

Organizadores

Sabrina Costa Braga
Natan Magalhães Silva



Ideias
conceitos e
intelectuais

Reflexões sobre a história e sua escrita

IDEIAS, CONCEITOS E INTELLECTUAIS



SÉRIE

revista de teoria da história

Diretor da série:

Prof. Dr. Marcello Felisberto Morais de Assunção (UFRGS)

Comitê científico ou editorial da série:

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vilela (UFG)

Prof. Dr. Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite (UFES)

Prof. Dr. Breno Mendes (UFG)

Me. Elbio R. Quinta Jr. (UFG)

Dr. Fernanda R. Miranda (DLCV-USP)

Prof.^a Dr.^a Géssica Góes Guimarães Gaio (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento (UFMS)

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto (UEG)

Prof.^a Dr.^a Mariana de Moraes Silveira (UFMG)

Prof. Dr. Murilo Gonçalves (UFJ)

Dr.^a Sabrina Costa Braga (ZfL)

Prof. Dr. Thiago Lenine Tito Tolentino (UFU)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)

Prof.^a Dr.^a Walkiria Oliveira Silva (UNB)

IDEIAS, CONCEITOS E INTELLECTUAIS

REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA E SUA ESCRITA

Organizadores

Sabrina Costa Braga
Natan Magalhães Silva



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Sabrina Costa Braga

Revisão normativa: Lucas Ferreira Alves da Cruz



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

119 Ideias, conceitos e intelectuais: reflexões sobre a história e sua escrita [recurso eletrônico] / Sabrina Costa Braga e Natan Magalhães Silva (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2025.

413p.

ISBN 978-65-5272-102-0

DOI 10.22350/9786552721020

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Linguagem – Uso efetivo da linguagem - História. I. Braga, Sabrina Costa. II. Silva, Natan Magalhães.

CDU 808.1/.5:930.1

SUMÁRIO

Introdução	7
<i>Sabrina Costa Braga</i> <i>Natan Magalhães Silva</i>	
1	15
Todo passado é somente uma parábola: o Goethe de Georg Simmel e a história da literatura na Alemanha	
<i>Walkiria Oliveira Silva</i>	
2	55
O conceito de autobiografia como artefato historiográfico: uma reflexão teórica	
<i>Abner Madeira Wotkosky</i>	
3	71
Para além de Freud? A psicanálise na teoria do processo civilizador de Norbert Elias	
<i>Sabrina Costa Braga</i>	
4	97
Kadish para a utilidade da história	
<i>Fernando Gomes Garcia</i>	
5	135
“O mar não banha Nápoles”: mobilidade social e desmarginação na tetralogia napolitana, o romance de formação de Elena Ferrante	
<i>Ana Leticia Angelotti</i>	
6	171
História e poesia: um encontro luso-brasileiro na segunda metade do Século XIX	
<i>Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos</i>	
7	191
G. E. M. de STE. Croix: o mundo grego antigo e a historiografia marxista	
<i>Bruno Santrovitsch da Silva</i>	
8	215
A rebelião herética: 100 anos de marxismo e filosofia de Karl Korsch	
<i>Gabriel Teles</i>	

- 9** **231**
Além da eterna Lei do Divino: o debate entre Carl Schmitt e Hans Blumenberg acerca dos fundamentos da modernidade
Diego Fabião Gomes Moreira Leitão
- 10** **247**
As formulações *linguagem-mundo* e *pensamento-realidade*: similaridade ou dissimilaridade?
Márcio Santos de Santana
- 11** **267**
A vigilância hierárquica: a relação entre Maurício Tragtenberg e Michel Foucault
Rafael Gomes N. Pereira
- 12** **287**
O teatro dramático e a emergência de novos formatos cênicos: uma análise da “Crise do drama” através de Szondi, Koselleck e Benjamin
Matheus Alves Silva Gonçalves
- 13** **311**
Vicente Ferreira da Silva: modernismo reacionário na *diálogo revista de cultura* (1955–1963)
Reginaldo Sousa Chaves
- 14** **339**
Intelectuais e trabalhadores na revista *Chile Hoy*: um espaço de reflexão político-cultural entre o governo de Salvador Allende e a Ditadura Militar de Augusto Pinochet (1972-1973)
Roberto Medeiros da Costa Júnior
- 15** **371**
Desafíos historiográficos y democratización del saber: entrevista con François Dosse sobre su vida, su obra y las artes
César Augusto Duque Sánchez

INTRODUÇÃO

Sabrina Costa Braga
Natan Magalhães Silva

As reflexões sobre a história abrangem diferentes perspectivas sobre os processos humanos de pensar e criar significados. Entre campos que confluem estão a história intelectual, a história das ideias e a história dos conceitos. Esses três enfoques, apesar de compartilharem elementos metodológicos e temáticos, podem também oferecer perspectivas distintas para a análise da evolução do pensamento humano. Este livro, inserido na série editorial *Fronteiras Epistemológicas*, promovida pela *Revista de Teoria Histórica (RTH)* em conjunto com a Editora Fi, visou justamente ampliar esse debate, acolhendo contribuições que articulem teoria, metodologia e pesquisa nos campos da História das Ideias, História Intelectual e História dos Conceitos.

A história intelectual, como explorada por Francisco Falcon, por exemplo – a partir, principalmente de Robert Darnton –, examina o impacto das ideias em seus contextos sociais e culturais. Para Darnton, o campo é caracterizado por sua amplitude, envolvendo desde o pensamento formal das elites até as manifestações intelectuais populares, como no emblemático caso tratado na obra *O Grande Massacre de Gatos*. Falcon, por sua vez, sublinha a necessidade de considerar as ideias como produtos históricos dinâmicos, circulando, transformando-se e sendo ressignificadas ao longo do tempo.

A chamada história das ideias buscou mapear os grandes conceitos que moldaram o pensamento ocidental. Nomes como Arthur Lovejoy e Quentin Skinner destacam a importância da linguagem e da historicidade para a análise das ideias na tentativa de prevenir leituras

anacrônicas. Skinner, em particular, chamou a atenção para o perigo de interpretar textos do passado com categorias do presente, defendendo uma rigorosa contextualização dos conceitos.

Já a chamada história dos conceitos, sistematizada por Reinhart Koselleck, apresentou-se uma abordagem inovadora ao enfatizar a relação entre linguagem e experiência histórica, analisando as transformações dos conceitos ao longo do tempo e seu papel na configuração de novas realidades. Para ele, os conceitos não são apenas registros de realidades passadas, mas também fatores ativos de mudança. Um exemplo clássico é o conceito de Bund (liga política), que, ao longo de gerações, evoluiu de expressões verbais concretas para uma abstração capaz de englobar associações políticas mais amplas. Essa mudança não apenas reflete a história, mas também influencia comportamentos e estruturas sociais, sendo simultaneamente fatores que moldam a realidade e indicadores de mudanças sociais e políticas.

Outro ponto central da história dos conceitos é sua relação com a temporalidade. Koselleck defende que a sincronia de um conceito carrega dentro de si sua diacronia, ou seja, as forças históricas que moldaram seu significado. Ele argumenta que a análise semântica cuidadosa pode revelar continuidades e rupturas ao longo do tempo, permitindo-nos compreender como conceitos são criados, reinterpretados e mobilizados para responder a diferentes contextos históricos.

O presente volume reúne contribuições que dialogam com essas tradições historiográficas, explorando os limites e as potencialidades da História das Ideias, História Intelectual e História dos Conceitos. Os capítulos abordam questões teóricas e metodológicas, bem como estudos empíricos sobre a análise de ideias, conceitos e redes intelectuais. Dessa forma, buscamos não apenas mapear as fronteiras epistemológicas entre esses campos, mas também revelar os múltiplos

caminhos que permitem compreender a complexa relação entre ideias, conceitos, sociedade e história.

O capítulo que abre esta coletânea, *Todo passado é somente uma parábola: o Goethe de Georg Simmel e a História da Literatura na Alemanha*, escrito por Walkiria Oliveira Silva, provoca uma reflexão sobre a obra *Goethe* de Georg Simmel, traçando paralelos e enfatizando a crítica da cultura moderna que ele desenvolve. Essas mudanças epistemológicas reverberam discussões sobre o progresso e a temporalidade moderna, influenciadas pela filosofia iluminista e o pensamento de Wilhelm Dilthey. O capítulo ainda traz discussões referentes à cultura moderna e ao universo social da burguesia erudita alemã. A análise propõe uma conexão entre o sociólogo e os debates inerentes à História da Literatura, em lugar da tradicional associação com a Sociologia.

O capítulo seguinte, *O conceito de autobiografia como artefato historiográfico: uma reflexão teórica*, de Abner Madeira Wotkosky, apresenta uma análise que busca compreender os gêneros textuais autobiográfico e testemunhal à luz da teoria da história, elevando-os à condição de artefatos historiográficos. O autor defende que a escrita de si, em especial, a partir da obra de Fritz Stern e de outros autores judeus-alemães que passaram pela experiência traumática do Holocausto, destaca-se como artefato historiográfico que expande a análise histórica tradicional. Wotkosky argumenta ainda que, essas narrativas refletem novas formas de entender o passado e são essenciais para a história da historiografia.

O terceiro capítulo, *Para além de Freud? A psicanálise na teoria do processo civilizador de Norbert Elias*, de Sabrina Costa Braga, explora as analogias entre a sociologia de Norbert Elias e a psicanálise de Freud, focando no processo civilizador e no colapso da civilização. De acordo com a autora, embora o sociólogo alemão não cite Freud explicitamente,

compartilha pressupostos semelhantes, especialmente no que se refere à coação e autocoação no processo civilizador. O capítulo é dividido em dois tópicos: o primeiro apresenta uma visão geral das relações entre Freud e Elias, enquanto o segundo aborda a convergência entre suas teorias do processo civilizador, com ênfase nas renúncias.

O quarto capítulo da coletânea, denominado *Kadish para a utilidade da História*, escrito por Fernando Gomes Garcia, questiona a defesa tradicional da utilidade da História e propõe uma abordagem baseada em sua inutilidade. Inspirado nas críticas de Hayden White e Nietzsche à História e à ciência, Garcia defende que a prática histórica disciplinar pode ser mais prejudicial do que benéfica. Utilizando a trilogia de Imre Kertész sobre o Holocausto e a ideia de natalidade de Hannah Arendt, o texto reflete sobre a incapacidade da História de atribuir novos sentidos ao mundo pós-Auschwitz, destacando a complexidade de se responsabilizar pelo mundo após eventos traumáticos.

Em *O mar não banha Nápoles: mobilidade social e desmarginação na Tetralogia Napolitana, o romance de formação de Elena Ferrante*, quinto capítulo desta coletânea, escrito por Ana Lectícia Angelotti, investiga-se o fenômeno da mobilidade social a partir da *Tetralogia Napolitana* de Elena Ferrante sob a ótica do romance de formação. Acompanha as trajetórias opostas das personagens Lenu e Lila, utilizando-as para refletir sobre as disparidades sociais e históricas da “questão meridional” italiana. Além disso, o texto propõe um diálogo entre a narrativa de Ferrante e a crítica social, especialmente as reflexões de Antonio Gramsci, para compreender como a territorialidade e as dinâmicas norte-sul moldam os processos de ascensão e imobilidade social no enredo.

No sexto capítulo, intitulado *História e poesia: um encontro luso-brasileiro na segunda metade século XIX*, de Eduardo Henrique Barbosa

de Vasconcelos, explora a relação entre História e Poesia, destacando como ambas se inter-relacionam na representação da realidade. Com foco no poema *Fome no Ceará* (1877), de Guerra Junqueiro, o texto analisa como o autor utilizou a poesia como ferramenta de crítica social, denunciando a grande seca que devastou o Nordeste brasileiro. Além disso, o artigo discute como a seca de 1877-1879 consolidou o termo "seca" como um problema social no Brasil.

Bruno Santrovitsch da Silva, por intermédio do capítulo *G. E. M. de Ste. Croix: o mundo grego antigo e a historiografia marxista*, propõe resgatar a obra do historiador britânico Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix. Destaca que, apesar da relevância e do ineditismo de sua aplicação do materialismo histórico à análise do mundo grego antigo, Ste. Croix tem sido negligenciado ou pouco referenciado na historiografia brasileira. Diante dessa lacuna, a escrita tem como objetivo preencher essa lacuna ao discutir suas contribuições teóricas, controvérsias acadêmicas e a relevância de sua abordagem marxista para a análise das relações de classe e poder na Antiguidade, incentivando maior engajamento com suas ideias no Brasil.

No oitavo capítulo, *A rebelião herética: 100 anos de Marxismo e Filosofia de Karl Korsch*, de Gabriel Teles, é celebrado o centenário da obra *Marxismo e Filosofia* de Karl Korsch, com o intuito de apresentar ao leitor as principais determinações do pensamento desse sociólogo. Com frequência citado, mas quase nunca lido ou debatido pelos intelectuais brasileiros, Teles propõe esmiuçar o marxismo crítico-revolucionário do pensador, que alinha teoria e prática sob quatro eixos estruturais de seu pensamento: o movimento revolucionário do proletariado, o historicismo, a unidade entre teoria e prática, e o antidogmatismo.

Na sequência, Diego Fabião Gomes Moreira Leitão apresenta-nos o texto *Além da eterna lei do divino: o debate entre Carl Schmitt e Hans*

Blumenberg acerca dos fundamentos da modernidade, no qual explora o diálogo entre Carl Schmitt e Hans Blumenberg em torno de questões centrais como modernidade, história e teologia. Trata-se de um esforço para mapear as convergências e divergências entre as ideias desses dois pensadores no contexto do "debate" que emergiu, especialmente, entre as obras *Teologia Política II* (Schmitt) e *Die Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg), desenvolvidas entre as décadas de 1960 e 1970. A análise busca não apenas expor os argumentos centrais de ambos os autores, mas, também, compreender as implicações e os desdobramentos de suas reflexões sobre o fenômeno moderno.

Márcio Santos de Santana, no décimo capítulo, *As formulações linguagem-mundo e pensamento-realidade: similaridade ou dissimilaridade?*, investiga se as formulações "linguagem-mundo", de Mauro Condé, e "pensamento-realidade", de Antonio Ianni Segatto, representam construções linguísticas diferentes para expressar uma mesma relação ontológica. Com base no método analítico-interpretativo e na literatura filosófica, o autor explora as hipóteses de similaridade e dissimilaridade entre as categorias, analisando-as individualmente e em pares. Fundamentado no *Tractatus* de Wittgenstein, o estudo evidencia o vínculo lógico compartilhado entre linguagem e mundo e propõe uma abordagem que contribui para ampliar a compreensão do problema ontológico e epistemológico em questão.

O décimo primeiro capítulo, denominado *A vigilância hierárquica: a relação entre Maurício Tragtenberg e Michel Foucault*, Rafael Gomes N. Pereira, investiga as contribuições de Maurício Tragtenberg à análise educacional em diálogo com Michel Foucault, situando a educação como mecanismo disciplinador no contexto capitalista. Partindo da crítica de Tragtenberg à burocracia e sua relação com a racionalidade capitalista weberiana, a análise destaca como ele dialoga com o pensamento

foucaultiano sobre as relações de poder e o controle punitivo nas instituições educacionais.

Em *O teatro dramático e a emergência de novos formatos cênicos: uma análise da “crise do drama” através de Szondi, Koselleck e Benjamin*, Matheus Alves Silva Gonçalves problematiza o gênero do drama a partir das transformações no fazer teatral, impactado pela crise do século XIX. Em diálogo com Peter Szondi, Reinhart Koselleck e Walter Benjamin, o texto examina a definição de drama e suas variações conceituais, explorando as relações entre a noção de "crise" e a "crise do drama". Diante do exposto, a medida que ocorre tais transformações, as mesmas impulsionam rupturas no estilo dramático tradicional, como o drama burguês, o drama moderno e o pós-drama, questionando elementos centrais como fato, diálogo absoluto, presentismo e ilusão cênica. Por fim, o texto avalia como a Era da Reprodutibilidade Técnica e avanços tecnológicos influenciaram a evolução do drama como estilo artístico.

O capítulo *Vicente Ferreira da Silva: modernismo reacionário na Diálogo Revista de Cultura (1955–1963)*, de Reginaldo Sousa Chaves, analisa a atuação do filósofo Vicente Ferreira da Silva no contexto do modernismo reacionário no meio intelectual paulistano do século XX. A *Diálogo Revista de Cultura*, fundada e dirigida por Ferreira da Silva, é destacada como o principal veículo para a difusão de ideais antimodernos que mobilizaram intelectuais de diferentes áreas. A partir de uma abordagem de história intelectual, o estudo analisa o programa político e ontológico do filósofo, cujo eixo central estava centrado na reabilitação do Mito. Tal perspectiva se apresenta como um contraponto aos valores modernos, propondo uma reinterpretação cultural e filosófica em oposição aos paradigmas ocidentais tradicionais.

O penúltimo capítulo, *Intelectuais e trabalhadores na revista Chile Hoy: um espaço de reflexão político-cultural entre o governo de Salvador*

Allende e a ditadura militar de Augusto Pinochet (1972-1973), escrito por Roberto Medeiros da Costa Júnior, investiga o papel da revista como meio de difusão do pensamento socialista chileno entre intelectuais e trabalhadores. O texto destaca sua defesa da autonomia ideológica, ao mesmo tempo que reconhece a mediação entre as ideias expressas na publicação, o governo de Allende e a sociedade em geral. Dessa forma, a *Chile Hoy* consolidou-se como uma ferramenta teórica e prática essencial para o debate político no Chile da época, exercendo um papel fundamental na formação da opinião pública de esquerda.

Por fim, o capítulo que encerra esta coletânea, *Desafíos historiográficos y democratización del saber: entrevista con François Dosse sobre su vida, su obra y las artes*, de César Augusto Duque Sánchez, apresenta uma entrevista com o historiador François Dosse, na qual ele explora suas perspectivas sobre política, historiografia e o futuro do campo intelectual, destacando sua influência na história intelectual colombiana e nas práticas de reflexão crítica.

Referências

- DARNTON, Robert. O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DARNTON, Robert. O grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural Francesa. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FALCON, Francisco. História das Ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 91-125.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

1

TODO PASSADO É SOMENTE UMA PARÁBOLA: O GOETHE DE GEORG SIMMEL E A HISTÓRIA DA LITERATURA NA ALEMANHA

*Walkiria Oliveira Silva*¹

Para meu leitor mais querido,
Estevão de Rezende Martins

Foi com carinho, generosidade e paciência, que Estevão Martins sempre leu, releu e rabiscou tantos escritos meus. Esse foi o último dos meus textos que ele, com a mesma dedicação de sempre, leu e “deu pitacos”, como costumava dizer. Dedico esse capítulo ao (para sempre) professor Estevão, a quem eu sempre disse ser meu leitor favorito. Minha trajetória pessoal e intelectual não seria a mesma sem sua amável amizade e seu imensurável afeto.

Georg Simmel ocupa uma posição de destaque no panteão dos intérpretes da modernidade e os desdobramentos sociais, culturais e psíquicos causados pelas vertiginosas transformações do mundo moderno. Usualmente, Simmel é conhecido por seu livro monumental, *A Filosofia do Dinheiro*, de 1900 — concomitante à publicação de outra obra fundamental para o início do século XX, *A Interpretação dos Sonhos*,

¹ Walkiria Oliveira Silva é professora adjunta do curso de História da Universidade Federal de Alfenas. É Mestre e Doutora em História pela Universidade de Brasília com estágio na Ruhr-Universität Bochum. É autora de *O Historiador é o protetor da Bildung: Friedrich Gundolf e a dimensão formativa da história (1890-1930)*. Pesquisa temas relacionados à história intelectual alemã durante as três primeiras décadas do século XX, com ênfase na disciplinarização da História da Literatura e suas relações com a crise da modernidade, o romantismo e a identidade nacional alemã.

de Freud. Não nos escapa ainda, seu famoso e contundente ensaio de 1911, *O Conceito e a Tragédia da Cultura*, referência incontornável para qualquer leitor minimamente interessado em sua obra. De maneira geral, seu *Goethe*, de 1913 — e poderíamos acrescentar seu *Rembrandt*, de 1917 — raramente é mencionado e conectado a sua crítica da cultura moderna.

Goethe é o objeto de análise privilegiado nesse capítulo. Conectado à interpretação da cultura moderna por Simmel, procurei analisar seu *Goethe* mediante duas frentes interconectadas. Na primeira, apresento o contexto de transformações metodológicas e epistemológicas da História da Literatura, desde o âmbito disciplinar Germanística, e não da História, embora com ele se relacione. A História da Literatura na Germanística passou por mudanças epistemológicas específicas que promoveram uma discussão sobre a crítica da cultura moderna e sua relação com o tempo do progresso, herdeiro da filosofia iluminista do século XVIII. No alvorecer do século XX, essa reflexão sobre a temporalidade moderna foi marcada por uma virada filosófica e vitalista, apoiada principalmente no pensamento de Wilhelm Dilthey. Esses questionamentos são fundamentais para o entendimento da perspectiva de Simmel. Na segunda parte, analiso o *Goethe* em seus aspectos formais, epistemológicos e conceituais, a fim de conectá-lo não somente à História da Literatura, mas ao universo da crítica da cultura promovida por Simmel, bem como ao universo social e axiológico da burguesia culta alemã. Busquei deslocar o olhar para enxergar como Simmel poderia se conectar aos debates ocorridos na História da Literatura, e não na História ou — o que é mais comum — na nascente Sociologia.

A História da Literatura como Geisteswissenschaft: a virada filosófica

*Alles Vergängliche
 Ist nur ein Gleichnis;
 Das Unzulängliche,
 Hier wird's Ereignis;
 Das Unbeschreibliche,
 Hier ist's getan;*

Goethe. *Fausto*.

Início esse capítulo retomando o inesgotável e atualíssimo *Fausto*, de Goethe, no final do seu quinto ato, marcado por um notável pessimismo histórico. A cosmovisão goetheana se evidencia, sobretudo, na seguinte passagem: “Tudo o que é efêmero é apenas parábola”. Traduzo por “parábola” o que na tradução de Jenny Kablin Segall foi vertido como “preexistência” (Goethe, 2017, 1061). Opto por parábola por acreditar que o termo traduzido abrange com mais vigor o sentido da palavra *Gleichnis*. Na cosmovisão de Goethe, tudo aquilo que concernia à vida terrena era efêmero, mas, ao mesmo tempo, era símile de uma dimensão divina que guardava, portanto, uma outra relação com a temporalidade histórica moderna. Essa cosmovisão que atravessa a obra de Goethe retornou, a partir do final do século XIX, como norteadora epistemológica da História da Literatura, conectada a uma crítica da cultura moderna que se fundamentou na recusa da experiência do tempo da modernidade². Voltaremos ainda a ela.

Um renascimento goetheano, a *Goethe Renaissance*, ocorreu por volta de 1870, diante da procura por uma identidade nacional que acompanhasse o projeto de unificação política e militar do império

² A conexão entre a obra de Goethe e a crítica da cultura pode ser observada, por exemplo, em Oswald Spengler. Em seu controverso *O Declínio do Ocidente*, de 1918, o adjetivo fáustico tornou-se um atributo do homem moderno ocidental, em oposição ao apolíneo do homem antigo e oriental, conectados ao universo mágico (Mazzari, 2019, p. 26).

alemão desenrolado na Guerra Franco-Prussiana. Esse reflorescer goetheano se vinculou a dois universos interconectados: o social e o epistemológico. O primeiro dizia respeito ao desenvolvimento histórico da burguesia culta, a *Bildungsbürgertum*, e seu gradual enfraquecimento frente ao projeto de unificação do império alemão. A violenta unificação impactou significativamente a compreensão desse grupo social como promotor político da ideia de uma identidade nacional alemã alicerçada na ideia de *Kultur* como a absorção de uma cultura especificamente nacional que, na ausência de uma integração territorial e política herdada do Sacro Império, fundamentava a identidade nacional³. É claro que esse protagonismo foi também atordado pelas transformações da sociedade moderna. Em um mundo constantemente abalado pelas novidades técnicas, a espantosa expansão da velocidade e o estreitamento das distâncias ocasionados pela explosão das ferrovias, a sociedade de massas, a reprodutibilidade, a industrialização, o crescimento do operariado como força social, as reformas urbanas, as exposições universais e tantos outros elementos que aprofundariam os sentimentos de cosmopolitismo e angústia que adentrariam o século XX europeu, qual lugar ocupariam esses indivíduos ligados ao universo da *Kultur* e do cultivo interior do espírito? Não por acaso, parcela significativa da burguesia culta aproou a crítica da *Kultur* diante de um oceano turbulento de ressentimento e desintegração em um mundo que parecia não mais os absorver. Como sabemos, tudo implodiria em 1914⁴.

³ É bom lembrar que o uso do termo “identidade” é relativamente recente. Foi introduzido no final da década de 1940 na psicologia individual e absorvida para outras disciplinas. De acordo com Aleida Assman, “identidade” era uma nova palavra para um velho problema que, em épocas anteriores, foi designado por conceitos como *Wesen*, *Charakter*, *Bildung* e *Volk* [essência, caráter, formação e povo] (Assman 1998, p. 11–12). A ideia central do que entendemos por identidade — a permanência diante das mudanças significativas — estava assegurada no uso desses tantos outros termos

⁴ Excelente análise do sentimento de cosmopolitismo europeu e a formação de uma identidade europeia — conduzida pela narrativa sobre o curioso relacionamento de Ivan Turguêniev e o casal

Todas essas perturbações ressoaram no ambiente intelectual, interferindo nos modelos epistemológicos de diversas disciplinas, dentre as quais, a História da Literatura que integrava o campo da Germanística. Na primeira década do século XX, a História da Literatura foi marcada por uma virada filosófica, resultado de mudanças epistemológicas que haviam se iniciado no final do século XIX. Esse novo caminho epistemológico garantiu à História da Literatura uma nova posição disciplinar ao destronar o domínio da Filologia Clássica e tornar-se homônima da Germanística. Passo a apresentar agora, sumariamente, o desenvolvimento epistemológico e disciplinar da História da Literatura⁵.

A primeira cátedra voltada para a Germanística foi criada em 1810, na então recém fundada Universidade de Berlim, e assumida pelo jurista Friedrich von der Haagen. Nesse momento, a Filologia Clássica, derivada da *Altertumwissenschaft*, ocupava o protagonismo nas investigações daqueles que se consideravam germanistas. No discurso inaugural da primeira assembleia de germanistas reunida em Frankfurt, em 1846, Jacobi Grimm identificou os germanistas como aqueles que se dedicavam aos estudos da língua, direito e história da antiguidade alemã (Bontempelli, 2004, p. 6). Nesse arranjo, a poesia e a língua germânicas eram preferidas ao direito e à história, relegadas à posição de disciplinas auxiliares. As pesquisas sobre a literatura moderna eram quase inexistentes, preteridas com relação à literatura antiga. Essa situação se alterou totalmente no início do século XX.

Pauline e Louis Viardot - pode ser lida no livro mais recente de Orlando Figes, *Os Europeus*. O Século XIX e o surgimento de uma cultura cosmopolita.

⁵ Apresento nessa parte uma breve exposição acerca das transformações disciplinares e epistemológicas da História da Literatura. Em outro artigo realizei uma análise bastante detalhada dessa questão, apresentando os autores, suas obras e suas referências epistemológicas (Silva, 2023).

A Filologia Alemã, *Altdeutsche Philologie*, se firmou nas universidades a partir da década de 1840, e reunia as investigações filológicas que concerniam ao medievo alemão. A formação de uma comunidade disciplinar na Filologia Alemã resultou dos esforços de Karl Lachmann que junto ao seu discípulo Moritz Haupt fundou a *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, em 1841. Estava fundada a “escola de Berlim” que garantiu o estabelecimento disciplinar da Germanística mediante a hegemonia da Filologia Clássica e resguardou a função acadêmica e social dos cientistas frente aos diletantes (Kolk, 1994). O alvorecer disciplinar da Germanística ocorreu vinculado à tentativa da burguesia de fundamentar uma identidade nacional, na esteira da derrota prussiana por Napoleão e da dissolução do Sacro Império Romano Germânico. Desde seu início, naturalmente, a Germanística se conectou às mudanças políticas e sociais da Alemanha (Bontempelli, 2004, p. 12).

Durante o *Vörmärz*, frente às conturbações de julho de 1830 — as revoluções na França — até março de 1848, a História da Literatura desempenhou uma função política ao se relacionar aos processos de formação e emancipação da burguesia alemã e seus planos para uma constituição liberal que garantisse a unidade nacional. A despeito de sua primazia política, a História da Literatura desfrutava de pouco sucesso no âmbito universitário alemão, florescendo, entretanto, nos salões da burguesia culta (Götze, 1974, p. 182) — característica que, a meu ver, fortalece sua relevância para a *Bildungsbürgertum* e sua estima pela História da Literatura como escudo do seu significado político e social no início do século XX.

O fortalecimento definitivo da História da Literatura como disciplina acadêmica ocorreu após a reestruturação política da revolução de março de 1848, todavia sem a preponderância política anterior, na esteira da derrota do projeto liberal da burguesia alemã. O

esmaecimento do seu papel político pragmático foi seguido pelo recrudescimento da especialização acadêmica e dos trabalhos monográficos diante de um novo conceito de História contrário ao ideal hegeliano de progresso, tão estimado pela burguesia culta. No início do século XX, reestabelecer a função social da História da Literatura será um ponto fundamental atrelado à virada filosófica.

