmas categorias subjetivas do sistema cartesiano. “Pela segunda vez a filosofia se encontra impotente diante da pergunta pelo ser” (ADORNO, 2003a, p. 326).

A análise da recente história da filosofia é condição para se colocar a pergunta pela atualidade da filosofia. É da análise dos resultados das perguntas e respostas colocadas e dadas pela filosofia historicamente que advém a problemática levantada por Adorno: se a filosofia ainda é atual. Para Adorno, a pergunta pela atualidade da filosofia faz sentido a partir do fracasso das últimas tentativas filosóficas em suas respostas aos problemas filosóficos cardeais. “Toda filosofia nos dias de hoje, para a qual o que importa não é o assegurar da situação espiritual e social vigorante e sim a verdade, se vê um confronto com o problema da liquidação da própria filosofia” (ADORNO, 2003a, p. 331). A filosofia se vê diante de seu próprio fracasso por não conseguir dar resposta condizente às grandes questões filosóficas.

“Seria preferível liquidar terminantemente a filosofia e dissolvê-la nas ciências particulares, que vir em sua ajuda com um ideal literário que nada significa a não ser uma má roupagem ornamental de falsas ideias” (ADORNO, 2003a, p. 332). Colocado nestes termos, parece não restar mais solução para a filosofia. Seria preferível dissolvê-la no âmbito das ciências particulares do que retoricamente vir em sua ajuda. Mas será esta a última palavra de Adorno em relação à filosofia?

Pois bem. Na medida em que se intentar ornamentar a filosofia de falsas ideias, então a resposta para a pergunta supracitada é negativa. Caso contrário, ao se considerar seriamente a liquidação da filosofia e não recuar diante dela, pode, assim, haver uma esperança para a filosofia. Nestes moldes, é sugestivo finalizar este ponto com as palavras de Wiggershaus:

Sua filosofia poderia parecer, a uns, pedante, destruidora, não deixando lugar para a inocência, e, a outros, um pensamento que não decepcionava sua expectativa de gigantismo, que não deixava sob o silêncio extraordinário que é a fonte da filosofia, que se associava ao mais ousado da arte contemporânea para leva-la ainda mais longe, ao refletir sobre ela (WIGGERSHAUS, 2002, p. 548-549).

*A Dialética Negativa* é uma das obras mais importantes de Adorno. Com ela, o autor se debruçou sobre a perspectiva da teoria do conhecimento em torno de sete anos e, ele próprio, considerou-a como sua obra filosófica mais importante. Conforme Müller-Doohm (2003, p. 654), “o livro pretendia ser um grande trabalho do pensamento filosófico e, em consequência, havia de dar satisfação a exigências muito elevadas”. Conforme o próprio título da obra, Adorno se posiciona contra um tipo de dialética que, desde Platão, tem um caráter fundamentalmente positivo. Mesmo em Hegel, apesar de seu princípio de negação, a dialética se vê dissolvida em resultados positivos (JUNGES; ADAMS, 2013).

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou a menos de permanecer diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade (ADORNO, 2009, p. 11).

Há elementos no pensamento de Adorno que remetem para uma esperança da filosofia hoje? Ainda há esperança para a filosofia, porque se perdeu o instante de sua realização. Difícil é a interpretação do que Adorno compreende, concretamente, por este instante de realização que se perdeu. O juízo sumário da filosofia, ou seja, de que ela somente interpretou o mundo e manteve-se resignada diante da realidade, é uma clara referência à décima-primeira tese de Karl Marx

sobre Feuerbach. O fracasso da transformação do mundo é o fracasso da revolução do proletariado e, como consequência, a quebra da promessa filosófica de abarcar a totalidade do real (JUNGES; ADAMS, 2013).

Como movimento, a Escola de Frankfurt foi uma das primeiras a romper a fidelidade com as ideias marxistas ortodoxas, isto é, apesar de radicalmente marxista, enquanto crítica do sistema, não se deixou cooptar pelos partidos marxistas daquele contexto. Dessarte, Adorno compartilha com os demais integrantes da Escola uma postura cética frente ao potencial revolucionário do movimento dos operários. Para Horkheimer (2015), a ideia diretriz da teoria revolucionária de Marx, no sentido de que a classe trabalhadora aparecia como portadora das modificações sociais, começou a perder toda força de convicção, desde o momento em que uma parte do proletariado estava disposto a se unir ao nacional-socialismo.

Do mesmo modo para Marcuse (1969) não será mais a classe trabalhadora agente de mudança, mas, sim, os estudantes, os indignados que se recusam a entrar no sistema e aceitar as regras da sociedade. Estes são os sinais, as fissuras a partir das quais é possível espiar a realidade de uma utopia, que já está aí, mas que não se consegue chegar, por não se ter acesso devido à crosta (sistema) que encobre as fissuras.

A crítica da filosofia a si mesma se deve especialmente a toda tentativa de adjuras ontologias de dentro da realidade, a toda tentativa de converter a filosofia em realidade. Aliás, esse é o primeiro esforço de Adorno na obra *Dialética Negativa*, com sua crítica às ontologias filosóficas de seu tempo. Quebrado o pressuposto das ontologias, vale dizer, pelo qual o ser é adequado e acessível ao pensamento, obriga a filosofia a criticar a si mesma. Pode-se afirmar, à luz dos argumentos realizados até aqui, que há uma possibilidade para a filosofia: a crítica a si própria. Seria essa, no entanto, a última palavra de Adorno a respeito da filosofia? A resposta terá de ser desenvolvida de agora em diante.

A rigorosa exclusão de todas as questões ontológicas no sentido tradicional, o evitar conceitos gerais invariáveis – também o de ser humano, por exemplo – a suspensão de toda noção de uma totalidade autossuficiente do espírito, inclusive a de uma “história do espírito”, fechada em si mesma; a concentração de perguntas filosóficas sobre complexos intra-históricos concretos, dos quais não se deveriam desprender: estes postulados se tornam extremamente parecidos a uma dissolução que, até o presente momento, se chamava filosofia (ADORNO, 2003a, p. 339-340).

O que importa afirmar é que, na crítica constante e radical da filosofia, podem advir faíscas de esperança. Adorno vê futuro para a filosofia na crítica radical do pensamento filosófico dominante. Este pensamento precisa ser radicalmente criticado por não ter dado conta das seguintes exigências: da exclusão de todas as questões ontológicas, da supressão de conceitos generalizantes e invariáveis, e da eliminação da totalidade autossuficiente do espírito. Em face do pensamento filosófico manter-se afastado das exigências citadas, “a crítica radical do pensamento filosófico dominante parece ser uma das tarefas primeiras e mais atuais” (ADORNO, 2003a, p. 340).

Neste caso, Adorno adverte contra toda tentativa de se buscar um novo começo, em clara referência à filosofia heideggeriana. “Só uma filosofia, por princípio, adialética, orientada para uma verdade sem história, poderia presumir que se abandone os antigos problemas, esquecendo-os e começando com os novos, do início” (ADORNO, 2003a, p. 340). Em contraposição ao modo adialético de resolver os problemas filosóficos, Adorno propõe a dialética negativa, como possibilidade de trabalhar as exigências que se colocam para a filosofia atualmente. Se as resoluções destas exigências somente se podem dar dialeticamente, “então o primeiro ponto de ataque dialético lhe oferece uma filosofia que cultiva aqueles problemas, cuja supressão parece urgentemente mais necessária que o acréscimo de uma nova resposta a tantas antigas” (ADORNO, 2003a, p. 340).

Na medida em que procura trabalhar dialeticamente com as mais recentes tentativas de solução dos problemas da filosofia, Adorno poderia ser acusado de cair, com sua dialética negativa ou sua crítica radical à filosofia, nos mesmos esquemas da filosofia da identidade que critica. Poderia ser acusado de realizar uma crítica estéril. O próprio autor, consciente destes limites ou destes condicionamentos, responde que não teme “a reprimenda da negatividade estéril” (ADORNO, 2003a, p. 340). Portanto, se é possível uma transformação da consciência filosófica, ela se dará somente em rigorosa e estreita comunicação com as últimas tentativas de solução dos problemas filosóficos. Em sua *Dialética Negativa*, a consciência dos limites e das possibilidades da crítica imanente da doutrina ontológica heideggeriana está colocada de modo mais abrangente (JUNGES; ADAMS, 2013).

É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito. Por meio dessa oposição, a dialética negativa está ligada como a seu ponto de partida com as categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada. Ela precisa se retificar no interior de seu progresso crítico que afeta os conceitos dos quais ela trata com base na forma como se eles também continuassem sendo os primeiros para ela (ADORNO, 2009, p. 42).

A filosofia tem sido marcada pela busca da identidade, à qual é preciso se opor. Opondo-se a ela, a própria dialética negativa se encontra presa às categorias da identidade. Adorno tem consciência desta paradoxalidade em que se encontra, mas não procura sair dela. Perseverar no seu interior é o inevitável meio para sua retificação. Única expressão positiva da filosofia está na negatividade, fundamentada num outro estilo de lógica em relação à tradicional. Nesta perspectiva, a filosofia tradicional é impossível. Sua possibilidade está apenas na constante negação, na

resistência em confinar a realidade dentro de um princípio de identidade. “A negatividade levada à completude, uma vez mirada bem nos seus olhos, se amalgama em escrita inversa do seu contrário” (ADORNO, 2003d, p. 283).

Nos primeiros escritos filosóficos de Adorno, se vê a negatividade da filosofia de Adorno como projeto, isto é, como *antecipação em sonho*. Decorre disso a pergunta por alguma faísca de esperança para a filosofia em meio a toda radicalidade crítica. Em algum momento, a negatividade se amalgama em escrita inversa do seu contrário? Adorno, com profunda ascese, recusa-se a apontar positivities, inclusive para a filosofia. Algumas faíscas, vez por outra, sobressaem em meio à negatividade, sem que elas possam ser enquadradas dentro de um sistema (JUNGES; ADAMS, 2013).

A filosofia não se transformará em ciência, mas sob a pressão dos ataques empiristas banirá todos os posicionamentos que, por serem especificamente científicos, são devidos às ciências particulares e obscurecem os posicionamentos filosóficos (ADORNO, 2003a, p. 333).

Trata-se, portanto, de uma afirmação de confiança ou de esperança para a filosofia: ela não se transformará em ciência. A crítica à filosofia não é a última palavra. Adorno vê como importante, neste caso, a Escola de Viena, não porque ela tenha conseguido efetuar a passagem da filosofia à ciência, mas porque formulou com rigor aquilo que na filosofia é ciência. A Escola de Viena ajudou a filosofia no sentido de eliminar do seu âmago questões que não lhe dizem respeito, questões que foram se aglomerando em torno dela ao longo da história, mas que não pertencem ao seu âmbito (JUNGES; ADAMS, 2013).

A preocupação de Adorno não está na especificidade das demais ciências, mas, sim, da filosofia. A filosofia não se distingue das ciências particulares por trabalhar com um grau mais elevado de generalização ou de abstração. A diferença entre elas se dá em outra perspectiva. A filosofia se distingue das ciências particulares porque “a ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia é interpretação”

(ADORNO, 2003a, p. 334). Esta é uma tarefa para o próximo movimento de pensamento.

## CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE

No movimento precedente, ficou assegurado que a filosofia ainda é possível por ter perdido o instante de sua realização, mas desde que renuncie à ilusão da qual partiram os projetos filosóficos passados. Trata-se de encontrar agora elementos que configurem e confirmem a sua atualidade. Mesmo que em Adorno a crítica radical, a negatividade levada até o extremo, sejam faíscas de positividade, isto é, da atualidade da filosofia, é preciso desenvolver como Adorno concebe a filosofia hoje. Em que sentido a filosofia ainda se faz possível?

Essa pergunta exige a explicitação da tese central de toda a argumentação: a filosofia ainda é possível enquanto filosofia hermenêutica. Para compreender a hermenêutica, contudo, é preciso ter presente o debate hermenêutico moderno. Por isso, o desenvolvimento do pensamento de Adorno terá de ser realizado com base na constituição da hermenêutica na filosofia contemporânea. Esse recurso se faz ainda mais necessário e se coloca praticamente como uma exigência, porquanto Adorno não se constitui, historicamente, como parte deste debate. No que se refere a hermenêutica, Adorno não figura entre os pensadores clássicos desse modelo de filosofia.

Há que se dizer e ressaltar que, no entanto, a intenção não é de enquadrar Adorno dentro de determinada perspectiva ou vertente hermenêutica. Toda filosofia de Adorno é justamente uma rejeição às identificações, aos sistemas, às sínteses acabadas. Portanto, a tarefa é de apontar contribuições da filosofia de Adorno para o debate hermenêutico. Esta tarefa terá de ser desenvolvida na perspectiva da resistência adorniana.

Pois bem. De início, filosofia é interpretação da realidade. A realidade que não pode ser pensada como mera facticidade. Enquanto as ciências particulares tomam seus achados como “insolúveis e contidos em si próprios”, a filosofia se depara

com o que encontrou como sendo uma “cifra que a desafia a decifrar” (ADORNO, 2003a, p. 334).

Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: a filosofia deve proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação; que nas figuras-enigma do existente e em seus admiráveis entrelaçamentos não lhe sejam dados mais que fugazes indícios, que se esfumam (ADORNO, 2003a, p. 334).

Muitos são os elementos, numa perspectiva hermenêutica, que são colocados a partir dessa afirmação. A filosofia vive um “perpétuo paradoxo”. Não é um paradoxo instantâneo, mas este se perpetua ao longo de toda a tarefa filosófica. Em que consiste este paradoxo? Resposta: de que a filosofia deve proceder interpretando, com pretensão de verdade, sem possuir a chave segura para tal. A interpretação não é definitiva, deve-se proceder sempre interpretando. A filosofia está condenada a interpretar a realidade. Antes de chegar ao final do processo, com um resultado definitivo, a filosofia continuamente deve recomeçar justamente onde encontra resultado. Por meio dessa perspectiva pode-se pensar uma filosofia hermenêutica em Adorno.

Há, neste caso, uma clara proximidade do pensamento de Adorno com um dos aforismos de Nietzsche sobre fenômenos morais: “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2009, p. 82). Sendo assim, a tarefa filosófica, para Adorno, não se revela como um círculo vicioso ou um perspectivismo extremo? Se a tarefa filosófica fosse se resumir à interpretação num eterno paradoxo, então a resposta possivelmente seria positiva. A interpretação, no entanto, não é realizada de qualquer modo, mas com pretensão de verdade.

Não raro, em programas filosóficos pós-modernos, a questão da verdade tem sido relegada ao esquecimento. Por outro lado, Adorno a coloca como centralidade da filosofia. O que importa na interpretação filosófica é o assegurar das condições sociais vigentes ou a verdade? Não se pode

entender a pretensão de verdade como tentativa de se chegar à realidade, enquanto adequação do pensamento à realidade. Esta é justamente a crítica adorniana aos projetos ontológicos e idealistas, com o pressuposto de que o ser é adequado e acessível ao pensamento. A verdade precisa ser entendida como pretensão de se chegar à realidade correta e justa enquanto questionadora das condições sociais injustas vigentes. Pela caneta de Mueller, “aqui Adorno se afasta de um relativismo e de um pragmatismo que escamoteiam a pergunta pela verdade, que é parte da compreensão clássica da filosofia” (MUELLER, 2009, p. 34).

A interpretação da realidade como pretensão da verdade não necessita de uma chave hermenêutica certa. Para a filosofia interpretativa trata-se de fabricar uma chave que abra de golpe a realidade. E não adianta recorrer ao idealismo ou ao sociologismo filosófico, pois o primeiro “escolheu chaves grandes demais; não entraram de maneira alguma no olho da fechadura e, o segundo, as escolhe muito pequenas; a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2003a, p. 334). Ao invés de uma chave certa, são dados à filosofia apenas indícios fugazes e passageiros. Onde podem ser encontradas tais indicações? Adorno responde de vários modos esta pergunta, como é próprio do pensamento dialético negativo. Sua resposta se encontra na continuidade da citação acima, enquanto metáfora do tecelão que não ignora os menores fios da história. A resposta é a seguinte:

A história da filosofia outra coisa não é que a história de tais entrelaçamentos; por isso lhe são atribuídos poucos “resultados”; por isso continuamente deve-se começar de novo; por isso não pode ela prescindir do mais insignificante fio que o tempo passado entrelaçou e, quem sabe, complete a trama que poderia transformar as cifras em um tempo (ADORNO, 2003a, p. 334).

A história da filosofia não é uma história das ideias, mas dos admiráveis fugazes e evanescentes entrelaçamentos. “Pois, há muito, a interpretação se separou de toda pergunta pelo sentido, ou dito

da mesma maneira: os símbolos da filosofia foram derrubados” (ADORNO, 2003a, p. 336). Não há, portanto, uma realidade ou um sentido por detrás da mesma que exige uma interpretação, mas entrelaçamentos, razão pela qual são dados poucos resultados à filosofia ou, quando estes se apresentam, ela percebe que continuamente precisa recomeçar, uma vez que o seu primeiro achado é apenas um sinal que a desafia a decifrar. A filosofia se dá na interpretação destes entrelaçamentos e não poderá negar sequer o mais insignificante fio que o tempo entrelaçou, pois justamente o mais insignificante de todos pode ser aquele que completa a trama, pode ser a chave e a solução do problema filosófico. O que há, portanto, são cifras que desafiam a interpretação filosófica e configuraram a filosofia de Adorno como: interpretação filosófica do mundo das coisas em seu caráter de cifra (JUNGES; ADAMS, 2013).

Não raro, a história da filosofia procurou um mundo por detrás da realidade ou um sentido inerente aos processos históricos. Adorno rechaça este tipo de filosofia. Tal tentativa se aproxima da atitude de querer encontrar um ser por detrás de um enigma que se exige ser solucionado, quando a função da solução de enigmas é justamente o contrário, ou seja, com o encaixe da menor das peças, fazer aparecer a figura a um só golpe, consumindo instantaneamente a questão que desafiava solução. A autêntica interpretação filosófica não procura um sentido pronto e permanente, mas faz com que os sinais indecifráveis se transformem em texto, nunca se esquecendo de que o “texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios (ADORNO, 2003a, p. 336).

Apesar de já assinalado, o caráter fragmentário dos escritos de Adorno com sua recusa a todo sistema de pensamento, o contexto da argumentação sobre a filosofia como interpretação da realidade, em seus entrelaçamentos fugazes e evanescentes, pede uma re-flexão mais pormenorizada sobre esta questão. A forma com que Adorno expressa o seu pensamento filosófico é intrínseca à sua compreensão de interpretação filosófica. Para ele,

a clareza de um texto está posta facilmente para o totalitarismo e para o sistema, perdendo, então, sua potência criadora. Essa é uma das razões de seus escritos serem linguisticamente difíceis e muitos em forma de ensaio. Não é acidental o fato de Adorno publicar suas ideias em ensaios e aforismos ao invés de tomos volumosos tão característicos da filosofia alemã, dedicando-se inclusive a escrever sobre *O ensaio como forma*, em que afirma

O ensaio não deixa que lhe prescrevam o âmbito da competência. Ao invés de executar algo científico ou produzir algo artístico, o seu esforço ainda espelha a disponibilidade infantil, que, sem escrúpulos, se entusiasma com aquilo que outros já fizeram. O ensaio reflete o amado e o odiado, ao invés de conceder o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma ilimitada moral do trabalho. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo de que quer falar; diz o que lhe ocorre, termina onde ele mesmo acha que acabou e onde nada mais resta a dizer: assim ele se insere entre os despropósitos. Seus conceitos não se constroem a partir de algo primeiro nem se fecham em algo último (ADORNO, 1986, p. 168).

Os demais integrantes da Escola de Frankfurt também tiveram o caráter de escrita aforística, inclusive Benjamin, quiçá, tenha sido o mais radical de todos. Neste sentido, Adorno se aproxima de outros filósofos não sistemáticos para além da Escola de Frankfurt, como é o caso de Nietzsche e Foucault. Este último, a título de exemplo, na obra *Arqueologia do Saber*, reflete sobre a opção aforística:

Mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter mais fisionomia. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 1972, p. 27).

A escrita aforística, em fragmentos e ensaios, é próxima da ideia de interpretação. Adorno não tem interesse nas sínteses acabadas e muito menos em chegar ao solo ontológico da realidade. O que

importa é a realidade, em seus entrelaçamentos, que exige ser interpretada, considerando os seus menores fios. Isto requer a disposição para retornar à vida e, ali, tentar ouvir o que ela diz. Trata-se de um ato de coragem e é condição para toda verdade, pois o mundo das coisas é um mundo danificado, cuja profunda desesperança poucos olhos estão dispostos a encarar filosoficamente (JUNGES; ADAMS, 2013).

Nas palavras do próprio autor (1986, p. 180), “o ensaio tem que conseguir que a totalidade brilhe por um momento em um traço escolhido ou encontrado, sem que se afirme que ela esteja presente”. Adorno sempre usa várias designações que possuem sua razão de ser, pois se coadunam com a própria ideia de exercício interpretativo, que é de não definir de saída e depois desenvolver implicações lógicas da definição, mas de ir rodeando os conceitos com outros conceitos em diferentes tentativas de formar constelações, até que a figura apareça e não um conceito. O exercício interpretativo de Adorno é justamente fazer com que, a partir de diversas designações da realidade, brilhe a centelha hermenêutica por um momento em um traço escolhido ou encontrado.

A filosofia é possível enquanto fragmentação de partículas que formam um mosaico e, a partir dele, se dá a manifestação poderosa da verdade.

Explicitamente, como assinalado e sinalizado na introdução, Adorno não denominou seu pensamento de hermenêutico. Várias razões poderiam ser elencadas por tal recusa. A primeira delas, que se apresenta como a mais significativa: Adorno não circunscreve o seu pensamento filosófico dentro de categorias determinadas, pois renuncia a conceitos gerais invariáveis. Pelo contrário, ele apresenta elementos singulares e dispersos em diferentes ordenações. Sendo assim, o leitor precisa juntá-los como em uma figura, da qual salta a resolução da questão, ao mesmo tempo em que desaparece. Nesta perspectiva, Adorno, no seu exercício interpretativo, realizou uma verdadeira ascese para não circunscrever seu pensamento filosófico dentro de um quadro fechado e ordenado, razão pela qual é praticamente

impossível enquadrá-lo, o que o torna atual em cada interpretação (JUNGES; ADAMS, 2013).

Outra razão que se coloca de sua recusa pela denominação de sua filosófica como hermenêutica resulta de sua posição crítica a Heidegger, uma das principais referências para a hermenêutica moderna e contemporânea. A associação de hermenêutica com a filosofia de Heidegger pode ser um dos motivos de Adorno não se sentir atraído pelo termo e de manifestar uma atitude crítica a ele. Outra razão, ainda, encontra-se no texto *Para o Estudo da Filosofia*, de 1955, “a questão da verdade não pode ser adiada por considerações hermenêuticas preliminares, quando elas não devem ser esquecidas” (ADORNO, 2003i, p. 323). Adorno escreve que a hermenêutica tem se ocupado com considerações preliminares, adiando a pergunta pela verdade que, como já elucidado, é uma questão central em seu pensamento. Pode haver, aqui, uma aproximação à filosofia de Hans-Georg Gadamer, especialmente na obra *Verdade e Método* ou, *Verdade contra o Método*, como também pode ser lido, que representa um movimento de resistência aos rigorosos procedimentos científicos das ciências naturais com suas preocupações exageradas em relação às questões de método, esquecendo-se do essencial: a verdade.

Colocadas as principais reservas de Adorno em não se autodenominar de hermeneuta no sentido contemporâneo do termo, pode-se notar em que sentido ele se aproxima da hermenêutica contemporânea. A intenção está longe de querer enquadrá-lo nesta ou naquela perspectiva. A tentativa é de apenas procurar vestígios textuais que configurem sua filosofia interpretativa como próxima a vertente filosófica contemporânea denominada de filosofia hermenêutica. Na medida, portanto, em que aqui se refere a filosofia hermenêutica, as demais acepções contemporâneas são, de antemão, rechaçadas, dentre elas, a hermenêutica técnica e a hermenêutica filosófica. Em uma preleção de 1960, são dados primeiros indícios dessa aproximação:

Existem motivos que, claro, procedem tão profundamente do curso da história, daquilo que no passado a gente chamava de espírito da época, que fazem com que tais coisas em comum se impõem mesmo por sobre extremas diferenças de posições. Uma dessas coisas em comum é, certamente, o conceito de filosofia como interpretação ou, como se tem costumado chamar na Escola de Heidegger, levado adiante por Dilthey, de passagem para a hermenêutica, a qual, no entanto, como tal entrementes tem se estabelecido academicamente e acabou sendo fundida com uma *prima philosophia* no estilo antigo (ADORNO, 1993, p. 182).

Essa passagem revela que Adorno vê uma aproximação de seu projeto filosófico com a filosofia hermenêutica. Esta não se deve a intenções explícitas do autor, e, sim, ao curso da história que se estabelece apesar das mais extremas diferenças de posições. Estas extremas diferenças de posições sugerem que sejam em referência a Heidegger. Apesar de toda crítica de Adorno a Heidegger, ele admite que tenha, afinal, uma proximidade entre os dois projetos filosóficos. Em que sentido, então, revela-se uma proximidade? Resposta: o conceito de filosofia como interpretação. Os dois projetos filosóficos situam-se na passagem da filosofia da consciência para a hermenêutica.

Nada obstante a proximidade de ambos, Adorno e Heidegger, o primeiro apresenta uma ressalva. A passagem da filosofia para a hermenêutica tem se revelado como uma *prima philosophia* no estilo antigo. O problema é a crescente ontologização da hermenêutica, o que Adorno historicamente criticou Heidegger. Apesar da proximidade com o projeto filosófico de Adorno, em Heidegger se vê o problema ou a questão hermenêutica se circunscrever na ruptura da epistemologia à ontologia, vale dizer, uma nova ontologia que é um contramovimento ante a ontologia tradicional. Adorno vê possibilidades para uma filosofia hermenêutica, desde que ela renuncie à possibilidade de ser uma nova *prima philosophia* e passe a olhar as pequenas coisas, “fazendo surgir de dentro do detalhe a centelha hermenêutica” (ADORNO, 2003c, p. 269).

A crítica de Adorno à hermenêutica não se dá somente por sua crescente ontologização, mas, também, quando ela é subjetivizante. “A crítica à hermenêutica musical destrói qualquer interpretação da música como reprodução poética de conteúdos psíquicos” (ADORNO, 2003j, p. 24). Trata-se de uma crítica ao modo de Schleiermacher e Dilthey compreenderem a hermenêutica, com suas tentativas de re-construção da intenção dos autores das obras. O problema da hermenêutica, portanto, está na separação entre a música e seus conteúdos, tornando-a performance vazia. A autêntica hermenêutica precisa rodear o conteúdo com perguntas e respostas ao ponto de brilhar a faísca hermenêutica. A tarefa é fazer saltar a centelha hermenêutica acionando um processo interpretativo.

## CONCLUSÃO

Por fim, com a aproximação de diversos conceitos que formaram constelações de pensamento, esperou-se fazer saltar a centelha hermenêutica: a ideia de uma filosofia como interpretação em Adorno que se aproxima da filosofia hermenêutica contemporânea. A própria forma do argumento pretendeu se aproximar do modo como Adorno compreende o exercício interpretativo da filosofia, pelo ensaio como forma de fazer filosofia, pelo reconhecimento da tarefa filosófica na sua relação com a filosofia hermenêutica, constelações de argumentos foram se formando e algumas faíscas hermenêuticas se desprenderam.

Na aproximação da filosofia como exercício de interpretação com a filosofia hermenêutica contemporânea, esperou-se apenas o cintilar, vez por outra, da centelha hermenêutica. Na medida em que se desprendia uma dessas faíscas, iluminava-se o caminho de compreensão da tese esboçada de modo paradigmático na introdução. Mas, ao mesmo tempo em que a centelha se desprendia e iluminava a questão, também ela se desfazia e mantinha na penumbra o que havia sido iluminado. É a própria exigência do exercício interpretativo conferido à filosofia por Theodor Ludwig

Wiesengrund-Adorno. Se isso não aconteceu no todo do raciocínio, então de um ou de outro modo não se esteve de acordo com o propósito de sua filosofia.

A filosofia ainda tem chances, enquanto interpretação da realidade, com pretensão de verdade, sem possuir a chave segura para tal. Realidade, interpretação, verdade e chave interpretativa são os conceitos que permitiram formar algumas constelações de pensamento. Por meio deles, no comparar com outros conceitos similares, a figura enigmática da possibilidade da filosofia se apresentou aos olhos. Os elementos singulares espalhados, os mais insignificantes fios de sua filosofia precisam ser considerados, pois, inclusive o menor deles, quando colocado em diferentes arranjos com os demais, faz saltar a solução do enigma.

O rompimento do pressuposto dos grandes projetos filosóficos passados exige uma razão e uma filosofia responsável, a partir de dois movimentos do pensamento: o primeiro crítico, enquanto renúncia a chegar à totalidade da realidade; o segundo, enquanto preservação da esperança de chegar à realidade. Para a filosofia são dadas apenas indicações passageiras daquilo que está aí. Interpretar os entrelaçamentos históricos dessas indicações, nisso consiste a tarefa da reflexão filosófica, ao invés de querer desenvolver a partir de si mesma, o conceito de realidade e de toda realidade.