Com a fundação do II Reich, a literatura e a filologia modernas integraram o cânone disciplinar das universidades. Não sem motivo, como mencionado, ocorreu nesse momento um renascimento goetheano. A organização da revista *Das Jahrbuch für Literaturgeschichte*, em 1865, em Jena, foi um símbolo do reconhecimento da autonomia disciplinar da História da Literatura. Michael Bernay foi o primeiro docente a ocupar um cargo na universidade como historiador da literatura. Bernay era discípulo de Georg Gottfried Gervinus, cujo modelo de historiografia liberal foi paradigmático no período do *Vörmarz*. A partir da segunda metade do século XIX, a posição disciplinar da História da Literatura começou a ser dominante, invertendo, portanto, sua relação disciplinar com a Filologia Clássica.

Na aurora do século XX, a História da Literatura se conectou com o fortalecimento e a consolidação de uma nova perspectiva, a *Geistesgeschichte*. Grosso modo, *Geistesgeschichte*, pode ser vertida como História do Espírito, mas entendo haver descuidos com relação ao uso da tradução que generaliza seu significado, além de o igualar às Ciências Humanas, *Geisteswissenschaften*. Apesar de ser um conceito universal, *Geistesgeschichte* tende a se referir a perspectivas específicas que devem ser amiúde esclarecidas (Wehrli, 1993, p. 23). A História da Literatura como *Geistesgeschichte* buscou superar o positivismo de Wilhelm Scherer, alicerçando-se nas ideias de vida e espírito, *Leben und Geist*, para consolidar seu viés interpretativo. Dominante entre 1910 e 1925,

essa perspectiva sublinhou a autonomia do espírito, o que levou a uma procura pelo âmago, pela essência, seja de um autor, de uma obra ou de um movimento estético ou literário (Bontempelli, 2004, p. 70). Não se deve perder de vista que as *Geisteswissenschaften* foram organizadas por intelectuais da burguesia culta, impregnados pelo ideal da *Bildung-Kultur* que confrontava o iluminismo francês. Era, pois, uma postura frente à experiência da modernidade que buscava se afastar do universalismo e garantir o protagonismo da individualidade na relação da autoformação com o mundo social. Esse universo característico do mundo intelectual germânico dos finais do século XVIII, não perdeu sua validade explicativa nas primeiras décadas do século XX.

A *Geistesgeschichte*, assim compreendo, funcionou como um conceito aglutinador de posturas epistemológicas e sociais avessas ao positivismo e se conectou aos questionamentos acerca da função social da História da Literatura para a vida cotidiana. Dois segmentos interrelacionados de pesquisa prosperaram no âmago da História da Literatura como *Geistesgeschichte*. O primeiro contemplava as pesquisas sobre o caráter nacional que, por sua vez, se relacionava ao segundo campo, as investigações sobre o caminho formativo do indivíduo, *Bildungsgang*, que se imiscuía ao próprio desenvolvimento nacional (Dainat, 1994, p. 493). Nesse caso, inquirir sobre a história da literatura alemã correspondia a definir o desenvolvimento do espírito nacional, assumindo, assim, uma efetiva função social. Entendo que esse desenvolvimento disciplinar e epistemológico apenas se torna inteligível mediante a conexão entre os ideais fundantes da burguesia culta: o par *Bildung — Kultur*.

A ideia de *Kultur* intrínseca à burguesia culta alemã estava diretamente associada ao seu desenvolvimento histórico como promotora da identidade nacional. *Bildung* correspondia à absorção de

uma *Kultur* especificamente nacional que compensava a ausência da unidade política e territorial dos alemães. Influenciado tanto pelo idealismo quanto pelo romantismo, o entrelace entre *Bildung* e *Kultur* designava um caminho formativo individual que ia da formação interior para só depois alcançar o mundo histórico e social. Essa especificidade semântica alemã formatada por Wilhelm von Humboldt no final do século XVIII, marcou profundamente o pensamento alemão e sua oposição ao universalismo do iluminismo francês (Bollenbeck, 1994). Há de se considerar que o indivíduo no transcorrer do seu processo formativo, relacionava-se com o mundo exterior mediante uma conexão orgânica que garantia o sentimento de pertencimento à comunidade, *Gemeinschaft*. A identificação do indivíduo com o todo era construída mediante a formação do espírito via *Bildung*, e nunca por uma arbitrariedade, conforme acontecia na sociedade, *Gesellschaft*, em clara alusão à ideia de civilização francesa, contrária à cultura alemã. Formava-se então dois importantes pares antitéticos e assimétricos (Koselleck, 2006) que fundamentava o discurso identitário alemão: *Gemeinschaft/Gesellschaft* e *Kultur/Zivilisation*. Entrementes, completava-se a relação interior-exterior. Ao se voltar para seu mundo interior no processo da formação, o indivíduo sabe o que almeja ser, um alemão, sua interioridade integra essa comunidade e seu individualismo a compreende (Dumont, 1994, p. 44). A identidade se ancorava em uma relação intersubjetivamente compartilhada mediante o mundo interior que alcançava o exterior, em uma dupla via.

Entendo que esse universo axiológico da burguesia culta retornou no início do século XX e se associou à História da Literatura para justificar sua importância social e intelectual frente à perda progressiva do seu protagonismo social. Pelos mesmos motivos, esses valores se conectaram à crítica da cultura moderna que se uniu à primazia do

romantismo alemão como objeto privilegiado de análise da História da Literatura, com destaque para Goethe. Afinal, se o propósito era se contrapor à experiência da modernidade, qual outro período da literatura alemã poderia ser mais representativo que o romantismo?

Diante desse cenário, não causa espanto que a tendência à filosofia tenha sido uma marca distintiva da História da Literatura. Foi com *Das Erlebnis und die Dichtung*, de 1906, que Dilthey se tornou uma referência filosófica fundamental para a História da Literatura. Mais uma vez, gostaria de sublinhar a importância da tradução, agora do termo *Dichtung*, que não diz respeito apenas ao gênero literário poesia. *Dichtung* encerra a criação literária, a arte poética geral e, assim, abrange várias formas de escrita (a poesia, o romance, etc.)⁶. Nesse sentido, ao verter a obra de Dilthey como “A Vivência e a Poesia”, deve-se ter em mente a amplitude do termo, o que é válido igualmente para a leitura da obra.

Articulado ao seu conceito de vivência, Dilthey analisou quatro escritores alemães: Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin⁷. No ensaio “Goethe e a fantasia poética”, Dilthey entendeu que a criação poética derivava da vivência do artista em contato com o mundo histórico. Nesse sentido, o objeto da criação poética era a constituição do mundo interior do artista e daquilo que se lhe apresentava nas relações com a vida. Havia uma correlação fundante entre vida e criação poética (Dilthey, 2010, p. 309). A criação poética de Goethe reformulava a realidade mediante sua vivência interior. Por essa razão, “sua vida e sua

⁶ Essa problemática foi muito bem esclarecida por Maurício Mendonça Cardozo, um dos tradutores das obras de Goethe no Brasil, dentre as quais *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e Verdade).

⁷ O ensaio sobre Goethe foi publicado em uma coletânea publicada pela Edusp e a utilizo aqui para as citações. *Das Erlebnis und die Dichtung* não está traduzido para o português. Há uma tradução espanhola da Fondo de Cultura Económica, cuja primeira edição é de 1945. A edição espanhola acrescentou dois autores: Jean Paul e Schiller. Trata-se de ensaios de Dilthey publicados em 1895 e 1907, respectivamente.

literatura não se distinguem” (Dilthey, 2010, p. 310). Foi nesse encontro entre vivência e mundo histórico, que Dilthey compreendeu a fantasia como um construto organizador da realidade ao exprimir os processos psíquicos que formavam o mundo poético. A fantasia parte dos nexos com a vida que “elaboram constantemente a cor e a forma do mundo em que o escritor vive” (Dilthey, 2010, p. 316).

Compreendo que a fantasia se conecta à consciência histórica na reelaboração do passado desde o tempo presente. Uma vez que ultrapassou a metafísica, Dilthey destacou a função do mundo histórico para o entendimento das vivências. Para Dilthey, as ações eram determinadas por uma imagem [*Bild*] de algo que ainda não existia. Havia, assim me parece, uma latência que poderia se realizar no futuro e cuja gestação dependia do pensamento histórico diante de toda e qualquer escolha de ação que demandava uma articulação entre passado e futuro que se dava no tempo presente. Logo, as vivências pessoais se apresentavam, para além dos estados psíquicos, na concretude do mundo circundante.

É muito presumível que a interpretação de Dilthey sobre a relação de Goethe com o mundo histórico tenha influenciado a História da Literatura e sua postura frente à história científica disciplinar. Na contramão epistemológica dominante do historicismo alemão, Dilthey defendeu uma aproximação entre o historiador e o seu objeto, conforme praticado por Goethe. O historiador “precisa distanciar-se de seu objeto, considerando-o um mundo em si, em relação ao qual procura assumir uma atitude imparcial”. Goethe, por outro lado, “conserva a relação natural do ser humano com o objeto histórico, projetando neste toda a sua experiência de vida e transformando-o, dessa maneira, num objeto do presente” (Dilthey, 2010, p. 343). No caso de Goethe, sua vivência e sua obra se correspondiam e tudo que comunicou ao mundo continuava

“jorrando diretamente de sua própria vivência, de onde passa a percorrer as veias de Werther, de Fausto, de Tasso e de muitas outras figuras” (Dilthey, 2010, p. 344).

Era preciso alcançar o passado como artista e não como historiador. A distância histórica entre o sujeito interpretante e seu objeto baseava epistemologicamente os caminhos interpretativos do historiador e do artista. Entendo haver ainda uma conexão com a temporalidade histórica que desemboca na própria noção de utilidade do passado. Quanto menor a distância histórica, mais presente o passado se tornava, possibilitando um entrecruzamento de temporalidades entre o pesquisador e o seu objeto, o que proporcionava uma reatualização das vivências. É evidente não se tratar aqui de uma distância cronológica, mas da aproximação intersubjetiva entre sujeito e objeto. A aproximação que Dilthey indicava na atitude de Goethe era programática para seus contemporâneos que buscavam compreender a criação literária mediante seu conceito de vivência. Goethe é uma onipresença no pensamento de Dilthey, sobretudo para as reflexões acerca da conexão entre vida e mundo histórico, para as quais *Poesia e Verdade* se tornou uma referência incontornável. Ademais, a visão de mundo poética de Goethe — e sua obra como expressão da vida interior — ia ao encontro da crítica da modernidade de Dilthey como um momento de profunda desorientação e relativismo (Steinzinger, 2017, p. 28–47)⁸.

A influência de Kant e Goethe nas categorias da vida formuladas por Dilthey foi fundamental, sobretudo em suas obras da juventude. Para Frithoj Rodi, os conceitos de fantasia e *Anschaung* estão

⁸ A análise de Steinzinger explora com competência o papel exemplar de Goethe para a reflexão sobre a modernidade e a busca pela união entre mundo interior e exterior mediante a visão poética (e a fantasia poética). No entanto, não se apresenta uma reflexão sobre como e por quais caminhos as ideias de Goethe teriam formado as bases do pensamento de Dilthey, sobretudo o conceito de vivência.

associados à visão [*Anschauung*]⁹ do gênio e foram pensados mediante a interlocução com Goethe. Dilthey reconheceu a visão do gênio, um entendimento intuitivo, como um método — iniciado por Winckelmann e desenvolvido pelo romantismo — que deveria se estender para as *Geisteswissenschaften* de seu tempo (Rodi, 2016, p. 37). Nesse sentido, para Rodi, Dilthey recorreu a Goethe para refletir como se articulavam no pensamento a parte e o todo, bem como o seu entendimento. A definição do que constituiria esse todo é problemática. De modo geral, poderia ser compreendido como a coesão¹⁰ da vida da alma. O teor psicologizante acabava por reunir sujeito e objeto na autorreflexão do sujeito interpretante (Rodi, 2016, p. 44). Assim, a análise das partes se daria vinculada ao todo e para isso, a coesão da vida da alma se tornava um pré-requisito para a compreensão. Essa coesão poderia ser alcançada apenas mediante a vivência, e não por algum método matemático (Rodi, 2016, p. 47)¹¹.

O conhecimento que se produzia mediante o conceito de vivência, carregava consigo uma forte tendência intuitiva com um alto grau de empatia. Vivências do passado poderiam ser revivenciadas a partir da própria historicidade do pesquisador, tornando-as presentes. A leitura intuitiva e empática constituía também um ato estético formador, pois

⁹ *Anschauung* pede cuidado com sua tradução. A palavra pode ser vertida como opinião, observação, expressão ou mesmo ideia. Diz respeito também a conhecer algo por experiência própria. Acredito que esse último sentido seja importante para entender Dilthey. Assim, quando traduzi *Anschauung* por visão, visão do gênio, considero esse modo de conhecer que passa, necessariamente, pelo mundo interior do indivíduo reflexivo e histórico.

¹⁰ O termo utilizado é *Zusammenhang* e seu uso mais comum diz respeito à relação entre dois elementos. Nesse caso, por se tratar do mundo interior, não me parece ser o caso (e não aparece preposicionado, indicativo da existência de relações com algo). Ademais, o termo *Beziehung* quando aparece, dá a entender que designa relação. *Zusammenhang* tem a ver com coesão, coerência, nesse caso. É algo, inclusive, que pode ser experimentado e é pressuposto para o entendimento do mundo.

¹¹ Dilthey usa ainda a ideia de uma coesão original (*ursprünglich*). Isso gera o questionamento se ela seria uma exigência a priori (no sentido kantiano), ou se seria parte da estrutura da ideia de vida na qual se desenrolariam as relações entre vivências. Rodi (2016, p. 49) não responde à questão, mas a aponta.

“a obra abre-lhe os olhos [do leitor] para um mundo mais elevado e mais forte” (Dilthey, 2010, p. 321). As vivências do passado, o mundo interior, possuía capacidade formativa — pragmática — ao ser reatualizadas e inseridas nas escolhas de ação dos homens do presente. A vivência funcionava como princípio epistemológico e metódico com função pragmática para a atualidade do interpretante. Foi com essa roupagem que a filosofia do Dilthey ganhou importância epistemológica para a História da Literatura, mediante pelo menos dois pontos: a operacionalização metódica do conceito de vivência indicou o caminho sujeito-objeto nas vias da interpretação. O conceito ainda foi utilizado como referencial incontornável para responder à inquietante e imprescindível questão acerca da importância e da função social do conhecimento. Nesse caso, da História da Literatura.

Passo agora à análise de *Goethe*, de Simmel, entrecruzando sua crítica da cultura, as transformações epistemológicas da História da Literatura e o universo conceitual da burguesia culta alemã.

O Goethe de Georg Simmel, a História da Literatura e a Kulturkritik

Apenas *Goethe*, sem subtítulo, sem notas de rodapé e sem referências bibliográficas, foi publicado em 1913. Logo no seu prefácio, Simmel advertiu seu leitor, informando-lhe que sua obra não se tratava de uma biografia tradicional, cujo cerne fosse explicar as obras de um autor pelo desenrolar de sua vida, mediante uma relação causal empobrecida e insuficiente. Seu *Goethe* dispensava subtítulos, pois era “totalmente contrário a uma apresentação com o título: Goethe. Vida e Obra” (Simmel, 1923, p. V). Seu propósito era revelar aos seus leitores “o

sentido espiritual da existência de Goethe”¹², que correspondia às expressões do modo de ser de Goethe e como as categorias da arte e do intelecto foram por ele vivenciadas (Simmel, 1923, p. V).

Acredito que a recusa daquilo que Simmel considerava uma biografia tradicional se unia à oposição à temporalidade moderna, fundante para a sua crítica da cultura. Sua análise sobre Goethe acompanhou sua oposição ao tempo do progresso e, por isso, sua reflexão se atrelou à problemática da temporalidade histórica, substantiva para compreender a disjunção entre sujeito e objeto, fator importante na sua crítica da cultura moderna. O que Simmel expressou desejar encontrar era uma “ideia de Goethe” que se projetaria e se realizaria como um pensamento atemporal, mesmo guardando uma relação primordial com o mundo histórico (Simmel, 1916, p. 1). Essa ideia de Goethe não acompanhava as conexões causais do tempo do progresso.

O formato narrativo de Simmel — a ausência de notas de rodapé e de referências no final do livro — não me parece ter se dado por mero acaso ou desleixo. A meu ver, essa recusa da sistematização operacionalizada pela ciência moderna, vista como um pressuposto de validade acadêmica, se relaciona a uma oposição aos modelos científicos vigentes. Se Simmel procurava por um novo caminho epistemológico e conceitual, por quais motivos ele não haveria de se expressar na narrativa? As escolhas narrativas tendem a acordar com as atividades científicas que defendemos. Também penso que essa configuração narrativa possa indicar que Simmel direcionou sua obra para os pares

¹² *Sinn* — sentido — congrega vários significados em alemão, como ocorre no português. O primeiro, mais direto, é a percepção via órgãos sensoriais. No entanto, *Sinn* diz respeito também ao entendimento de algo conectado a uma relação interior com esse algo. Significa ainda o pensamento, ou a forma de pensar sobre algo. O termo, para o livro de Simmel — fundamentado na ideia de conexão intersubjetiva interior com os produtos do mundo exterior — ganha excepcional utilidade em seu construto analítico.

— e considero aqui não somente o público acadêmico, mas a burguesia culta, embora o primeiro grupo esteja no segundo — para aqueles que fossem educados na obra de Goethe e que não dependeriam das indicações bibliográficas. Sublinho, contudo, que em nenhuma passagem do livro, Simmel esclareceu sua escolha.

Sua dedicatória à Marianne Weber é notável. É muito provável que Marianne Weber — muitas vezes ofuscada não somente pelo enorme brilho do marido, mas por um mundo acadêmico que não cedia espaço às mulheres — tenha sido uma importante interlocutora. De maneira geral, sua dedicatória aponta para um universo importante da burguesia culta alemã da *belle époque*: a sociabilidade dos salões. Na década de 1890, o casal Georg e Gertrud Simmel¹³ manteve um salão em Berlim, os Weber, por sua vez, em Heidelberg. Esses salões eram frequentados por diversos intelectuais e podemos supor que muitas ideias e projetos vigentes nesse momento nasceram ao som de boa música, regados por bons vinhos com boa comida e boas companhias. Esse elemento evidencia como a História da Literatura na sua virada filosófica floresceu em meio a essa sociabilidade. Era para esse grupo que ela parecia ser importante e indispensável.

A reflexão de Simmel é atravessada pelo fundamento da sua crítica da cultura moderna, a fragmentação entre o desenvolvimento interior e o mundo objetivo, ou seja, a disjunção entre sujeito e objeto. Esse princípio funciona como um pressuposto, um elo entre os capítulos e conceitos que Simmel explorou em sua obra. No seu ensaio, *O conceito e a tragédia da cultura* — considerando aqui as especificidades conceitual

¹³ O mesmo comentário feito sobre Marianne Weber valeria para Gertrud Simmel. Com o pseudônimo de Marie Luise Enckendorff, Gertrud Simmel publicou estudos filosóficos, dentre os quais poderia se destacar *Realität und Gesetzmäßigkeit im Geschlechtsleben* que discutia os papéis do feminino e o masculino nos relacionamentos.

e semântica da ideia de cultura agregadas ao universo da burguesia culta — Simmel procurou compreender o descompasso da cultura moderna mediante o dualismo inerente à própria ideia de cultura que encerra uma relação temporal: “a contradição entre a vida subjetiva, que é incansável mas temporalmente finita, e os seus conteúdos, que, uma vez criados, imobilizam-se, mas adquirem validade atemporal” (Simmel, 2020, p. 257). A cultura consistia em uma síntese entre o desenvolvimento interior e o mundo objetivo, ação que passava necessariamente pelo indivíduo criativo no mundo. A tragédia da cultura moderna residia no profundo descompasso — aprofundado pela divisão do trabalho especializado — entre sujeito e objeto. A “situação problemática do indivíduo moderno”, diz Simmel, correspondia ao “sentimento de estar cercado por um sem-número de elementos culturais que não são para ele insignificantes, mas que tampouco são no fundo significativos” (Simmel, 2020, p. 283). A meu ver, no centro dessa ruptura entre sujeito e objeto estava a falência da conexão entre *Bildung* e *Kultur* e sua função formativa. A cultura não mais promovia a *Bildung*, a formação do mundo interior (e a absorção de uma cultura especificamente nacional) que formatava a identidade nacional mediante o universo da burguesia culta. A tragédia da cultura é, portanto, a tragédia da burguesia culta como salvaguardadora e promotora da identidade nacional via *Bildung*.

Em seu *Goethe*, a temática do afastamento entre o mundo interior e o objetivo se apresentou inúmeras vezes. O domínio das forças objetivas e sua autonomia com relação à vida espiritual conduziu ao predomínio de uma “ordem objetiva” do mundo, que perdeu progressivamente sua camada subjetiva que o unia ao mundo interior. A experiência trágica da modernidade se caracterizava pelo enfraquecimento progressivo dos laços da organicidade e da harmonia

entre sujeito e objeto. Goethe constituía o contra espelho do homem moderno, governado pela especialização, a racionalização, a burocracia e formas de sociabilidade não orgânicas. A objetivação e a objetificação crescente da vida gerava no homem moderno seu típico sentimento de desorientação¹⁴.

É importante sublinhar o influxo da filosofia das mônadas de Leibniz ao caráter trágico da cultura moderna, em um processo em que “a cultura é o caminho que vai da unidade fechada, passa pela multiplicidade desdobrada e chega à unidade desdobrada” (Simmel, 2020, p. 259). Se no seu ensaio sobre a tragédia da cultura essa referência é indireta, em *Goethe* ela é evidente e importante para o entendimento das ideias de gênio, obra, cultura e, por extensão, ser cultivado, operacionalizadas por Simmel e derivadas do ideal de *Bildung*.

Centros de força, as mônadas, a despeito de suas inúmeras transformações, não perdem seu núcleo, ou seja, a lei segundo a qual se desenvolvem e que garante sua conservação ao longo do tempo. A despeito dos paradoxos da filosofia monodológica de Leibniz, é importante reter que cada mônada funciona como um microcosmo mediante uma harmonia pré-estabelecida (Röd, 2008, p. 103). A filosofia

¹⁴ Acredito existir, se não uma influência direta, uma afinidade eletiva entre essa crítica de Simmel e a de Friedrich Wolters, um dos membros do Círculo de Stefan George. Em seu artigo *Richtlinien* (1910), Wolters afirmou que a crise da cultura moderna era ocasionada pelo domínio da força organizadora (da razão e da técnica), em detrimento da força criadora (a formação do mundo interior). Esse cenário conduziu à separação entre sujeito e objeto, à falta de organicidade e uma sociabilidade baseada em relações impessoais (WOLTERS, 1910, p. 140). O mesmo argumento acerca da modernidade se encontra no ensaio *Wesen und Beziehung* (1911), publicado por Friedrich Gundolf, outro membro do Círculo e próximo a Simmel. Simmel se relacionou com os membros do Círculo e com o próprio poeta Stefan George, a quem convidou para o seu salão em Berlim e conheceu em meados da década de 1890, por intermédio do casal Sabine e Reinhold Lepsius. Gundolf frequentou as preleções de Simmel sobre filosofia e ética. A efetiva participação de Simmel no Círculo de George precisa ser mais bem analisada, pois geralmente é vista como indireta e distanciada. Em carta a Wolters, Gundolf afirmou que Simmel teria participado oficialmente do Círculo entre 1896 e 1910 (FRICKER, 2009, p. 140). A produção intelectual do Círculo tinha, em parte, um caráter colaborativo, circulavam entre seus membros antes das publicações oficiais. É bastante possível que Simmel tenha entrado em contato com esse universo intelectual, discutido com os georgeanos sobre diversos temas.

das mônadas parte do entendimento de que a substância não constituía um elemento extenso, geométrico, mas um centro espiritual, uma afinidade dinâmica que poderia ser entendida como uma força original (Röd, 1984, p. 74). Nesse caminho, “Leibniz ultrapassava decisivamente a concepção cartesiana, segundo a qual a essência do espírito consistiria na consciência ou no pensamento e apontava na direção da doutrina do inconsciente, desenvolvida pelos românticos” (Röd, 2008, p. 103).

Em sua análise sobre Goethe, Simmel retomou Leibniz a fim de explicar a atuação do indivíduo cujo desenvolvimento correspondia à irradiação de sua força interior, como um centro de força indestrutível, a despeito das mudanças significativas pelas quais poderia passar diante do mundo exterior (Simmel, 1923, p. 3). Os indivíduos tendiam à organicidade, comportavam-se como as mônadas leibnizianas, “infinitamente diferentes, cada uma das quais apresenta o mundo de uma maneira diferente e ainda assim permanece em absoluta harmonia — como espelhos montados em torno de um mercado: cada uma mostra uma imagem diferente, mas nunca podem se contradizer porque representam o mesmo objeto” (Simmel, 1923, p. 40).

A enteléquia garantia em Goethe a unidade de sua existência e de seu valor [*Überwert*], a despeito das flutuações do mundo circundante. O indivíduo se desenvolvia mediante um núcleo imodificável que se apresentava em todas as etapas de sua vida (Simmel, 1923, p. 63). Simmel parece recorrer à ideia aristotélica de desenvolvimento inerente às formas essenciais das próprias coisas que unia o imutável ao mutável (Röd, 2014, p. 220). Nesse sentido, recorreu Simmel a Goethe: “assim como um ser começa em aparência [*Erscheinung*], ele progride e termina da mesma forma” (Simmel, 1923, p. 77). Vale aqui, sem dúvida, uma breve menção a Goethe, quando escreveu que “nossos desejos são pressentimentos das capacidades que nos são inerentes, são arautos

daquilo que seremos capazes de fazer. Mas tudo o que podemos e desejamos é apresentado à nossa imaginação como algo externo e futuro”. Por isso, “ansiamos sempre por algo que, de modo latente, já possuímos [...] se uma certa inclinação se manifesta em nós de modo decisivo [...] vai se realizando aos poucos, no compasso do nosso desenvolvimento” (Goethe, 2017a, p. 463).

A filosofia das mônadas associada à enteléquia no universo da *Kultur* da burguesia culta integra sua ideia de *Bildung*, que norteia sua crítica da cultura. Para Louis Dumont, o indivíduo da *Bildung* se baseava na filosofia monodológica e se apresentava nos escritos de diversos intelectuais, dentre os quais Wilhelm von Humboldt, que derivava o desenvolvimento formativo do indivíduo a uma força interna, a enteléquia (Dumont, 1994, p. 101). Trata-se, portanto, do indivíduo que ao se formar desenvolve sua força interior, sua potência, em constante embate com o mundo exterior. Simmel parte desse universo interpretativo para entender que por mais que as energias anímicas se realizassem mediante interesses individuais, “ainda há na base disso, ou então acima disso, a exigência de que a totalidade anímica como tal cumpra uma promessa incluída nela mesmo, e com isso todas as formações individuais aparecem apenas como uma multiplicidade de caminhos pelos quais a alma chega a si mesma” (Simmel, 2020, p. 258). O indivíduo cultivado — cabe lembrar que *Bildung* contempla tanto o processo como o resultado da formação — produz a cultura e com ela se conecta organicamente. Seu desenvolvimento pode ser comparado a “um feixe de linhas que crescem e se estendem em direções bem diversas, atingindo comprimentos diversos”, mas que partem de um só lugar (Simmel, 2020, p. 259).

Inserido nesse cosmos conceitual, Simmel resgatou o ideal romântico de gênio — encarnado na figura paradigmática de Goethe —

como aquele capaz de restaurar a organicidade obliterada no mundo moderno (Simmel, 1923, p. 2). O gênio articula em seu interior a vida interior com a vida objetiva e dessa articulação resultam suas produções culturais que ganham sentido, expressão e significado no mundo social. O gênio ultrapassa a dicotomia sujeito-objeto e não se reduz a um simples produtor mecânico de arte, pois sua obra evidencia a organicidade da reunião entre os mundos interior e exterior realizado via vivência. A realidade do artista se constitui como uma “imagem [Weltbild]de mundo vivenciada” (Simmel, 1923, p. 18). O artista não assume uma posição passiva frente ao mundo e não se distingue dos demais apenas por possuir uma sensibilidade aguçada. Ativo no mundo, o gênio transforma seu mundo via vivência. Subsiste nesse ideal de gênio, uma repulsa à arte de seu próprio tempo, que transformava a autonomia do artista em um elemento secundário (Simmel, 1923, p. 120). O ideal do gênio apareceu igualmente no ensaio sobre a tragédia da cultura moderna. O “gênio criador” carregava consigo a unidade entre o subjetivo e o mundo objetivo “que primeira precisa desmembrar-se, para só depois, com o processo de cultivação do indivíduo, como que ressurgir numa forma sintética, completamente distinta” (Simmel, 2020, p. 269).

A obra de Goethe representava a comunhão interior-exterior promovida pela vivência do gênio. Sua vivência e sua criação se retroalimentavam em uma harmonia perfeita com a organicidade do mundo, de dentro para fora e vice-e-versa (Simmel, 1923, p. 19). Simmel mobilizou a ideia de “realidade vivenciada” para distinguir a vida criadora do gênio quando comparada a do artista cuja arte seguia uma linha de produção, sem vivência, portanto. Toda a vida de Goethe correspondia a um ato criador movido pela vivência. Havia um círculo entre criação e vivência e por isso, “sua obra deixou visível aquilo que o processo de sua vida formara na concepção de seu conteúdo vital. Sua

criação não parecia estar separada de sua vivência, porque sua vivência já era uma criação” (Simmel, 1923, p. 19).