A interpretação da realidade exige um olhar audacioso para as pequenas coisas. Exige que se olhe para dentro das brechas, das fissuras da realidade. Essas fissuras, não completamente encobertas, revelam sinais, cifras, fios insignificantes da história a partir dos quais é possível enxergar a realidade de um modo diferente, sem que ela seja igualmente enclausurada em novo projeto ontológico ou idealista. Essas fissuras, portanto, são indícios de que existe outra realidade possível e sua interpretação é indício da atualidade da filosofia.

É preciso fazer o movimento de interpretação da realidade no sentido de perder-se nela, porque

a realidade é mais complexa do que qualquer conceituação ou idealização. Toda interpretação é apenas tentativa de uma configuração e reconfiguração dinâmica e constante como condições de emergência e manifestação da verdade. Nenhum pensamento pode ficar numa irracionalidade diante da realidade, mas, também, não pode tornar-se irracional por irresponsabilidade de não fazer o retorno a ela, enquanto exigência da filosofia interpretativa com pretensão de verdade.

Não há, contudo, nenhuma chave segura para esta interpretação da realidade. Isso significa: a realidade não poderá ser enclausurada no modelo interpretativo constituído e assegurado como válido. A chave hermenêutica que abre o fio condutor para a realidade já terá cumprido a sua função

quando esta for aberta e se esvai juntamente com a pergunta ao solucionar da questão. O que importa, neste caso, não é o método, não são as regras interpretativas que garantem o acesso a um sentido dado por detrás da realidade, mas o que importa é a verdade.

Portanto, a filosofia se apresenta apenas como interpretação, mas colocada pela radical pergunta e busca pela verdade. O objeto desta interpretação é a realidade, esta entendida também de modo radical, como sensibilidade e confiança recíproca entre seres humanos e coisas. A interpretação da realidade é realizada numa perspectiva própria, isto é, a esperança que se revela como desesperança ou vice-versa.

■ Contextura

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. (1986). *Caracterização de Walter Benjamin*. In: COHN, G. *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Dialética negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2003a) Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003b). Die Idee der Naturgeschichte. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003c). Einleitung zu Emile Durkheim, “Soziologie und Philosophie”. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 8. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003d). Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 4. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003e). Musikalische Aphorismen. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 18. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003f). Noten zur Literatur: Henkel, Krug und frühe Erfahrung. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 11. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (1986). O ensaio como forma. In: COHN, G. *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (2003g). Thesen über die Sprache des Philosophen. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003h). Wozu noch Philosophie. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 10/2. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (2003i). Zum Studium der Philosophie. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 20/1. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- \_\_\_\_\_. (1993). Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. In: ADORNO, Theodor W. *Nachgelassene Schriften*. Herausgegeben vom Theodor W. Archiv, v. 4/13. Frankfurt: Suhrkamp.

- \_\_\_\_\_. (2003j). Schubert. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 17. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- FOUCAULT, M. (1972). *Arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes.
- HORKHEIMER, M. (2015). *Eclipse da Razão*. Tradução Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp.
- JUGES, F; ADAMS, A. (2013). *Hermenêutica pela história da hermenêutica*. Jundiaí: Paco.
- MARCUSE, H. (1969). *O fim da utopia*. Tradução Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra.
- MUELLER, E. (2009). *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2003). *En tierra de nadie*. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual. Barcelona: Herder.
- NIETZSCHE, F. (2009). *Além do bem e do mal*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes.
- TIEDEMANN, R. (2003). Editorische Nachbemerkung. In: ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*, v. 17. Berlim: Suhrkamp Verlag e Digitale Bibliothek.
- WIGGERSHAUS, R. (2002). *Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução Lilyane Deroche-Gurcel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difeel.

## NOTA

1. Graduando em Direito pela URI, campus Santo Ângelo. Graduando em Teologia e Ciências da Religião pela Faculdades EST, São Leopoldo. Bolsista PIBIC/CNPq. E-mail: joao-cocaro@hotmail.com

# O FANTASMA DO RACISMO ESPINOZISTA

ARTHUR CARDOSO<sup>1</sup>

**RESUMO:** A proposta deste artigo é fazer uma análise acerca da presença do racismo estrutural no pensamento de filósofos modernos, dando enfoque ao caso de Baruch Espinoza. A figura paradigmática para esse reflexão será o conhecido caso da alucinação de Espinoza com um negro brasileiro, relatado em uma de suas cartas. Essa reflexão tem como objetivo lançar um olhar crítico sobre o racismo na filosofia e propor possíveis formas de lidar com o problema de maneira construtiva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espinoza; Modernidade; Racismo; Epistemologia da raça.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to analyze the presence of structural racism in the thinking of modern philosophers, emphasizing the case of Baruch Espinoza. The paradigmatic figure for this reflection will be the well-known case of Espinoza's hallucination with a Brazilian black man, reported in one of his letters. This reflection aims to take a critical look at racism in philosophy and propose possible ways of dealing with the problem in a constructive way.

**KEYWORDS:** Espinoza; Modernity; Racism; Epistemology of race.

## O SONHO DE ESPINOZA

“Numa manhã, enquanto a luz ainda adentrava ao céu, acordei de um sonho muito profundo para descobrir que a imagem que veio até mim em meu sonho se encontrava diante dos meus olhos, vívida como se tudo fosse real—especialmente ‘a imagem’ de um negro, sebento brasileiro que eu nunca tinha visto antes. Essa imagem desapareceu, majoritariamente, quando me distrair fixando meus olhos em um livro ou em algum outro objeto; mas assim que eu perdia esses objetos de vista, não me fixando com atenção em qualquer outra coisa, a mesma imagem do mesmo homem negro aparecia vividamente para mim; e assim se seguiu, indo e voltando, até que a imagem gradativamente desapareceu do meu campo visual.” (Espinoza, 1985, p. 353)<sup>2</sup>

Escrito a seu amigo Peter Balling, o relato acima é parte da carta do próprio Baruch Espinoza, de 1664. Balling tinha lhe escrito antes para contar do falecimento de seu filho pequeno e das premonições que teve antes do ocorrido. Espinoza o responde comparando tais premonições com uma alucinação que teve no último inverno que passara em Rijnsburg. Ele afirma que, ao despertar, se deparou com uma imagem macabra de um, como traduzido por Jean-Christophe Goddard, “brazuca negão e sebento” (Goddard, 2017)<sup>3</sup>. A figura de um negro, ostentando visíveis chagas, que remeteriam tanto a doença quanto a sujeira. O filósofo afirma que passou alguns momentos desviando o olhar e se fixando em qualquer objeto para que a imagem sumisse. Esse esforço foi em vão, e o tempo passou até a imagem gradativamente desaparecer. Na carta, comparando ambas as experiências, Espinoza afirma que, enquanto o problema de seu amigo tinha causas mentais, o que sustentava a ideia de ter se tratado de premonições legítimas, seu problema possuía causas corpóreas, como febres ou outras mudanças no corpo, portanto, no caso do filósofo, não era nada além de uma alucinação.

Diante disso coloca-se a pergunta: por que tal alucinação se deu de forma tão específica? Por que, de todas as assombrações que rondavam o imaginário europeu na época, foi um negro brasileiro

que apavorou o filósofo? Michael A. Rosenthal, professor no departamento de Filosofia da Universidade de Washington, em seu artigo “*The Black, Scabby Brazilian*”<sup>4</sup>, introduz o conceito de assombração sob o argumento de que pode nos ajudar a compreender o que foi a alucinação de Espinoza, citando o livro de Avery Gordon, professora no departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, “*Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*”:

“Se por assombração entende-se como aquilo que parece não existir, mas muitas vezes é uma presença fervilhante, atuando e frequentemente se intrometendo com realidades tidas como certas, o fantasma é apenas o sinal, ou a evidência empírica, se o leitor desejar, que lhe diz que uma assombração está acontecendo. O fantasma não é simplesmente uma pessoa morta ou desaparecida, mas uma figura social, e investigá-lo pode nos levar a esse local denso, onde a história e a subjetividade fazem a vida social”. (Gordon, 2005, p. 8)<sup>5</sup>

Tomando o fantasma como figura social, Rosenthal propõe que não consideremos a alucinação de Espinoza como mera consequência de uma possível febre ou outra doença, mas sim como uma evidência de que algo socialmente real assombrava o inconsciente do filósofo. Mas qual poderia ser essa assombração?

O período histórico da Modernidade promoveu, na Europa, o humanismo por todos os campos do conhecimento, colocando a figura do ser humano no centro das reflexões, explorando e enaltecendo a mesma. Pensadores da política beberam do contrato social e regurgitaram diversas teorias defendendo a natural igualdade metafísica entre todos os indivíduos de uma sociedade. Teorias morais passaram a buscar uma ética que superasse a religião e colocasse, através da razão, os critérios do bom e do justo. Por fim, o mais importante, o europeu passou a amar e fazer coro à própria liberdade de ler, pensar, falar e criar.

Mas enquanto na Europa ocorria à expansão da liberdade de pensamento, boa parte do resto do mundo estava lidando com um sistema colonial

que já rascunhava a ideia de uma globalização, onde culturas eram massacradas, genocídios eram consagrados e, com enfoque na América Latina, a escravidão parecia ter se tornado o que havia de mais fundamental na organização social. O comércio e uso de mão-de-obra escrava mantinha economicamente a Europa. Portanto, não é qualquer surpresa que os filósofos modernos abrissem suas mentes para a Razão, mas optaram por fechar os olhos para a escravidão e o racismo, justamente porque eram eles os beneficiados com tal estrutura social. Diante disso, o objetivo desse texto será explicitar que o fantasma que assombrou Espinoza, naquela madrugada relatada a Balling, era a recusa do questionamento filosófico para com a escravidão. Seu fantasma não era somente seu, mas sim de toda uma sociedade que ativamente se recusava a negar o dogmatismo racial.

## BARUCH ESPINOZA

Em Fevereiro de 1630, a frota holandesa desembarcou em praias brasileiras tomando a cidade de Olinda do governo Português. Foram, então, para Recife, que foi estabelecida como a capital da Nova Holanda; a recém-colônia holandesa na América do Sul. Isso trouxe para Pernambuco o grande mercado holandês de escravos africanos, cujos principais clientes foram os donos de engenho brasileiros. O investimento holandês em Recife foi grande, considerando que, na época, se tratava da principal capitania produtora de açúcar e fumo. O sistema produtivo liberal dos holandeses era mais rentável aos produtores brasileiros, promovendo um crescimento vívido econômico, gerando renda para pessoas em ambos os lados do Atlântico, sendo uma delas o próprio Baruch Espinoza. Seu pai, Miguel D'Espinoza, fundou uma empresa com o irmão Abraham. A empresa importava frutas exóticas e frutos secos da Nova Holanda. Segundo Nicolás González Varela, em seu livro *“Racismo e Filosofia – ‘certo negro brasileiro leproso’”*<sup>6</sup>, os registros de movimentação financeira, encontrados no banco de Amsterdam,

mostram que essa empresa dos Espinoza, que levava o nome português de *Manuel Rodrigues*, foi de grande importância no cenário econômico holandês, sendo uma das mais renomadas associações da época.

Se quisermos compreender o sonho de Espinoza e, conseqüentemente, sua relação com a escravidão e o racismo, deve-se primeiro investigar quais eram as noções comuns em seu meio social. Encontramo-lo em Amsterdam, capital da Holanda. País esse que foi o primeiro da Europa a realizar, com êxito, a revolução burguesa. Após isso, obteve um arranque econômico que se deve, principalmente, a escravidão. A Holanda era presente no tráfico de escravos desde 1619, dominando aos poucos esse mercado com o passar dos anos. Em 1630, os holandeses foram de grande importância na promoção, nos engenhos de açúcar brasileiros, da substituição de índios por negros africanos. Uma política militar agressiva, aliado a ambição mercantil holandesa, de forte influência calvinista, tornou Amsterdam na capital europeia do tráfico de escravos. Negros escravizados na paisagem da capital era um elemento bastante comum. Chamados, de forma pejorativa, de *Zwarten*, os negros em Amsterdam estavam por toda parte, tornando a afirmativa de Espinoza, feita em sua carta, de que nunca havia visto antes o negro de sua alucinação, um tanto quanto questionável. Espinoza via negros a todo o momento, todo dia em sua paisagem cotidiana. Além disso, citando Varela: “Por volta de 1644, os comerciantes judeus holandeses adquiriram 63% das compras *on-shore*, na WIC<sup>7</sup>, de escravos do tráfico para o Brasil” (Varela, 2013, p. 9)<sup>8</sup>. Portanto, ele não somente via a paisagem geral do racismo em seu cotidiano, mas também, via o lucro do mercado escravocrata por parte daqueles que ele considerava seus iguais. Logo, ao descrever seu fantasma não somente como um negro especificamente brasileiro, Espinoza afirma estar falando de um escravo, pois pensava na Nova Holanda.

Mais tarde, em sua obra, o filósofo se confessa como um “burguês reformado” no “Tratado da

Emenda do Intelecto”, onde ele afirma não só ter reconhecido como também superado os limites reflexivos de sua própria determinação contextual.

“Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria. (...) ... por uma assídua meditação cheguei assim a ver que, então, desde que pudesse deliberar profundamente, eu deixaria males certos por um bem certo.” (Espinoza, 2015, pp. 27-29)<sup>9</sup>

A “experiência” citada acima é também uma referência aos acontecimentos em sua vida que foram consequências, diretas e indiretas, da retomada de Recife pelo domínio português na famosa Insurreição Pernambucana (1645-1654), onde lutaram portugueses, brasileiros e até ex-excravos, estando esses últimos sob o comando do negro Henrique Dias. A derrota holandesa acarretou na perda massiva de dinheiro por parte dos Espinoza. Mais tarde, naquele mesmo ano, com a morte de Miguel D’Espinoza, seus filhos Isaac e Baruch herdaram os negócios da família. Eles ainda presenciariam as guerras imperialistas da Holanda com Inglaterra e França, que colocariam a economia holandesa numa instabilidade desastrosa. Nesse tempo, Espinoza aos poucos desenvolveria sua descrença nos próprios valores burgueses, assim como ele narra no trecho acima, e então entraria de fato na filosofia. Ele se tornou um burguês decadente, sendo, até certo ponto, excluído da alta sociedade holandesa. Essa exclusão pode ser explicada até pelas práticas calvinistas que, na época, eram profundamente presentes na Holanda, mesmo que boa parte do ciclo social do filósofo fosse composta por judeus, naquele momento. Ainda mais porque, ao mesmo tempo em que a prosperidade econômica do filósofo

despencava no ano de 1656, ocorreu sua expulsão da comunidade judaica de Amsterdam, devido a suas posições críticas em relação ao judaísmo expostas em seus escritos.

Elogiado por Leibniz, Schelling, Hegel, Deleuze e vários outros pensadores, o grande filósofo emergiu do fracasso financeiro e social de um burguês liberal de Amsterdam. Sua filosofia nasceu do reconhecimento de que seu pensamento era nada além de um conjunto de elementos sintomáticos de um meio social. Portanto, Espinoza nos prova que ele sim conseguiu aprofundar sua crítica da própria razão, desafiando o jeito que o mundo à sua volta o fez crer em como se deve pensar. Ele ainda escreveria a *Ética*, relacionando profundamente moralidade e ontologia, e depois se aprofundaria nos debates acerca da política e das relações sociais. Em nenhuma reflexão ontológica, moral, política ou social, nem por um breve trecho, Espinoza refletiu sobre o gigantesco sistema escravocrata que mantinha economicamente o mundo no qual ele filosofava. Ele sabia, via e desfrutava desse sistema diariamente, mas optou por deixar qualquer crítica a ele fora dos “dogmatismos sociais burgueses” que fortemente questionou, chegando a estar disposto a ser excomungado, mas não a considerar um negro como seu igual.

## RACISMO DA MODERNIDADE

O racismo não é algo estranho aos filósofos da modernidade europeia. Vários dos maiores pensadores desse período possuem escritos publicamente divulgados, sendo alguns deles grandes obras, contendo opiniões explicitamente racistas. Mesmo que esse lado da modernidade tenha sido gradativamente encoberto, uma rápida análise de fatos conhecidos da história desses filósofos já denunciam diversos cânones.

No artigo de Rosenthal, são condensadas as posições racistas de alguns clássicos pensadores modernos. Um bom exemplo disso é Hume. Numa nota em seu ensaio “Dos Caráteres Nacionais”, que foi posteriormente publicado

em “Ensaio Político, Morais e Literário”<sup>10</sup>, Hume afirma que: “estou apto a suspeitar que os Negros sejam naturalmente inferiores aos brancos. Quase nunca houve uma nação civilizada de considerável complexidade, nem mesmo um indivíduo eminente, seja em ação ou especulação” (Hume, 1987)<sup>11</sup>. Segundo Rosenthal, Hume certamente revisou esse ensaio mais de uma vez, portanto isso não pode ser considerado como um “comentário de menor importância”, pois se ele está na obra finalizada ele foi tido como relevante pelo próprio autor. Hume baseia essa ideia de inferioridade dos negros em fatores apenas ambientais (“environmental factors”), ou seja, históricos e geográficos, que é a mesma base argumentativa que ele utiliza para, em outros momentos, subjugar a moralidade de outras nações do hemisfério sul. Mesmo que Hume condene a escravidão, no mesmo volume da obra, pessoas negras ainda são explicitamente consideradas inferiores.

John Locke é outro ótimo exemplo do mesmo fenômeno. Charles Mills, em seu livro “*Blackness visible: essays on philosophy and race*”<sup>12</sup>, comenta com ironia que Locke, um dos principais senão principal defensor da democracia liberal constitucional, que afirmava a igualdade natural entre todos os homens, mesmo declarando oposição a escravidão decorrente de guerras e qualquer forma de escravidão hereditária, seguiu com seus investimentos na rota de comércio de escravos no Atlântico. Curiosamente, comenta Mills, da mesma forma que mulheres eram inferiores para Locke os negros também eram, mas no caso delas havia uma “justificação natural” para tal inferioridade. Em relação aos negros, isso não se fazia necessário, por ser óbvio.

Mesmo sendo um lado de sua carreira menos popular, Kant tem um longo trabalho em antropologia e geografia física. De volta ao artigo de Rosenthal, é exposto o comentário kantiano acerca de negros e, logo depois, acerca de mulheres, que aparece em sua obra “Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime” (1764). Kant comenta sobre uma fala de Jean-Baptiste Labat,

famoso missionário dominicano e etnógrafo, que escreveu dezenas de livros sobre a vida dos escravos do oeste da Índia. Ele se dizia escravocrata e possuía escravos, dos quais um deles, certa vez, foi repreendido por Labat ao se comportar de forma indecente para com as esposas do padre. O escravo, segundo ele, respondeu: “Vocês, brancos, são realmente tolos, pois primeiro vocês fazem grandes concessões às suas esposas, e depois reclamam quando elas lhes deixam malucos.” (Kant, 1764)<sup>13</sup>. Kant comenta essa passagem dizendo que: “E pode ser que houvesse algo nisso que talvez merecesse ser considerado; mas em suma, este sujeito era bastante negro da cabeça aos pés, uma prova clara de que o era bastante estúpido.” (Kant, 1764)<sup>14</sup>. Portanto, Kant não somente estava considerando um posicionamento machista, mas sim afirmando a inferioridade cognitiva de um negro por ser negro.

Essa passagem exposta por Rosenthal é apenas a ponta do grande iceberg que é o racismo kantiano. Em seu ensaio “Das Diferentes Raças Humanas” (1775)<sup>15</sup>, Kant divide os humanos em quatro raças: “Elas são 1) a raça dos brancos, 2) a raça negra, 3) a raça huna (mongolóide ou calmuca), e 4) a raça hindu ou indiana.” (Kant, 2010, p. 13). Ele trabalha uma teoria racial cunhada, principalmente, em diferenças geográficas como causa de diferenças naturais entre raças. Segundo Kant, elementos ambientais (na mesma linha que Hume, anteriormente citado, também pensava) poderiam modificar os indivíduos gerando diferenças suficientes para gerar uma *linhagem* específica de seres humanos. Todo ser humano foi feito para qualquer tipo de clima e qualidade de solo, afirma ele, mas a diferença ambiental em seu entorno faz com que só certo grupo, de todas as predisposições do indivíduo, se desenvolva.

Essas adaptações impulsionadas pelo ambiente tornam-se profundas a ponto de estabelecerem raças diferentes entre os humanos. Kant faz muitas referências a, por exemplo, o sangue de diferentes raças, cuja composição se diferencia em quantidades de vários elementos como, por exemplo, o ferro.

“Por outro lado, o calor mais úmido do clima quente tem de mostrar efeitos em um povo, que se tornou velho o suficiente [nesse clima] para assimilar [*anarten*] completamente seu solo, que são absolutamente opostos aos efeitos anteriores”. (...) “O crescimento das partes esponjosas do corpo teve de aumentar no clima quente e úmido; por isso, um volumoso nariz arrebitado e lábios grossos. A pele teve de se tornar oleosa, não apenas a fim de mitigar a forte transpiração, mas para evitar a nociva aspiração da umidade putrefata do ar. A abundância de partículas de ferro, que comumente são encontradas em qualquer sangue humano e aqui é diminuída na substância celular através da transpiração de ácidos fosfóricos (razão pela qual todos os Negros fedem), causa a pretidão [*Schwärze*] que transparece na epiderme, e o forte teor de ferro no sangue também parece ser necessário para prevenir a debilidade de todas as partes. O óleo da pele, que enfraquece a mucosidade alimentar indispensável para o crescimento dos cabelos, quase não permite a procriação de uma pelagem para cobrir a cabeça. Aliás, o calor úmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o Negro, que está bem adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento alimentar da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado.” (Kant, 2010, pp. 20-21)

Visivelmente, dessa teoria das raças emerge descomunal racismo nos escritos de Kant. As diferenças naturais implicarem em diferenças morais é um passo quase intuitivo em seu texto. A baixa quantidade de ferro na “substância celular” de um negro faz com que ele naturalmente exale um fedor e provoque a cor escura de sua pele. Sua composição natural faz do negro necessariamente “indolente, mole e desocupado”. A argumentação que parece uma simples análise de dados dedutiva é, na verdade, a expressão escrita de um racismo que Kant não somente não escolheu questionar, mas procurou endossar e dar sentido racional.

## REFLEXÃO E CRÍTICA RACIAL

Depois dessa longa denúncia histórica, o que nós devemos fazer enquanto filósofos? Afinal, algo

realmente deve ser feito por nós? Hume, Kant, Locke e Espinoza são produtos de sua época, homens que pensavam aquilo que toda a sua sociedade também afirmava. O próprio Varela comenta: “É indubitável que existia um senso comum racista que devia participar, necessariamente, como fundo ideológico, para anular toda implicância moral ou discrepância ética; (...)” (Varela, 2013, p. 9)<sup>16</sup>. Contudo, usar tal formulação para justificar uma espécie de “perdão histórico” a esses autores é extremamente problemático. Dentre os europeus que cercavam Espinoza, por exemplo, provavelmente não havia abolicionistas, contudo naquela época havia sim um vasto grupo de pessoas que afirmou de diversas formas ser contra a escravidão: os negros. Afirmar que naquela época “todos” eram a favor da escravidão, e por isso é improdutivo qualquer crítica a respeito, é seguir apagando a narrativa dos negros que conta o outro lado da escravidão: o dos oprimidos. Portanto defender tal argumento não é nada mais que seguir expressando o racismo da modernidade ainda hoje.

Não somente uma questão moral, de certa forma, abstrata, não amenizar o racismo da filosofia moderna também diz sobre o ensino da mesma atualmente. Retornando a obra de Mills, “*Blackness Visible*”, o autor conta de sua própria experiência no ensino filosófico:

“Portanto há um sentimento que, dito de uma forma não muito refinada, realmente encarando os fatos, **muita filosofia é apenas homens brancos se masturbando**. Ou a filosofia não é sobre problemas reais, em primeiro lugar, mas sobre pseudo-problemas; ou quando é sobre problemas reais, a ênfase está nos lugares errados; ou fatos cruciais são omitidos, tornando toda a discussão sem sentido; ou toda a abstração é realmente uma farsa para o que todos nós sabemos, mas não podemos dizer em voz alta. A impaciência ou indiferença que eu, às vezes, detectei em estudantes negros parece derivar, em parte, do senso deles de que há algo de estranho em passar todo um curso descrevendo a lógica de diferentes ideias de moralidade, por exemplo, sem nem sequer mencionar que todos eles foram sistemicamente violadores para com os negros.” (Mills, 1998, p. 4)<sup>17</sup>

Logo, tal questão ainda é viva e presente dentro da própria filosofia como instituição. O histórico de racismo na tradição filosófica ocidental ser massivamente apagado e escondido é uma consequência do mesmo racismo que ainda é real. Diante disso, se a filosofia ainda se propõe ser a área do conhecimento onde o questionamento radical é cultivado contra qualquer forma de dogmatismo, e onde as características mais básicas de nossas formas de pensar são colocadas em questão, não questionar essa negligência acadêmica é, em resumo, trair a própria filosofia.

Vale explicitar que essa reflexão nunca foi sobre apagar nomes de autores da história, que seria algo absurdo em vários sentidos. Mas sim sobre realizar o movimento da filosofia, ou seja, criticar o passado, desmascarar textos e pensamentos glorificados e, por fim, realmente tratar como frutos de seu tempo, já ultrapassados em diversas noções, pensadores que ainda hoje são, de maneiras explícitas e implícitas, idolatrados. Não é sobre queimar livros, mas talvez seja sobre cobrir estátuas. Podemos também dizer, num tom mais positivo, que é escavando o lado encoberto do passado que podemos encontrar novas maneiras de pensar a filosofia.

## CONFRONTANDO O ESPINOZISMO Teoria Política de Espinoza

Como agora podemos reler a filosofia de Espinoza, sem ignorar o racismo do autor, principalmente em sua filosofia moral e política (que, aparentemente, é o ponto de maior contradição)? Tomemos o “Tratado Político”<sup>18</sup> (1677), considerado como a maturidade da filosofia política de Espinoza, para análise. Vale lembrar que ele, ao escrever o “Tratado Político”, já havia escrito a “Ética”<sup>19</sup> (1677), onde ele constrói uma “teoria moral” que, na verdade, trata-se de uma ontologia de caráter panteísta. Ética e ontologia são inseparáveis para Espinoza, pois dentro da Natureza o ser humano está, portanto é fundamentalmente determinado por ela. Por conseguinte, em se tratando de moralidade, Espinoza não via sentido no ser humano

negar sua própria natureza, o que logicamente seria impossível, justamente pelo caráter ontológico. Isso reluz no primeiro parágrafo do “Tratado Político”, quando ele critica filósofos que pensam em mundos ideais em suas teorias políticas, ou em seres humanos ideais, afirmando que por ser ideal já se trata de algo de caráter impossível. Negar a natureza das coisas seria negar aquilo que é necessário ao nosso real, portanto seria uma reflexão infrutífera. Investigando a natureza, de nós mesmos e das coisas do mundo, encontraríamos nossas necessidades e capacidades, e assim, como exercer uma ética e uma política a partir delas.

“Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.” (Espinoza 2009, p. 12)

Dessa ontologia espinozista, o “direito de natureza”, comum a todos os seres humanos, é uma consequência direta. Os indivíduos, na grande maioria das vezes, são governados por seus afetos e, como exposto na “Ética”, sempre tem como objetivo “perseverar em seu ser” (p. 105). Portanto faz sentido afirmar que o direito de natureza de uma pessoa é tudo aquilo que sua potência compreende, pois é tudo aquilo que esta estaria disposta para saciar sua necessidade fundamental. Mas como poderia haver ordem comunitária com tal princípio aparentemente caótico e individualista? Devido à essência humana de buscar se perseverar, o caminho mais adequado a todos seria o da Razão, ou seja, o caminho que concebe a natureza como ela realmente é. Ou seja, ver a totalidade das coisas como um grande sistema, e se ver nele como expressão dessa totalidade. Seria o contrário do individualismo, pois estaríamos aplicando o panteísmo em questões morais. Contudo, o ser humano é sempre arrastado por

suas paixões, então por vários momentos, ele está seguindo afetos achando que é o melhor caminho para efetuar sua perseverança no tempo, mesmo que uma análise racional (ou seja, que vê a natureza das coisas de maneira adequada; totalizante) provasse o contrário. Sendo assim, o mundo da política deve abarcar a irracionalidade, em termos espinozistas, pois quase sempre as pessoas irão dirigir suas ações baseadas em desejos.

Aprofundando nesse raciocínio, Espinoza explica vários elementos baseado nessa ideia de anti-ideal na política, julgando as potências do homem estritamente pelo que sua natureza o determina. O ser humano é “naturalmente sociável”, mas no sentido em que é mais fácil a ele perseverar em comunidade do que por total conta própria. No que diz respeito à liberdade de um indivíduo em oposição às leis de uma comunidade, a noção de liberdade é as ações humanas que estão de acordo com sua natureza, portanto, primeiramente, tornar-se parte de uma comunidade já é um exercício de liberdade. Levando em conta que a essência humana é de perseverar em si por tempo indefinido, é um exercício de liberdade entrar para a vida em comunidade, mesmo havendo conflitos entre desejos diferentes indivíduos. Essa comunidade é uma expressão do natural de cada indivíduo, e não vai contra o que seria uma “liberdade individual”, que só seria um mau uso do conceito de liberdade.