Voltemos ao quinto ato do *Fausto*. Simmel o retomou a fim de afirmar que a obra paradigmática do gênio se equiparava a uma parábola, *Gleichnis*, sublinhando a relação entre o temporal e a eternidade, o mutável e o imutável (Simmel, 1923, p. 13–15). A obra do gênio se realizava na dialética entre o mundo histórico e aquele da vida interior. Como uma parábola, a obra do gênio assumia a função de uma narrativa que, ao transmitir uma mensagem, tornava-se também uma alegoria de comparação, paradigmática e normativa, para aqueles que a ela recorrem a fim de instruir-se e orientar-se. Síntese da tensão entre o mundo histórico e o mundo da vivência, tudo que o gênio entrega ao mundo possui um valor normativo. O gênio estabelece uma outra relação temporal que se une ao divino e se afasta do tempo da modernidade¹⁵. Sua ação no mundo oferecia um paradigma a ser reorientado para a solução da crise da modernidade que dependia de uma nova experiência temporal que possibilitava a reconexão entre sujeito e objeto. O *Goethe* promovia um *Goethe* como uma parábola para a salvação do homem moderno, desiludido e desorientado frente às pluralidades de sentido que a vida moderna lhe impunha. Esse guia de salvação ancorado na necessidade de uma outra temporalidade contemplava as várias facetas do mundo moderno, dentre as quais, a científica.

Uma das primeiras críticas que Simmel nos apresenta em seu *Goethe* dizia respeito às noções de explicação e compreensão. Era

¹⁵ A recorrência ao quinto ato do *Fausto*, especialmente com relação à “parábola”, pode ser, talvez, de uso comum para o período. Em 1918, ao publicar seu *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*, Ernst Bertram (1884-1957) evocou *Goethe* ao afirmar que “tudo o que aconteceu é uma parábola” e, por isso, nenhum método histórico poderia explicar o passado, nem mesmo aqueles que acreditavam fielmente no historicismo de Leopold von Ranke, “como realmente foi” (Bertram, 1921, p. 1). Ao mesmo tempo, pode ser mais um elemento a indicar afinidades entre Simmel e o Círculo de George.

necessário compreender Goethe e não o explicar, pois qualquer “personalidade espiritual” não podia ser explicada, apenas compreendida mediante a construção de uma teia relacional que garantia a unidade do ser (Simmel, 1923, p. VI). A vida de Goethe não correspondia a uma unidade lógico-formal. Simmel seguiu o pensamento de intelectuais que se esforçaram para distinguir as especificidades epistemológicas das ciências humanas frente ao crescente domínio das ciências naturais. Simmel reforçou as diferenças entre as ciências nomotéticas e idiográficas, proposta por Wilhelm Windelband e enfatizada por seu discípulo Heinrich Rickert. Explicar estava associado não somente às ciências nomotéticas, mas ainda à crítica a uma determinada percepção de historicismo que não promovia a união entre sujeito e objeto mediante uma outra experiência do tempo. As humanidades não podiam compartilhar do método das ciências matemáticas, derivado de uma visão mecanizada do mundo que conduzia a uma homogeneização, a uma igualdade absoluta das individualidades dispostas no tempo cronológico (Simmel, 1923, p. 16). O método matemático não compreendia os elementos que compunham a obra do gênio. Por isso, “a unidade fluida da vida de Goethe não podia ser seguida na unidade lógica de qualquer conteúdo” (Simmel, 1923, p. VII).

As ciências naturais não se adequavam às pretensas exigências da compreensão das vivências que se apresentavam no mundo objetivo. Havia uma intersubjetividade intrínseca entre aquele que compreende e aquele que é compreendido, entre o interpretante e o interpretado — o que remonta ao clássico ensaio de Humboldt acerca do ofício do historiador e às mônadas de Leibniz. O espírito cognitivo somente pode criar a unidade se ele mesmo a possuir em seu centro de força. No caso de Simmel, a convicção teórica que todo sujeito possui sobre o mundo

depende da direção do seu próprio ser (Simmel, 1923, p. 20). Ao contrário das ciências naturais, a compreensão do mundo, o processo de o conhecer, não podia desconsiderar que “a unidade das formas de vida naturalmente não possui o sentido do significado numérico” (Simmel, 1923, p. 68). Penso ainda que essa possibilidade da compreensão poderia estar correlacionada ao universo da *Bildung* e sua ideia de pertencimento a uma *Gemeinschaft* que promovia e garantia a unidade, permitindo uma relação dialógica e intersubjetivamente compartilhada entre sujeito e objeto.

Nessa conjunção basilar da compreensão do mundo, Simmel recuperou o pensamento de Goethe para apontar a função pragmática social do conhecimento que se estabelecia pela sua ligação com a vida. A ideia última de vida integra o conceito de vivência e justifica a função social do conhecimento. É necessário destacar, entretanto, que apesar de sua indiscutível importância para o conceito de vivência, a ideia de vida não possui uma definição específica. Tal como assumido por Goethe, o pragmatismo tem a vida como vetor epistemológico. Na análise de Simmel, assim entendo, essa concepção sobre a função pragmática se associa ao debate epistemológico acerca das especificidades das ciências humanas. A função pragmática do conhecimento não advinha de um “simples conhecimento” genético que explicava o mundo mediante uma linha evolutiva causal. A ciência em seus moldes racionais não reconhecia a relação entre sujeito e verdade (Simmel, 1923, p. 20). “A relação entre a vida do homem e a totalidade do mundo [...] não se dá pelo seu conteúdo logicamente verificável”, afirmou Simmel (1923, p. 26). Ou seja, era necessária uma outra relação com o tempo histórico que não se firmasse em uma relação causal e disso provinha a crítica ao historicismo de Simmel. Novamente, acredito poder existir a relação *Bildung-Kultur-Gemeinschaft*.

A ideia de verdade estava ligada à comunhão entre a vida e a totalidade do mundo que se desdobrava na criação do artista que reestabelecia a relação do desenvolvimento individual com o mundo objetivo — que, no universo de Simmel, conduziria à superação da crise da cultura que residia no descompasso entre sujeito e objeto. A verdade se conectava diretamente ao objeto, pois sujeito e objeto formava uma totalidade físico-metafísica. Para Simmel, essa convicção não constituía para Goethe uma mera teoria. “Era, por assim dizer, o caráter e o significado de sua própria existência, e a autocompreensão mediante a qual ele construiu sua reflexão sobre o mundo” (Simmel, 1923, p. 29).

Diante da óbvia fragilidade dessa ideia de verdade e para legitimá-la, Simmel mobilizou o que ora denominou como conceito, ora como categoria do entendimento da vida, *Unerlässlich*¹⁶ — o essencial. Esse conceito foi operacionalizado como uma alternativa para a explicação causal-teleológica. O essencial, *Unerlässlich*, não significava “o teleológico-singular, mas o elemento harmônico da totalidade da realidade viva”, que se associava à verdade vital que provinha da unidade harmônica (Simmel, 1923, p. 33).

No meu entendimento, esse conceito impreciso e intuitivo legitima a ideia de verdade, afastando-a não apenas do método das ciências naturais, como também da ciência histórica nos moldes historicistas, como um entendimento do passado alicerçado em uma relação genético-causal com as experiências do tempo presente. A crítica da cultura se entrelaçava à crítica ao historicismo e ambas se baseavam, na verdade, em uma busca por uma outra experiência temporal com o

¹⁶ *Unerlässlich* é um substantivo adjetivado. Pode ser traduzido como indispensável, fundamental, essencial. Optei por traduzir por essencial porque entendo que o conceito mobilizado por Simmel se relaciona com a vivência e com o desenvolvimento individual, *Bildung*, e com a filosofia monodológica de Leibniz.

passado que suprimisse o tempo linear do progresso. Ademais, o *Unerlässlich* parece estar concatenado à ideia das mônadas que subsiste na apreensão do desenvolvimento da individualidade. O *Unerlässlich* que Simmel explora via Goethe, diz respeito a uma força interior indestrutível que sobrevive às tormentas do mundo histórico e se apresenta em todos os âmbitos da vida do gênio, em toda interação que ele promove com o mundo objetivo que ele transforma em seu interior e devolve ao mundo mediante suas criações culturais.

“O conhecimento é um acontecimento cósmico”, como “a correnteza de uma fonte”¹⁷ e se desenrola como um “processo da vida humana” (Simmel, 1923, p. 38), com clara referência à união entre sujeito e objeto e às mônadas. Essa união se constitui como condição epistemológica para a compreensão da realidade e institui uma relação dialógica fundante do conhecimento. Para Simmel, por um lado, “o ser individual determina o conhecimento da realidade externa” e, por outro, “a realidade externa determina o autoconhecimento do indivíduo, revelando-se como justificativa profunda daquela primeira, em que o sujeito e o objeto estão enraizados em um ser definitivo, uma lei última” (Simmel, 1923, p. 43). A vida — essa ideia última a qual se pode chegar e muito recorrente no início do século XX — funciona como um aglutinador que garante a unidade. “O organismo nunca é tal qual um numérico ‘um’, mas sua multiplicidade está funcionalmente reunida à unidade e essa conexão é a vida”, escreveu Simmel. “Esta é a forma elementar, força pela qual o organismo se torna um símbolo do mundo

¹⁷ Optei por traduzir “[...] ein Strom aus einer Quelle” como “corrente de uma fonte”. *Strom* pode ser energia, quando relacionada à uma fonte, como, por exemplo, a eletricidade. Pode ser também correnteza de um rio ou mesmo um grande rio que desagua no mar. *Quelle* abarca tanto uma fonte de energia, quanto uma fonte ou nascente de água (é também fonte textual). Entendo que o sentido utilizado por Simmel é o de corrente de uma fonte (de energia vital, no caso, *Unerlässlich*) que corre e deságua no mundo objetivo.

para Goethe, e também, como se pode dizer, o mundo se torna um símbolo do organismo” (Simmel, 1923, p. 69).

A realidade orgânica é simbólica e foi organicamente que Goethe se relacionou com o mundo e o compreendeu, dominado por um “entendimento orgânico, ou seja, ideia e eficácia do todo como uma unidade, [...] como no organismo cada parte é determinada pelo todo e a vida de cada parte nada mais é do que a vida do todo que dentro dela se realiza” (Simmel, 1923, p. 69). O simbólico envolvido pela realidade orgânica, guardava uma relação entre o finito e o infinito, temporal e atemporal. Tratava-se de “encontrar o infinito no campo do finito” (Simmel, 1923, p. 130). A compreensão orgânica do mundo se estabelecia mediante uma outra relação temporal com a realidade histórica, muito diferente do tempo linear da modernidade. Novamente, a crise da cultura e da história é atravessada pela procura por uma outra temporalidade.

Nesse caminho, o espírito, *Geist*, se apresentava como um microcosmo da união com a totalidade, condição para o conhecimento. “O espírito”, afirma Simmel (1923, p. 46), “contém em si, o que para ele pode ser ‘mundo’, é microcosmo”. Isso não se confundia com um solipsismo que descartaria a relação com o mundo histórico circundante. O fenômeno original, *Urphänomen*, das formas de existência, deixava-se evidenciar no nível da aparência, diante de uma compreensão espiritual. Revela-se, portanto, “a dependência do conhecimento para com o ser do homem que decorre da unidade fundamental e incondicional que existe, para Goethe, entre o espírito e o mundo” (Simmel, 1923, p. 46). E isso não resultaria “em uma ausência de ligação e independência solipsista frente ao mundo, mas pelo contrário, ele deve ser experimentado para que essa prefiguração se manifeste na forma de realidade” (Simmel, 1923, p. 46).

Todo o entendimento do mundo circundante, *Begreifen*¹⁸, se desenvolveria como um fenômeno primordial (ou original), *Urphänomen*, que já estaria presente na totalidade que se desdobra na reunião sujeito objeto. Simmel (1923, p. 45) afirmou que “gostaria de abordar a compreensão [*Begreifen*] como um ‘fenômeno primordial’ no sentido de Goethe”. Essa compreensão estava epistemologicamente condicionada à união do sujeito com o objeto, a igualdade, conforme disposta por Simmel. A “igualdade não significa uma morta convergência matemática, mas o enriquecimento espiritual de um pelo outro, a absorção no processo vital” (Simmel, 1923, p. 45). Essa ideia de igualdade ia ao encontro da *Bildung* que, ao pensar o universal, pensava-o mediante a comunidade, *Gemeinschaft*, e a valorização do indivíduo, na contramão do ideal abstrato e universal de igualdade legados pelo iluminismo e pela experiência revolucionária dos franceses.

O conceito de *Urphänomen*, assim entendo, comporta uma relação temporal significativa que supera a dicotomia temporal-atemporal e se apresenta na relação das formas individuais e o todo. Quando pensamos sobre as coisas, escreveu Simmel, as classificamos mediante duas visões: a primeira é a objetiva, que transforma os produtos culturais em objetos, independentes, portanto, da relação temporal, descartando a sua singularidade, inserindo-os ao geral (não no sentido da totalidade). A segunda é a subjetiva, na qual o pensamento é dependente das energias pessoais e subjetivas, temporal e espacialmente localizadas, que se apega ao individual, distanciando-se do geral. O conceito de *Urphänomen* supera esta fragmentação: “é a própria lei atemporal na

¹⁸ O verbo *begreifen* (e o substantivo derivado) se relaciona com a compreensão espiritual, ou seja, que passa necessariamente pelo sujeito cognoscente, que dele interpretativamente depende.

visão temporal, o todo que se revela no individual” (Simmel, 1923, p. 57). É nessa relação que a compreensão do mundo, *Begreifen*, se faz possível.

Esse conjunto de ideias se conecta com a apreensão direta do mundo fenomênico pela união cosmológica do eu com a totalidade¹⁹. A relação direta com o mundo fenomênico estabelecida por Goethe expressava a sua vida como a mobilidade eterna da organicidade (Simmel, 1923, p. 60). Não se pode perder de mente que todo esse arcabouço conceitual epistemológico se desenvolveu inserido em um cosmos que guarda uma outra experiência de temporalidade, “a vida atemporal da unidade cósmica” (Simmel, 1923, p. 71). Nessa órbita, a relação indivíduo-mundo, considerando-se a entelúquia e as mônadas, se daria em acordo com três esferas vitais do espírito, cuja perfeita harmonia caracterizava a postura de Goethe frente ao mundo: (a) “as correntes centrípetas transportam o exterior para o interior, dispõem o mundo como material [*Stoff*] e estímulo”; (b) “o movimento central forma [*formen*] o que assim é preservado em uma vida espiritual e permite que o exterior se torne uma posse empírica do nosso eu”; (c) a atividade centrífuga que libera as forças e os conteúdos do eu de volta para o mundo” (Simmel, 1923, p. 91). Comparada ainda por Simmel ao movimento sistó-diastólico do ciclo cardíaco — diga-se de passagem, excelente metáfora para um pensamento vitalista — essa dinâmica assinalava o percurso da formação individual intersubjetivamente compartilhada na comunidade. Esse movimento — de fora para dentro e de dentro para fora — caracteriza a unidade sintética da vida. Vida é síntese entre o exterior e o interior. Vida é totalidade.

¹⁹ Não discuto a antitética proposta por Simmel entre Kant e Goethe. Cabe a informação que, em 1906, Simmel publicou o ensaio *Kant und Goethe*. Na obra sobre Goethe, Simmel recorreu algumas vezes a essa oposição entre Kant e Goethe.

O problema do conhecimento histórico em seu formato historicista era não promover essa unidade sintética fundamental. A ciência histórica não encontrava a unidade, o absoluto, mas apenas o histórico. Simmel tomou como exemplo a experiência de Goethe na Itália, conforme narrada em sua *Viagem à Itália*, que o havia despertado para o valor absoluto dos gregos. A mesma consciência deveria embasar o entendimento dos contemporâneos de Simmel. Analítica e paradigmaticamente, a Grécia não poderia ser considerada apenas mediante uma teia de relações históricas, mas fora do tempo, garantindo a unidade sintética da vida (Simmel, 1923, p. 111). O retorno ao ideal grego romântico-humanista estava conectado à crítica da modernidade — desintegração entre o sujeito e o objeto — que conduzia a uma crítica da temporalidade histórica moderna. A comunhão com a totalidade tornara-se, para Goethe, desde a Itália, um *apriori* para o conhecimento. Essa condição, para Simmel, continuava válida.

Considerando-se o universo social, conceitual e axiológico de Simmel, não causa espanto que nessa relação entre conhecimento e cosmos, o indivíduo ocupe um papel imprescindível. Ordenador do caos, o indivíduo ocupa um lugar central, um meio entre ideia e experiência que garante a ligação do indivíduo com seu mundo histórico, sem perder de vista a união com o cosmos e a totalidade da vida. A partir desse centro, “ganhamos a oportunidade de organizar o caos das coisas” (Simmel, 1923, p. 133). Mais uma vez, Goethe era paradigmático. Ao desempenhar sua atividade no mundo, o indivíduo expressava sua posição intermediária e sintética, entre o mundo cósmico e o histórico, temporal e atemporal (Simmel, 1923, p. 138).

Simmel apontou dois conceitos de individualidade que correspondem a duas formas distintas de interpretar temporalmente o mundo: a romântica e a moderna. O indivíduo romântico — formado no

seio da *Bildung*, da *Gemeinschaft* e do idealismo — possui valor normativo para sua crítica da modernidade. Desde o final do século XVIII, florescera no romantismo uma concepção qualitativa de indivíduo, cujo cerne não seria um indivíduo independente, homogêneo e abstrato, típico da modernidade. O indivíduo romântico era único em suas qualidades, potencialidades e expressões, mas sem deixar de se integrar à totalidade da vida, ao cosmos e à comunidade (Simmel, 1923, p. 143-144).

Na contramão do indivíduo romântico estava o moderno: desorientado, desintegrado do cosmos e da comunidade, reduzido a um conceito abstrato — a humanidade do iluminismo francês. Não havia espaço para o desenvolvimento harmônico das potencialidades individuais. Era uma ideia homogênea, massificada. Era necessário retornar ao indivíduo romântico para salvaguardar a cultura, ordenar o caos, reunir exterior e interior. Tratava-se da oposição razão-vida, iluminismo-romantismo. “O ser humano apenas é verdadeiramente um indivíduo completo quando não é apenas um ponto no mundo, mas um mundo em si mesmo”, e assim pode “provar que sua qualidade se mostra como determinação de uma visão de mundo possível, como o núcleo de um cosmos espiritual, de cuja totalidade ideal deriva parcialmente todas as suas expressões individuais”. Para Goethe, o “humano em geral [*Allgemein-Menschliche*] não pode significar os traços comuns dos fenômenos individuais que seriam separados dos particulares ou únicos e resumidos no conceito de “ser humano geral. E, por fim, a recusa ao tempo do progresso, pois “o processo, uma decomposição mecânica do fenômeno acabado e uma síntese mecânica dos seus elementos, foi típico do iluminismo racionalista (Simmel, 1923, p. 161-162).

O conhecimento histórico científico não poderia compreender a individualidade cósmica. Destaco que Simmel utilizou o termo história

ciência, *Geschichte*, entre aspas, o que indica seu entendimento de que aquele tipo de cognição histórica seria, no mínimo, equivocado. Não pelos seus métodos. Não se trata de desacreditar o método histórico, a pesquisa com documentos, a crítica, mas de estabelecer uma outra relação com a temporalidade histórica. A “história”, escreveu Simmel, procurava por relações causais externas onde elas não eram sequer possíveis. Por isso, a temporalidade ocupa um lugar central na análise de Simmel, pois a matéria-prima de toda pesquisa em história é o tempo, e como com ele lidavam os homens. Portanto, uma nova forma de fazer história que modificaria seu impacto social na vida humana prática passava por um outro tratamento da temporalidade histórica.

Atrelado a isso, encontrava-se a educação moderna. “Apenas nossa ambígua, destrutiva educação faz o homem incerto” (Simmel, 1923, p. 146), incapaz de se aprimorar. A palavra utilizada para designar a educação moderna é *Erziehung* e não *Bildung*, o ideal enraizado no romantismo e no idealismo alemães. Não por acaso, apesar de antecedido por Shakespeare, é nos *Anos de Aprendizagem de Wilhem Meister*, que o indivíduo romântico, cósmico e qualitativo, se apresenta em sua plenitude²⁰.

Simmel participou, sem dúvida, da onda da *Goethe Renaissance* pós-1870, diante não somente do projeto político militar da unificação do império alemão, mas da reorientação disciplinar da História da Literatura na Germanística que se consolidou nas primeiras décadas do século XX. Foi a partir dos debates que ocorriam na História da Literatura, associados ao universo da burguesia culta alemã, que Simmel procurou reabilitar o papel paradigmático de Goethe como uma

²⁰ A diferença fundamental entre as personagens shakespeariana e as de Goethe residia na ligação com a vivência/vida. Ao contrário de Shakespeare, as personagens de Goethe estão imediatamente ligadas a ele. Vida, vivência e expressão não se separam (Simmel, 1923, p. 156).

parábola para o homem moderno, um caminho para a saída da crise da cultura e para a reabilitação da *Bildung* em um mundo onde ela não mais parecia possível. Foi um último grande suspiro do romantismo antes que o mundo desmoronasse em 1914.

Sempre ligado à nascente Sociologia, pouco se notou que Simmel dialogou com a disciplinarização da História da Literatura. Tanto o fez que no seu ensaio sobre a tragédia da cultura moderna, ao apontar o excesso de especialização nas ciências humanas, Simmel direcionou uma crítica à Filologia, e não à outra ciência. Simmel recorreu ao par *Bildung-Kultur* para afirmar que a Filologia, tal como àquele momento era desempenhada, não mais promovia a cultura e a formação. Ao tornar-se uma técnica, a Filologia representava o descolamento entre sujeito e objeto, típico da modernidade. Era necessário um outro caminho para que o conhecimento pudesse retomar e aprimorar a sua função formativa, aperfeiçoando a vida via cultura. Nas coxias da crítica de Simmel estava a ascensão da História da Literatura em detrimento da Filologia que se desdobrava na reflexão sobre a função pragmática do conhecimento mediante uma outra conexão temporal (Simmel, 2020, p. 281).

Entre 1914 e 1915, Georg Lukács escreveu seu *Teoria do Romance*, publicado pela primeira vez na *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, em 1916. Quando, em 1962, Lukács redigiu um novo prefácio, admitiu que seu livro era um produto típico das tendências dominantes nas *Geisteswissenschaften* dos anos 1920. Essas tendências eram definidas nas impressões que as obras de Weber, Simmel e Dilthey lhe haviam causado. *Das Erlebnis und die Dichtung*, de Dilthey, se apresentava como uma terra virgem que “nos parecia então um mundo intelectual de sínteses grandiosas, tanto no horizonte teórico quanto histórico. Não nos dávamos conta de quão pouco esse novo método superava efetivamente o positivismo, de quão pouco suas sínteses eram

objetivamente fundadas” (Lukács, 2009, p. 9). Sem dúvida, e com razão, Lukács apontou a tendência de Dilthey ao irracionalismo e ressaltou que esse era também o caso de Simmel. Lukács ainda sublinhou a influência do conceito de duração de Henri Bergson²¹ que influenciou o pensamento sobre um novo formato para a influência do romance e que era muito notável em Simmel, uma vez que Marcel Proust somente apareceria traduzido para o alemão após 1920, *Ulisses*, de Joyce, em 1922 e *A Montanha Mágica*, de Mann, em 1924.

Considerações finais: quando não somos românticos?

*São as velhas tílias, sim,
No esplendor da anciã ramagem.
Torno a achá-las, pois, no fim
De dez anos de peregrinação!*

Goethe. *Fausto*

Gostaria de finalizar retomando, novamente, o quinto ato do *Fausto*. O peregrino retorna à região aberta, onde anos atrás estivera, salvo de um naufrágio por Baucis e Filemon. Encontra agora, em meio às velhas tílias, a destruição das árvores. Poucas passagens poderiam nos soar tão atuais. Quando escrevia esse capítulo, o Brasil estava assolado por uma onda de incêndios que tornou o ar irrespirável, colocando São Paulo no topo das cidades com os mais altos índices de poluição do mundo. Rodovias precisaram ser interditadas devido à invisibilidade causada pelo enorme excesso de fumaça - a hipérbole sequer parece capaz de dar conta da realidade. Partes significativas do

²¹ Não tratei dessa questão aqui. Mas entendo que Bergson foi uma referência para no mínimo dois autores associados à História da Literatura conforme aqui apresentada: Simmel e Friedrich Gundolf que publicou seu *Goethe* (sem subtítulo, sem notas e sem bibliografia), em 1916. A influência de Bergson e a profícua relação entre Simmel e Gundolf — e suas obras acerca de Goethe — é tema para outro texto.

parque nacional, região do cerrado de Brasília, se encontravam em meio a chamuscas incontrolláveis. Goethe traçou uma correlação nefasta entre o progresso da industrialização e a consequente destruição da natureza, bem como das práticas culturais tradicionais. Nesse caso, Goethe segue, portanto, um clássico, no sentido dado por Ítalo Calvino, abrindo novas vias de interpretações possíveis para a correlação entre passado, presente e futuro.

Não seria impensável que a cosmovisão romântica da vida, contraposta ao racionalismo ocidental e aos seus desdobramentos econômicos, ambientais e sociais, se encontre revigorada em outras roupagens. As reações veiculadas hoje contra os malefícios das consequências tardias do capitalismo industrial, com ênfase nas desordens ambientais das quais somos promotores, vítimas e testemunhas, possuem um fundo romântico. Elas abarcam um encantamento por formas de vida pré-modernas e anseiam por algum tipo de sociabilidade orgânica e cosmológica que poderia garantir a harmonia social e o equilíbrio homem-natureza. Há nesses caminhos uma certa inquietação romântica que se apresenta na oposição à historicidade moderna e ao tempo do progresso²². Mais uma vez, deparamo-nos com a problemática inquietante da experiência do tempo.

Essas ponderações se encontram em parte da historiografia contemporânea sob a égide do antropoceno e seus desdobramentos para a história além do humano. Somos convidados, de maneira incontornável, a refletir sobre outras formas para o conhecimento histórico que considere outros saberes para além do padrão ocidental e racional, tendo em vista, muitas vezes, a nossa própria sobrevivência

²² Dentre muitas obras, Robert Sayre e Michel Löwy tem pensado sobre essa temática, sobretudo em dois livros: *Anticapitalismo Romântico e Natureza. O Jardim Encantado*, publicado em 2021, e *Revolta e Melancolia: O romantismo na contracorrente da modernidade*, publicado em 2017.

como espécie. Quando se clama pela emergência de um conhecimento histórico holístico, pós-antropocêntrico e pós-ocidental, pode-se incorrer em uma virada da razão para a intuição. Não seria essa uma proposta romântica voltada para algum tipo de ideia que nos conduz à vivência? São propostas, muitas vezes, profícuas e que nos movem de toda a zona de conforto. Entendo, no entanto, que essas propostas devem ser cuidadosas, ao afirmar a necessidade do pós-secular, pois entendo que, nesse caso, a razão seria dispensada, bem como o controle metódico que ela estabelece. Nesse sentido, seria muito difícil esclarecer o limite do razoavelmente válido como conhecimento científico e, mais que isso, seria penoso limitar seus (maus)usos em diversas instâncias. De modo geral, é preciso ter um caminho que não descarte a velha fórmula da dúvida metódica cartesiana. Ela ainda é o nosso melhor antídoto contra muitos malefícios²³.

De todo modo, menciono essas inquietantes questões por entender que toda reflexão histórica é, no fim, educadora, pois se trata de aproximar as experiências do passado e do presente, com vistas ao futuro. Nesse caso, entendo que essa ideia de educação está muito além da educação formal escolar e se aproxima muito mais da ideia de *Bildung* Humboldt, ao buscar promover a autonomia reflexiva do indivíduo. Simmel e os românticos parecem estar bem mais próximos do que poderíamos imaginar. Parte de nossa busca por outras formas de reflexão e de modos de viver, partem de um incontornável sentimento de desorientação e angústia provocados, em grande medida, pelas

²³ Um exemplo recente, seria a tradução da obra da historiadora Ewa Domanska que, ao propor que a história deva ser futuro-orientada, propõe também um "paradigma emergente pós-antropocêntrico, pós-ocidental, pós-global (planetário/cósmico) e pós-secular" (Domanska, 2024, p. 34). Sobre a importância da dúvida metódica cartesiana, ver o artigo recente de Martins, "Teoria da História: usos, práticas, fins". Cabe ainda mencionar a tradução recente do artigo de Dominick LaCapra, "História, desconstrução e perlaboração do passado", no livro *Compreender outros. Povos, animais, passados*.

consequências tardias da sociedade moderna industrial. Diante da amplitude dos desastres ambientais, dos *bots* da inteligência artificial (que não é somente negativa, cabe lembrar), de um ano que vai se encerrando com (para dizer o mínimo) duas guerras em andamento — uma na Europa e outra no Oriente Médio —, com o fortalecimento de políticas de extrema direita, parece restar muito pouco otimismo. Mas é também diante desse cenário que a educação histórica se mostra tão urgente. A reflexão sobre o tempo é a fonte das nossas alegrias. E do nosso sofrimento. É também de onde brota o nosso romantismo, para o bem e para o mal, diga-se de passagem.

Referências

- ASSMANN, Aleida; FRIESE, Heidrun. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- BERTRAM, Ernst. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin: Georg Bondi, 1921.
- BONTEMPELLI, Pier Carlo. *Knowledge, Power and Discipline. German Studies and National Identity*. London; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- DAINAT, Holger. Von der neueren deutschen Literaturgeschichte zur Literaturwissenschaft: die Fachentwicklung von 1890 bis 1913/1914. In: FOHRMANN, Jürgen; VOSSKAMP, Wilhelm (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.
- DILTHEY, Wilhelm. Goethe e a fantasia poética. In: AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco (org.). *Filosofia e Educação: textos selecionados/Wilhelm Dilthey*. Tradução de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré Pacheco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- DOMANSKA, Ewa. *A História para além do Humano*. Tradução de Taynna Marino e Hugo Merlo. São Paulo: Editora FGV, 2024.

DUMONT, Louis. *German Ideologie*. From France to Germany and back. Chicago; London: The University Chicago Press, 1994.

FRICKER, Christophe. *Friedrich Gundolf — Friedrich Wolters*. Ein Briefwechsel aus dem Kreis um Stefan George. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2009.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia — Segunda parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2017.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *De minha vida: Poesia e Verdade*. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora Unesp, 2017a.