## DE VOLTA À ESCRAVIDÃO E AO SONHO

Contudo, Espinoza afirma que, numa comunidade, todo indivíduo estaria sob a jurisdição de outrem, pois caso contrário ele poderia viver exatamente como diz sua vontade. Ainda no “Tratado Político”, o autor reflete acerca dessa situação onde, exercendo sua liberdade, o indivíduo se coloca “sob jurisdição de outrem”:

“Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício,

o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.” (Espinoza, 2009, p. 17)

Portanto, Espinoza levava em consideração que nunca seria estável essa “pertença” da jurisdição de um indivíduo a outro que não ele mesmo. Mas, isso não é suficiente para argumentar que essa organização social (relações de pertencimento entre pessoas) não é natural, pelo contrário, ela é a pura expressão das naturezas dos indivíduos. Então, intrinsecamente na filosofia espinozista, a escravidão dos negros seria também algo de caráter natural? Duas linhas de raciocínio poderiam levar um leitor a defender, com base em Espinoza, que a escravidão dos negros pelos brancos é algo completamente natural. A primeira argumentação é de base fundamentalmente racista necessariamente explícita. Ela partiria da premissa que negros são inferiores a brancos, por motivos como os de Kant, baseados numa pseudociência, por exemplo. Essa premissa, se colocada no sistema espinozista, tornaria a escravidão dos negros como a expressão sistemática de sua inferioridade aos brancos, portanto, devido sua própria natureza, eles estariam melhor como escravos do que em liberdade. Especulando, essa seria uma possível resposta de Espinoza se perguntado acerca da questão da escravidão.

Contudo, Espinoza nunca comentou nada acerca da inferioridade de negros em relação a brancos. Vale lembrar que essa análise é acerca de um fantasma, não de um texto. Nesse sentido, a segunda via argumentativa se mostra mais interessante, não dependendo de um racismo explícito e radical prévio, mas sim de uma mera mentalidade liberal (que é elemento crucial para destacar, pois é a mentalidade na qual Espinoza foi educado e viveu até sua fase adulta). Reconhecendo Espinoza

como um burguês liberal de criação, a noção de “direito de natureza” pode tomar um viés mais problemático, se analisado criticamente à luz da desigualdade social entre pessoas. Se indivíduos subjagam sua vontade a outros para melhor satisfazer seu desejo essencial como seres humanos, pela própria perseverança (portanto é algo de caráter natural), mesmo com os conflitos inerentes a escravidão, como mostrado no trecho do “Tratado Político” citado acima (Espinoza, 2009, p. 17), ela ainda seria algo natural. Nesse caso, não importaria se os negros seriam ou não inferiores, mas sua escravidão surgiu de suas necessidades naturais naquele momento, portanto, a expressão da natureza de cada escravo, que seria a expressão da própria Substância.

Porém, suspender o juízo acerca da natureza dos escravos (se seriam inferiores ou não aos brancos) seria uma armadilha para o próprio Espinoza, pois não estaria certo que a escravidão seria a expressão da Razão, ou seja, guiada por ideias adequadas que compreendem a natureza das coisas como elas realmente são, ou um sistema estruturado por ideias inadequadas que, como dito na própria ética, seriam provocadas por afetos, os quais guiam as ações humanas na grande maioria das vezes. Essas ideias inadequadas poderiam se acumular historicamente, por um longo período de tempo, criando um mundo extremamente problemático, que não expressasse a verdadeira essência da substância. Um mundo distante da real natureza das coisas, onde naturezas falsas fossem assumidas como verdadeiras, como por exemplo, a falsa natureza inferior de pessoas negras em relação a pessoas brancas. Conclui-se por meio disso que a filosofia de Espinoza não é racista, necessariamente. Porém, a aparente apologia espinozista se torna, rapidamente, a condenação do

filósofo, na medida em que agora reconhecemos que Espinoza sabia de seu racismo para além do senso comum. Por isso que, de todos os *monstros* do imaginário europeu, das bruxas aos canibais, o que mais perseguiu os sonhos de nosso filósofo foi um escravo.

Por essa exata razão, a segunda abordagem soa mais interessante, pois ela não precisa se basear em algo que Espinoza não disse, e também, explica justamente o porquê que ele não disse. Na primeira, teríamos de admitir opiniões de Espinoza tão fortes como as de Kant, em relação a pessoas negras, que nunca foram ditas. Já na segunda, tudo que precisamos que Espinoza diga é seu próprio sonho. Se a visão fantasmagórica do negro em seu quarto foi, em algum nível, uma espécie de reconhecimento da própria ignorância e do próprio racismo, essa leitura justifica o silêncio espinozista sobre as questões da opressão racial, porque, ao que tudo indica, ele não era somente um racista, mas reconhecia o próprio racismo, e sabia que sua filosofia não era necessariamente racista. Seu próprio sistema evidenciou sua ignorância. Espinoza, naquele dia, foi assombrado pelo próprio preconceito, mas mais profundamente, pela própria irracionalidade. Percebeu a ativa traição com a geometria de sua metafísica. Pelo que foi explorado nesse percurso, podemos concluir que Espinoza não derivou seu racismo de nenhuma definição ou axioma, mas grampeou-o ao sistema, por vontade e conforto próprio. Mesmo que ele nunca tenha comentado a respeito da escravidão e do racismo europeu, essa questão assombrava seu inconsciente. Assombração cujo fantasma se fez vívido, diante de seus olhos, na imagem de um braçuca, negão e sebento.

## REFERÊNCIAS

- CURLEY, Edwin (org.). *The Collected Works of Spinoza*. Tradução e edição: Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- ESPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. 2. Ed., 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução e nota introdutória: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda. 2009.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão e sebento*. Tradução: Karai Mirim. n-1 edições, 2017.
- GORDON, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996.
- HUME, David. *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Mill. Indianapolis: Liberty Classics, 1987.
- KANT, Immanuel. *Das Diferentes Raças Humanas*. Tradução e notas: Alexandre Hahn. Kant e-Prints, série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez. Campinas: Universidade Campinas, 2010.
- MILLS, Charles. *Blackness visible: essays on philosophy and race*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- ROSENTHAL, Michael A. *The black, scabby Brazilian*. Philosophy & Social Criticism, v. 31, n. 2, p. 211-221. London: SAGE Publications, 2005.
- VARELA, Nicolás González. *Racismo y Filosofía - "Cierta negro brasileño leproso" - Sobre un sueño de Spinoza*. Copyleft. 2013.

## NOTAS

1. Graduando de Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
2. Tradução nossa. No original: "One morning, as the sky was already growing light, I woke from a very deep dream to find that the images that had come to me in my dream remained before my eyes as vividly as if the things had been true—especially the image of a black, scabby Brazilian whom I had never seen before. This image mostly disappeared when I diverted myself by fixing my eyes on a book or some other object; but as soon as I turned them away from that object without fixing them attentively on anything else, the same image of the same black man appeared to me with the same vividness; and so it went, on and off, until the image gradually disappeared from my visual field." ESPINOZA, Baruch. *The Collected Works of Spinoza*. Tradução e edição: Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.
3. GODDARD, Jean-Christophe. *Brazuca negão e sebento*. Tradução: Karai Mirim. n-1 edições, 2017.
4. ROSENTHAL, Michael A. *The black, scabby Brazilian*. Philosophy & Social Criticism, v. 31, n. 2, p. 211-221. London: SAGE Publications, 2005.
5. Tradução nossa. No original: "If haunting describes how that which appears to be not there is often a seething presence, acting on and often meddling with taken-for-granted realities, the ghost is just the sign, or the empirical evidence if you like, that tells you a haunting is taking place. The ghost is not simply a dead or missing person, but a social figure, and investigating it can lead to that dense site where history and subjectivity make social life." GORDON, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota. 1996.
6. VARELA, Nicolás González. *Racismo y Filosofía - "Cierta negro brasileño leproso" - Sobre un sueño de Spinoza*. Copyleft. 2013.
7. Por "WIC" entende-se Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, maior empresa privada escravista da história.

8. Tradução nossa. No original: “Hacia 1644 los comerciantes judío-holandeses adquirirían el 63% de las compras on-shore de esclavos del tráfico de la WIC hacia Brasil.”
9. ESPINOZA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução e nota introdutória: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
10. HUME, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. ed. Eugene F. Mill. Indianapolis: Liberty Classics, 1987.
11. Tradução nossa. No original: “I am apt to suspect the N\* to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation.”
12. MILLS, Charles. *Blackness visible: essays on philosophy and race*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
13. Tradução nossa. No original: “You whites are indeed fools, for first you make great concessions to your wives, and afterward you complain when they drive you mad.”
14. Tradução nossa. No original: “And it might be that there were something in this which perhaps deserved to be considered; but in short, this fellow was quite black from head to foot, a clear proof that what he said was quite stupid.”
15. KANT, Immanuel. *Das Diferentes Raças Humanas*. Tradução e notas: Alexandre Hahn. Kant e-Prints, série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez. Campinas: Universidade Campinas, 2010.
16. Tradução nossa. No original: “Es indudable que existía un Common Sense racista que debía necesariamente participar como trasfondo ideológico para anular toda implicancia moral o discrepancia ética; (...)”.
17. Tradução nossa. No original: “Thus there is a feeling, not to put too fine a point on it, that when you get right down to it, a lot of philosophy is just white guys jerking off. Either philosophy is not about real issues in the first place but about pseudoproblems; or when it is about real problems, the emphases are in the wrong places; or crucial facts are omitted, making the whole discussion pointless; or the abstractness is really a sham for what we all know but are not allowed to say out loud. The impatience or indifference that I have sometimes detected in black students seems to derive in part from their sense that there is something strange in spending a whole course describing the logic of different moral ideals, for example, without ever mentioning that all of them were systematically violated for blacks.”
18. ESPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda., 2009.
19. ESPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. 2. Ed., 6. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

# O HERÓI HOMÉRICO PÁTROCLO

## EM SIMONE WEIL

Nota crítica sobre menção a Pátroclo nas obras da filósofa Simone Weil, principalmente no desenvolvimento de suas ideias no artigo “A Ilíada ou o poema da força”. Levando em conta o adjetivo ‘doux’ (utilizado pela autora para descrever Pátroclo), este artigo tem por objetivo analisar linguisticamente e etimologicamente a proposta interpretativa de Weil. É esta proposta que torna Pátroclo, sob o olhar da filósofa, o único herói homérico capaz de moderação no uso da própria força.

EDUARDO LUCAS ALVES **RODRIGUES**<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo pretende analisar a interpretação de Simone Weil em relação a Pátroclo, herói homérico que tem papel fundamental no decorrer da Ilíada. Weil em seu ensaio “A Ilíada ou o poema da força” desenvolve uma crítica filosófica a respeito da relação dos guerreiros com a batalha, e mostra como o uso da ‘força’, essa instância de desequilíbrio e perda de gentileza dos heróis, expõem-nos ao acaso. A filósofa apresentará Pátroclo como único herói homérico que ilustra a moderação da ‘força’. O presente estudo, portanto, analisará criticamente estas ideias, a fim de possibilitar uma nova chave de leitura quanto às características e ações do Menécio no contexto ilídico. Salientamos que analisar as diferentes perspectivas interpretativas das personagens da tradição épica grega são de fundamental contribuição para a discussão literária homérica.

**PALAVRAS CHAVE:** Ilíada, Simone Weil, Pátroclo, generosidade.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze Simone Weil’s interpretation of Patroclus, Homeric hero who plays a fundamental role in the Iliad’s progress. Simone Weil, in her essay “The Iliad or the Poem of Force”, develops a philosophical critique of the warriors’ relationship to battle, and shows how the use of ‘force’, this instance of imbalance and loss of kindness of heroes, expose us to chance. The philosopher will present Patroclus as the only Homeric hero who illustrates the moderation of ‘strength’. The present study, therefore, critically analyzes these ideas, to allow a new reading key about the characteristics and actions of the Menetius in the Iliadic context. We emphasize that analyzing the different interpretative perspectives of the characters of the Greek epic tradition, are of fundamental contribution to the Homeric literary discussion.

**KEYWORDS:** Iliad, Simone Weil, Patroclus, generosity.

## INTRODUÇÃO

Simone Weil (1909-1943) é considerada por muitos uma das grandes pensadoras francesas da primeira metade do século XX. Teve desde cedo uma formação rigorosa em letras clássicas, principalmente no grego antigo, estudando pensadores da antiguidade, filósofos modernos e contemporâneos. Formou-se na instituição francesa École Normale Supérieure em 1928, sendo uma das primeiras mulheres a estudar nesta instituição. Habilitada em filosofia em 1931, passou a desenvolver boa parte da sua obra textual no período entre as duas grandes guerras mundiais. Seu pensamento se desdobrou no debate sobre marxismo, filosofia ética, teologia e literatura grega, no entanto, poucas de suas obras foram publicadas em vida. Dentre elas vejamos aqui o seu ensaio *A Ilíada ou o poema da força* (escrito em 1939-40), que hoje é um de seus textos mais famosos. Este ensaio por vezes fora utilizado entre os estudiosos, críticos e comentadores da tradição homérica. Principalmente aqueles que atentaram para a questão ética diante do comportamento dos guerreiros na guerra.<sup>2</sup>

A ‘força’ (conceito desenvolvido por Weil) é um atributo comum na relação entre os homens submetidos à violência, seja ela física ou psicológica, seja causada pela dor da espada, ou pela submissão dos homens a outros de maior poder, a ‘força’ é a entidade central das guerras.<sup>3</sup> Filosoficamente a ‘força’ é uma entidade subjetiva e ontológica que rege as relações daqueles que estão na batalha, e que modifica a maneira como os homens lidam com a realidade quando expostos à sua própria miséria.

Após abordar e solidificar a forma como a ‘força’ influencia os homens, Simone Weil discute sobre a possibilidade de ‘moderação’ do uso da ‘força’ através da generosidade.<sup>4</sup> É neste momento da *“Ilíada ou o poema da Força”* que a filósofa retratará Pátroclo, - o amigo próximo de Aquiles, que no centro da *Ilíada* assume em seu lugar o posto de comandante dos mirmidões, e que, assistido por Zeus, tira a vida de Sarpedón, por fim, fora morto por Apolo, Euforbo e Heitor

no campo de batalha - como o único herói capaz de generosidade.<sup>5</sup>

Todavia, em sua análise a respeito de Pátroclo, Weil não expõe nenhum trecho da *Ilíada* ou qualquer fundamentação teórica que confirmem seu pensamento. Este artigo, portanto, pretende analisar criticamente, através de estudos linguísticos e literários, as ideias de Weil a respeito do herói e, assim, assinalar o quanto destes argumentos de fato possibilitariam uma nova chave de leitura quanto às características do Menécio.<sup>6</sup>

Para tornarmos este estudo mais proveitoso, a primeira parte desse estudo se dedicará ao ensaio de Weil: *A Ilíada ou o poema da força*, onde apresentaremos suas ideias a respeito da ‘força’, da ‘moderação’ e das suas considerações sobre Pátroclo. A partir dos comentadores literários das obras homéricas faremos, na segunda parte desse artigo, um estudo dos termos referidos a Pátroclo na *Ilíada*. Analisaremos a tradução que Weil atribui ao adjetivo *meilikhos* (‘gentil’) referenciado a Pátroclo por Briseida (*Ilíada*, XIX, 300).