GÖTZE, Karl Heine. Die Entstehung der deutschen Literaturwissenschaft als Literaturgeschichte: Vorgeschichte, Ziel, Methode und soziale Funktion der Literaturgeschichtsschreibung im deutschen Vormärz. In: MÜLLER, Jörg Jochen (Hg.). *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 2*. Germanistik und deutsche Nation 1806-1848. Stuttgart: J. B. Metzler, 1974.

KOLK, Rainer. Liebhaber, Gelehrte, Experten. Das Sozialsystem der Germanistik bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. In: FOHRMANN, Jürgen; VOSSKAMP, Wilhelm (Hg.). *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos. In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

LACAPRA, Dominick. *Comprender Outros*. Povos, animais, passados. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2023.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

MARTINS, Estevão de Rezende. Teoria da História: usos, práticas, fins. In: GONÇALVES, Marcia de Almeida. *Teorizar, Aprender e Ensinar História*. São Paulo: FGV, 2023.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *A Dupla Noite das Tílias*. História e natureza no Fausto de Goethe. São Paulo: Editora 34, 2019.

RÖD, Wolfgang. *O Caminho da Filosofia 2*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

- RÖD, Wolfgang. *Geschichte der Philosophie*. Bd. VIII Von Newton bis Rousseau. München: Beck, 1984.
- RÖD, Wolfgang. *O Caminho da Filosofia 1*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- RODI, Frithjof. Dilthey zwischen Kant und Goethe. Zur Genese der Lebenskategorien Ganzheit und Zusammenhang. In: RODI, Frithjof. *Diltheys Philosophie des Lebenszusammenhangs*. München; Freiburg: Karl Alber, 2016.
- SILVA, Walkiria Oliveira. Da Filologia à *Literaturwissenschaft*. A transição disciplinar da Germanística na obra de Friedrich Gundolf. *Revista de Teoria da História*. v. 26, n. 1, pp. 165–188, 2023.
- STEINZIGER, Johannes. Vorbild, Beispiel und Ideal. Zur Bedeutung Goethes für Wilhelm Diltheys Philosophie des Lebens. In: HAAS, Claude; STEINZINGER, Johannes; WEIDNER, Daniel. *Goethe um 1900*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2017.
- WEHRLI, Max. Was ist Geistesgeschichte? In: KÖNIG, Christoph; LAMMERT, Eberhard (Hg.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910–1925*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1993.
- WOLTERS, Friedrich. Richtlinien. In: GUNDOLF, Friedrich; WOLTERS, Friedrich. *Jahrbuch für die geistige Bewegung*. Berlin: Verlag der Blätter für die Kunst, 1910.

2

O CONCEITO DE AUTOBIOGRAFIA COMO ARTEFATO HISTORIOGRÁFICO: UMA REFLEXÃO TEÓRICA

Abner Madeira Wotkosky ¹

Preâmbulo

“Houve cinco Alemanhas que conheci desde meu nascimento em 1926, mas é a Alemanha que eu não conheci, a Alemanha dos anos anteriores à 1ª Guerra Mundial, que eu penso ter conhecido melhor” (Stern, 2006, p.13). Com essas palavras o historiador germano-americano Fritz Stern (1926-2016) inicia o primeiro capítulo de *Five Germanys I have known: A History & Memoir*, uma espécie de mescla entre relato autobiográfico, texto memorial e livro de História da Alemanha.

Tal hibridismo entre diferentes campos de escrita é algo que chama bastante a atenção do leitor, principalmente por essa escolha de Stern que, no senso comum, poderia ser vista como pouco usual para um relato autobiográfico: começar um texto sobre si mesmo falando a respeito de um lugar e um contexto espaço-temporal em que o protagonista da obra *não* viveu. Em alguma medida, Stern transforma seu objeto de ofício em algo tão decisivo para sua identidade pessoal que, mesmo não tendo experienciado diretamente a existência de cidadão da Alemanha Imperial, ele entende que não há como falar de sua própria vida sem tocar nesse tema. Tal escolha faz parte, essencialmente, do estilo de escrita e abordagem do passado definidos pelo autor nessa obra.

¹ Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo, doutorando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Este trabalho é fruto de financiamento da Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES).

O relato autobiográfico de Stern faz parte de uma constelação de escritas de si produzidas por historiadores judeus de origem alemã, surgidas principalmente entre finais dos anos 1980 e meados dos anos 2000. Para além de Stern, poderíamos citar como exemplos os escritos de historiadores como Felix Gilbert (1988), Wilma e Georg Iggers (2006), Peter Gay (1998), George Mosse (2000), Saul Friedländer (2016) e Hanna Holborn Gray (2018)².

Todos e todas têm em suas trajetórias como ponto em comum o fato de que foram, em momentos distintos de suas vidas, vítimas da perseguição político-racial do Estado Nazista e se viram forçados a emigrar da Europa. Poderiam ser historiadores já formados quando da ascensão dos nazistas ao poder (como no caso de Felix Gilbert) ou crianças e adolescentes que fugiram da Alemanha junto com suas famílias ao longo dos anos 1930 e que tiveram sua formação acadêmica nos países de destino (como no caso de Stern): independente do pertencimento a um ou outro momento, me refiro aqui a um bloco de autores cujas obras são produto de um contexto em que relatos testemunhais ou autobiográficos encontraram um espaço nas diferentes demandas públicas e acadêmicas por leituras dos eventos traumáticos do século passado, para além de uma escrita da História no sentido convencional.

Em resumo: o que quero dizer é que se não fosse o aparecimento e a popularização dos escritos de pessoas como Jean Améry (1980), Jorge Semprún (2015), Janina Bauman (1991) ou Primo Levi (1988), as autobiografias dos historiadores e historiadoras emigrantes não veriam

² Não é objetivo deste texto pormenorizar questões a respeito do fenômeno da migração forçada de historiadores e outros intelectuais pelas políticas raciais Nazistas, mas para os que tiverem interesse em uma introdução ao tema, ficam as recomendações das pesquisas de Catherine Epstein (1993) e Daum, Lehmann e Sheehan (2016).

a luz do dia, ou ao menos não teriam a mesma razão de ser. Autobiografias de intelectuais forçadamente emigrados e relatos de sobreviventes do Holocausto fazem parte do que a historiadora Annette Wieviorka (2006) chamou de “A era do testemunho”.

Tal aproximação entre esses dois blocos de produção de relatos, nesse contexto, investe a análise de ambas as escritas (autobiográficas e testemunhais) de questões e problemas conceituais e metodológicos muito parecidos: são escritas que, por exemplo, requerem a consideração de componentes conflitivos em suas constituições (Ginzburg, 2009, p. 125), com critérios como a veracidade e o realismo dos textos ligados às forças histórico-políticas em tensão em meio às catástrofes do século XX.

Quer sejam textos que tenham sido produzidos no olho do furacão desses grandes eventos, quer sejam textos que apontam para um passado repressivo já observado à distância, há uma dificuldade evidenciada por estudos: a de se usar categorias tipológicas convencionais na abordagem desses textos (Ginzburg, 2009, pp. 125-126), considerando por exemplo os problemas e limites do ato de narrar a própria experiência em meio a tantos eventos traumáticos (Benjamin, 1985, pp. 114-115).

É claro, escritos autobiográficos feitos por historiadores já existiam antes da segunda metade do século XX. Aliás, é possível recuar até mesmo aos séculos XVIII e XIX, se pensarmos em Edward Gibbon e Henry Adams. Porém, com a Virada Linguística³ e sobretudo com a guinada subjetiva, memorial e testemunhal que citei anteriormente demarcando a atmosfera intelectual das últimas décadas, entendo que

³ Para pensar o impacto da virada linguística e o retorno da literatura e da narrativa na História Intelectual, veja o seminal artigo de David Harlan (2014).

a autobiografia de Stern, e os livros dos outros historiadores citados, são representativos de um modelo de escritas de si que merece uma análise à luz de perspectivas que levem em conta tal cenário. E é preciso salientar que tal contexto tem feito historiadores se investirem por um interesse nesses diferentes modos de narrar o passado, sobretudo pela importância que tais relatos vêm adquirindo na cena pública. A partir disso meu objetivo, neste modesto texto, é apresentar uma perspectiva teórica que permita com que autobiografias como as que citei anteriormente possam ser elevadas à condição de fenômenos de interesse para a História da Historiografia, lidas como Artefatos Historiográficos.

Artefato historiográfico: uma categoria possível

Apesar de que aqui talvez não seja o momento apropriado para esta digressão, minha afirmação anterior faz com que seja necessária uma pequena referência explicativa do que quero dizer com “Artefato Historiográfico”⁴. Entendo com esse termo uma representação do passado que é mediada por uma série de elementos interpretativos, que age como um discurso que produz e elabora conhecimento sobre o pretérito. Não é “o passado em si” e nem é o resultado do ato de se falar ou escrever a respeito do passado puro e simplesmente, mas é o resultado de uma prática discursiva que constrói o passado (e um determinado conhecimento ou visão e interpretação do passado) por meio de escolhas interpretativas, lacunas, silêncios e estilos de abordagem de escrita. Ou seja, é o produto de uma prática que carrega

⁴ Leitores atentos irão perceber que o jogo de palavras que estou utilizando nesse conceito em específico faz alusão a expressão “texto histórico como artefato literário”, como utilizada por Hayden White (2014, pp. 97-116). Penso que a noção de “artefato” cabe em ambos os casos por estar falando de um construto textual de caráter mais artificial e menos natural e organicamente orientado.

consigo a marca dos instantes (ou presentes) de produção, e a dimensão de escolhas teóricas, metodológicas e ideológicas do autor.

Penso, neste sentido, que Artefatos Historiográficos são um dos objetos centrais de interesse da História da Historiografia, na medida que podemos considerá-los como construtos textuais que, ao mesmo tempo que produzem conhecimento sobre a história e o passado, têm a sua própria historicidade (Certeau, 2020, p. 4).

Tal definição, é claro, deve muito às reflexões de Michel De Certeau em "*A escrita da História*". Porém, meu objetivo aqui é expandir a ideia de Artefato Historiográfico para além das fronteiras disciplinares e acadêmicas, entendendo que pode abarcar outras formas de produção de conhecimento sobre o passado, como no caso de textos autobiográficos e escritas de si em geral.

Autobiografias envolvem a construção de narrativas sobre o passado, mediadas tanto pela memória como pela subjetividade de seus autores, mesmo não sendo textos disciplinarmente orientados. Além disso, assim como em textos propriamente histórico-acadêmicos, o passado relatado em uma autobiografia envolve certo grau de construção e estilização próprios do momento ou instante da escrita, tornando os textos autobiográficos tão possuidores de uma historicidade própria quanto textos produzidos no ato do ofício dos historiadores.

Além disso, como busquei pela via do exemplo que trouxe no início desse texto, autobiografias são tão estruturadamente abertas e fluidas que podem, ao fim e ao cabo, se misturarem com outros estilos de escrita, absorvendo elementos como o passado produzido pela Historiografia acadêmica, ligando-o com o passado particular visado pelo autobiógrafo. Para expandir a ideia de que textos autobiográficos podem ser encarados como Artefatos Historiográficos, nas próximas páginas lançarei mão das contribuições de dois intelectuais que pensaram e repensaram conceitos

ligados à ideia de autobiografia, de modo que acredito que as perspectivas desses autores são de grande valia para entender a fluidez das escritas de si, que reforcei anteriormente.

Autobiografia e espaço biográfico

O primeiro movimento conceitual diz respeito a uma tentativa de entender o contexto da produção das escritas de si nas últimas décadas do século XX, que aponta sobretudo para uma configuração atual das subjetividades humanas relacionadas a um ceticismo cada vez maior quanto a ideia de um sujeito único, a uma unidade nas identidades individuais: cada vez mais se pensa no “eu” como algo plural e, em termos de representação, polissêmico, atravessado por diferentes modos de autocompreensão. Mesmo o “eu” no sentido mais intimista e pessoal, nesse contexto, se forma a partir da trama de relações sociais da qual emerge e está inserido. Ou seja, ao se falar de escritas de si como autobiografias, testemunhos, memórias, a dimensão do texto como uma construção linguística polissêmica (Ginzburg, 2009, p. 124), como pertencentes a um entrelugar que ultrapassa barreiras de gênero de escrita, tem cada vez mais sido levada em consideração em análises e discussões.

O fato de que supostamente uma escrita autobiográfica seria capaz de fixar seu próprio referente (já que é um texto em que um indivíduo narra a si mesmo) de modo objetivo, ignorando diversas formas de atravessamento linguístico, temporal e contextual, tem sido posto em dúvida.

Para dar um contorno teórico-reflexivo a esse contexto no qual as escritas de si produzidas nas últimas décadas se encontram, o que quero destacar aqui primeiramente é a noção de Espaço Biográfico,

desenvolvida pela socióloga argentina Leonor Arfuch (2009; 2010). Segundo a autora, existe uma guinada à subjetividade no mundo contemporâneo, com um crescente individualismo narcísico por um lado, e com estratégias de autoafirmação e usos positivos da memória e da subjetividade identitária, por outro lado. Em ambos os casos, o interesse pela singularidade do “eu” tem um papel preponderante. A virada narrativa que acompanha essa valorização do sujeito não se sustenta mais na pretensão de unicidade, mas sim na pluralidade de pontos de vista.

Para abordar esse cenário de fragmentação é que a autora fala em um Espaço Biográfico, uma categoria ou conceito que permite compreender essa abertura plural da subjetividade contemporânea. Nas palavras de Arfuch:

Minha proposta é justamente ir além dos gêneros auto/biográficos canônicos para abranger a multiplicidade de formas, que atualmente adota a narrativa vivencial, com uma grande diversidade retórica em relação aos seus ancestrais do século XVIII e uma aparição que desafia cada vez mais os limites, nunca nítidos, entre público e privado. Um espaço biográfico — espaço/temporalidade — mais dilatado que o gênero, pensado não a partir da pureza étnica, mas sim das interações, das inter-relações, do hibridismo das formas, dos seus deslizamentos metonímicos, de sua intertextualidade, em resumo, das diferentes maneiras em que as vidas “reais” — experiências, momentos, iluminações, lembranças — narram-se, circulam e são apropriadas nas incontáveis esferas de comunicação midiaticizada (Arfuch, 2009, p. 114).

É nesse espaço biográfico contemporâneo que coexistem múltiplas formas de compreensão e narrativização do “eu”, extrapolando uma pretensa heterogeneidade a partir de misturas de gêneros e hibridizações ou até mesmo na indistinção entre realidade e discurso ficcional. O espaço biográfico é um espaço de intersubjetividade, de interação entre o “eu” e o “outro”, impossíveis de serem pensados de

forma separada. Apesar de identificar esse contexto de teorização contemporânea do sujeito com o Pós-Estruturalismo⁵, é a hibridização, e não a dissolução generalizada da concepção desse sujeito, que estaria tomando conta da cena global.

Para Arfuch, todo relato de experiência particular, testemunhal, fala para além do “si-mesmo”, representando outros atravessamentos ligados à época e à sociedade em que o sujeito que escreve está inserido. E a noção de identidade, que é central para entender o objetivo autobiográfico, assume aqui um caráter “não-essencial”, aberto a um múltiplo tensionamento com outras identidades possíveis na busca daquilo que permita ao indivíduo articular, no momento da escrita, o seu autorreconhecimento (Arfuch, 2010, p. 80).

Dentro do conceito de Espaço Biográfico não há, portanto, espaço para concepções normativas e classificatórias de gêneros, e para isso Arfuch dialoga essencialmente com a concepção de gêneros discursivos, como proposto por Mikhail Bakhtin (1992). Daí parte a ideia de uma heterogeneidade constitutiva nas escritas de si, apontando não existirem formas puras mas sim hibridismos, com as formas de escrita tendo uma historicidade própria que está em constante recontextualização.

Essa possibilidade contribui para a flexibilização de convenções discursivas, o que ajuda a entender, por exemplo, o caráter diferencial das escritas que citei no começo do texto. Partindo desse princípio, é compreensivo o fato das autobiografias escritas por historiadores judeus imigrantes serem textos que podem ser comparados com o

⁵ É necessário enfatizar o termo Pós-Estruturalismo para que fique claro o que está em jogo na necessidade que a autora vê em colocar em questão as formas canônicas dos relatos de si, que seriam invariavelmente afetadas por esse cenário de questionamento da autonomia e unidade do sujeito. o que a leva a formular a concepção de Espaço Biográfico.

testemunho dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio, e ambos poderem ser pensados como artefatos que articulam historiograficamente o passado.

Na argumentação de Arfuch há a noção de que as autobiografias são narrativas que dão forma e sentido à vida, e que a intertextualidade presente na noção de Espaço Biográfico é um reflexo dessa tentativa dos autores em construir um passado que narrativamente justificaria a identidade⁶ presente, mesmo que na prática não exista de fato uma confluência entre o sujeito que escreve e o personagem que é produto dessa escrita. O que restaria, com o Espaço Biográfico, é pensar que a autorreflexão do sujeito autônomo na contemporaneidade é ocupada por estratégias discursivas que tentam dar coerência aos relatos sobre si.

O que interessa aqui é a noção de autobiografia como forma de abordar o “si-mesmo”, como produto de uma especificidade de escolhas, de uma decisão estilística do autor. Para isso, passo a um segundo movimento conceitual, partindo de um autor vital para as hipóteses de Leonor Arfuch: para além da noção de construção e pertencimento das autobiografias a um Espaço Biográfico híbrido, penso que elas podem ser lidas como Artefatos Historiográficos por ser um tipo de Discurso-História, nas palavras do teórico literário Jean Starobinski.

A autobiografia como discurso-história

A biografia de uma pessoa feita por ela mesma — é com essa expressão que Starobinski (1971, p. 285) define em linhas gerais o que entende por autobiografia, circunscrevendo a ideia e as condições gerais deste tipo de produção. Segundo o autor, estendendo o argumento, as

⁶ A ideia de autobiografia como um exemplo de Identidade Narrativa é um tema complexo, que demandaria um outro texto. Para entender mais desse conceito, recomendo as leituras do historiador Paul John Eakin (2019) e do filósofo Paul Ricoeur (1991).

outras pré-condições para um texto ser considerado autobiográfico exigem: a confluência, em algum nível, da identidade do narrador e do protagonista da narração; ser um retrato no qual se introduz duração e movimento; e ser uma narrativa que cubra uma sequência temporal suficiente para fazer surgir o traçado de uma vida (Starobinski, 1971, p. 285-286). Ou seja, para Starobinski não é possível considerar a autobiografia como um gênero literário específico, sendo muito mais um espaço aberto, no qual, estabelecidas tais pré-condições, o autobiógrafo se torna livre para escrever do modo que quiser, escrevendo uma página ou vários volumes. Ele é livre para contaminar a sua história de vida com a história e acontecimentos dos quais foi testemunha distante, desdobrando a autobiografia em um relato memorialístico, ou pode datar com precisão diversos momentos, dando caráter de um diário. Não há, portanto, estilo ou formas obrigatórias em um texto autobiográfico, a partir da lógica de Starobinski.

O estilo se afirma única e exclusivamente dentro das condições básicas e no modo próprio com o qual cada autobiógrafo satisfará essas condições gerais de ética e de relação com a veracidade da narração, sendo o restante (tom, ritmo, extensão) parte das decisões particulares do autor do texto. O estilo, portanto, está ligado ao ato de escrever sobre o passado sob a luz de um determinado presente. Ou seja, está conectado à margem da liberdade oferecida pelo estado presente da língua e às convenções literárias das quais o autor faz determinado emprego. É essa denominação temporal que marca tal singularidade.

O que importa, na hipótese de Starobinski, é justamente pensar no que diz a situação presente da escrita já que, levando em conta uma concepção tradicional de estilo, o passado narrado na autobiografia sempre pode ser posto em dúvida. Afinal, o autor pode dar contornos, ênfase em fatos, uso de determinadas metáforas, de um tal modo que o

leitor pode desconfiar da “perfeição” da narrativa, independente dos conteúdos evocados. A relação entre o “real” e o “fictício” vem à tona. E a partir disto, o autor afirma:

Na verdade, o passado não pode jamais ser evocado se não a partir de um presente: a “realidade” dos dias transcorridos só é tal para a consciência que, acolhendo hoje a imagem deles, não pode evitar de lhes impor sua forma, seu estilo. Toda autobiografia — ainda que limitada a uma pura narração — é uma autointerpretação (Starobinski, 1975, p.286)⁷.

O estilo, portanto, é um índice de relação do escritor com o seu passado, orientado para o futuro de um modo que se revela ao leitor de uma forma específica, o que faz com que a autobiografia não seja fundamentalmente uma narrativa fiel aos eventos, mas à interpretação do momento vivido no passado pelo “eu” que está escrevendo.

O que interessa aqui é a relação temporal que Starobinski estabelece para o seu conceito de autobiografia, mais do que a especificidade da ideia de estilo que ele trabalha, associando-o a uma “fidelidade ao presente” do escritor. Tal modo de elaborar as relações entre o presente e o passado são postas de modo incisivo quando Starobinski diz entender o entrelugar das autobiografias contemporâneas como um Discurso-História. Partindo de algumas noções definidas por Émile Benveniste (1988), ele faz uma distinção entre o que chama de “enunciação histórica”, que seria a narrativa de eventos passados de modo isolado, e “enunciação discursiva”, uma narrativa que envolve a existência de um narrador que pretende influenciar o público leitor por meio do discurso.

⁷ “But, obviously, the past can never be evoked except with respect to a present: the “reality” of the by-gone days is only such to the consciousness which, today, gathering up their present image, cannot avoid imposing upon them its own form, its style. Every autobiography — even when it limits itself to pure narrative — is a self-interpretation.”

As autobiografias, nessa visão (sobretudo no contexto contemporâneo), englobam em seu âmago ambos os tipos de enunciação ao mesmo tempo. A narrativa em terceira pessoa, característica das enunciações históricas, coexiste nesse modelo de texto a um narrador-testemunha, alguém que diz “eu” e coloca a primeira pessoa no foco narrativo⁸.

O “eu” é aqui necessário como referencial do passado narrado na forma do acúmulo de experiências elencadas ao longo do texto, que são o núcleo da narrativa. Tem-se aqui um dos elementos de distinção entre a narrativa histórica e a autobiográfica: não é o que se passa ou o que acontece que é importante numa autobiografia, mas o que passa, acontece e toca o “eu” que está narrando. É esse encadeamento distintivo entre a identidade do eu passado com o eu narrador que constroi a historicidade da autobiografia, na medida que, como disse anteriormente, ela é um produto do instante da escrita.

Para Starobinski, portanto, na autobiografia, a experiência de transformação e fragmentação do sujeito é narrada a partir de uma auto interpretação no “aqui e agora” da escrita, que seleciona e reordena momentos, e atribui valor e sentido ao que aconteceu no passado. O autobiógrafo é, ao mesmo tempo, leitor e autor de sua própria vida, e sua história não cessa de ser reinterpretada e reconfigurada através da narrativa que ele conta sobre si mesmo.

Neste aspecto, há de se concordar com possíveis críticas à posição de Starobinski, visto que na cena contemporânea a ideia de unidade e sentido único de uma vida podem ser postas em dúvida (como disse anteriormente ao falar da teoria de Arfuch). Ainda assim, penso que a formulação do Discurso-História mostra que é possível encontrar a

⁸ Sobre a teoria do foco narrativo, uma leitura essencial é a do teórico Norman Friedman (2002).

presença de um tipo de passado que torna a autobiografia um Artefato Historiográfico, na medida em que esse hibridismo entre diferentes formas de escrita sobre o passado pode ser localizado.

Considerações finais

Procurei apresentar impressões básicas e iniciais para problemas que penso afligir muitos colegas dispostos a refletir sobre o campo da História da Historiografia: como tratar de escritas sobre o passado que não tem fundamentalmente um compromisso com a História acadêmica? E quando historiadores e historiadoras, como os que citei no início do texto, se dispõem a escrever sobre o passado longe dos pressupostos da profissão, será que tais textos podem ser vistos como objeto de interesse do campo? Ainda que de modo provisório, eu diria que sim.

Há um interesse, nas últimas décadas, em pensar os limites com os quais a escrita acadêmica se encontra ao tratar de passados complexos e traumáticos como os do século XX, levando a exercícios como os das escritas autobiográficas, por meio das quais historiadores podem reordenar seus objetos de interesse em um outro modo de articulação pretérita, ainda assim envolvendo elementos presentes nessa mesma escrita acadêmica. Ao trazer as contribuições de Leonor Arfuch e Jean Starobinski, procurei pensar de que modo seria possível dar vigor a esse contexto, dotando de um sentido mais amplo o conceito de Artefato Autobiográfico.

Pensando nos exemplos citados, há todo um campo de articulação de memórias traumáticas presentes no passado autobiográfico, com a experiência de perseguição político-racial e o exílio sendo elementos de enredamento importantes para a identidade construída nesses textos.

O passado traumático é um elemento inevitável, mas que pode ser posto em perspectiva por esses autores narrando os modos como lidam e têm lidado com esse passado. Aquilo que eles escolhem lembrar, esquecer, silenciar ou recontar diz muito sobre a relação entre identidade, história e memória, e essa é, sem dúvida, uma questão central do nosso tempo presente.

Referências

AMÉRY, Jean. *At the minds limits. Contemplations by a survivor of Auschwitz and its realities*. Translation by Sidney and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico na (re)configuração da subjetividade contemporânea. In: GALLE, Helmut e outros (org). *Em primeira pessoa: Abordagens para uma teoria da autobiografia*. Tradução de Paulo César Thomaz. São Paulo: Annablume Editora, 2009.

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico*. Dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vital. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAUMAN, Janina. *Winter in the morning*. London: Virago Press, 1991.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. Campinas: Pontes, 1988.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas, Vol.1*. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CERTEAU, Michel De. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

- DAUM, Andreas W.; LEHMANN, Hartmut; SHEEHAN, James J. *The second generation. Émigrés from Nazi Germany as Historians*. New York: Berghahn Books, 2016.
- EAKIN, Paul John. *Vivendo autobiograficamente. A construção de nossa identidade narrativa*. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2019.
- EPSTEIN, Catherine. *A past renewed. A catalog of German-speaking refugee historians in the United States after 1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FRIEDLÄNDER, Saul. *Where memory leads. My life*. New York: Other Press, 2016.
- FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção. O desenvolvimento de um conceito crítico. *Revista USP*, n.53, pp.166-182, 2002.
- GAY, Peter. *My German Question. Growing up in Nazi Berlin*. New Haven & London: Yale University Press, 1998.
- GILBERT, Felix. *A European Past. Memoirs, 1905-1945*. New York: W.W. Norton & Company, 1988.
- GINZBURG, Jaime. Impacto da violência e constituição do sujeito: um problema da teoria da autobiografia. In: GALLE, Helmut e outros (org.). *Em primeira pessoa: Abordagens para uma teoria da autobiografia*. Tradução de Paulo César Thomaz São Paulo: Annablume Editora, 2009.
- GRAY, Hanna Holborn. *An academic life. A memoir*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- HARLAN, David. A História Intelectual e o Retorno da Literatura. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (org.). *Narrar o passado, repensar a História*. Tradução de José Antônio Vasconcelos. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- IGGERS, Georg; IGGERS, Wilma. *Two lives in uncertain times. Facing the challenges of the 20th century as scholars and citizens*. New York: Berghahn Books, 2006.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

MOSSE, George L. *Confronting History*. A memoir. Madison: The University of Wisconsin Press, 2000.

SEMPRÚN, Jorge. *La escritura o la vida*. Madrid: Austral, 2015.

STAROBINSKI, Jean. The Style of Autobiography. In: CHATMAN, Seymour. *Literary Style: A symposium*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

STERN, Fritz. *Five Germanys I Have Known: A History & Memoir*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Luci Moreira Cesar. Campinas: Editora Papirus, 1991.

WHITE, Hayden. O Texto Histórico como Artefato Literário. In: *Trópicos do discurso*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 2014.

WIEVIORKA, Annette. *The era of the Witness*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2006.

3

PARA ALÉM DE FREUD? A PSICANÁLISE NA TEORIA DO PROCESSO CIVILIZADOR DE NORBERT ELIAS

*Sabrina Costa Braga*¹

Introdução

O objetivo deste capítulo é indicar as principais analogias gerais entre a proposta sociológica de Elias e a psicanálise freudiana, para em seguida aprofundar em tais aproximações no que se refere à tese eliasiana do processo civilizador e à sua interpretação do fenômeno nazista como colapso da civilização. Um exame atento dos diálogos de Norbert Elias em suas obras é necessário, em parte, porque o autor nem sempre costumava citar com exatidão os teóricos com os quais dialogava.

Segundo Joly (2010), além dos infortúnios do exílio, a recepção tardia e, em muitos aspectos, improvável do trabalho de Elias pode ser explicada pela discrepância entre sua postura intelectual específica e o horizonte de expectativas da sociologia internacional após 1945. Muitos agentes de circulação de suas obras o consideravam um autor "como que vindo do nada" e, desde o início, criticaram sua suposta incapacidade de situar seu trabalho em relação aos outros autores amplamente reconhecidos, bem como sua baixa inclinação para citar fontes.

No que se refere a Freud, Elias também não o menciona com frequência nem o referencia sistematicamente ao utilizar conceitos comuns à psicanálise ou tratar de temas congruentes. Ainda assim, é

¹ Pesquisadora no Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung. Pesquisadora Colaboradora na Universidade Estadual de Campinas. Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) com período sanduíche na Freie Universität Berlin. É associada à Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia e à International Network for Theory of History (INTH). É editora executiva da Revista de Teoria da História.

possível identificar nas obras de Elias um considerável volume de material que remete a pressupostos psicanalíticos.

Lahire (2010) argumenta que Elias pode ser considerado o mais freudiano dos sociólogos, embora nunca tenha sido um seguidor fiel ou um epígono. Para o autor, Elias alcançou a rara façanha de construir uma obra que é, ao mesmo tempo, profundamente dependente da psicanálise freudiana e completamente distinta e original. Ele afirma, ainda, que Elias claramente se identificava com Freud, seu ilustre predecessor.

Dessa forma, ao longo deste capítulo, busca-se revelar as interseções entre a sociologia de Elias e a psicanálise de Freud, partindo das aproximações gerais para um exame mais específico dos conceitos e das interpretações oferecidas por Elias em relação ao processo civilizador e ao colapso da civilização. O diálogo, muitas vezes implícito, entre as obras dos dois autores se mostra essencial para compreender tanto os fundamentos teóricos da análise eliasiana quanto a singularidade de sua abordagem.

No primeiro tópico, intitulado “Freud e Elias: teóricos da civilização”, serão apresentadas as relações mais gerais entre os dois autores. No segundo, “Coação e autocoação: o processo civilizador como baseado em renúncias”, será explorada a convergência entre as teorias da civilização de Freud e Elias com o intuito de detalhar as analogias que podem ser traçadas entre a teoria do processo civilizador e a maneira como Freud pensou o tema da civilização, mais precisamente o diálogo direto entre *O mal-estar na civilização* e *O Processo Civilizador*.

Freud e Elias: teóricos da civilização

Destacam-se dois momentos em que Elias trata diretamente da relação entre a sociologia e a psicanálise: *Au-delà de Freud*, uma

coletânea de artigos e conferências produzidos entre 1950 e 1990 e apresentados por Marc Joly e Bernad Lahire, obra na qual é feito diálogo crítico com a psicanálise freudiana; e a entrevista intitulada *Norbert Elias, con Freud y contra Freud* concedida a Roger Chartier e publicada inicialmente no periódico *Le Monde*.

Sob a denominação comum, mesmo que não adequada, de “Escola de Frankfurt”, o ambiente intelectual e acadêmico à época anterior à Segunda Guerra Mundial na Universidade de Frankfurt contribuiu para o desenvolvimento do diálogo entre várias formas de conhecimentos. Através de trocas entre diferentes campos das humanidades, tornou-se desejável relacionar o social e o psíquico, o que, no caso, foi realizado através da corrente freudo-marxista, um sistema de pensamento que buscava sintetizar e unir a teoria marxista e a psicanálise freudiana para a investigação de fenômenos humanos.

Elias teve contato com a psicanálise em diversos momentos de sua trajetória, como quando participou de análise de grupo com o psicanalista Fuchs por volta de 1950 em Londres (Kirschner, 1999). No entanto, foi em Frankfurt entre 1930 e 1933, quando Elias era assistente de Karl Mannheim – período no qual trabalhou durante algum tempo próximo ao *Institut für Sozialforschung* de Horkheimer – que as relações entre a sociologia e a psicanálise foram estreitadas de maneira marcante e fomentaram os estudos interdisciplinares no período entreguerras e também no pós guerra (Joly, 2010, p. 14-15).

Um gesto simbólico de Elias em relação a Freud e à presença freudiana em sua obra é o fato de Elias ter lhe enviado uma cópia de *O Processo Civilizador*, considerando Freud um leitor ideal para sua obra que posteriormente viria a ser reconhecida como um de seus trabalhos mais influentes. Segundo Waldhoff (2007, p. 329, apud Lahire, 2010,

p.188)², Norbert Elias teria enviado a Freud um exemplar do livro em data próxima à sua publicação, por volta de 1938, e Freud teria chegado a responder com uma carta em que agradecia a Elias pelo envio do livro.

Marc Joly (2010, p. 6) afirma que a relação com Freud continua sendo uma das mais incompreendidas e lança a hipótese de que é possível que fosse difícil para Elias admitir que uma teoria sociológica como a do processo civilizador pudesse dever tanto a um modo de pensar fora da sociologia, como o pensamento psicanalítico. Afinal, em um contexto de profissionalização da profissão de sociólogo e especialização da disciplina, como um sociólogo poderia se declarar freudiano sem que fosse interpretado como alguém que faz um simples deslocamento do diagnóstico clínico num nível individual para um nível social?

Para Joly (2010, p. 11), o que Elias buscou em *O Processo Civilizador* foi construir um modelo teórico, um sistema autônomo de pensamento a partir da psicanálise sem inscrevê-lo, contudo, no campo psicanalítico. O fez a partir da identificação de fatos históricos em processos de desenvolvimento social, isto é, considerando a dependência da formação individual das funções psicofísicas à rede de estruturas das relações de interdependência humanas. Ou ainda, visando “radicalizar o modelo freudiano do processo em que a criança adquire autocontrole, levando em consideração as dimensões inseparáveis da evolução biológica e dos processos de desenvolvimento social” (Joly, 2010, p. 25 – tradução minha).

² [...] Comme le fait Hans-Peter Waldhoff, que « le fondateur de la psychanalyse fut une des premières personnes à qui Elias envoya un exemplaire de *The Civilizing Process*; ce pourquoi Freud le remercia brièvement dans une carte postale envoyée de Vienne à Londres peu avant sa propre émigration, le 3 janvier 1938 » et qu' « Elias garda précieusement cette carte pour le rest de sa vie ». Profondément attaché à l'œuvre accomplie par Freud, c'est naturellement à lui qu'il pense en tant que lecteur idéal au moment de la publication de son travail (LAHIRE, 2010, p. 188).

O Processo Civilizador é justamente a obra de Elias na qual a presença da psicanálise se mostra mais clara. Vale salientar que foram vários os autores que notaram, já à época do lançamento do livro, que a psicanálise funcionava como uma referência importante para a obra. Um exemplo interessante pode ser encontrado na resenha feita por Raymond Aron em 1941. Nela, Aron (1941, p. 55) dá destaque à análise feita por Elias de fatos que raramente apareceriam nos livros de história ou sociologia, tais como os hábitos cotidianos e a transformação desses hábitos, como a introdução progressiva do uso de talheres à mesa. Já sobre a aproximação com a psicanálise afirma que:

A preocupação central de N. E. parece ser estabelecer a direção geral do movimento da civilização e os fatores que a determinam. As justificativas racionais de cunho higiênico sempre aparecem após o fato. Novos hábitos são formados nas classes superiores, ansiosos por se destacar ou para criar relações inter-humanas de um novo tipo. Por outro lado, N. E., obviamente influenciado pela psicanálise, ansioso para marcar o condicionamento social da neurose, da repressão, do superego, estuda simultaneamente a origem psíquica e social de costumes civilizados. É a sociedade que reprime certos comportamentos, atribuindo-lhes um sentimento de dor ou vergonha, é ela quem modela o sistema de impulsos e as manifestações destes. Mas a sociedade, por sua vez, não é feita apenas das relações, comportamentos humanos e mentalidades que ela exige e produz. Manifestamente N. E. propõe demonstrar, por exemplo, a ligação entre as explicações e os fenômenos sociológicos e psicológicos (Aron, 1941, p. 55 – tradução minha).

Com a afirmação de que “obviamente influenciado pela psicanálise”, Norbert Elias estaria “ansioso para marcar o condicionamento social da neurose, da repressão, do superego”, Aron tocou em um ponto central desta investigação, a crítica de Elias à psicanálise. Considerando que a presença da psicanálise na obra *O Processo Civilizador* é inegável, é possível apontar agora como, ao passo em que incluía conceitos da psicanálise em sua teoria, Elias procurava

historicizar esses conceitos. O conceito de figuração é essencial para compreendermos a sociologia eliasina. Elias demonstrou, em diversos momentos, sua insatisfação com a separação, como entidades isoladas, entre indivíduo e sociedade. Assim, as críticas que ele confere à psicanálise caminham nesse mesmo sentido:

Sem Freud, eu não poderia ter escrito o que escrevi. Sua teoria foi essencial para meu trabalho e todos os seus conceitos (ego, superego, libido etc) são para mim muito familiares. Mas Freud, durante sua vida, estudou homens e mulheres que viviam no fim do século XIX e início do século XX e a maneira das ciências naturais, construiu seus conceitos como se a estrutura da personalidade que ele observava fosse a de todos os seres humanos. Ir além de Freud, cientificamente falando, significa reconhecer as transformações que afetam o desenvolvimento da personalidade humana. O problema está em compreender como e por que aparece progressivamente a estrutura da personalidade descrita por Freud (Elias apud Chartier, 2010, p. 13 – tradução minha).

Dos artigos compilados em *Au-delà de Freud* destaca-se o último e incompleto, *Le concept freudien de société et au-delà*, composto a partir de um manuscrito no qual Elias trabalhou durante os últimos dias de sua vida. Sua importância está no fato de que ao se confrontar diretamente com Freud, Elias acabou por fornecer detalhes cruciais de sua teoria dos processos civilizadores e até mesmo do seu projeto intelectual como um todo (Joly, 2010, p. 21). Dessa forma, Elias sugere, como não havia admitido à época da publicação de suas obras, a presença da psicanálise em sua teoria, assim como as principais diferenças que cultivou em relação à Freud. Para Elias (2010, p. 132), Freud teria percebido que as funções de autorregulação do ser humano, o que é comumente chamado de razão ou consciência, se desenvolvem em um processo que passa por várias fases da infância até a maturidade, unindo um duplo processo: o de maturação biológica e um processo social de aprendizagem que se complementariam.

Assim se mostra o dinamismo que Elias buscou em sua sociologia para tratar dos processos civilizadores. As diferenças estariam no que Elias considera como “conceitos estáticos” formadores dessas funções de autorregulação: um id, ego e superego que apareceriam como características estruturais da sociedade como um todo e da mesma forma, de todas as sociedades (Elias, 2010, p. 132). Assim, o que Elias propôs é que as instâncias reguladoras como ego e superego também se transformariam durante o desenvolvimento das sociedades humanas. Tendo isso em vista, afirma que “uma das diferenças fundamentais entre a teoria psicanalítica e a minha própria teoria reside nas interpretações essencialmente dualistas que Freud propôs de sua teoria” (Elias, 2010, p. 132 – tradução minha). Pode-se aferir que Elias viu na teoria freudiana uma dualidade entre as pulsões como uma manifestação da natureza e as regulações dessas pulsões sob os nomes de civilização ou cultura como algo antinatural, ao passo que as instâncias reguladoras (ego e superego) e seus conflitos correspondentes teriam sido tratados como de uma natureza imutável.

Para Elias, os humanos são naturalmente³ muito mais capazes de dirigir suas vidas através das experiências que quaisquer outras espécies, o que quer dizer também que são muito mais dependentes de uma sociedade que quaisquer outros animais. Com um potencial de individualização e um potencial de socialização que se completam, “a oposição entre indivíduo e sociedade não tem mais fundamento do que a oposição entre natureza e cultura” (Elias, 2010, p. 181 – tradução minha).

³ “Os seres humanos dificilmente poderiam formar sociedades, produzir cultura ou se prestarem a conduzir a regulação se não fossem por natureza – isto é, por sua constituição biológica – equipados para isso. Eles são predispostos pela própria natureza a viver em grupos. Não existe um antagonismo intrínseco entre a natureza e a sociedade ou entre a natureza e a cultura” (ELIAS, 2010, p. 180 – tradução minha).

Já desde o início de sua carreira acadêmica, na Universidade de Breslau, Elias demonstrou relutância em considerar aquilo que se vê como atemporal ou em considerar categorias que precedam a experiência. Tal relutância pode ser notada pela desavença de Elias com seu então orientador Richard Höningwald⁴ por Elias ter questionado as categorias a priori de Kant. O que Elias fez foi uma tentativa de mostrar a historicidade do que compõe a mente humana, negando qualquer tipo de divisão dualista entre o que é natural e o que é social e, dessa forma, criticando a suposta falta de interesse de Freud no nível social dos processos que envolvem a psique.

Os conceitos examinados aqui e que pretendemos redefinir em termos processuais são, por um lado, os conceitos de "libido" ou "id", por outro, os conceitos de agências de controle da libido (ego e superego). Ao nível do indivíduo, Freud identificou claramente a natureza processual da relação entre a libido e o controle da libido. Por outro lado, ele não estava particularmente interessado nos níveis sociais e biológicos da relação entre impulsos e controle de direção. Suas reflexões sobre esse assunto permanecem não processuais; suas perguntas são parte de um quadro de referência imobilizado (Elias, 2010, p. 164 – tradução minha).

Para Elias, os conceitos de ego e superego não se refeririam apenas às características que diferenciam a autorregulação de uma pessoa para a outra, mas também serviriam para distinguir a maioria dos membros de um grupo de outro, ou ainda dentro de um mesmo grupo em diferentes estágios de seu desenvolvimento. Essa seria a diferença fundamental entre a perspectiva psicanalítica e a perspectiva sociológica, a primeira

⁴ O desentendimento entre Elias e o orientador se deu quando Elias argumentou que as categorias a priori de Kant não eram exatas: o que Kant consideraria como atemporal e como dado antes de qualquer experiência, seria nada mais que um saber adquirido que pertenceria ao patrimônio de experiências do homem. Höningwald desconsiderou as afirmações do orientando e, por isso, Elias optou por modificar as passagens mais polêmicas de sua tese, nas quais deixava clara sua crítica a categorias que pareciam habitar fora da história ou da sociologia e se afirmavam em si mesmas (Elias, 2001, p.101). O resultado foi que Elias perdeu maiores chances do desenvolvimento de uma carreira em filosofia, visto que ela requeria o suporte de Höningwald para a *Habilitationsschrift*.

não carregaria a necessidade de perceber a interdependência entre a regulação social e a autorregulação (Elias, 2010, p. 175). Segundo Lahire (2010, p. 188), o que Elias estaria fazendo seria uma tentativa de historicizar a psicanálise, pois julgava que Freud naturalizou o que deveria ter sido considerado como produto da história.

Para melhor compreender as questões que dizem respeito às barreiras impostas entre a psicanálise e as perspectivas histórica e sociológica, é viável recorrer a Michel de Certeau (2011, p. 71-77) que, em sua obra *História e psicanálise: entre ciência e ficção*, apresenta duas estratégias do tempo diferentes, duas maneiras de distribuir o espaço da memória e pensar a relação do passado com o presente, usadas pela psicanálise e pela historiografia. A primeira reconheceria o passado no presente, enquanto a segunda colocaria um ao lado do outro; ou a psicanálise partiria da imbricação (um em outro) e da repetição (um reproduz o outro), ao passo que a historiografia partiria da sucessividade (um depois do outro) e do efeito (um segue o outro), considerando as relações indiscutíveis entre passado e presente, sem trabalhar com os dois ao mesmo tempo (Certeau, 2011, p. 73).

Com isso, Certeau ressalta o processo a partir do qual a psicanálise se articula, que é o retorno do recalcado, uma concepção particular de tempo e de memória na qual a consciência é “simultaneamente a máscara ilusória e o vestígio efetivo de acontecimentos que organizam o presente” (Certeau, 2011, p. 71). O passado, para a psicanálise, está sempre presente no vestígio e é ativo, ao passo que retorna e toma a forma de um sintoma. A historiografia, por outro lado, operaria através de uma cisão entre o passado e o presente, entre os lugares em que estão guardados os objetos da pesquisa, os arquivos e o lugar do aparato conceitual da pesquisa e da interpretação, daquilo que fabrica as representações do que é encenado nessas representações (Certeau, 2011, p. 72).

Elias não era historiador, mas seus objetos de pesquisa e seus métodos muito tiveram em comum com o ofício dos historiadores e é dessa forma que mostrar os debates entre as duas estratégias de tempo (da história e da psicanálise) pode indicar as possibilidades oferecidas não só à historiografia, mas também a todas as perspectivas de compreensão das sociedades humanas.

Peter Gay, em *Freud para historiadores*, procurou refutar diversas das mais comuns críticas à psicanálise, como uma provável dependência da psicanálise à cultura (Gay, 1989, p. 76). A “dependência temporal” de uma teoria que alegou ser capaz de iluminar questões sobre a natureza humana foi e ainda é um marcante empecilho para a existência de diálogo mais profícuo entre a psicanálise e as demais disciplinas que buscam explicações para os fenômenos humanos.

A ideia da existência de uma natureza humana parece carregar consigo a premissa de frustrar qualquer visão do passado que se diga histórica e um modelo assim parece não dar conta da multiplicidade de formas que o ser humano pode apresentar, assim como as transformações profundas que o *habitus* de um grupo pode sofrer ao longo do tempo. Assim, a natureza humana, tal como entendida por Freud, ainda que possa ser problematizada, não anula a possibilidade de variação e mudança. Gay (1989, p. 76-81) inicia sua resposta às críticas contra a psicanálise alegando que Freud teve uma variedade de analisandos muito maior do que se imagina e termina com a afirmação de que a natureza humana é capaz de construir uma variedade inesgotável a partir de poucos elementos e regras. Nessa perspectiva, a natureza humana nos mostraria muito a partir de pouco e mesmo assim manteria a capacidade de gerar o novo e o estranho.

A condição para que Elias pudesse utilizar da psicanálise em sua pesquisa foi que interrogasse sempre exaustivamente o modelo

freudiano. Tanto Freud quanto Elias, buscaram explicações para as sociedades humanas, de modo que na teoria freudiana não encontramos apenas textos que se valem da clínica psicanalítica e/ou casos de neuroses individuais. Pelo contrário, ver Freud como pensador da sociedade (ou da cultura, nos termos de Renato Mezan), nos permite perceber como foram tratados de maneira única temas essenciais à sociologia como o tema da civilização. Uma interpretação da obra de Freud pode ser feita ainda em um sentido de perceber como ele teria buscado justamente romper com as divisões muito precisas entre o individual e o coletivo tendo, por sua vez, desenvolvido muito mais os trabalhos voltados à psicologia individual do que às questões sociais.

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela muito raramente pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (Freud, 2011a, p. 14). Essa psicologia de massas da qual nos fala Freud, serviria para tratar o ser individual como membro de um grupo que pode ser uma tribo, um povo, uma classe, uma casta etc. (Freud, 2011a, p. 15). Assim, essa psicologia trataria de um indivíduo na sua relação com o outro desde as organizações sociais primárias como a família, seguindo para unidades sociais mais amplas, mas submetidas às mesmas leis.

É nessa situação que um tipo de instinto, despertado pelo fator numérico, o “instinto social” é mencionado por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, obra na qual o autor admite a incompletude de seus estudos em psicologia social. Emerge o interesse de Freud em enveredar-se por caminhos que iam muito além da clínica e da preocupação com o desenvolvimento da psique do indivíduo, rompendo o corte entre as questões individuais e coletivas. Enquanto o maior receio de Elias foi em não se aproximar das disciplinas que alimentassem o antagonismo entre o indivíduo e a sociedade – haja vista que no cerne do seu pensamento se encontra a teoria das configurações e interdependências entre os homens – Freud, por sua vez, parte da análise das neuroses individuais e transfere para o social elementos do modelo interpretativo que retrata o indivíduo localizado em seu microcosmos familiar (Lahire, 2010, p. 204).

Para Elias, a visão da psicologia e a visão histórica ou sociológica observaria os mesmos objetos em níveis diferentes, através de métodos diferentes, o que justificaria a não separação entre as disciplinas científicas. É dessa forma que Elias teve Freud como fonte, podendo utilizar do que da psicanálise lhe conviesse para compor sua teoria e criticar o que se distanciaria de sua proposta. A confluência principal que interessa aqui está na exposição tanto de Elias quanto de Freud como teóricos da civilização. Segundo Elias (2010), Freud teria atribuído valor universal a estruturas datadas, de modo que “ir além de Freud” significaria conceber a estrutura psíquica através de um processo e renovar as maneiras de perceber essas estruturas considerando diferentes sociedades e diferentes épocas. A presença da psicanálise na teoria do processo civilizador é notável e foi reconhecida por Elias a fim de esclarecer a formatação de suas teses.

Coação e auto coação: o processo civilizador como baseado em renúncias

Em *O mal-estar na civilização*, Freud destaca que a civilização é construída sobre renúncias instintuais. Em consonância com o que havia descrito anteriormente em *Totem e Tabu* (2011b, p. 21), a primeira fase cultural (totemismo⁵) já traz uma proibição que é a proibição do incesto. Há diversas teorias que buscaram explicar o início do tabu do incesto ou como os humanos pré-históricos teriam admitido que suas obrigações sociais se ligavam a restrições sexuais. O que se destaca é que qualquer elemento original de povos antigos se modificou muito ao longo do tempo, se desenvolvendo e se deformando. Se considerarmos que uma das bases da psicanálise é o Complexo de Édipo, nos lembraremos de que a primeira escolha amorosa de uma criança é incestuosa e perceberemos que a necessidade de proibição do incesto está intimamente ligada ao desejo de cometê-lo.

Freud examinou tribos definidas como “selvagens” que estariam em um estágio anterior ao das grandes civilizações na própria escala da evolução, sendo possível através desses grupos visualizar vestígios do totemismo nas crianças e fazer comparações entre essas pessoas e os neuróticos, que desejam inconscientemente aquilo que proíbem. Partindo da ideia de que só há necessidade de proibição para aquilo que os homens tem uma inclinação instintual/pulsional para cometer, Freud (2011b, p. 190-191) afirma que a experiência da psicanálise mostra ser insustentável a suposição de que a aversão ao incesto é um instinto inato dos seres humanos.

⁵ Tribos que se dividem em clãs nomeados segundo seu totem, que costuma ser um animal, planta ou força da natureza temidos pelo clã que se relaciona com o mesmo de forma especial, sendo seu ancestral comum e espírito protetor (Freud, 2011, p. 19).

A conclusão é que a natureza de tais aversões se deve ao fato de que a civilização notou como a satisfação de alguns instintos naturais (como o incesto) é nociva aos interesses da sociedade, mas que é impossível traçar com precisão os motivos originais que levaram a essa noção. Para Freud (2010), o homem civilizado se preocuparia mais em evitar o sofrimento do que em conquistar o prazer. O sofrimento ameaçaria o ser humano por três vias: advindos no nosso próprio corpo, como doenças; do mundo externo, referente a situações que não podemos controlar; e, por último, da relação com outros seres humanos. Muitas vezes, para fugir de tais sofrimentos, o homem se arriscaria a buscar a felicidade na fantasia, negando a realidade, que aparece nesses casos como fonte de todo o sofrimento (Freud, 2010, p. 38), ou buscando uma satisfação aparentemente irrestrita, que é a satisfação de impulsos instintuais primitivos. Essa última opção, no entanto, sempre traz consequências àqueles que escolhem botar o gozo a frente da cautela, uma vez que o mundo externo se recusa a satisfazer carências dessa natureza e o castigo é logo sentido.

Dessa forma, Freud se pergunta o porquê de as instituições que os homens criaram para si mesmos serem incapazes de lhes oferecer a felicidade. Ao avanço técnico e científico devemos diversas mudanças que facilitaram em muito a vida em sociedade. A segurança contra a violência proporcionada pela civilização pode ser considerada a principal delas; bem como avanços medicinais, que proporcionam hoje maiores expectativa e qualidade de vida; avanços tecnológicos que nos permitem a comunicação rápida com pessoas distantes etc. O domínio do homem sobre a natureza, a regulação das relações entre os homens e o proporcionar da segurança ansiada na vida em grupo são o que definem a civilização, mas toda essa aquisição cultural é ainda incapaz

de satisfazer o homem, que parece requerer da civilização ainda algo mais. Considerando isso:

Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se essas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade (Freud, 2010, p. 45).

Percebe-se que grande parte do que nos causa sofrimento está no cerne da própria civilização. Assim, a civilização, ao passo que nos protege de ameaças naturais, impede que nos entreguemos a condições primitivas provedoras de prazeres intensos que não podem ser saciados sem que o indivíduo quebre regras e se sobreponha ao grupo. Isso impossibilitaria a vida humana em comum, que só é possível quando a maioria se sobrepõe ao indivíduo. Mas se a civilização se constrói baseada em renúncias, quais seriam essas renúncias tão caras aos seres humanos que os malograria a felicidade que a segurança da vida em sociedade se propõe a oferecer? Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1996b), Freud desvela sua descoberta da sexualidade infantil e mostra como diversas mazelas psíquicas teriam sua origem na sexualidade infantil colocando a psicanálise na fronteira entre as ciências humanas e as ciências naturais. Em analogia com a pulsão de fome, percebe-se o quanto a pulsão sexual é importante e presente no homem, caracterizando e definindo muito de seu comportamento. Assim, Freud procurou mostrar como as condições que dificultam a concessão ao alvo sexual normal reforçam tendências por formar, a partir de atos substitutos, novos alvos sexuais, conferindo neuroses ou mesmo perversões.

O que se pode retirar dessas afirmações é que os limites impostos pela civilização à sexualidade dita normal das pessoas são capazes de

criar aberrações sexuais que essa mesma civilização luta para impedir que existam. A libido, neste sentido, se comporta como uma corrente cujo leito principal foi bloqueado, inundando então vias colaterais que até então permaneceriam vazias (Freud, 1996b, p. 67). Indivíduos que talvez permanecessem dentro da norma, mas que se veem privados do acesso ao desenvolvimento de sua sexualidade pelo recalçamento, mostram-se doentes após a solicitação de uma vida sexual normatizada, o que comumente acontece na puberdade.

O que é recalçado, diferentemente do que é reprimido, continua presente: no recalque tudo está latente e aparece na forma de sintomas. Assim, o jogo de influências culturais determina o processo de desenvolvimento da sexualidade infantil até que essa culmine em uma vida sexual dentro da norma ou em casos de neurose e/ou perversão. Como dito, a vida em sociedade só é possível quando a maioria se sobrepõe aos indivíduos e é essa substituição do poder do indivíduo pelo poder do grupo que permite que não sejamos a qualquer momento vítimas da força bruta. No entanto, a tendência natural dos humanos faria com que sempre defendesse a liberdade individual contra a vontade do grupo (Freud, 2010, p. 58).

A civilização se vê obrigada a buscar meios para equilibrar as exigências individuais e as exigências de um grupo e, assim, recorre à restrição da vida sexual para que se crie relações inibidas em sua meta, como as relações familiares ou entre amigos, e ponha fim também aos instintos agressivos. A chamada pulsão de morte seria tão ou mais ameaçadora para a civilização que a pulsão sexual. Essa agressividade inata tem sua origem em sentimentos de autopreservação, mas pode encontrar na sociedade moderna e sua grande disposição de técnicas e tecnologias uma forma muito mais intensa ao se manifestar, como

exemplificado pela “função econômica de descarga que tiveram os judeus no mundo ariano” (Freud, 2010, p. 88).

A tentativa de barrar a agressividade do ser humano encontra sua premissa no mandamento cristão, da exigência ideal do “ama a teu próximo como a ti mesmo”. Para Freud, não há cumprimento racional de tal preceito, visto que o outro deve fazer algo para merecer o nosso amor. Sendo assim, seria perfeitamente possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, mas desde que restassem outras pessoas contra as quais as primeiras pudessem exteriorizar sua agressividade (Freud, 2010, p. 81).

[...] o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. [...] Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo, e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa nem os de sua própria espécie (Freud, 2010, p. 77).

A forma encontrada pela civilização para eliminar a agressividade do homem é fazendo com que essa se volte para o próprio eu: “a civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior” (Freud, 2010, p. 92). A influência alheia se converte dessa forma sendo internalizada pelo estabelecimento do superego, uma instância da qual nada se pode esconder. Originalmente, as renúncias aos instintos que se faz em nome da civilização seriam resultados de um medo à autoridade, a influência externa é que determinaria o tido como bom ou mau posteriormente

pelo superego. Daí o advento do sentimento de culpa, pois no caso do temor a uma autoridade, o medo é de ser descoberto. Contudo, do superego nada se pode esconder, portanto a renúncia à realização do desejo não é suficiente enquanto o desejo persistir.

Unir as pessoas em grupos, portanto, só é possível mediante o fortalecimento de sentimentos autorrepressores como o sentimento de culpa, ao passo que esse mesmo sentimento de culpa pode se manifestar como uma das maiores ameaças à civilização. O preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa (Freud, 2010, p. 106). Essa culpa, através do superego, pode se tornar violência consumada ou apenas intencionada, causando grande angústia ao ser. Percebe-se, assim, os diversos paradoxos presentes na constituição da civilização, que cria mecanismos para se manter ao passo que esses mesmos mecanismos ameaçam suas estruturas.

Para Elias, o controle efetuado por terceiros é convertido em autocontrole, o qual resulta individualmente em padrões e hábitos bem adaptados ao contexto das funções sociais, o que converge com a teoria da repressão das pulsões enquanto condicional para a civilização de Freud. Em *O processo civilizador*, Elias investiga o condicionamento dos costumes, comportamentos e vida afetiva dos homens após a Idade Média por meio de um grande volume de escritos nos quais foi expresso o que era socialmente aceito. Esses tratados de boas maneiras, por assim dizer, são o ponto de partida encontrado por Elias para averiguar os caminhos da civilização.

A conduta à mesa da sociedade de corte teve papel fundamental na consciência que as sociedades ocidentais passaram a ter de si mesmas como diferentes e, dessa forma, supostamente superiores à outras civilizações. No início dessas fases de controle, as explicações racionais tinham pouca importância, as regras de bom comportamento surgiam

apenas com a justificativa de que seu contrário não era “nobre” ou “cortês” e tais regras deveriam ser explicitadas claramente em manuais de etiqueta que hoje parecem demasiado óbvios. A estrutura emocional das pessoas, o que inclui seus instintos, tem em sua forma socialmente manifesta uma importância ímpar para o funcionamento das sociedades.