## I - A ‘FORÇA’, A ‘MODERAÇÃO’ E A ‘GENEROSIDADE’ NA ILÍADA OU O POEMA DA FORÇA:

O ensaio de Weil (*A Ilíada ou o poema da força*, 1939-40) é um estudo sobre a relação dos homens com a batalha. A filósofa afirma já no início do ensaio quem é o verdadeiro objeto central da *Ilíada*, e, portanto, de toda a guerra de Tróia:

“Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de *l’Iliade*, c’est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi chair des hommes se rétracte. L’âme humaine ne cesse pas d’y apparaître modifiée par ses rapport avec la force; entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu’elle subit.” (WEIL, 1940, p. 562).<sup>7</sup>

A ‘força’ é o agente fundamental da guerra, um ‘elemento ativo’ que transforma as ações dos homens. Ao ser empunhada, a ‘força’ acaba por submeter um ou outro à miséria, faz com que

um ou vários homens sejam expostos ao acaso, e na maioria das vezes entregues a sua própria desgraça. Weil torna ‘*A Ilíada ou o poema da força*’ o ensaio que sinaliza o ápice da expressão ‘força’ como conceito filosófico na modernidade.<sup>8</sup>

Sob essa concepção filosófica, a ‘força’ torna-se, portanto, uma entidade ontológica que passa a operar um tipo de desumanização que consequentemente altera a forma como o guerreiro vê o mundo.<sup>9</sup> Os homens no ‘mundo’ da guerra e da morte imanente são “transformados” em coisas, e acabam por permitir que a ‘força’ ‘coisifique’ o ser.<sup>10</sup>

Algo que reforça essa reflexão, do tornar homem em coisa, é a passagem em que a autora demonstra que o guerreiro, quando subjugado pela ‘força’, se torna um cadáver mesmo antes de estar morto. É nos seus últimos instantes que o homem se percebe como um ser carente de vida, antes mesmo da sua própria morte: “Un homme désarmé et nu sur lequel se dirige une arme devient cadavre avant d’être touché” (WEIL, 1940, p. 563).<sup>11</sup>

Uma das características fundamentais da ‘força’, de acordo com Weil, é sua instância imparcial. A ‘força’ equivale à justiça de Ares e, portanto, é equitativa: “A force d’être aveugle, le destin établit une sorte de justice, aveugle elle aussi, qui punit les hommes armés, de la peine du talion. (...) Arès est équitable, et il tue ceux qui tuent” (Weil, 1940, p.569).<sup>12</sup>

Essa imparcialidade da ‘força’ diz respeito ao seu movimento entre os homens, ora beneficia uns, ora outros. Aqueles que confiam e abusam do uso da ‘força’ são automaticamente punidos, e logo, entregues ao acaso. Essa punição é uma consequência constitutiva da falta de equilíbrio dos guerreiros por não perceberem a limitação de sua própria ‘força’. Vejamos como essa punição é desenvolvida por Weil:

“Ce châtement d’une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l’abus de la force, fut l’objet premier de la méditation chez les Grecs. Il constitue l’âme de l’épopée ; sous le nom de Némésis, (...) les idées de limite, de mesure,

d’équilibre, qui devraient déterminer la conduite de la vie, n’ont plus qu’un emploi servile dans la technique.” (WEIL, 1940, pp. 570-571).<sup>13</sup>

Percebemos que Weil considera existir um tipo de precisão matemática sobre a noção grega de ‘Nemésis’ (Νέμεσις), que é a distribuição do que é devido, utilizada sempre no sentido de retribuição, ou justiça.<sup>14</sup>

Para um melhor aprofundamento sobre o termo *Nemesis* em Homero vejamos FINKELBERG, 2011, p.565: “*Nemesis* in Homer, whatever the case in other authors and at later periods, is not a goddess or a kind of divine retribution, but a human emotion, a form of ANGER that responds to another person’s failure to show *AIDÓS* (respect for other people or for conventional standards).” Logo, diferente da atribuição divina interpretada por Weil, vê-se aqui, que em Homero, *Nemesis* é um sentimento de raiva em uma pessoa ao ver outra fracassar em um ato de respeito pelos compatriotas. Finkelberg continua: “The relation between *aidós* and *nemesis* is demonstrated by passages such as *Iliad* 17.91-95, where the *nemesis* which would result if he were to desert PATROKLOS’ body is the focus of MENELAOS’ *aidós*”, (FINKELBERG, 2011, p. 565).

Tendo em vista a interpretação sobre o termo em Weil, percebemos que é ao desequilibrar-se pelo uso da ‘força’ que o guerreiro é punido pela ‘*Nemésis*’, que atua como uma raiva justa despertada pela injustiça. Apesar de não impedir que o guerreiro ainda seja punido, um uso moderado da ‘força’ livraria o soldado de ser escravo da guerra. Para a autora a *Ilíada* é o texto responsável a trazer aos gregos uma aprendizagem em relação à moderação do uso da ‘força’.<sup>15</sup>

Por conseguinte, a filósofa desenvolve uma possibilidade para a medida: “Un usage modéré de la force, qui seul permettrait d’échapper à l’engrenage, demanderait une vertu plus qu’humaine, aussi rare qu’une constante dignité dans la faiblesse” (WEIL, 1941, p. 21)<sup>16</sup>. Vejamos como Weil desenvolve sua argumentação em relação à possibilidade de uma ‘moderação’ sobre o uso da ‘força’:

“Il faut, pour respecter la vie en autrui quand on a dû se mutiler soi-même de toute aspiration à vivre, un effort de générosité à briser le cœur. On ne peut supposer aucun des guerriers d’Homère capable d’un tel effort, sinon peut-être celui qui d’une certaine manière se trouve au centre du poème, Patrocle, qui « sut être doux envers tous », et dans l’Iliade ne commet rien de brutal ou de cruel.” (WEIL, 1941, p. 25).<sup>17</sup>

A ‘virtude mais do que humana’ necessária para ter um uso moderado da ‘força’ é, no entanto, um ‘esforço de generosidade’. Vemos, deste modo, que Pátroclo que ‘soube ser suave com todos’ é o único herói, de acordo com Weil, capaz de tal esforço de generosidade, e conseqüentemente de respeitar a vida, e moderar o uso da ‘força’.

Tal ideia a respeito do herói fora desenvolvida pela filósofa durante anos. Em seus cadernos percebe-se que a primeira reflexão a respeito de Pátroclo nesse sentido é no momento em que Weil apresenta sua tese na qual a *Ilíada* representaria a miséria do homem sem deus, vejamos pelas suas próprias palavras: “(...) Sofferenze vane, perché non sono soffrenze d’innocenti. (Salvo, forse, Patroclo? Ma appenaindicato)” (WEIL, 1997, pp. 153-154). Considera-se que ‘talvez’ (‘forse’) somente Pátroclo sofra pelos inocentes, o que faria que seu sofrimento não fosse em vão. Em outro momento Weil se pergunta da possibilidade de se ter algum personagem puro na *Ilíada*, e questiona: “Esseri perfettamenteepurinell’Iliade? Patroclo e Polidamo?” (WEIL, 1993, p. 85).

Weil concretiza suas ideias a respeito de Pátroclo apresentando o herói como o único capaz de generosidade em toda a *Ilíada*. É a generosidade a ‘virtude’ que permite que o soldado não se torne um tipo de ‘calamidade da natureza, possuído pela guerra’. Pátroclo se faz, portanto, através da generosidade, um soldado ‘puro’, que não é escravizado pela ‘força’ e nem ‘possuído pela guerra’.

Em seu livro de crítica ao texto weiliano (“*Ilíada ou o poema da força*”), James P. Holoka (2005) ao comentar o trecho no qual Pátroclo é abordado (WEIL, 1941, p. 25) faz as seguintes considerações:

“(...) Only Patroclus is an exception in the Iliad. Though a most formidable warrior, he also has the capacity for kindness; cf. Edwards (1991) 127: “he is the only person to whom *μείλιχος* [“gentle”] is applied, here [17.671] and when Briseis says that he was *μείλιχοναίει*. [“always gentle”] (19.300; it is used with a negative for Hektor by Andromakhe, 24.739). Patroklos’ gentleness is unique in the language of the poem...” (HOLOKA, 2005, p. 94).

O autor assinala que Pátroclo é uma exceção em toda a *Ilíada*, e reitera seu comentário ao parafrasear EDWARDS (1991, p. 127) que mostra que *μείλιχος* (*meílikhos*) que significa ‘suave’, ‘bondoso’<sup>18</sup> é referido somente a Pátroclo em toda a epopeia.

Este comentário é o ponto de partida para analisarmos criticamente a posição de Weil a respeito do herói. HOLOKA (2005, p. 94) cita EDWARDS (1991, p. 127), que comentará sobre as passagens em que aparece o termo *meílikhos* (‘suave’, ‘bondoso’), exatamente por considerar a rápida ilustração literária de Weila respeito de Pátroclo: “(...) Patrocle, qui « sunt être doux envers tous »” (WEIL, 1941, p. 25).<sup>19</sup> Esta colocação de Weil entre parênteses possivelmente diz respeito à fala de Menelau aos Ajázes e a Meríones sobre Pátroclo (Il.17.669-671).<sup>20</sup>

Por conseguinte, esta relação argumentativa será o ponto fundamental para a análise que discorreremos a seguir. Por meio do estudo linguístico e etimológico do termo *meílikhos*, e de outros referidos a Pátroclo, analisaremos o argumento de Weil, que como ilustrado anteriormente, considera o herói como único capaz de generosidade.

## II - SOBRE A TRADUÇÃO E A ETIMOLOGIA DE MEÍLIKHOS - ADJETIVO ATRIBUÍDO EXCLUSIVAMENTE A PÁTROCLO NA ILÍADA:

O intuito desse estudo é, portanto, argumentar linguisticamente a respeito da análise de Weil que considera Pátroclo como único capaz de genero-

sidade, e consequentemente, capaz de moderação diante do uso da ‘força’.

Retornemos as palavras da filósofa quanto a este ponto: “Il faut, pour respecter la vie (...) un effort de générosité. (...) On ne peut supposer aucun des guerriers d’Homère capable d’un tel effort, sinon (...) Patrocle, qui « sutêredouxenverstous »” (WEIL, 1941, p. 25).<sup>21</sup> Aqui a palavra que Weil usa para referir a Pátroclo é ‘doux’, adjetivo que tem correspondência semântica com a palavra inglesa ‘gentle’ que significa ‘suave’, ‘doce’.<sup>22</sup>

De acordo com EDWARDS (1991, p. 127) a capacidade de generosidade de Pátroclo relaciona-se com o adjetivo μείλικος (*meílikhos*) que é referido ao herói em duas passagens na *Ilíada*. *Meílikhos* em Cunliffe (1963, s.v. μείλικος) aparece da seguinte forma: “Μείλικος [= prec.] (1) of persons, winning, mild, gentle, kindly Π671, T300, Ω 739 (...)”. A passagem sugere que (1) *meílikhos* é referido às pessoas, podendo significar ‘winning’ que aqui traduziremos para o português de forma convencional por ‘vencedor’, ‘mild’ (‘suave’), ‘gentle’ (‘suave’) e ‘kindly’ (‘bondoso’).<sup>23</sup>

EDWARDS(1991) traduz o termo somente por ‘gentle’ (‘suave’) e ainda conclui que: “a gentileza (gentleness) de Pátroclo é única na linguagem do poema” (EDWARDS, 1991, p.127)<sup>24</sup>. Seguindo este raciocínio, tanto dos comentadores (HOLOKA e EDWARDS) quanto das traduções habituais para o termo, traduziremos, a partir daqui, *meílikhos* por ‘suave’ (‘gentle’).<sup>25</sup>

Outra pista se abre ao consultarmos o ‘ETYMA GRAECA’ de WHARTON (1890, p. 85): “μείλικος gentle: Lat. *Mollis*, Lit. *mylêtitolove*.” Considerando, portanto, *mollis* percebemos que dela origina as palavras das quais temos *mel-* como prefixo, dentre elas a palavra que corresponde a tradução de CUNLIFE (1963) a *meílikhos*, ‘mild’.

Afinal, a quem nós atribuiríamos (considerando, portanto, a influência etimológica e a correspondência entre as palavras) ‘suavidade’ (‘mild’) e ‘doçura’ (‘doux’)? E se trabalharmos com palavras que em si atribuem essas mesmas características, qual adjetivo sintetizaria todas elas? Não seria ‘doce’ e ‘suave’ àquele que sobretudo poderíamos

chamar de ‘gentil’? Sim, poderíamos sintetizar todas essas atribuições à ‘gentileza’. Para confirmarmos isso, tomemos como referência o termo, no francês<sup>26</sup> moderno, ‘gentillesse’ (‘gentileza’).

Pensando nas informações acima, podemos verificar tal conclusão por uma relação ainda mais abrangente de sentido no desenvolver da raiz *Gens*. Assim como ‘generosité’, ‘gentillesse’ tem como raiz o termo ‘gens’, assim também deriva a palavra ‘gentle’ do inglês utilizado (como visto anteriormente) por EDWARDS (1991, p. 127).

Observaremos agora as ocorrências do termo μείλικος na *Ilíada*, paracertificarmos se este termo é especialmente utilizado para referir-se a Pátroclo. Verificaremos também, as ocorrências da sua forma negativa: ἀμείλικος (*ameílikhos*). Salientamos que no desenrolar desse estudo encontramos outros termos de grande relevância para entendermos o tratamento do poeta em relação ao herói.

## II.A ‘Αμείλικος

*Ameílikhos*, ‘implacável’<sup>27</sup>, ocorre três vezes na *Ilíada*, referindo-se duas vezes a seres mitológicos e uma o exército aqueu. Seguindo as referências dos comentadores modernos (RICHARDSON, 1993, p. 354) certificamos que no canto IX da *Ilíada* há duas passagens em que o termo ἀμείλικος ocorre, sendo referido a Hadesno verso *Il.9.158* e às Eríneas (*Il. 9.572*). Temos, portanto, a revelação da morte como aquilo que é ‘irrefreável’, ‘implacável’ e por isto muitas vezes odiada pelos homens. Sua última aparição é no momento em que Andrômaca, ao lamentar por Heitor (*Il.24.734*), refere-se aos gregos como ‘implacáveis’.