Destaco especialmente o instinto de agressividade como o é tratado por Elias. Elias mostra que tal instinto aparece em graus diferentes de acordo com o maior ou menor nível de civilização dos grupos, ou seu maior ou menor grau de divisão das funções, regada a regras e proibições que se transformam ainda em autolimitações (ELIAS, 2011, p. 182). O processo civilizador caminhou em uma direção bastante específica com estrutura e ordem, mas nem por isso foi algo planejado racionalmente por um indivíduo ou grupo humano.

Elias dá importância especial ao monopólio da força como estrutura essencial para manutenção da ordem na civilização. Assim, uma maior espontaneidade em relação às pulsões significaria um grau mais alto de ameaça física, como se pode notar em situações de guerra. Sabe-se, entretanto, que o controle exercido pelo Estado sobre os indivíduos por si só seria incapaz de manter sob seu domínio todas as pulsões humanas. Como destacado pela via da teoria da civilização de Freud, da mesma forma torna-se perceptível na tese eliasina do processo civilizador: foi necessário que o medo da autoridade se internalizasse criando uma instância reguladora presente em cada um individualmente.

A regulação da conduta dos seres humanos está ligada, assim, à interdependência entre as pessoas através das diversas funções sociais que cada um desempenha e como essas funções criam uma complexa teia de ações. A partir principalmente do período medieval, em um

processo de longa duração, o indivíduo foi compelido a regular sua conduta de forma cada vez mais diferenciada e estável e a regulação consciente dessas emoções já não era mais suficiente:

A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço para comportar-se “corretamente” dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social (Elias, 1993, p. 196).

Percebe-se assim como as instâncias que levam o indivíduo a uma coerção de sua conduta aparecem em analogia à questão das instâncias psíquicas da psicanálise (id, ego e superego). O indivíduo é tolhido por todos os lados para uma obediência e autocontrole: pelo Estado, por um lado e, por sua consciência, por outro lado. Além disso, os mecanismos de autocontrole externo (repressão) se transformam durante o processo civilizador até que se tornem mecanismos de autorregulação (superego).

No decurso do processo de socialização, os códigos sociais se desenvolvem de tal forma que formam um indivíduo capaz de autocontrole, o que pode funcionar de maneira quase autônoma, sem necessariamente sofrer pressão direta exterior. É essa internalização que corresponde à formação do superego, instância reguladora que julga e controla desejos mesmo enquanto ainda são apenas pensamentos. O sentimento de culpa, para Freud, é um sintoma das constantes renúncias a que o indivíduo está submetido e é expressão das tensões entre o ego e o superego. A culpa experimentada precocemente por um desejo proibido não necessita mais de um componente externo de acusação: o sentimento de culpa surge com o

superego e marca assim sua importância cultural, ocupando lugar fundamental na articulação entre o individual e o social.

Elias, por sua vez, expande a ideia de que o medo está na base das mudanças de comportamento para a civilização, deixando visível a analogia com as instâncias formadoras do ego que são levadas à esfera social. Elias (2011) explica como a vergonha se liga aos processos de formalização característicos da civilização. A vergonha é chave no controle da expressão de emoções e é originada a partir do medo da perda de prestígio social nas sociedades de corte (ELIAS, 2001), é a manifestação consciente desse medo. A vergonha corresponde, nesse sentido, ao sentimento de culpa que vem acompanhado do superego. O medo do prestígio social pode também ser comparado ao medo do castigo dos pais, assim como ao medo da perda do amor:

A consciência de culpa foi originalmente medo do castigo dos pais, mais corretamente, da perda do seu amor; o lugar dos pais foi depois tomado pelo indefinido número de companheiros (Freud, 2010, p.35).

Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública) (Freud, 2010, p.29).

Algumas passagens de *O Processo Civilizador* são especialmente elucidativas para a analogia aqui apresentada. Para além do momento em que conceitos comuns à psicanálise são utilizados, Elias remete em diversos momentos a questões já tratadas principalmente em *O Mal Estar da Civilização*. Elias admite que em conjunto a uma agência controladora – que se forma na sociedade através do monopólio da força pelo Estado, diminuindo a ameaça da violência física – existe uma agência controladora que faz parte da estrutura da personalidade do

indivíduo (Elias, 1993, p. 201). Desse modo, pela via da notável referência aos mecanismos de repressão desenhados por Freud, Elias, mais uma vez, busca ampliar a discussão para o âmbito social:

Mais tarde, quando as correias transmissoras que corriam por sua existência se tornaram mais longas e complexas, ele aprendeu a controlar-se firmemente e se tornou menos prisioneiro que antes de suas paixões. Mas como agora ele estava mais limitado pela dependência funcional das atividades de um número sempre maior de pessoas, tornou-se também mais restringido na conduta, nas possibilidades de satisfazer diretamente seus anseios e paixões. A vida torna-se menos perigosa, mas também menos emocional ou agradável, pelo menos no que diz respeito à satisfação direta do prazer (Elias, 1993, p. 203).

A partir do trecho nota-se como, para Elias, a repressão está ligada a um maior nível de complexidade das interdependências, pois o aumento das dependências recíprocas, com uma maior divisão de funções, divisões de trabalho e maior diversidade nas posições sociais, torna necessário um maior controle dos impulsos. Além disso, Elias delinea como, ao passo que se abre mão da “satisfação direta do prazer”, em nome de uma coletividade necessária e de segurança, o homem não se permitirá mais satisfações irrestritas como em etapas anteriores no processo civilizador, o que também está presente no pensamento freudiano⁶. Em momento posterior, Elias se remete ainda à questão da sublimação e às satisfações substitutas que nem sempre são suficientes:

Para tudo o que faltava na vida diária um substituto foi criado nos sonhos, nos livros, na pintura. De modo que, evoluindo para se tornar cortesã, a

⁶ “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida” (Freud, 2010, p. 32); “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado” (Freud, 2010, p. 35); “A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. [...] podemos dizer apenas, de modo figurado, que ela nos parece ‘mais fina e elevada’, mas a sua intensidade é amortecida, comparada à satisfação de impulsos instintuais grosseiros e primários; ela não nos abala fisicamente” (Freud, 2010, p. 35).

nobreza leu novelas de cavalaria; os burgueses assistem em filmes à violência e à paixão erótica (Elias, 1993, p. 203).

Em *O Mal Estar da Civilização*, Freud discorre sobre os mecanismos usados pelas pessoas como formas substitutivas da satisfação desses impulsos primitivos e alerta que a felicidade irrestrita só pode ser alcançada momentaneamente e através da satisfação de instintos primitivos, como satisfações das pulsões sexuais que não consideram as restrições da vida em sociedade. A busca pelo prazer pode tomar as mais diversas formas: pela via da influência química no organismo, o que pode proporcionar sensações imediatas de prazer e independência em relação ao mundo externo; pela via da fantasia, quando o indivíduo considera a realidade como causadora de todos os seus males e a nega, em delírio; ou mesmo pelo amor sexual, uma técnica que poderia nos deixar desprotegidos (Freud, 2010, p. 30-38). Em especial, aparece a sublimação dos instintos, que seria capaz de fazer deslocar a libido, deslocando a meta dos instintos a fim de que não se possa mais ser atingido por frustrações do mundo externo, quando se ganha prazer através do trabalho psíquico, intelectual ou artístico (Freud, 2010, p. 35).

Os choques físicos, as guerras e as rixas diminuíram e tudo o que as lembrava, até mesmo o trinchamento de animais mortos e o uso de faca à mesa, foi banido da vista ou pelo menos submetido a regras sociais cada vez mais exatas. Mas, ao mesmo tempo, o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. Parte das tensões e paixões que eram liberadas diretamente na luta de um homem com outro terá agora de ser elaborada no interior do ser humano. As limitações mais pacíficas a ele impostas por suas relações com outros homens espelham-se dentro dele; um padrão individualizado de hábitos semiautomáticos se estabeleceu e consolidou nele, um —superego! específico que se esforça por controlar, transformar ou suprimir-lhe as emoções de conformidade com a estrutura social. Mas os impulsos, os sentimentos apaixonados que não podem mais manifestar-se diretamente nas relações entre pessoas frequentemente lutam, não menos violentamente, dentro delas contra essa parte

supervisora de si mesma. Essa luta semiautomática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle de emoções. Frequentemente, fica sujeita a grandes ou pequenas perturbações – à revolta de uma parte da pessoa contra a outra, ou a uma atrofia permanente – que torna o desempenho das funções sociais ainda mais difícil, senão impossível. As oscilações verticais, os saltos do medo à alegria, do prazer ao remorso, se reduzem, ao mesmo tempo que a fissura horizontal que corre de lado a outro da pessoa, a tensão entre o “superego” e o “inconsciente” – os anelos e os desejos que não podem ser lembrados – aumentam (Elias, 1993, p. 203).

A citação ilustra como a noção de repressão existe como condição para a existência da civilização, assim como aparece em Freud. A pressão e os mecanismos de regulação externos ou internos como requisitos para a vida em sociedade aparecem e ganham destaque nas obras de ambos os autores. Para Elias, os indivíduos se veem pressionados a excluírem ou modificarem as inclinações instintivas (comportamentos que nos aproximariam dos animais) da vida pública, inaugurando uma distinção mais ávida entre público e privado; e, para Freud, a própria civilização (ou cultura) diz respeito a tudo aquilo que nos afasta de nossos antepassados numa escala evolutiva, ou dos animais.

Elias vai além e considera que as pressões internas produzidas pelas limitações da vida civilizada – que permitem que as pessoas satisfaçam apenas uma parte de seus impulsos e inclinações e isso de forma modificada – podem produzir tensões, perturbações e inquietações perpétuas (ELIAS, 1993, p. 204). Como afirmado, para Freud, desejos recalçados podem vir a tona de forma totalmente retorcida, causando sintomas que escondem suas causas verdadeiras, mas que formam indivíduos tomados por neuroses ou perversões. De forma semelhante, Elias dá conta dos indivíduos que só podem

satisfazer suas pulsões por meio de fantasias, sonhos ou devaneios e também daqueles que pelo esforço causado por buscarem se moldar ao ideal civilizado, acabam tendo essas energias transformadas e liberadas de maneiras indesejadas (Elias, 1993, p.24).

Considerações finais

O diálogo e as analogias aqui explicitados apresentam o reconhecimento feito por Elias das instâncias controladoras dos indivíduos (id, ego e superego) ao explorar as consequências da repressão das pulsões, passando pelos impactos na estrutura da personalidade daqueles que, por não atingirem a modelagem social esperada, são considerados “anormais”, mas principalmente para o atestar de que as exigências civilizatórias, ao mesmo tempo que moldam os indivíduos para a convivência em sociedade, também geram tensões internas que podem manifestar-se em conflitos psíquicos e conflitos sociais.

Com base nessas reflexões, torna-se possível observar como, tanto para Freud, quanto para Elias, em um nível social, as estruturas criadas pela civilização para controlar os indivíduos frequentemente geram mecanismos que levam esses mesmos indivíduos a contrariar preceitos fundamentais da civilização. Uma dinâmica que evidencia o paradoxo intrínseco da civilização: busca a ordem e o controle, mas ao custo de conflitos internos e sociais que podem comprometer a harmonia que pretende alcançar.

Referências

- ARON, Raymond. Compte rendu de - N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Vol. I - Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschichten des Abendlandes. **Annales Sociologiques**, Série A, fascicule 4, 1941, p. 54-56.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CHARTIER, Roger. **Norbert Elias, con Freud y contra Freud**. Tradução de Anna Rivera Carbó. Le Monde, 2010.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Tradução de Ruy Jugmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. 2ª ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **Au-delà de Freud: Sociologie, psychologie, psychanalyse**. Paris: La Découverte, 2010.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). **Obras completas**. Tradução de Paulo César de Souza. V. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920 – 1923). **Obras completas**. Tradução de Paulo César de Souza. V. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). **Obras completas**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. V. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

JOLY, Marc. A relação de Norbert Elias com Freud. In: ELIAS, Norbert. **Au-delà de Freud: Sociologie, psychologie, psychanalyse**. Paris: La Découverte, 2010.

LAHIRE, Bernard. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. **Au-delà de Freud: Sociologie, psychologie, psychanalyse**. Paris: La Découverte, 2010.

4

KADISH PARA A UTILIDADE DA HISTÓRIA

*Fernando Gomes Garcia*¹

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens.

Hannah Arendt

— Que eterno tormento de consciência é isto: trazer uma criança ao mundo!... A gente nunca consegue se recompor! E, ainda por cima, para um mundo como este...

— O mundo — Köves procurou consolá-la — sempre é difícil

Imre Kertész

História: uma gênese mítica

Assim, assediou-me, em sonho, um sábio (ou um louco) delirante; não registro suas palavras tal como foram, mas como delas me recordo.

O tom com que alguns clamam pela historiografia como remédio dos tempos faz crer que a origem da disciplina histórica veio da núpcias entre deuses — vamos supor, Zeus e Mnemósine — e que seu saber era guardado pelas musas — talvez, Clio. E que este saber sagrado era a maneira dos homens vencerem o tempo, alçarem à eternidade, impedir que tudo fosse consumido pelo esquecimento. — Um saber nobre! Um presente titânico por amor aos homens! E que, por este saber, poderia-se cantar as façanhas dos grandes homens que serviriam de exemplos para gerações e gerações — uma infinidade delas, sem cessar os benefícios que o conhecimento do passado traria.

¹ Graduado em História pela UFMG. Mestre pela UFRGS. Doutorando pela UFRGS, com pesquisas realizadas em tornos das possibilidades narrativas do Holocausto; a pos-memória do Holocausto entre a segunda geração dos filhos de sobreviventes e de perpetradores; a comparabilidade do Holocausto com outros traumas históricos; a possibilidade de Justiça na História. E-mail: eroestrato@gmail.com

Outros querem crer que há uma utilidade no saber histórico para além da formação de homens exemplares, e que o nascimento das nações dariam ao historiador fontes de labores infinitos, demonstrando como o derramamento de sangue e heróis constituíram as formas mais belas de civilização, fomentando amizades, justificando inimizades. Aqui, a História talvez não seja mais mestra da vida, como antes se queria, mas possuía métodos sólidos para asseverar qual versão do passado era verdadeira e como os alemães eram afortunados por serem alemães — assim como os franceses, por serem franceses, os italianos por serem italianos, e assim por diante, cada qual com sua historiografia nacional. Eis onde o método e a paixão pela verdade e pelo passado *qua* passado se entrelaça com as demandas de utilidade da História — servir ao nascente Estado-nação, formar cidadãos nacionais, com amores e ódios nacionais — eis a que resume a nova virtude deste novo-velho saber!

Porém o novo século brindou-nos, os Homens, com acontecimentos que este saber não pode calcular nem prever, guerras de tamanha escala que escapavam às tradicionais formas com que a História lidava com os fatos. Os conflitos não mais obedeciam ao critério estético da beleza e o moral da honra, mas desta vez, do trauma. Não criavam heróis e glória, mas vítimas e desalento. — Não fora o próprio Estado-nação uma das vítimas da própria História? — Assim, o saber histórico, desanuviou-se do Estado-nação, tornando-se inútil — ou, quem sabe, livre? — Em todo caso, desatrelado da função de formar cidadãos e glorificar as nacionalidades, a História perdeu sua função e, até hoje, não soube encontrar outra utilidade. Não é a sina do homem livre sempre rodear-se de algemas? Seu fardo de ser livre o de nunca saber o que fazer com a liberdade, e sempre escolher novas prisões? Assim acontece com a História — uma vez desvinculada do Estado-nação, sua suposta liberdade confunde-se com a inutilidade, e põe-se

sempre a procurar um novo mestre. E os que clamam pela utilidade da História, os que a receitam como remédio para os problemas — Óh! não estariam eles buscando novos senhores para açoitar este velho saber tão maltratado?

E, sim! Como clamam os discípulos de Clio por serem escravizados novamente! Desesperados por sentido, por utilidades, por grilhões — que ironicamente chamam de emancipação. O horror, o horror!

E este relato — trataria da origem mítica e divina da História, ou seria, melhor, um necrológio disciplinar?

O fardo e os vigaristas da História

Não se trata aqui de buscar a utilidade da História, ou vislumbrar a saúde ou a doença do empreendimento da disciplina na quantidade maior ou menor de instituições dedicadas ao seu fazer. Assim, para os fins deste trabalho, pouco importa, para asseverar a utilidade ou a inutilidade da História, verificar se se abrem ou se fecham cursos, se há pleno exercício da História Pública, ou se os historiadores gozam de amigos ou de inimigos no âmbito da sociedade. Tampouco o fenômeno do negacionismo, forma paralela do exercício da História, deve servir de parâmetro para as investigações. Afinal, abre-se e fecha-se igrejas, bares, restaurantes, açougues e até mesmo casas de alcouce; sem que nada disso sirva-se para medir, como bom parâmetro, a utilidade da fé, do álcool, da comida e do sexo na vida das pessoas. Que importa a opinião popular ou quantos afluem para o discurso da História para aferir a sua utilidade? “Oh! não me falais da vã multidão/Cuja presença o gênio nos desgasta” (Goethe, 2004, p. 33). Que se fechem ou se abram cursos, que os inimigos disponham de suas armas, que as instituições saibam ou não valorar bem a importância da História —

independentemente de tais circunstâncias, a História há de ter o seu valor — ou, o contrário.

Assim, proponho analisar a instituição da Historiografia em sua utilidade ou inutilidade para a vida, por seu próprio valor, por assim dizer, sem recorrer à situação histórica em que se encontra, de desamparo institucional e financeiro; da mesma maneira que o faria se, ao contrário, os recursos abundassem e aos historiadores fossem distribuídos louros por onde passassem. Não! nada disso tem a ver com a utilidade ou a inutilidade da História. O que defenderei neste ensaio é que, uma vez órfã da serventia que tinha para o Estado-nação — ou muito negligenciada por este parentesco —, e uma vez desprovida dos antigos méritos da *Historia Magistra Vitae*, a História encontra-se sem solução para seus instintos existenciais. Não sei se me faço claro: meu pressuposto é que a História serve para resolver carências existenciais do homem, mas que neste afã encontra-se obstruída por percalços da própria disciplina. Também é meu pressuposto que os defensores da disciplina histórica não o são verdadeiramente! Os que defendem que haja mais ensino de História para educar o vulgo, para combater o fascismo, para neutralizar o negacionismo, fizeram eles ouvidos moucos para as advertências de Nietzsche (2003) de 1874? Não testemunharam as Guerras Mundiais; não prestaram atenção ao Holocausto, concebido em uma nação de cientistas, poetas, filósofos e... historiadores? — Que participaram com maior ou menor grau de intensidade na destruição de um povo? Qual novo poder teriam os historiadores frente às catástrofes mundanas? Não seriam estes defensores os primeiros a verem livre a História e quererem agrilhoá-la novamente em ferros? Enfim, o que se busca defender neste trabalho é que a liberdade da História é anteposta a seus discursos de utilidade; que, somente livre, a História poderá aspirar alguma real utilidade para

a vida. Do contrário, servirá, somente, como burro de carga, pronto a carregar qualquer um que lhe forre uma sela e queira lhe direcionar o caminho com encilho. Aos que proclamam a utilidade da História e definem de antemão o seu valor, os que pedem mais História, o que lhes querem prática, chamo-lhes de vigaristas! Vigaristas e usurpadores! Sim, proxenetas do sentido da História, que querem a todo custo que ela lhes sirva. Atentemo-nos quão pérfida pode ser a História quando sob as rédeas de tal tipo de pessoas.

Ao prestígio que gozava a História, o final do século XIX e o início do XX foram devastadores para o que dele restou. Valéry sentencia mortalmente o que ele achava da História como “the most dangerous product evolved from the chemistry of intellect... History will justify anything.” (apud: White, 1985). James Joyce faz seu alterego falar que “A história, Stephen disse, é um pesadelo de que eu estou tentando acordar.” (JOYCE, 2012, p. 144). Hayden White nos lembra de autores em cuja obra o historiador representa o que há de decadente, de apego ao passado, de pesquisas infrutíferas e de infecto à toda vida humana; exemplos como *Middlemarch*, de Eliot; *O Imoralista* de Gide, *Hedda Gabler*, de Ibsen, a que retomarei adiante. Somo a estes exemplos a trilogia de Imre Kertész sobre sua experiência nos campos de concentração, que se não são testemunho do historiador decadente, apresenta o gosto pelo niilismo que apraz ao paladar deste ensaio-panfleto. Porém, além de White e seus exemplos, a inspiração para as linhas deste trabalho virão de Nietzsche, mais propriamente de *O nascimento da Tragédia* (Nietzsche, 1992). É possível ainda sentir nos que proclamam e reivindicam a utilidade da História aquele hálito socrático, o impulso do homem teórico que matou o espírito trágico grego, dissolveu o saudável equilíbrio entre o dionisismo e o apolíneo da mais vigorosa civilização ocidental — portanto, um inimigo da arte. A esse

hálito, a esse socratismo, a este homem teórico opõem-se lhe a vida. É contra eles que se deve o combate se se quer restaurar a dignidade do ofício do Historiador — religar à História à vida, eis a contribuição deste ensaio niilista. E que não haja engano: os miasmas que emanam da cadavérica História disciplinar sente-se, também, nas críticas à História hegeômica, no antirracionalismo, nas tentativas de fazer uma História do futuro e outros mais empreendimentos subalternos. O desequilíbrio entre dionismismo e apolíneo é pérfido tanto no homem teórico quanto no sem rigor

Segundo White, no artigo já citado e que seguirei como modelo e inspiração, a História refugiou-se, para manter seu prestígio, na tática fabiana de que era ao mesmo tempo arte e ciência; assim, poderia se defender dos ataques dos cientistas, dizendo que nunca reclamou ser uma ciência positivista, e dos ataques dos artistas, quando destacado que não era uma verdadeira arte. No entanto, durante parte do XIX, gozara a História do prestígio de fazer o “meio de campo” entre as ciências e as artes. De fato, para o século XIX, esta estratégia encontrava amparo diante do estado de evolução das artes e das ciências de então. Porém, o desenvolvimento científico, mas especialmente o artístico, denunciaram que a História faz má ciência e má arte, e que, portanto, o argumento, se quisesse se manter de pé, deveria passar por uma remodelação da ciência histórica. Seu exemplo de arte eram as narrativas tradicionais com início-meio-fim, com uma forma particular de fazer sentido. Porém, as artes, no próprio terreno da Literatura, não mais funcionavam de acordo com a produção de sentido de um Walter Scott, mas como a de Joyce, Camus, Ibsen, Sartre, Musil, em cujo alguns desses autores, figura a natureza do conhecimento histórico como nefasta, senão a própria figura do historiador como patética — na má aceção do termo. (White, 1985)

Embora os exemplos abundem, por pragmatismo, me atarei a dois; primeiro *Hedda Gabler* e depois *O Imoralista*. São exemplos em que personagens centrais são historiadores; no primeiro deles, a inutilidade de seu ofício concorre para o suicídio da esposa; no segundo, em dado momento o pesquisador se dá conta que seu gosto pelo passado o apartava da vida e, após superar uma tuberculose, vai adquirindo gosto pela vida a ponto tal de se afastar de seu ofício. Vejamos:

Em *Hedda Gabler*, os personagens principais, de que tratarei, são Jorgen Tesman, um historiador erudito; sua recém desposada Hedda Gabler; a senhora Elvsted, apaixonada por outro historiador, Ejlert Lovborg. O enredo se passa na casa que o casal Tesman adquiriu para o casamento, e as circunstâncias se dão após a volta do casal da viagem de lua de mel. Jorgen volta do exterior como doutor, não do tipo que se ocupa em curar pessoas, como pôde crer a criada Berte, mas doutor em História — que não cura nada nem ninguém; e Hedda, por seu turno, retorna como uma mulher perigosa — entediada. Tesman ambiciona o cargo de professor que lhe fora prometido numa universidade, quando voltasse, e com o qual contava para retirar seus proventos e sustentar a mulher e a grandiosa casa que havia comprado por um capricho dela. Jorgen, além do título de doutor, torna da lua de mel com uma “Uma valise abarrotada de anotações e documentos. É incrível a quantidade de arquivos que vamos acumulando com o passar dos anos. Velhos documentos curiosos de que ninguém mais dá conta...” (Ibsen, 2022, p. 12). Indagado pela tia sobre como foi a viagem, mais de cinco meses pelo exterior em núpcias, Tesman responde: “Bem, para mim foi mais uma espécie de viagem de estudos, tantos eram os arquivos que tinha para pesquisar. E livros intermináveis que precisei ler, nem pode imaginar!” (Ibsen, 2022, p. 16); relembra o título de doutorado que obtivera e reafirma as pretensões de se tornar professor; e que os custos da viagem

foram, em parte, amparados por meio de uma bolsa de estudos. Hedda, por sua vez, enquanto seu marido, na lua de mel, se deliciava com so documentos e livros para escrever uma História da Indústria Doméstica no Brabante medieval, se entediava. Seu desejo de voltar à casa era grande. “Passei os dias entediada e aborrecida.” (Ibsen, 2022, p. 79), confidenciava ela ao Juiz Brack. Reclamava da solidão e do tédio de ter sempre a mesma companhia, passando os dias e as horas com o doutor Tesman, um erudito; complementando: “E homens eruditos não fazem a melhor companhia de viagem. Pelo menos não em uma viagem mais duradoura.” (Ibsen, 2022, p. 80). Ouvira por incontável e mais do que suficiente tempo o marido dissertar sobre a indústria doméstica no medievo.

O enredo se complica com a chegada de Ejlert Lovborg à cidade, um antigo amigo de Tesman, também historiador, que havia caído na devassidão e na bebida. Porém, antes de ser amigo de Tesman, ainda fora ex-amante de Hedda Gabler e cortejador da senhora Elvsted, quem anunciou sua chegada na casa dos Tesman, com terrível perturbação. Ejlert Lovborg tinha se recomposto no campo, como instrutor dos filhos do marido da senhora Elvsted. No ínterim em que esteve lá, escreveu um brilhante livro, muito aclamado, que lhe rendeu elogios e dinheiro. — E sua volta à cidade, fez temer tanto à senhora Elvsted quando o doutor Tesman; a primeira temia que as influências pudessem transformá-lo novamente num boêmio vagabundo, enquanto o erudito temia que a vaga para professor, antes certa, obtivesse concorrência. E mais intrincado se torna ainda o enredo quando Lovborg se precipita à casa dos Tesman e conta de seu novo livro, não publicado, ainda em manuscrito, em que falava sobre uma tal História do Futuro, que pretendia ler a Tesman, ao mesmo tempo em que assegurava-lhe que não tinha pretensões de causar aborrecimentos na disputa pela vaga de

docente da universidade. Tudo estaria muito bem se não fossem as maquinações de Hedda, quem ainda nutria sentimentos por Lovborg, desdém pelo atual esposo e repulsa à senhora Elvsted. Por maquinações de uma mulher entediada e aborrecida com o casamento com o singular erudito, fez com que Lovborg, Tesman, o juiz Brack e outros cavalheiros se encontrassem numa noite. Incitado por Hedda Gabler, que lhe fez revelações quanto aos interesses da senhora Elvsted em sua pessoa, Lovborg retomou a bebida e foi ao festejo. Lá, não apenas bebeu, como leu seu manuscrito, uma obra prima, e saiu na companhia de senhores duvidosos para uma casa ainda mais duvidosa de uma cantora. No caminho, deixara perder o manuscrito, que foi apanhado por Tesman.

Resumindo a peça: Lovborg pensa ter sido roubado na casa da cantora e inicia um escândalo, envolvendo a polícia, e que o tornaria indesejável visita nas casas de respeito de agora em diante. Tesman conta a Hedda que recolhera o manuscrito de Lovborg, com a intenção de lho entregar futuramente, mas a esposa o guarda enquanto o erudito cuida de detalhes da morte de sua tia — coincidentemente, a perda do manuscrito e a perda da tia se dão no mesmo momento. Lovborg aparece à casa dos Tesman, onde estava a senhora Elvsted, e diz que rasgou o manuscrito. A senhora Elvsted, quem ajudou-lhe nesse manuscrito enquanto se apaixonava, considerava, em conjunto com Lovborg que o livro era filho de ambos. A senhora Elvsted entra em desespero, retira-se, deixando Lovborg a sós com Hedda; e ao final, confessa:

Agora suponha, Hedda, que um homem, no alvorecer da manhã, depois de uma noite fugidia de muitos excessos, chegue à casa da mãe do seu filho e diga: “Escute-me, estive aqui e ali. Em tais e tais lugares. E andei com nosso filho comigo. Em tais e tais lugares, a criança se perdeu de mim. Desapareceu simplesmente. Quem diabo saberia onde foi se meter ou em que mãos tenha ido parar?” (Ibsen, 2022, p. 176).

Vislumbrando a perda de seu livro e a situação em que se encontraria a senhora Elvsted, Lovborg viu tudo perdido. E instado por Hedda, que lhe presenteou com uma arma, cometeu, após um tempo, suicídio. Enquanto isso, Hedda queimava página por página do manuscrito, movida pelos ciúmes da senhora Elvsted, e supostamente por amor a seu marido, quem alegou sentir inveja da grandiosa obra do amigo. Finalmente, para concluir o enredo, a senhora Elvsted encontra rascunhos do livro e se propõe a editá-lo com Tesman. “Vamos fazer isso! A todo e qualquer custo! Nem que tenha de dedicar a minha vida inteira a isto aqui!” (Ibsen, 2022, p. 202). Hedda, entediada e agora ferida em seu amor e em seus propósitos, também se suicida, enquanto seu marido e sua rival trabalham no texto do falecido Lovborg. Temos, então, um historiador que perdeu sua obra e amor e teve elegância de se suicidar, por um lado, e, de outro, um historiador que se debruça sobre a obra do falecido enquanto a sua recém esposa se suicida por outro. A que ponto pode ir a ignomínia de tal historiador! A que ponto o gosto pelo passado pode submeter toda a vida presente? “De mais a mais, classificar documentos alheios é algo a que estou deveras habituado.” (Ibsen, 2022, p. 209). Eis o historiador com o espírito socrático, quem mata o presente para simplesmente conhecer o passado, para quem o conhecimento é a última finalidade e o consolo metafísico da arte lhe escapa.