Aquele que é *ameílikhos* é também aquele que não se ‘dobra’, ou seja, não se ‘abrandá’, não ‘cede’, é contínuo e por isso ‘implacável’ e ‘irrefreável’<sup>28</sup>. Logo *ameílikhos* é aquele que não cede nem pela bondade, nem por qualquer aspecto emocional ou contextual que gere parcialidade no julgamento. Nem Hades, nem às Eríneas podem adiar a morte, não podem suavizar ou mudar o destino (*a moira*) dos homens.

Decerto, podemos perceber, que o antagonismo de *ameilikhos* deve ter haver com todos os pontos destacados aqui. Aquele que é *meilikhos*, ou seja, ‘suave’, deve então se flexibilizar pela bondade, pelos aspectos emocionais que dão parcialidade aos seus julgamentos, isso é o que verificaremos no próximo ponto deste artigo.

Não adentraremos aos trechos referenciados aqui, pois, decerto admito não propiciarem mais argumentos àquilo que veremos pelo termo positivo *μείλιχος*.<sup>29</sup>

## II.A Μείλιχος

*Meilikhos* aparece três vezes na *Ilíada*, sendo duas vezes referenciada positivamente a Pátroclo e uma utilizada em sua privação, a Heitor.<sup>30</sup> Tem sua primeira aparição no verso *Il.17.670*, no trecho em que Menelau direciona palavras aos Ajázes e a Meríones, para que estes juntos aos Dânaos se lembrem de Pátroclo:

“νῦν τις ἐνηείης Πατροκλήος δειλοῖο  
μνησάσθω: πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος 670  
εἵναιζωὸς ἑών: νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα  
κιχάνει.”<sup>31</sup>

“Ora a vós todos compete lembrar a bondade de Pátroclo, esse infeliz que se fez gentil de todos nós outros, enquanto vivo, e ora vítima se acha da Moira funesta.”

Menelau pede aos aqueus que se lembrem do ‘bondoso’, ‘gentil’ (ἐνηείης) Pátroclo, no verso 669, aquele que se fez amado, pois fora ‘gentil’ (μείλιχος) com todos. Μείλιχος é direcionado como um atributo característico das ações de Pátroclo.

O segundo trecho onde *μείλιχος* (‘gentil’) aparece é em *Il.19.300*, momento em que Briseida lamenta a morte de Pátroclo:

“τὼ σ’ ἄμοτον κλαίω τεθνηότα μείλιχον αἰεὶ.”

Hei de sempre chorar-te, pois sempre me foste gentil”

Somente nessas duas passagens (*Il.17.670* e *Il.19.300*) *μείλιχος* é usado de forma positiva, mostrando como a virtude da ‘gentileza’ e ‘bondade’ é parte característica das ações de Pátroclo na *Ilíada*. Na terceira aparição (*Il.24.739*) o termo é utilizado na condição de sua privação. Neste trecho, Andrômaca lamentando ao seu filho a respeito da morte de Heitor, diz:

“οὐ γὰρ μείλιχος ἔσκε πατήρ τεὸς ἐν δαΐλυγρῆ:  
τῷ καὶ μιν λαοὶ μὲν ὀδύρονται κατὰ ἄστυ,”

“Nunca foi brando teu pai nas funestas batalhas dos homens  
Por isso, todos na grande cidade o destino chora”

Ao pesquisar as ocorrências de algum outro termo correlato da raiz *μείλιχ-* (*meilikh-*) na *Ilíada* acabamos por encontrar uma que em Homero é ainda mais recorrente. Trata-se do adjetivo *μειλίχιος* (*meilikh-ios*) que também significa, de acordo com LSJ (1940) ‘gentil’ ou ‘calmante’ (aquilo que acalma)<sup>32</sup>.

Este termo aparece em Homero para designar qualidade a objetos distintos de *meilikhos*. Enquanto *μείλιχ-ος* (*meilikhos*) é utilizado para atribuir características aos deuses ou heróis, *μειλίχιος* (*meilikhios*) é utilizado para atribuir característica àquilo que foi ou será dito, exceto em um caso que veremos logo a seguir.

## II.C Μειλίχιος

*Μειλίχιος* (*meilikh-ios*) aparece onze (11) vezes na *Ilíada*, em todas as ocorrências exceto em uma passagem que veremos a seguir, é regido por um verbo que significa uma ação de fala que foi ou será realizada. Abaixo segue a tabela com todos os trechos onde aparecem o termo:

<p><i>Il.</i> 4, 256:</p> <p>αὐτίκαδ' Ἰδομενεῖα προσήδα <b>μειλιχίοισιν</b>:</p> <p>E a Idomeneu, com palavras gentis, contente saúda:</p>
<p><i>Il.</i> 6, 214:</p> <p>αὐτὰρ δὲ <b>μειλιχίοισι</b> προσήδα ποικίλα λαῶν:</p> <p>Toma-lhe a mão e, falando, lhe diz gentis palavras:</p>
<p><i>Il.</i> 6.343:</p> <p>τὸν δ' Ἑλένη μύθοισι προσήδα <b>μειλιχίοισι</b>:</p> <p>Vira-se Helena para esse, com palavras gentis, e fala:</p>
<p><i>Il.</i> 9.113:</p> <p>δώροισιν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσσίτε <b>μειλιχίοισι</b>.</p> <p>Ou com palavras gentis, ou com valiosos presentes.</p>
<p><i>Il.</i> 10, 288:</p> <p>αὐτὰρ δὲ <b>μειλίχιον</b> μῦθον φέρε Καδμείοισι .</p> <p>E gentis propostas levou para os filhos de Cadmo.</p>
<p><i>Il.</i> 10, 542:</p> <p>δεξιῆ ἢ σπάζοντο ἔπεσσίτε <b>μειλιχίοισι</b>:</p> <p>Trocam apertos de mão e os saúdam com termos gentis.</p>
<p><i>Il.</i> 11, 137:</p> <p><b>μειλιχίοις</b> ἐπέεσσιν: ἀμείλικτον δ' ὅπ' ἄκουσαν:</p> <p>com termos gentis; amarga resposta, porém, obtiveram:</p>
<p><i>Il.</i> 12.267:</p> <p>ἄλλον <b>μειλιχίοις</b>, ἄλλον στεροῖς ἐπέεσσι</p> <p>A uns com palavras gentis, mas outros com termos violentos</p>
<p><i>Il.</i> 15, 741:</p> <p>τῶ ἐν χερσὶ φῶς, οὐ <b>μειλιχίη</b> πολέμοιο.</p> <p>Somente o braço nos pode salvar; sem gentileza lutemos.</p>
<p><i>Il.</i> 17, 431:</p> <p>πολλὰ δὲ <b>μειλιχίοισι</b> προσήδα, πολλὰ δ' ἀρειῆ:</p> <p>Ora empregando expressões gentis, ora termos severos:</p>
<p><i>Il.</i> 21, 339:</p> <p>... μὴ δέ σε πᾶμπαν <b>μειλιχίοις</b> ἐπέεσσιν ἀποτρεπέτω καὶ ἀρειῆ:</p> <p>... e que ameaças nem termos gentis possam, jamais, conseguir que do intento iniciado desistas:</p>

Vejamos, portanto, detalhadamente alguns desses trechos onde o poeta utiliza o termo *μειλίχιος* (*meilikhios*). Perceberemos que tal termo é utilizado somente para caracterizar a fala não conferindo uma qualidade a um outro herói ou deus (como quando utilizado referenciando Pátroclo).

### Μειλιχίοι - σιν (*meilikhioi-sin*)

#### Il. 4, 256

“ὥς ὁ γεκοιρανέων ἐπεπωλεῖτοστίχας 250  
ἀνδρῶν.  
ἦλθεδ’ ἐπὶ Κρήτεσσικιῶνἀνάουλαμὸνάνδ  
ρῶν·  
οἱ δ’ ἀμφ’ Ἴδομενῆα δαΐφρονα  
θωρήσονται.  
Ἴδομενεὺς μὲν ἐνὶ προμάχοις,  
συῖεῖκελος ἀλκήν,  
Μηριόνης δ’ ἄρα οἱ πυμάτας  
ᾧτρνεφάλαγγας.  
τοὺς δ’ εἰδὼν γῆθησεν ἄναξ  
ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων,  
αὐτίκα δ’ Ἴδομενῆα προσηύδα  
**μειλιχίοισιν**.”<sup>33</sup> 255

“Desse feito, corria as fileiras dos homens Acaios.

Por entre a turba de heróis, foi bater nos Cretenses que à volta de Idomeneu se aprestavam, guerreiro de méritos grandes.

Este se achava nas filas da frente, qual forte javardo;

a estimular as fileiras de trás se encontrava Meríones.

Vendo-os, o chefe de heróis, Agamémnone, fica exultante,

e a Idomeneu, com palavras gentis, contente saúda.”

*Μειλιχίοισιν* (*meilikhioisin*) concorda com o imperfeito do verbo *προσαυδάω* terceira pessoa do singular: *προσηύδα*, que significa ‘disse’. Logo, ‘gentis’ (*μειλιχίοισιν*) são as palavras que Agamenon ‘disse’ (*προσηύδα*) a Idomeneu. *Meilikhioisin* (‘gentil’) aparece 6 vezes na *Ilíada* nos versos: *Il.4.256*, *Il.6.214* e *343*, *Il.9.113*, *Il.10.542* e *Il.17.431*.

Outras variações do termo *meilikhios*: *μειλίχιον* (*meilikhion*) no verso *Il. 10, 288* e *meilikhiois* nos versos *Il. 11, 137*, *Il.12.267* e *Il.21.339*, que é acompanhado, nos 3 casos, por *ἐπέεσσιν* (‘palavras’).

Em *Il. 15.741* vemos o feminino dativo de *μειλίχιος*: *μειλιχίη* que é acompanhada por *πολέμοιο* (‘guerra’). Este é o único trecho onde *μειλίχιος* (‘gentil’) aparece de forma negativa, ‘οὐ μειλιχίη πολέμοιο’, se referindo à fraqueza aquilo que é ‘gentil’ (‘suave’), cuja tradução é: “sem gentileza (suavidade) lutemos”.

Esses dados reforçam o argumento do uso de exclusividade de *meilikhios* para Pátroclo. Afinal, é somente nesse caso em que os termos onde a raiz *μειλίχ-* designa um adjetivo referindo-se a uma personagem na *Ilíada*. Percebe-se pelas passagens acima que o uso desta raiz em maior parte da epopeia atribui características somente às palavras.

## II.D. ‘DO GENTIL COMPANHEIRO’

Percebemos no verso *Il.17.669*, analisado anteriormente, que *ἐνηής* é outra palavra correspondente à ‘bondade’ e ‘gentileza’ que neste verso (*νῦν τις ἐνηείης Πατροκλήος δειλοῖο*) se encontra no genitivo singular feminino: *ἐνηείης*. De acordo com Edwards (1991) *ἐνηής* é referida a Pátroclo, além do verso *Il.17.669*, 5 vezes na *Ilíada*: “*ἐνηής* is used of Patroklos by Zeus at 204, 21.96 and 23.252: otherwise only Nestor of himself in proximity to a reference to Patroklos (23.648)”, (EDWARDS 1991, p. 127).

O uso de *ἐνηής*, de acordo com Edwards (1991, p. 127), nas quatro outras vezes em que aparece, forma junto ao termo *ἐταῖρος* um epíteto convencional para Pátroclo: ‘gentil companheiro’ (*ἐτάριοιο ἐνηέος*).<sup>34</sup> Nos versos *17.203-204* aparece esta fórmula na fala de Zeus, no momento que este vê Heitor usando a armadura de Aquiles, esta que fora retirada de Pátroclo após sua morte:

“τοῦ δὲ **ἐταῖρον** ἔπεφνες **ἐνηέα** τε κρατερόν  
τε, τεύχεα  
δ’ οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων”<sup>35</sup>

“A morte deste ao seu **companheiro gentil** e forte, tirando-lhe por modo indécoro as armas da frente e das largas espáduas.”

## CONCLUSÃO

Simone Weil trouxe à luz uma análise crítica e poética da relação dos guerreiros com a batalha, mostrando como o uso da ‘força’, essa instância de desequilíbrio e perda de gentileza dos heróis os expõe ao acaso. É, assim, que o guerreiro se torna escravo da batalha, nu e sem valor, geralmente entregue a sua própria desgraça. Pátroclo ao olhar da filósofa é o único que ilustra a moderação da ‘força’ por sua bondade. Sua inclinação à gentileza

faz com que ele dê valor à vida dos companheiros e faz com que o herói se direcione a encontrar um destino que muda o percurso de todos na *Iliada*.

Neste estudo percebemos como os termos utilizados em relação a Pátroclo tornam-no único sob essa análise. É, portanto, coeso e claro o fato de *μείλιχος* ser apresentado somente a Pátroclo em toda a *Iliada*, além, como se verificou o termo *ἐνήγησε* a fórmula *ἐτάροιο ἐνήεος* (‘gentil companheiro’). Estes são os argumentos linguísticos fundamentais para servir de apoio às ideias de Weil ao apresentar Pátroclo como único capaz de generosidade em toda *Iliada*.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Ed. Loyola, São Paulo, 2010.
- ALLAN, William. *Arms and the Man: Euphorbus, Hector, and the death of Patroclus*. *Classical Quarterly*, Cambridge, 2005.
- CHANTRAINE, Pierre. *Grammaire Homérique*. I. Phonétique et morphologie. Klincksieck, Paris, 2013.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Éditions Klincksieck, Paris, 1968.
- CUNLIFE, Richard John. *A Lexicon of the Homeric dialect*. University of Oklahoma Press: Norman and London, 1963.
- COLLINS. *Collins Dicionário Inglês-Português*. Collins Concise English Dictionary 6th Edition, 2006.
- FILKELBERG, Magalit. *The Homer Encyclopedia*, Vol. II, p.565. Blackwell Publishing, London, 2011.
- HOLOKA, James P. (Org.). *Simone Weil's The Iliad or The Poem of Force: A Critical Edition*. New York: Peter Lang, 2003.
- HOMER, *Iliad*. Edited with notes by M. M. Willcock. London: St. Martin's Press, 1984, 2 vol.
- HOMER. *Homeri Opera* in five volumes. Oxford, Oxford University. 1920.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução em versos por Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2015.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução por Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2001.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução por Christian Werner. São Paulo. Editora UBU, 2018.
- LEAF, Walter. *Commentary on the Iliad*. London, Macmillan, 1900.
- LIDDELL, Henry G. SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford, Clarendon Press, 1940.
- KIRK, G. (Org.). *The Iliad: A Commentary*. 6 v. EDWARDS, M. Volume V: books XVII-XX, p. 127. RICHARDSON, N. Volume VI: books XXI-XXIV, p. 354 Cambridge: Cambridge University Press, 1991-1993.
- MURNAGHAN, S. (2004, p. 3). *Review of: James P. Holoka (ed.), Simone Weil's The Iliad or The Poem of Force: A Critical Edition*. New York: Peter Lang, 2003. *Bryn Mawr Classical Review*, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2004.

- PICOCHÉ, Jacqueline. *Dictionnaire Étymologique du Français*. Collection “Les Usuels”, Dictionnaires Le Robert, Paris, 1992.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical terms: A Historical Lexicon*. New York University Press, New York, 1967.
- REDFIELD, James M. *Nature and culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. The University of Chicago Press, Chicago, 1975.
- REY PUENTE, F. *Exercícios de atenção: Simone Weil leitora dos gregos*. Loyola, Rio de Janeiro, 2013.
- VIDAL-NANQUET, Pierre. *O Mundo de Homero*. Companhia das Letras, São Paulo, 2002.
- WEIL, Simone. *L'Iliade ou le Poème de la Force*. Cahiers du Sud: décembre 1940 pp. 561-574 et janvier 1941 pp. 21-34, sous le nom de Émile Novis. Marseille, 1940-1941. Link de acesso: <<https://www.retronews.fr/titre-de-presse/cahiers-du-sud>>. Consulta realizada em 04 de novembro de 2019.
- WEIL, Simone. *A Fonte Grega*. Tradução de Filipe Jarro. Ed. Livros Cotovia, Lisboa, 2006.
- WEIL, Simone. *Essai sur la notion de lecture*. In: *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris: Gallimard, 2008; v. 1, p. 73-79.
- WEIL, Simone. *Quarterni Volume Secondo*, p.153-154. A cura de Giancarlo Gaeta. Adelphi Edizione, Milano, 1997.
- WEIL, Simone. *Quarterni Volume Quarto*, p.85. A cura de Giancarlo Gaeta. Adelphi Edizione, Milano, 1993.
- WHARTON, Edward Ross. *Etyma Graeca*. An Etymological lexicon of classical Greek. Percival and CO. London, 1890.

## NOTAS

1. Aluno de Graduação do curso de Filosofia da UFMG, pesquisador voluntário (PRPq). Orientado por Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes (Professor de Língua e literatura Grega, UFMG), Co-orientado por Fernando Rey Puente (Professor de Filosofia Antiga, UFMG).
2. Jasper Griffin, professor de literatura clássica da Oxford University, destaca grande admiração pela autora ao comentar a respeito do livro de James P. Holoka (2005). Griffin comenta: “(...) “No discussion of [the Iliad] is more precious than the passionate, profound, and penetrating essay of Simone Weil, who uses the Greek epic to illuminate the human condition and the tragic theme of destruction and war.”
3. Percebe-se que a ‘força’ e a guerra estão estritamente conectadas, e não à toa, Weil diz ser a Ilíada o ‘poema da força’ ou de acordo com Vidal-Naquet: “A Ilíada é o poema da guerra. Em caso de necessidade os próprios deuses intervêm para contrariar os processos de paz.” (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 51). Em outro momento, de sua obra, Vidal-Naquet desenvolvendo uma análise geral sobre a Ilíada diz: “(...) o que podemos decifrar na Ilíada é uma ideologia da guerra, da mais bela guerra – porque há uma bela guerra assim como há uma bela morte.” (VIDAL-NAQUET, 2002, pp. 52-53).
4. Discorreremos sobre a estrutura argumentativa na primeira parte deste estudo.
5. Sobre a morte de Patróclo Cf. ALLAN, 2005.
6. É provável que essa ausência de argumentos se deva pelo estilo de escrita da filósofa (o uso do estilo ensaístico) que através do ensaio desenvolve um tipo de ‘laboratório para o pensamento’. Weil neste ensaio somente expõe suas ideias, não as fundamenta para a supervisão de uma crítica literária.
7. “O verdadeiro herói, o verdadeiro objeto, o centro da Ilíada, é a força. A força que é manipulada pelos homens, a força que submete os homens, a força perante a qual a carne dos homens se retrai. Nela a alma humana surge incessantemente alterada pelas suas relações com a força; arrastada, ceifada pela força da qual julga dispor, curvada sob o constrangimento da força que suporta”. (WEIL, 2006, p. 9). A versão em francês utilizada aqui é do texto divulgado em Cahiers du Sud, Marselha, dez. 1940 - jan. 1941, onde fora originalmente publicado.

8. Sheila Murnaghan (2004, p. 3) em sua análise crítica sobre o lançamento do livro ‘Simone Weil’s The Iliad or The Poem of Force: A Critical Edition’ de James P. Holoka (2004) parafraseia uma breve consideração sobre o autor quanto da importância do ensaio de Weil: “The Iliad, or The Poem of Force was written in the summer and fall of 1940, after the fall of France. It may thus be read as an indirect commentary on that tragic event, which signalized the triumph of the most extreme modern expression of force.” (MURNAGHAN, 2004, p. 3).
9. ‘Vê o mundo’ aqui é no sentido de atribuir sentido ao mundo. Weil atribui esse tipo de operação filosófica através da sua noção de ‘Leitura’. Cf. WEIL, Simone. Essai sur la notion de lecture. In: Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales (1940-1942). Paris: Gallimard, 2008; v. 1, p. 73-79.
10. Vejamos como Weil expressa essa questão, da ‘força’ que faz do homem uma coisa: “La force, c’est qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elles s’exercent jusqu’ au bout, elle fait de l’homme une choseausensle plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu’un, et, un instant plus tard, il n’y a personne” (WEIL, 1940, p. 561).
11. “Um homem desarmado e nu na direção do qual está virada uma arma torna-se cadáver antes de ter sido atingido” (WEIL, 2006, p. 11)
12. “A força de ser cego, o destino estabelece uma espécie de justiça, cega também, que pune os homens armados, com o castigo do talião. (...) Ares é imparcial, mata aqueles que matam” (WEIL, 2006, p. 19).
13. “Esse castigo de um rigor geométrico, que pune automaticamente o abuso da força, foi o primeiro objeto da meditação nos gregos. Constitui a alma da epopeia; sob o nome de Nemésis, (...) as ideias de limite, de medida, de equilíbrio, que deveriam determinar a condução da vida, já só têm um uso servil na técnica.” (WEIL, 2006, p. 20).
14. LSJ, 1940, s.v.Νέμεσις: “A. “νεμέσις” Il.6.335: (νέμω): — prop., like νέμησις, distribution of what is due; but in usage always retribution, esp. righteous anger aroused by injustice, not used of the gods in Hom.; “v. δέμοιέξάνθρωπωνῆσεται” Od.2.136, cf. 22.40, Il.6.351; αἰδῶκαινέμεσιν (whereαἰ. is subjective, v. objective).”
15. A ‘moderação’ neste estudo é apresentada a partir da interpretação da própria Simone Weil. Contudo, é importante ressaltar que tal conceito fez parte do debate filosófico na antiguidade grega. Temos inclusive diversos conceitos gregos para fazer referência à ‘moderação’, tão cara à educação do homem grego. Temos por exemplo phronesis: que significa ‘prudência’: wisdom, practical wisdom, prudence 1. There was always believed to be some sort of intellectual control in virtue, witness the remark of the Cynic Antisthenes (D.L. VI, ‘3) and Plato, Rep. VI, 505b. For Socrates this intellectual insight into the transcendental ethical values becomes synonymous with virtue (arete)..” (PETERS, 1967, p. 157). Outra palavra utilizada por Platão para remeter a questão da prudência e moderação é Sōphrosýne, que significa ‘auto-controle’, ‘moderação’, e também utilizada por Aristóteles: “For Aristotle sophrosyne is the mean (meson) between the extremes of pleasures and pains (Eth. Nich. II, 1107b); its area is restricted to body pleasures (ibid. III, 1118a) and particularly those of touch and taste.” (PETERS, 1967, p. 180).
16. “Um uso moderado da ‘força’, que permitiria sair da engrenagem, exigiria uma virtude mais do que humana, tão rara como a constante dignidade na fraqueza” (WEIL, 2006, p. 24).
17. “É necessário, para respeitar a vida em outrem quando tivemos de mutilar de qualquer aspiração de viver, um esforço de generosidade que despedaça o coração. Não se pode imaginar nenhum dos guerreiros de Homero capaz de tal esforço, a não ser talvez aquele que de certa maneira se encontra no centro do poema, Pátroclo, que “soube ser suave com todos”, e na Ilíada não comete nada de brutal ou de cruel.” (WEIL, 2006, pp. 29-30)
18. A tradução deste termo será minuciosamente discutida e estudada na segunda parte deste artigo.
19. “(...) Pátroclo, que “soube ser suave com todos” (WEIL, 2006, pp. 29-30).
20. Usaremos aqui, e no restante deste artigo, Il. como sigla para Ilíada, seguindo dos números que correspondem respectivamente ao canto e ao verso indicado.
21. “É necessário, para respeitar a vida (...) um esforço de generosidade. (...) Não se pode imaginar nenhum dos guerreiros de Homero capaz de tal esforço, a não ser (...) Pátroclo, que soube ser suave com todos” (WEIL, 2006, pp. 29-30).

22. De acordo com os dicionário Inglês-Português: Collins, s.v. gentle, 2006.
23. Traduções de acordo com os dicionário Inglês-Português: Collins, s.v. gentle, 2006. E de acordo, também, com diversas outras traduções do termo para o português: Haroldo de Campos 2013, Carlos Alberto Nunes 2015 e Christian Werner 2018.
24. Frase original: “Patroklo’s gentleness is unique in the language of the poem”.
25. Para reforçarmos a tradução de tal adjetivo para um termo único (se for possível) primeiramente analisariamos a etimologia de Meilikhos, cf. CHANTRAINE (1977, pp. 694-695). Aqui, porém não explorarei esse riquíssimo estudo.
26. Farei referência às palavras escolhidas por Weil. Dentre elas ‘doux’ para referir a Pátroclo e conseqüentemente ‘générosité’ como esforço para ‘respecter la vie’ (WEIL, 1940, p. 25).
27. Tradução direta do inglês em LSJ, 1940, s.v. ἀμειλίχιος: “A. implacable, relentless, “Αἴδης” Il.9.158; ἦτορ ib.572; “βία” Sol.32; στρατός (ofrain), κότος, Pi.P.6.12, 8.8:—a form ἀμειλίχιος occurs in Adv. “-ίως” Epigr.Gr.313 (Smyrna). II. of things, *unmitigated*, “πόννοι” A.Ch.623; “ἀμείλιχασάρκεσῆχουσιν” IG14.2461 (Massilia)”.
28. De acordo com LSJ s.v. ameílikhos (1940) e a tradução para o português em Collins s.v. ‘relent’ e s.v. ‘relentless’ (2006): “relent VI1. abrandar-se 2. (yield) ceder. relentless ADJ1. (unceasing) contínuo 2. (determined) implacável.”
29. Além de μείλιχος e ἀμείλιχος temos outros dois termos com significados sinônimos, mas que remontam de outra raiz: estes são μειλίσσω (meilisso) que só aparece duas vezes em Homero (Od.3.96 e Od.4.326) e seu correspondente negativo ἀμειλικτος (ameíliktos) que aparece somente na Ilíada (Il. 11.137 e Il.21.98). De acordo com Liddel Scott, 1940, s.v. ἀμειλικτος: “ἀμείλ-ικτος, ον, (μειλίσσω). A.unsoftened, harsh, cruel, of words, Il.11.137, 21.98; “ἀρά” Max.Tyr.12.6; of fetters, Hes.Th.659; μίτοι, of the thread of Clotho, IG12(7).301 (Amorgos); “τὸ ἀ.” Hierocl. in CA 13p.448M.”
30. Heitor como herói da medida: Para uma abordagem em que Heitor é visto como herói que representa a medida ver REDFIELD Nature and culture in the Iliad: The Tragedy of Hector. 1975. Tendo como base a discussão dos antigos, principalmente em Aristóteles (Eth. Nich. VII ch.I), Heitor têm ainda mais credibilidade como aquele que representaria a phronésis (‘temperança’, medida’) entre os heróis homéricos.
31. O texto grego, em todas as ocasiões, neste artigo é referente à edição Homer. Homeri Opera in five volumes. Oxford, Oxford University, 1920. Já, todas as traduções em português são de Carlos Alberto Nunes 2015, todas com alterações minhas nos versos onde ocorrem a palavra com raiz meilik-.
32. LSJ, 1940 (sv.μειλίχ-ιος): “μειλίχ-ιος, α, ον, also ος, ονPlu.2.370d, cf. Hsch.:— A. gentle, soothing, Hom. mostly of speech, “μειλίχιοις ἐπέεσσι” Il.12.267, al.; “μ. μῦθος” Od.6.148, cf. B.10.90: without Subst., προσανδᾶν μειλίχιοισι with gentle words (...).” Há outros dois termos que de certa forma são sinônimos de μειλίχιος e μείλιχος, e que apesar de não se referir à Pátroclo são de suma importância. ‘Ἠπιος e ἄγανος são dois termos que indicam bondade e gentileza às palavras ou às personagens mas que não vamos aprofundar aqui.
33. O texto grego, em todas as ocasiões, neste artigo, é referente à edição Homer. Homeri Opera in five volumes. Oxford, Oxford University, 1920. Já, todas as traduções em português são de Carlos Alberto Nunes 2015, todas com alterações minhas nos versos onde ocorrem a palavra com raiz meilik-. Reitero uso a sigla Il. para Ilíada, seguido pelo número correspondente ao canto e ao verso, respectivamente.
34. Além dos termos para Pátroclo atribuídos a ‘gentileza’ e ‘bondade’ (μείλιχος e ἐνθήεις), e a fórmula ἐτάριοι ἐνθήεις (‘gentil companheiro’) para designar um epíteto único, Edwards destaca também o uso de δειλοῖο, que, no entanto, não aprofundarei neste estudo.
35. Além dessa passagem, há mais duas em que tal epíteto aparece na Ilíada: 21.96 Licaóne ao suplicar por aquiles referindo-se a Pátroclo: Il.21.95-96 ‘μή μεκτεῖν’, ἐπειδὴ χόμο γάστριος ἔκτορός εἰμι, ὅς τοι ἐταῖρον ἔπεφνε νενήεα τε κρατερόν τε’, “roupa-me a vida, que irmão interino não sou de Heitor, que da existência privou teu bondoso e gentil companheiro”. Il.23.252 - Ao recolher os restos mortais de Pátroclo, após apagar o fogo que envolveu seu corpo: ‘δ’ ἐτάριοι ἐνθήεις ὀστέα λευκὰ’, “os brancos ossos do gentil companheiro, a chorar, em seguida, recolhem”. Tradução Carlos Alberto Nunes (2005), com alterações minhas.

# Contextura