Passemos de imediato à resenha de *O Imoralista*, de André Gide. Há semelhanças no enredo. Michel, também um erudito, um historiador, diante da morte do pai, se casa com Marceline, a quem nunca amou de verdade, senão pelas aparências da piedade e comiseração quando ela esteve doente. Também eles estavam em lua de mel pelo exterior, quando Michel apenas se preocupava em visitar ruínas. Todavia, uma doença e a morte da esposa, transformou-lhe; não se pode dizer que

realmente regenerou-se ao abandonar a História e deixar de lado a erudição, mas se tornou um sensualista, que admirava em todos o pecado e a imoralidade, por fim, tornando-se um pederasta.

Antes do casamento, Michel foi treinado pelo pai para ser um erudito:

Tinha quinze anos quando perdi minha mãe; meu pai cuidou de mim, cercou-me de seu carinho, ocupou-se amorosamente de minha instrução. Eu já sabia bem o latim e o grego; com ele aprendi rapidamente o hebreu, o sânscrito e, enfim, o persa e o árabe (...). Os homens mais eruditos tratavam-me como seu colega. Até hoje sorrio das honras que me dispensaram... Cheguei assim aos vinte e cinco anos, sem ter contemplado mais que livros ou ruínas, e não conhecendo quase nada da vida; punha no meu trabalho um fervor singular (Gide, 2018, p. 18).

Acrescenta-se, além da intelectualidade precoce, a saúde frágil do herói da narrativa. “A vida calma que levava enfraquecia-me e me preservava ao mesmo tempo” (Gide, 2018, p. 19). Durante as viagens da lua de mel, Michel enfraqueceu-se por uma tuberculose. Ao consultar um médico, constatou-se que estava gravemente enfermo, sem um diagnóstico definitivo. Pensando na certa possibilidade da morte, acreditou-se condenado:

Acreditam? Não tive um sobressalto. Estava extenuado. Abandonei-me, simplesmente. — “Final, que me oferecia a vida? Trabalhara até o fim, cumprira resoluta e apaixonadamente o meu dever. O resto... que me importa?”, pensava, achando suficientemente belo o meu estoicismo” (Gide, 2018, p. 24).

De Sousse, continuaram a viagem, até chegarem a Biskra, onde Michel encontrou a cura. Aos poucos, começou a conseguir fazer caminhadas e a passear pelos jardins contíguos ao terraço onde viviam. A melhora começa, efetivamente, quando Marceline, sua esposa, começa a levar menininhos para casa. Ela os conhecia na aldeia e trazia-

os para Michel; o primeiro deles foi Bachir. “Como fazia tudo naturalmente! Era o que nele mais me atraía: a saúde. A saúde daquele pequeno corpo era bela.” (Gide, 2018, p. 29). Passando a amar a vida, uma vez tocado pela asa da morte, passou a ocupar-se em regenerar-se, seguindo os conselhos de um médico que lhe escrevia cartas com recomendações. “Durante algum tempo, só a minha cura seria meu estudo; meu dever era a minha saúde; devia achar bom, chamar *Bem* tudo o que me fosse salutar, esquecer, repelir tudo o que não me curasse” (Gide, 2018, p. 30). Tomada esta resolução, começou aos poucos melhorar. Iniciou caminhadas, a princípio, com Marceline, mas como que irritado com ela, passou a dispensá-la e a preferir a companhia dos meninos da aldeia. Sentava-se num banco e esperava que algum deles aparecesse para ajudá-lo com o xale. A partir de então sua melhora foi substancial.

Respirava com mais facilidade; meus passos eram mais lépidos; sentei-me, entretanto, no primeiro banco, mais tonto de prazer do que cansado. Olhei. A sombra era móvel e leve; não caía ao solo, parecia apenas pousar nele.

(...) A consciência que eu readquiria dos meus sentidos me permitia essa inquieta revelação. Sim, meus sentidos, de agora em diante despertados, tornavam a encontrar toda uma história e recompunham um passado. Eles viviam! Viviam! nunca tinham deixado de viver, mesmo durante os meus anos de estudo, uma vida latente e sutil (Gide, 2018, p. 37).

Em diante, continuou a ver os meninos, que julgava belos, e eles eram a sua única distração. E assim, curado da tuberculose, foi se sentido cada vez mais alegre:

O casal partiu de Biskra e, depois de mais algumas viagens, chegaram em Siracusa; lá, Michel quis retomar os estudos, “mergulhar como antigamente no exame minucioso do passado” e descobriu que “alguma coisa havia, se não suprimido, ao menos modificado em mim o gosto por aquilo tudo: era o sentimento do presente” (Gide, 2018, p. 45).

A história do passado tomava agora a meus olhos essa imobilidade, essa fixidez terrível das sombras noturnas no pequeno pátio de Biskra, a imobilidade da morte. Antes, me sentia bem com essa mesma fixidez que permitia a precisão do meu espírito; todos os fatos da história apareciam diante de mim como as peças de um museu, ou melhor, como as plantas de um herbário, cuja secura definitiva me ajudava a esquecer que, um dia, ricas de seiva, elas tinham vivido sob o sol. Agora, para poder achar algum prazer na história, eu precisava imaginá-la no presente. Os grandes fatos políticos deviam, portanto, impressionar-me muito menos do que a emoção que renascia em mim pelos poetas, ou por certos homens de ação.

(...) Minha erudição, que a cada passo despertava, era um estorvo à minha alegria. Não podia ver um teatro grego, um templo, sem logo reconstruí-lo abstratamente. Diante de cada ruína que ficara no lugar de uma festa antiga, sentia a tristeza profunda de saber que ela estava morta; eu tinha horror à morte.

(...) Cheguei a desprezar dentro de mim essa ciência que era antes o meu orgulho; esses estudos, que antes eram toda a minha vida, não pareciam ter comigo senão uma relação perfeitamente acidental e convencional. Descobria-me outro e existia, feliz de mim, fora daquelas coisas. Como especialista, sentia-me estúpido. Como homem — será que me conhecia? — sentia apenas que estava nascendo sem poder saber quem eu nascia. Era o que precisava descobrir.

(...) Assim, eu já não era mais o ser enfermiço e estudioso, a quem convinha minha moral precedente, perfeitamente rígida e restritiva (Gide, 2018, pp. 45-47).

A recuperação de Michel havia o transformado num novo homem; num homem em que as morais anteriores, fruto da instrução, que refreavam os impulsos da vida, já não mais faziam sentido. Passou a trabalhar o corpo ao invés da alma, ficou nu diante de si e tentou descobrir em quem se tornaria. Enquanto se transformava, Marceline se cansava da vida nômade que até então levavam, e decidiram que se mudariam para La Morinière, a antiga residência de sua mãe. Embora o trabalho de história “abstrato e neutro” já não mais tinham o mesmo

gosto para Michel, ele foi impelido a aceitar uma cátedra no Colégio de França. Porém, suas aulas não foram bem entendidas e suas relações sociais não o agradavam, e não escondia a insatisfação quando retornava à esposa. Aquela gente: filósofos, matemáticos, intelectuais, em geral causavam nele aborrecimento. “Nunca estiveram doentes. Vivem, parecem viver e não saber que vivem. Aliás, eu mesmo quando estou entre eles, já não vivo mais.” (Gide, 2018, p. 77). Sentia o tédio e o arrependimento de conviver com essas pessoas, de viver uma vida burguesa e sentia vontade de chorar ao não poder voltar atrás nos acontecimentos. A exceção desse círculo de amizades era Ménélaque, de quem é a frase: “Desejar a felicidade dos outros é loucura; não saberíamos o que fazer dela. A felicidade não se compra feita, quer-se sob medida.” (Gide, 2018, p. 88) A que Michel responde: “Eu também cortei minha felicidade à minha medida (...) mas cresci; atualmente ela já me aperta; às vezes, quase me estrangula!...” (Gide, 2018, p. 88).

O restante do livro pouco interessa para os objetivos traçados neste trabalho. Marceline acha-se grávida, adoece, perde o bebê. Adoece ainda mais, contrai tuberculose e morre. Como pano de fundo, Michel se diverte com as crianças de La Morinière; com os trabalhadores das viagens e sai furtivamente de casa para observar o vício alheio. Acaba, após a morte da esposa, por se relacionar com um jovem menino. “Mas não quis fazer neste livro ato de acusação nem apologia, e me absteve de julgar” (Gide, 2018, p. 9), diz o autor do livro. O que interessa no “problema” que ele trouxe é como no início do século XX o historiador era essa figura apática, sem vida, com inimizade a tudo que é belo e pulsa. Teríamos nos libertado, mais de século depois, desse jugo? Após o Holocausto? Duvido. Ou os que clamam por mais história são continuidade da estirpe socrática representada nesses romances, que arrogam-se ter o remédio para os problemas da vida, mas são, na

verdade, veneno? Falta ao historiador dar um passo além da tática fabiana de se considerar a mediana entre ciência e arte, descobrir que não se encontra boas-vindas em nenhum dos terrenos e se reinventar. Ou seríamos, como o Sr. Casaubon, de *Middlemarch*, que “Com a vela presa à sua frente, ele esqueceu a ausência de janelas e, em amargas observações manuscritas sobre as noções de outros homens sobre as divindades solares, tornou-se indiferente à luz do sol.” (Eliot, 2021, p. 185). “The historian serves no one well by constructing a specious continuity between the present world and that which preceded it” Ao contrário “we require a history that will educate us to discontinuity more than ever before; for discontinuity, disruption, and chaos is our lot” (White, 1985, p. 50)

Encerremos esta seção com uma enigmática citação de Nietzsche:

E a ciência mesma, a nossa ciência — sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde — toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra — a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo?, ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua — ironia? (Nietzsche, 1992, pos. 89-93).

Educação e ação como criação de um novo mundo

Talvez seja uma estranha comparação, difícil de explicar, a do nascimento de uma criança com a utilidade da História. Mas Hannah Arendt dá pistas de como fazê-lo através da temática do *amor mundi*, que se encontra espalhada por sua imensa obra. Hannah Arendt que encarou e buscou compreender o fenômeno do Totalitarismo, sem escusar seu pensamento com os falsos lemas da incompreensão e da impossibilidade de explicar. Para ela, o nascimento de novos indivíduos

ao mundo traz uma relação muito importante, “a relação entre natalidade, *amor mundi*, educação e política” (Correia, 2010, p. 813). Que vem a ser esse amor ao mundo que Arendt prega, e qual sua relação com o nascimento — e, por sua vez, com o que tenho chamado de utilidade da História? Pois, se Hannah Arendt nos diz que a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o suficiente para tornarmos-nos responsáveis por ele, digo, de outro modo, a utilidade da História resta em nossa capacidade de amar o mundo o suficiente para mantê-lo de pé e em constante renovação.

Então, em que consiste o *amor mundi*? Quando o ego volitivo diz em sua mais alta manifestação

Amo: *volu ut sis*, “eu te amo, quero que sejas” — e não “quero ter-te” ou “quero mandar em ti”, ele mostra ser capaz do mesmo amor com que deus supostamente ama os homens, a quem criou somente porque queria que existissem e a quem Ele *ama sem desejar* (Arendt, 2008).

Neste trecho de *A vida do Espírito*, a Liberdade do homem é um sinal de que ele foi feito à imagem e semelhança de deus. Deus age livre e contingentemente, e criou os seres humanos sem a necessidade de ter que criá-los. Com a ação humana — o ego volitivo —, a ação livre e não necessária, o homem está se aproximando de seu criador, demonstrando que quer viver neste mundo e o ama da forma como ele é. Portanto, o *amor mundi* é um desejo de permanecer no mundo, de viver ao lado dos outros homens e das outras criaturas, um amor livre, não um interesse em um fim. O *amor mundi* está ligado de tal forma à liberdade que a sua condição é a capacidade de autoria — de ser ator de uma ação. O homem demonstra seu amor ao mundo na medida em que age e possibilita o novo de vir a existir. Em uma imagem espelhar, estaria o mundo totalitário, que seria a destruição da espontaneidade e da liberdade do homem, impedindo a criação do novo.

Mas é em *A crise da educação*, julgo, que Hannah Arendt melhor desenvolve a relação entre o amor ao mundo e o surgimento do novo, através do fenômeno da natalidade. “A essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (Arendt, 2013, pos. 3190). A autora identifica, como leiga, na crise da educação nos Estados Unidos, uma crise moderna em que a tradição e a autoridade não se encontravam mais prestígio entre os educadores. A tradição deixa de informar o mundo, de acordo com o fenômeno que chamamos de tipicamente moderno, sem que seja possível desejar retrilhar os caminhos das respostas antigas para resolver seus os problemas atuais. Com a crise de autoridade, há um aprofundamento na questão. A autoridade é a forma como nós — os adultos — nos tornamos responsáveis diante das crianças e nos comprometemos a introduzi-las no mundo, através da educação. O nascer e a natalidade são problemas centrais na teoria política de Arendt. O nascimento é sempre o nascimento de um indivíduo, do recém-chegado ao mundo, os novos — *ói neói* — como diriam os gregos. É um mundo novo que chega, ou, antes, a possibilidade de renovar o mundo existente. Uma criança significa, sempre, uma esperança — ao menos de um novo começar. “Nossa esperança está pendente sempre do novo que cada geração aporta” (Arendt, 2013, pos. 3505), a educação “deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição” (Arendt, 2013, 3505). O mundo, sem o afluxo de novos recém-chegados, está condenado a perecer, enquanto os recém-chegados, através do compromisso da educação, renovam o mundo. A educação é a forma como a criança sai da esfera do privado e entra no mundo político, tornando possível ser ela própria uma autora. A criança é ao mesmo tempo “nova em um

mundo que lhe é estranho (...) e um ser humano em formação” (Arendt, 2013, pos. 3373).

A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração (Arendt, 2013, pos. 3385).

Assim, o nascimento de uma criança impõe ao adulto uma responsabilidade sobre o mundo, pela sua continuidade e pelo seu ulterior desenvolvimento. A condição de recém-nascido, compara Arendt, é a mesma de um imigrante no mundo, que necessita da educação para aprender como agir no mundo. O educador deve, em relação ao jovem, afigurar-se-lhe como representante do mundo adulto pelo qual deve assumir responsabilidade; e “Qualquer pessoa que se recuse a assumir responsabilidade pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (Arendt, 2013, pos. 3450). Esta é uma posição de autoridade e, deve, necessariamente ser conservadora — no sentido de conservar o mundo como ele é e de conservar a vida da criança. Somente assim, a criança, após a sua formação, é capaz de criar o novo. Não se pode em seu lugar, sob o pretexto de belas utopias, doutriná-las ao que devem fazer do mundo. Como Hamlet, todo ser humano “nasceu para consertar o mundo”.

O mundo, visto que é feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal como eles. Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem. (...) Nossa esperança está pendente sempre do novo que cada geração aporta; precisamente por basearmos nossa esperança apenas nisso, porém, é que tudo destruímos se tentarmos controlar os novos de tal modo que nós, os velhos, possamos ditar sua aparência futura. Exatamente em benefício

daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora (Arendt, 2013, pos. 3505).

Portanto, a autoridade é uma forma de amar o mundo.

Diferentemente, mas similarmente, a natalidade não é o nascimento de um indivíduo, mas a capacidade de criar o novo por nossas meras ações, por nosso ego volitivo, pela nossa liberdade. “Iniciar, antes de tornar-se um evento histórico, é a suprema capacidade do homem” (Correia, 2010, p. 816), nesse sentido, cada homem é um novo início — um nascimento. As esperanças de se romper com um mundo totalitário se acalantam na possibilidade de o homem agir, posto que da ação surge o inaudito. A natalidade é uma condição fundamental da vida humana; os recém-chegados, os estrangeiros que habitam cada um de nós nesse constante conhecer e reconhecer o mundo em que fomos jogados como “andarilhos na chuva”. Eis a relação entre a natalidade e a utilidade da História: fazer História é uma espécie de amor ao mundo, de torná-lo habitável, de dizer que o amamos como ele é, e estamos dispostos a perpetuamente transformá-lo para que não pereça. Sair da condição de estrangeiro, manter a capacidade de agir no mundo, e potencializar a natalidade. Eis como concebe a natalidade Hannah Arendt; eis como relaciono-a com a utilidade do fazer histórico. Terminemos esta seção, entretanto, com uma citação enigmática de Schopenhauer:

Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como FENÔMENO da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio da razão. Daí advém o fato notável de que cada um se considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto, só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio

execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube (Schopenhauer, pp. 172-173)

Um Kadish para o sentido da História após o Holocausto

Não! Após Auschwitz, não! Quem poderia demonstrar amor ao mundo, quem poderia querer mantê-lo como é e renovar as suas possibilidades depois do Holocausto? Não! Essa é a resposta que B., alterego de Imre Kertész ao doutor Oblath, resposta que já teria dado à sua esposa, sobre a possibilidade de ter filhos. “...de certa maneira instintivamente, pois é bem natural que nossos instintos trabalhem contra nossos instintos, que quase nossos contra-instintos trabalhem em vez de nossos instintos, e ainda mais, em seu lugar” (Kertész, 1995, p. 7). Frase exata, ou quase exata, repetida à exaustão ao longo do livro. O instinto ou contra-instinto de não ter filhos falou, para o sobrevivente de Auschwitz e Buchenwald, mais alto que o instinto de ter filhos. Imre Kertész, em seu Kadish para a filha (“uma menina de olhos escuros com sardas pontilhadas em volta do seu pequeno nariz”) ou filho (“um menino altivo com olhos tão alegres e tão duros como seixos azul-acinzentados”), — “meu Dasein considerado como a possibilidade de teu ser” (Kertész, 1995, p. 34). Kertész é o extremo oposto de Arendt! — a natalidade dela é contraposta por covas nas nuvens e vontade de auto-aniquilação; o *amor mundi* é substituído por um perpétuo estrangeirismo, mesmo em sua terra natal, daquele que sempre viveu como sublocatário no mundo; a liberdade é a teimosia do “senhor professor” ou de outros internos dos campos de concentração em, por pequenos atos, mostrar que o totalitarismo não venceriam seu espírito. A ação é um deboche da morte, mas nunca uma ode ao novo e à vida. Seguindo nossa metáfora que identifica a natalidade e a utilidade da História, como fica esta última em relação ao pessimismo de Kertész?

Em sua trilogia, *Fatelessness* (2007), *O fiasco* (2004) e *Kadish por uma criança não nascida* (1995), vejamos como a experiência no campo é retratada e como disso resulta uma recusa ao mundo, uma recusa em perpetuá-lo — enfim, uma recusa à utilidade da História.

O destino de Köves, alterego de Kertész em *Fatelessness* e em *O fiasco*, ou melhor, sua falta de destino — pois se há destino, não há liberdade — começa com uma festa de despedida para o pai, que seria transportado para um campo de trabalhos forçados. Köves é uma criança húngara com seus 14 anos; na Hungria onde a Guerra demorou a chegar e cujo destino dos judeus locais foi o dos últimos a sofrerem com os campos de extermínio. O pai fora convocado para servir em um campo de trabalho e a família e amigos dão uma festa! E Köves, sem nada entender, assume que tudo que acontece com ele é natural e como deveria ser. Assim, a partida do pai, assim a sua própria prisão, tanto que nas 250 páginas do livro, a ocorrência das palavras “natural” e “naturally” é de 100, ao todo, com o modo de escrita do Kertész dando a entender como ele compreendia o seu destino. Mas

“por que, meu querido garoto”, ele exclamou, apesar de agora, isso me parece, à beira de perder a paciência “você continua falando ‘naturalmente’ e sempre sobre coisas que não são de forma alguma natural?” Eu disse a ele que num campo de concentrações essas coisas eram naturais (Kertész, 2007, p. 247).

Constantemente, o herói do romance sente-se entediado; durante os preparativos para a partida do seu pai, até mesmo em Auschwitz: “Isso é em parte como eu vim perceber: mesmo em Auschwitz, parece, é possível estar entediado — assumindo que se é privilegiado” (Kertész, 2007, p. 119).

Com a mesma indiferença ele recebe as ordens para, por sua vez, servir aos trabalhos forçados, como que aceitando de bom grado o que

lhe vinha do mundo, sem demonstrar revolta. Sua vida, agora, tinha sentido para o esforço de guerra. E foi como brincadeira que seu aprisionamento, junto com seus colegas de trabalho, foi encarado, quando um guarda os mandou descer do ônibus:

Eu estava começando a achar que, talvez, ele não entendeu o ID, e estava prestes a explicar a ele que, como ele poderia ver, estou alistado para o trabalho de guerra, e certamente não poderia dispor ter meu tempo desperdiçado, quando toda de uma vez a estrada ao meu redor estava lotada de vozes e garotos, minhas companhias da Shell. Eles emergiram do esconderijo atrás do aterro. Acontece que o policial já os havia capturado de ônibus anteriores, e eles se matavam de rir que eu também comecei a rir. Até o policial sorriu um pouco, como alguém que, embora mais distante, estava, ainda assim, curtindo a graça em algum grau (Kertész, 2007, p. 41).

Após o guarda, repetidas vezes, parar os ônibus até que todos os judeus desembarcassem, e os levarem para a “Custom House”, naturalmente, Köves sentiu tédio. Depois de muito tempo e incidentes que o jovem prisioneiro não guardou muito bem ou prestou pouca atenção, o gentil policial os colocou para marchar. “Eu, então, notei do portão em diante um agrupamento diferente de homens no lugar dos policiais no nosso flanco, com os uniformes muito parecidos com o dos soldados, mas com penas em seus chapéus pontiagudos: estes eram gendarmes.” (Kertész, 2007, p. 56). Do lugar, os judeus foram organizados e colocados num trem que os levariam da Hungria para Alemanha; durante esse tempo, Köves achou graça, pensando na madrasta, como ela estaria confusa por ele não ter chegado, até então, em casa, e riu. Na partida, havia a possibilidade de se “voluntariar” para ir trabalhar para os alemães, com “benefícios” tais como trabalhar nos melhores lugares e viajar com 60 pessoas no mesmo vagão ao invés de 80. No trem, sobre uma mulher que morreu de sede, já idosa, Köves fala “A velha, assim disseram no nosso vagão, estava doente e,

presumivelmente, ficou louca, sem dúvidas, de sede. Essa explicação parece crível” e conclui em seguida: “em meio ao nosso espaço, foi dito que ela morreu porque ela não conseguiu água. Mas então, sabíamos que ela estava também doente e velha, do que todos, inclusive eu, achou o caso compreensível, levando tudo em consideração” (Kertész, 2007, pp. 74–75). Tudo narrado como se fosse natural, como se as coisas pudessem ter sido piores e sem o tom moralizante que se costuma esperar de narrativas sobre o Holocausto. Auschwitz, o primeiro campo em que o trem parou, foi percebido como um lugar bonito e ensolarado. Após sete dias de viagem, a chegada ao campo de extermínio foi percebida como alívio e com excitação. “Eu estava satisfeito, muito naturalmente, apesar de que em uma maneira diferente, eu senti que estaria satisfeito ontem, ou ainda mais no dia anterior a ele” (Kertész, 2007, p. 76). Depois de passarem pela “desinfecção” e terem os pelos aparados, Köves e seus antigos companheiros de trabalho viram um aos outros e “sem saber se riam ou ficavam estupefatos” (Kertész, 2007, pp. 98-99). Tudo era motivo de gracejo ou parecia uma brincadeira. Nosso herói não se considerava prisioneiro, não compreendia a situação, se achava num lugar esplêndido, belo e espantava-se ao ver os judeus com os uniformes listrados — estes, os verdadeiros prisioneiros, criminosos, que deveriam ter feito algo horrível para estar onde estavam.

Seus faces, ao mesmo tempo, não inspiravam confiança: orelhas de jarro, narizes proeminentes, olhos fundos e redondos com brilho astuto. Exatamente como judeus em qualquer aspecto. Eu os achei suspeitos e ao mesmo tempo com aparência estrangeira (Kertész, 2007, p. 78).

Ao conhecer as chaminés por onde fétidas fumaças de corpos cremados iam ao ar, Köves descreveu como se todo o planejamento fosse uma travessura:

Claro, eu estava consciente de que isso não era, em conjunto, uma piada, olhado de outro ângulo, como eu estava em posição de me convencer no final das contas, se posso colocar dessa forma, com meus próprios olhos e, acima de tudo, com meu estômago cada vez mais enjoado; ainda assim essa era minha impressão e, fundamentalmente — ou ao menos eu imaginei — deve ter sido assim mesmo que aconteceu. (...). Um deles vem com o gás, outro, imediatamente segue com o banheiro, um terceiro com a sopa, um quarto adiciona o canteiro de flores, e assim por diante. Algumas idéias devem ter provocado debate mais prolongado e aperfeiçoado, enquanto outras foram imediatamente aclamadas com prazer, os homens pulando (não sei por que, mas eu insisto que eles pulavam) e batendo nas palmas um do outro — isso tudo foi prontamente imaginado, ao menos até onde me diz respeito. Por força de muitas mãos zelosas (...), a fantasia dos comandantes se transformava em realidade, e como testemunhei, não havia espaço para duvidar do façanha bem sucedida (Kertész, 2007, pp. 110-112).

Em Buchenwald, campo em que posteriormente Köves fora assentado, é descrito como: “Seu ar era puro, o campo variado, com madeiras ao redor e telhados vermelhos das casas da vila nos vales abaixo aprazível aos olhos” (Kertész, 2007, p. 123).

Somente depois de ganhar os uniformes, Köves se deu conta de que também era um prisioneiro: “Devo revisar a noção que aprendi em casa de que ‘roupas não fazem o homem’” (Kertész, 2007, p. 103). Em Zeitz, depois, subcampo para qual foi mandado para trabalhar, a realidade do campo foi se materializando na mente e nos costumes de Köves: “mesmo a prisão tem sua rodada mundana; de fato, a verdadeira prisão não é nada mais do que uma rodada mundana cinza” (Kertész, 2007, p. 135); e apresenta os estágios pelos quais os prisioneiros passam: primeiro, querem ser bons prisioneiros, se cuidar, sempre se lavando, e se dedicar ao trabalho. Isso e a fé no futuro distinguem a primeira fase do ser um prisioneiro num campo de concentração; um tipo de teimosia, que significava a liberdade que, ainda nos campos, os prisioneiros conseguiam conservar:

Mas então, poderia qualquer um ser familiarizado com todas as variantes de teimosia? Pois posso assegurar a você, se eu soubesse, havia muitas variantes que eu poderia escolher em Zeitz. Eu ouvi sobre o passado, o futuro e muito, uma grande conta, sobre liberdade, acima de tudo; de fato, digo com segurança, em nenhum lugar se ouve tanto sobre isso, parece, do que entre prisioneiros, o que faz muito sentido, naturalmente, afinal de contas, eu suponho (Kertész, 2007, p. 141-142).

Haveria um segundo estágio que o prisioneiro passava: a prisão pela fome; nenhum escapava dela. A fome transformava as pessoas em irreconhecíveis

Eu havia sentido fome na olaria, no trem, em Auschwitz, mesmo em Buchenwald, mas eu nunca antes havia tido essa sensação demoradamente, sobre um trajeto tão longo, se posso falar dessa maneira. Eu fui transformado num buraco, um vazio de algum tipo, e todo meu empreendimento, meu esforço, era inclinado em parar, preencher e silenciar esse vazio sem fundo, cada vez mais clamoroso (Kertész, 2007, p. 162).

Uma terceira fase do tornar-se prisioneiro do campo de concentração, seguindo o desejo de ser bom prisioneiro e a crença na liberdade futura e a fome que desfigurava o prisioneiro era o desejo de fuga. Havia três formas de fuga: primeiro, a imaginação — através dela, o prisioneiro poderia ir para qualquer lugar para além dos muros com arames farpados e eletrificados. Podia tanto ir para casa quando viajar para lugares desconhecidos. Um segundo método, era tentar se esconder em algum lugar durante as chamadas. Mas nesses casos, logo uma patrulha para procurar o elemento faltante se poria em marcha para encontrá-lo, e o método fracassaria. O terceiro método era, literalmente, escapar do campo; mas, salvo raras exceções conhecidas, a prática era punida com enforcamento público. Nenhum método, portanto, funcionava a contento.

A escola, o mundo, não havia o preparado para Auschwitz:

Mas à luz disso, realmente, eu deveria estar apreendendo esse tempo todo exclusivamente sobre Auschwitz. Tudo seria explicado, abertamente, honestamente, razoavelmente. A questão era, no entanto, que nos quatro anos de escola não ouvi uma única palavra sobre isso (Kertész, 2007, p. 113).

De que adiantava, então, toda a educação, se ela não ensinava como sobreviver a lugares como este? De que serve a História? Poderia ela ter evitado o Holocausto? Poderá ela nos ensinar a viver num mundo após o Holocausto? E ainda assim, ainda jamais tendo ouvido falar de Auschwitz,

Como eu fui informado, esse lugar, essa instituição, estava em existência por anos, estando aqui e operando exatamente do mesmo modo, dia após dia, mas mesmo assim, como era — e eu admito que essa noção, talvez, contém certo exagero — pronta e aguardando por mim (Kertész, 2007, p. 112).

Como educar para um mundo onde Auschwitz foi possível? Como assumir responsabilidade por este mundo? Como querer mantê-lo? Como amá-lo? Que legado deixar para as crianças? — Em suma, para que a História após o Holocausto? Como ainda crer na libertação que o conhecimento traz, se tudo isso foi feito por gente muito culta e consciente dos males que praticavam? Apesar de tudo, Auschwitz não foi um evento inexplicável; e isto talvez seja o mais aterrorizante.

“Não há explicação para Auschwitz” é também uma explicação, o infeliz autor explica com isso que é melhor nos calarmos sobre Auschwitz, que Auschwitz não existiu, isto é teria sido, pois apenas não há explicação para isso, não é verdade? para o que não é ou para o que não foi. Auschwitz, no entanto, eu poderia provavelmente ter dito, foi, ou melhor, Auschwitz é existente, portanto há também uma explicação para Auschwitz, porém não há uma explicação para o que Auschwitz não fora, para o que Auschwitz não teria sido, que o espírito mundial não se realizaria no fato nomeado Auschwitz (...), sim, não há explicação justamente para a não-existência de Auschwitz, por conseguinte, há tempos imemorráveis Auschwitz está dependurado no ar, quem sabe talvez já há séculos, assim como uma fruta escura, amadurecida pelos raios de inumeráveis crimes, que espera

finalmente cair na cabeça das pessoas, por fim é o que é, e o que é é inevitável pois está aí: a história mundial é o quadro e a ação da razão (citação de H.) (Kertész, 1995, p. 42).

Auschwitz esteve sempre à espreita, mesmo antes de acontecer, como uma necessidade do desenrolar da história mundial? Como um acontecimento necessário e não contingente das ações humanas? Uma instituição que sempre esteve nos esperando para aniquilar? Auschwitz, como existente, é inegável, é explicável, é um espelho indesejável de nossa História. A saída do inexplicável é mais confortável, a criação de lendas é mais aprazível — lendas como que não foram criminosos comuns que conceberam o Holocausto, mas sim monstros, fora da História e fora da Razão, “vocês começam a procurar o interessante, o original, o extraordinário (...): a grandeza para que vocês não se sintam tão diminutos e nem precisem ver sua história universal como tão impossível”. Para Kertész, o que parece impossível e interessante é a bondade no mundo, como o ato do senhor professor, que tendo recebido sua razão em dobro, em detrimento da de B., devolve-lhe. O ato de bondade lhe parece inexplicável, desarrazoado, pois a bondade significava reduzir a própria chance de sobrevivência — e isto, sim, é o irracional.

O trabalho de Kertész era escrever. Köves, seu alterego em *O fiasco*, era um escritor que precisava escrever um livro, posto que não queria mais escrever, mas para se aposentar, precisava escrever mais um livro. Portanto precisava escrever para não mais precisar escrever. (Kertész, 2004, p. 17) Mas também, era sua necessidade, que só compreendeu mais tarde. Seu trabalho, sua escrita, não era para a vida, como B. declara em *Kadish por uma criança não nascida*:

A verdadeira natureza do meu trabalho, que basicamente nada mais era que um cavar, o continuar cavando e o terminar de cavar aquela cova que os outros começaram a cavar no ar para mim, assim reconheço, de qualquer

maneira, que eu sou enquanto trabalho, se eu não trabalhasse, quem sabe se eu então seria, se eu *poderia* existir, pois há, portanto, a mais séria correlação entre meu perdurar e meu trabalho (Kertész, 1995, pp. 56-57).

Escrever, para Kertész, é sempre um auto-extermínio, é a continuação de Auschwitz, de Buchenwald — do Holocausto —, temas sobre o qual não consegue parar de escrever; únicos temas sobre os quais conseguiu escrever. Seu trabalho era constantemente cavar a cova no ar que estava destinada a ele, e da qual só escapou por acidente, por um defeito na engrenagem, que fez com que fosse libertado antes de sua aniquilação.

A temporariedade é uma marca da vida de Kertész. Sua condição de sublocatário é uma metáfora, em *Kadish por uma criança não nascida* (Kertész, 1995, pp. 60-61) que é plenamente elaborada em *O fiasco*. Nesta obra, em que conta a história da rejeição de seu primeiro livro, justamente o *Fatelessness*, pelo editor húngaro por ser de “mau gosto” e não se encaixar nas narrativas sobre o fascismo vigentes na Hungria dominada pelo comunismo, Kertész, ou melhor, Köves, passa por uma crise para escrever um livro. Pega suas anotações, fragmentos e até mesmos seus papéis. Até que encontrou na página da agenda a seguinte anotação: “Duas vezes Köves já entregara seu pedido de passaporte e foi rejeitado três vezes; ainda que houvesse algum erro administrativo, mesmo assim Köves viu um sentido figurado no caso e, assim, decidiu definitivamente viajar a qualquer custo” (Kertész, 2004, p. 108). “Mas aonde Köves vai parar?” (Kertész, 2004, p. 108). Ora, para a própria Hungria, seu país natal, depois de ter “retornado do estrangeiro”, mas sempre vivendo como estrangeiro em sua própria terra. Sofria do “sentimento de ser estranho” (Kertész, 1995, p. 68). Chegou, teve problema com os aduaneiros, perdeu seu emprego como jornalista, morou em sublocação, tentou escrever comédias, trabalhou como

operário metalúrgico, depois foi destacado para trabalhar no Ministério da Produção e também trabalhou como carcereiro no exército. Até que perde o emprego novamente e recebe uma oferta para ser recontratado como jornalista. Neste meio tempo, a Hungria passa por uma mudança de regime e Köves consegue escrever seu livro. *O fiasco* é uma história sobre desterramento, precariedade da vida, e ao mesmo tempo de liberdade. Liberdade tão importante pra Kertész em toda sua trilogia, como conceito, como capacidade para realizar seu trabalho. Mas seu trabalho era a infelicidade, ao mesmo tempo que sua forma de subsistência, de existir — no sentido mais profundo e não econômico do termo — e ao mesmo tempo sua forma de aniquilar sua existência.

Para quem vive “com o sentimento de que os alemães podem voltar a qualquer momento” (Kertész, 1995, p. 65) — ou seja, que a vida é apenas temporária, para que ter filhos? Certo dia, B. viu algo horrível — “*uma mulher careca com um robe vermelho sentada em frente ao espelho*” (Kertész, 1995, p. 27) — sua tia, a quem sempre via com os cabelos vermelhos. As judias polacas, por questões religiosas — seu pai lhe explicou, posteriormente — raspavam o cabelo. E essa visão atormentadora passou a ser a metáfora, para B. do que era ser judeu. Ele mesmo, no futuro, se veria como “uma mulher careca com um robe vermelho sentada em frente ao espelho”. — Isto, para ele, era o ser-judeu.

O que eu tenho a ver com os judeus, pergunta ele, isto é, deixo-o perguntar. Ora, como ele também é um judeu, ficou-lhe claro, isto é, faça claro para ele: nada. Enquanto ele desfrutava dos privilégios do não-ser-judeu, entre os judeus ele sofrera o ser-judeu, mais exatamente, sob o sistema de privilégios e eliminações, sistema corrupto, estrangulador, assassino e incitador de assassinatos. (...) Como, no entanto, pode-se sentir amor por um conceito tão abstrato como, por exemplo, o conceito de judaísmo” (Kertész, 1995, p. 82).

Essa sua condição de judeu, ou melhor, essa concepção de ser judeu, do que é o judaísmo, de como se sente sendo judeu, de como o judaísmo afetava seu ser, assemelha-se à discussão que Köves teve com a garota que vivia no seu prédio, em *Fatelessness*.

Um mendigo e um príncipe quem, deixando de lado essa diferença, eram conspicuamente parecidos um com o outro tanto facialmente e fisicamente, ao ponto de que não poderiam ser diferenciados, trocaram de personalidade por mera curiosidade, até que no fim o mendigo se tornou um verdadeiro príncipe enquanto o príncipe se tornou um verdadeiro mendigo (Kertész, 2007, p. 36).

Não haveria nenhuma diferença entre o judeu e o não judeu, por este motivo, por esta absoluta indiferença entre ambos, haveria os judeus, para distingui-los, usar uma estrela amarela. Se um judeu e um não judeu fossem trocados de família na mais tenra infância, nessa situação hipotética, o não judeu estaria usando a estrela amarela. Essa discussão fez a menina chorar, pois o que acontecia então com os judeus não teria sentido absoluto nenhum — e essa falta de sentido era insuportável. A indiferença entre ser ou não ser judeu e o destino de quem era judeu era algo incomensurável. Mas o mundo após Auschwitz transformara esse ser-judeu para sempre numa chaga. A mulher de B., ou melhor, a outrora sua mulher, e enquanto ele escrevia o livro, a mulher de outro, atormentava-se com esse ser judia.

Isso nunca tem um fim, disse minha mulher, dessa maldição não há escapatória, disse ela, se ela ao menos soubesse o que a faz judia, já que ela não poderia nem mesmo acreditar nessa religião, pois, seja por negligência, seja por covardia ou outras inclinações, ela simplesmente não conhecia a específica cultura judaica dos judeus, e não poderia se interessar por esta, simplesmente não lhe interessava, disse ela, o que então a fizera judia, já que nada a diferenciava, nem a língua, nem a conduta de vida, nem nenhuma outra coisa que estivesse à sua volta, a não ser, disse ela, alguma secreta mensagem primordial contida em seus genes, que ela mesmo não

ouviria e por isso também não conheceria. E eu disse calma, rigorosa e quase calculadamente, como uma punhalada bem conduzida ou um abraço repentino, forte, que isso tudo seria inútil, inutilmente ela procuraria pretensos fundamentos e explicações equivocadas, uma única circunstância a faria judia, apenas esta e nada mais: “que você **não** estava em Auschwitz” (Kertész, 1995, p. 89).

“... e de Auschwitz não se é curado, da doença Auschwitz ninguém se recupera” (Kertész, 1995, p. 85). Ter filhos neste mundo, o mundo que tornou Auschwitz uma possibilidade? “‘Não!’, e um *Não-para-judeus*” (Kertész, 1995, p. 96). O que B. e sua esposa poderiam oferecer à sua criança era a indignação? “como se poderia obrigar uma criatura humana a ser judeu”? (Kertész, 1995, p. 96). Pois a figura da mulher careca em um robe vermelho diante do espelho, para ele, B., se resumiria a experiência do judaísmo. E para ele bastava, mas para a criança, bastaria? Mas a resposta para não ter filhos não se resumiria a pôr um judeu no mundo,

Pois não há nada que seja mais mesquinho, nada mais vergonhoso, mais destrutivo e auto-renegatório que esse, de certa forma, racional, Não, esse *Não-para-judeus*, não há nada mais barato, e nada mais covarde, disse eu, eu estou farto disso, que assassinos e desprezadores da vida se proclamem a si mesmos, a plenos pulmões, como a vida, isso acontece frequentemente, disse eu, como se isso pudesse despertar em mim somente renitente teimosia, não há nada mais terrível, mais mesquinho do que desprezar a vida para agradar os desprezadores da vida, mesmo em Auschwitz crianças ainda nasceram (Kertész, 1995, p. 97).

Mas ainda que crianças houvessem nascido em Auschwitz, por uma criança no mundo, judeu ou não, era um ato de desamparo. Não! B. jamais poderia ser pai; nunca outra criança deveria viver o que ele viveu; e B. começou a contar sua infância para sua mulher, como que numa tortura, sobre como a vida no internato era um prelúdio da sua vida nos campos, de como a autoridade paterna assemelhava-se a autoridade dos nazistas:

“somente após dez anos de idade, depois que meu pai primordialmente assumiu *minha educação*.... segue. *O cárcere*. Uma despensa escura cheia de insetos. Uma vez fui trancado ali. Entendi isso racionalmente. Meu amor pela solidão. Meu amor pela doença” (Kertész, 1995, p. 108).

“Auschwitz, disse eu à minha mulher, me aparece na imagem do pai, sim, as palavras do pai e Auschwitz produzem em mim o mesmo eco, disse eu à minha mulher. E se é certo que Deus é um pai glorificado, então, Deus se revelou na imagem de Auschwitz.” (Kertész, 1995, p. 122).

E a esferográfica de Kertész era a pá com que continuamente cavava a sua cova, como uma maneira de alguém, algum dia, sentir vergonha de nós, ou por nós.

Se seu filho pudesse perecer em Auschwitz, você ainda o colocaria no mundo? Você amaria o mundo o suficiente para continuá-lo? Se Deus é por Auschwitz, quem é por nós?

Assim, a argumentação de Kertész coloca-se diametralmente oposta à de Arendt a respeito do *amor mundi*. E, se nossa metáfora é verdadeira, de que a História está intimamente relacionada ao amor ao mundo, à manutenção do mundo pela sua renovação através da inserção do outro, os novos, os recém-chegados — a História é inútil neste mundo. Se a educação é a forma de autoridade pela qual demonstramos nossa responsabilidade pelo mundo, Kertész nos revela um mundo pelo qual não podemos, não!, não devemos nos responsabilizar.

Algumas palavras finais

Eis um recado dirigido aos que clamam por mais História como remédio para o mundo! Estes, via de regra, acreditam na história-ciência para sanar seus problemas. Neles, pressinto, como dito anteriormente, o bafo socrático do homem teórico. Mas o que vem a ser este hálito e por que ele é tão nocivo? Porque, é a partir dele que o equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco se desmorona, impedindo o

consolo metafísico que o homem encontrava na arte. E o que vem a ser esse consolo metafísico?

O consolo metafísico — com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa — de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer, indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos (Nietzsche, 1992, pos. 717-723).

O consolo metafísico é o sentimento que a arte trágica engrandece a vida, apesar dos seus horrores e aparências mutantes — um sentimento estético, sobretudo, contrário ao sentimento moralizante da religião sem o mito e da ciência absorta em apenas descobrir a verdade. É o que nos convence do prazer da existência, apesar do dito de Sileno:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer (Nietzsche, 1992, pos. 413).

Com Sócrates, o dionisismo é apartado da arte e o apolíneo é substituído.

Eis o erro da ciência moderna, e dentre elas, a má-ciência da História. Colocar a compreensão teórica acima da estética, colocar o homem a serviço da ciência e apartada da arte rompe o consolo metafísico que a arte, somente a arte pode dar ao homem. A arte salva o homem da vida! e a ciência, apartada dela, é o ódio à vida! — A vontade de verdade! Como a História ser útil, portanto? Eis a contribuição niilista: após apartada do vil ofício de legitimar nações e instilar nos

mais salutaros espíritos a chaga do nacionalismo, a História-Ciência viu-se largada como que sem uso. Os historiadores, desesperados com o possível desaparecimento de seu ofício, como que quiseram retalhar pedaços de tão nobre manta para tecer roupas vulgares para uso de qualquer plebeu. Eis, na verdade, o que significam os gritos por mais história! O desespero e o mau gosto de, a todo custo, tentar restaurar a nobreza perdida da História. Porém, para servir à vida, para servir ao desígnio do homem que diz “sim!” à vida, o desmazelo em que o Estado-nação a deixou foi uma bênção. Longe das cordas que fixavam seu valor burguês, a massa amorfa da disciplina histórica se viu propícia a expandir-se para qualquer direção, desde que não venham outros tentarem lapidar seus direcionamentos. Sim! A História, para voltar a servir à vida, deve ser inútil. Somente a inutilidade pode ser livre e contingente como o amor de Deus pela sua criação. Somente essa inutilidade atesta nosso *amor mundi* pelo mundo como ele é. Deve, a todo custo, escapar de quem tenciona aprisionar seu saber a uma missão específica, sacrificá-la no altar de algum deusito secular. Como um homem que flaina em um parque para praticar sua liberdade — assim deve ser a História, um caminhar desprezioso, sem pressa, sem alguma meta para ser alcançada. Como andarilhos sob uma tempestade, lançados no mundo, procurando por um abrigo. A História, sob a chibata da utilidade, serviu aos mais diversos mestres, mostrou-se capaz de defender as piores atrocidades — é para isso que a queremos útil? Ou, antes, a preferiremos livre, capaz de engendrar os sentidos mais diversos onde a carência de orientação o enseje? Assim diria Zaratustra sobre a História?

Por que será que são muitos os negacionistas que escolhem o próprio passado? Por que a História-Ciência conduzida pelo homem socrático tão tenaz e voluptuoso pelo conhecimento não consegue

combater as verdades paralelas dos historiadores diletantes? Em suma, de que vale a verdade, se pela emulação de seus próprios métodos chegamos a mentiras muito mais consoladoras do que a própria História, com sua verdade, poderia proporcionar? — Sob o consolo do senetido fácil, a verdade se disforma para caber em qualquer discurso. Os que clamam por mais História, os que clamam por sua utilidade, os que falam em passado prático, sem o saber e, talvez, paradoxalmente, defendem o negacionismo, esta forma não disciplinar de História, mas sua quase perfeita emulação!

De que vale a História, se o tempo é irreversível, e não conseguimos resgatar as vítimas do passado? A resposta a essas questões, creio, passam pela má-forma de ciência que a História condiz. Não que se se enfatizasse na cientificidade do ofício as respostas seriam mais auspiciosas; o problema é que os valores vitais foram expurgados da História ao transformar-se em uma disciplina científica. — A História se vê incapaz de gerar sentido, e as mentiras são mais consoladoras do que a verdade. A resolução deste problema passa pelo resgate do consolo metafísico que a arte trágica oferecia, mas desta feita, oferecida pela História. Se é válida a metáfora empregada entre a natalidade da ação, a responsabilidade pelo mundo e a negação de ter filhos, seria necessário pensar em um mundo onde Kertész — e seus alteregos — pudessem dizer sim à vida, se responsabilizarem por este mundo, pela educação de seus filhos. Mas isso é possível? A segunda geração de filhos de sobreviventes do Holocausto é o próprio signo do trauma. Uma geração concebida para “derrotar Hitler” entende-se como derrotada pelo próprio nascimento. É possível uma História capaz de engendrar sentido num mundo em que Auschwitz foi possível? É possível que pais tão flagelados pela vida ainda creiam nela a ponto de serem — bons pais? Que tenham a dose de autoridade e

conservadorismo que Hannah Arendt prescreve para uma educação de quem ama o mundo? Ou, estariam condenados a serem maus pais, poissublocatários do mundo, estrangeiros em sua própria terra, como Kertész o é? Ou seria possível a uma segunda geração de filhos de sobreviventes do Holocausto realizar um *tikun olam* e remendar o mundo, como Hamelt, apesar da geração anterior? A utilidade ou não da História paira na dialética Arendt/Kertész. Estas perguntas e esta dialética não se limitam ao Holocausto, como se estende, também, a outros eventos de dimensões traumáticas ou que “chocaram a consciência da Humanidade”, como os crimes colonialistas. Tal como assevera Kertész, Auschwitz estava dependurada no ar há séculos, como fruto maduro da História Universal e da Razão, como teoriza Hegel. Não obstante o colonialismo muitas vezes seja visto como parte de uma história rumo ao progresso e não como “quebra dos princípios civilizacionais”, o hediondo de suas práticas encaixam-se também na dialética Arendt/Kertész. Se Auschwitz é um fruto maduro ou podre da civilização Ocidental, há muitos outros de gosto igualmente intragáveis. Assim, a questão do *kadish* para a utilidade da História toma feições globais, não se restringindo a identidades específicas.

Agora, algumas notas finais de esclarecimento ou reiteração já dito. As pedras que pretendi atirar não dizem respeito à História da disciplina científica da História. — A metáfora inicial tem sua serventia para mostrar a decadência do ofício, exilada de sua nobre função — de fato, um presente titânico dos deuses! — para a sua lastimável condição de incapacidade para dar sentido a existências. Os que gritam “mais História” não devem ser reconhecidos apenas nos policiais da fronteira disciplinar, que porventura queiram restarurar à dignidade da História expurgando todos os subsequentes desenvolvimentos da disciplina. O bafo socrático que desmonta o equilíbrio dionisíaco e apolíneo e,

portanto, dilacera a origem trágica da História, encontra-se, sobretudo, nos novos modismos historiográficos hodiernos. Na sanha por sentido a qualquer custo. Vislumbro a suposta libertação da historiografia em relação aos Estados Nacionais como uma oportunidade. Suposta libertação, pois ainda os mais contra-hegemônicos dos discursos historiográficos ainda apelam, de certa forma, à fronteiras do nacional. Mas esta oportunidade, raramente, é apreciada, não obstante busca-se novos senhores para servir.

A História só será útil, de fato, quando for inútil! Quando seu imperativo maior for fornecer o consolo metafísico do homem que age e que sofre, e não qualquer outra agenda moral ou política aos moldes da metafísica denunciada por Nietzsche!

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARENDDT, Hannah. A crise na educação. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. *E-book*
- CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educação e pesquisa*, v. 36, n. 3, pp. 811-822, 2010.
- ELIOT, George. *Middlemarch: Um Estudo da Vida Provinciana*. 1. ed. Dying Tree Books, 2021. *E-book*.
- GIDE, André. *O imoralista*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GOETHE, Wolfgang Joahann von. *Fausto: Uma tragédia. Primeira Parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2004.
- IBSEN, Henrik. *Hedda Gabler*. Tradução de Leonardo Pinto Silva. 1. ed. São Paulo: Carambaia, 2022. *E-book*.

JOYCE, James. *Ulysses*. Tradução de Caetano Galindo. 1. ed. São Paulo: Penguin/ Companhia das Letras, 2012. *E-book*.

KERTÉSZ, Imre. *Kadish por uma criança não nascida*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KERTÉSZ, Imre. *O fiasco*. Tradução de Ladislao Szabo. 1. ed. São Paulo: Planeta, 2004.

KERTÉSZ, Imre. *Fatelessness*. Translated by Tim Wilkinson. New York: Vintage, 2007. *E-book*

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de Jacob Guinsborg. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. *E-book*

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônia Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*. Tradução de Marco Antônia Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2014. *E-book*

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Unesp,

WHITE, Hayden. *The Burden of History*. In: WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. 1. ed. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1985.

5

“O MAR NÃO BANHA NÁPOLES”: MOBILIDADE SOCIAL E DESMARGINAÇÃO NA TETRALOGIA NAPOLITANA, O ROMANCE DE FORMAÇÃO DE ELENA FERRANTE ¹

Ana Lectícia Angelotti ²

*“Ter nascido nesta cidade serve apenas para isto: saber desde sempre, quase por instinto, aquilo que hoje, entre mil distinções, todos começam a afirmar: o sonho de um progresso sem limites é na verdade um pesadelo cheio de fúria e de morte.”
(História de quem foge e de quem fica, Elena Ferrante)*

Neste artigo, analiso as trajetórias das protagonistas, Elena Greco (Lenu) e Raffaella Cerullo (Lila), da tetralogia napolitana, série de quatro romances da escritora italiana Elena Ferrante em relação a uma das temáticas centrais do romance de formação, a mobilidade social. O romance de formação (*Bildungsroman*)³ é um subgênero romanesco que surge entre os séculos XVIII e XIX, em relação metonímica com o surgimento do romance realista moderno. A especificidade do subgênero do romance de formação é que o processo de formação da trajetória do protagonista ganha “significado de enredo” (Bakhtin, 2011, p. 219), ou seja, torna-se o mais importante na trama. Além disso, o

¹ Este artigo é uma parte modificada da minha dissertação de mestrado intitulada “O romance de formação em perspectiva histórica: a tetralogia napolitana de Elena Ferrante” defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em abril de 2023. Essa pesquisa contou com o financiamento da CAPES.

² Mestra e doutoranda em História Social no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Pesquisa a obra da escritora italiana Elena Ferrante e as relações entre história e ficção. Bolsista CAPES. E-mail: analecticiaangelotti@gmail.com

³ O termo original em alemão, *Bildungsroman*, remete-nos ao conceito alemão de *Bildung*, comumente traduzido para o português como formação. Segundo Reinhart Koselleck, o termo *Bildung* é utilizado e debatido há 200 anos, desde a emergência do conceito moderno, na virada do século XVIII para o século XIX. O termo refere-se a um processo autorreflexivo, uma conduta de vida, que não pode prescindir, entretanto, de um movimento de socialização, com o objetivo de formar, cultivar a subjetividade de um indivíduo autônomo (Koselleck, 2020, p. 115).

contexto histórico e social também está em formação, o que faz imperativo para o protagonista que ele também se torne novo e diferente, cultivando sua individualidade de maneira autônoma e autodirigida (Bakhtin, 2011, p. 222).

A tetralogia napolitana é uma série de quatro romances publicados originalmente na Itália entre 2011 e 2014, pela editora Edizioni, e no Brasil entre 2015 e 2017 pela editora Biblioteca Azul⁴. O romance consiste, em resumo, na história de 60 anos de amizade entre as duas protagonistas, Lenu e Lila, desde o início da relação em um bairro periférico do sul de Nápoles, por volta dos anos 1950, até 2010, o presente da narração. Ao longo do romance, acompanhamos a construção da subjetividade, da autodeterminação, e a formação das duas protagonistas em relação às escolhas profissionais; o casamento; os embates entre individualidade e sociabilidade; e a mobilidade social, elementos típicos do romance de formação.

A mobilidade social é figurada a partir do contexto histórico e social de Nápoles e da Itália entre os anos de 1950 até a primeira década do século XXI. Nos romances de formação clássicos acompanhamos a ascensão social de um protagonista pertencente à burguesia para um grupo social mais elevado, em geral através de uma *mésalliance* com um membro da aristocracia. Na tetralogia napolitana, entretanto, acompanhamos a trajetória de duas protagonistas de origens pobres, nascidas em um bairro da periferia de Nápoles. A possibilidade de mobilidade social para esse grupo social, na segunda metade do século XX, só é possível devido aos acontecimentos do pós-Segunda Guerra na Itália, que trouxeram um processo de modernização tardia ao país.

⁴São eles: *A amiga genial* (2015) [*L'amica geniale* (2011)], *História do novo sobrenome* (2016) [*Storia del nuovo cognome* (2011)], *História de quem foge e de quem fica* (2016) [*Storia di chi fugge e di chi resta* (2013)], *História da menina perdida* (2017b) [*Storia de la bambina perduta* (2014)].

O que me parece peculiar no romance de formação de Ferrante em relação ao *topos* da mobilidade social é a imobilidade social de Lila, enquanto Lenu realiza uma trajetória mais próxima dos romances de formação clássicos e ascende socialmente. Essas duas trajetórias são figuradas no enredo de forma quase inversamente proporcionais: enquanto a narradora, Lenu, viaja e desloca-se constantemente por várias cidades italianas para a construção de sua carreira e, conseqüentemente, sua ascensão social, Lila se move apenas pela geografia de Nápoles, em mudanças constantes de atividades conectadas à sociabilidade do bairro de origem e à sua condição de desmarginação⁵. No final do enredo, Lila começa a estudar a história de Nápoles e do bairro napolitano, fortalecendo ainda mais as fortes raízes criadas no seu lugar de origem.

É importante destacarmos que a Itália, desde o seu processo de unificação no século XIX, é marcada pela “questão meridional”, forma que se convencionou chamar os estudos sobre as diferenças históricas socioeconômicas entre o norte e o sul da Itália, a partir da unificação italiana em 1861. Antes da unificação da Itália, a região norte organizava-se em cidades autônomas e o sul foi governado por quatro reinos distintos. Depois da unificação, há um grande processo migratório de sulistas para o norte. A região norte da Itália é, então, marcada pelo processo de industrialização, enquanto o sul permanece uma região agrária. Em 1936, a região do sul da Itália, o *Mezzogiorno*, era composta por 59% da população que trabalhava na terra para viver (Ginsborg, 1990, p. 28).

⁵A “desmarginação” é o processo pelo qual a personagem Lila passa por um forte mal-estar interno, sentindo que seus contornos vão escapar e adentrar outras pessoas e objetos, perdendo assim suas definições e sua concretude. Será explicado melhor à frente.

Para Antonio Gramsci, as especificidades da questão meridional são a “territorialidade, a desagregação, (...) a questão camponesa, a função dos intelectuais e sobretudo, o potencial de contestação política representado pelo Sul” (Gramsci, 1987, p. 44). Gramsci enfatiza a necessidade de compreender a territorialidade tanto do norte quanto do sul do país para que a questão meridional não seja entendida como a existência de “duas Itálias” distintas, como se os problemas socioeconômicos sulistas fossem gerados por alguma condição específica do seu território. A ênfase de Gramsci na questão da territorialidade para fugir à lógica da existência de duas Itálias no mesmo território é interessante para refletirmos sobre a tetralogia napolitana, visto que a própria escrita de Ferrante nos leva a imaginar essa existência de duas Itálias. Isso ocorre devido a utilização de pares antitéticos que Ferrante constrói em seu enredo como um todo: Lenu/Lila; dialeto napolitano/italiano formal; Norte/Sul, bairro/escola. As reflexões gramscianas nos enfatizam a complexidade maior dessa divisão histórica, suas origens e consequências, que existem até os dias atuais, nos levando a entender que as diferenças socioeconômicas entre o norte e o sul da Itália atende aos interesses das classes dominantes do país.

Nos romances de Ferrante, acompanhamos os debates sobre a questão meridional ao longo da trajetória de mobilidade social de Lenu para as regiões do centro e do norte do país, bem como as diferenças dentro de Nápoles entre os moradores dos centros urbanos e os moradores da periferia através da utilização do italiano e do napolitano, da expansividade dos gestos e formas de comportamento, enfim, da sociabilidade.

A expansão do horizonte de expectativas: o milagre econômico italiano nas décadas de 1950 e 1960

Lenu e Lila nascem em 1944, no penúltimo ano da Segunda Guerra Mundial. No início da amizade das duas amigas, por volta dos anos 1950, a Itália estava arrasada pela Guerra: destruída pelos bombardeios, dividida com os regionalismos, com as diferenças de línguas, com a divisão socioeconômica entre o norte e o sul do país (Bullaro, 2016, p. 15). No início da narrativa de Lenu, na seção “Infância – História de Dom Achille” nos é apresentado o bairro da periferia de Nápoles, no qual as personagens nascem, marcado pela violência e insalubridade:

Nosso mundo era assim, cheio de palavras que matavam: crupe, tétano, tifo exantemático, gás, guerra, torno, escombros, trabalho, bombardeio, bomba, tuberculose, supuração. Atribuo os medos inumeráveis que me acompanharam por toda a vida a esses vocábulos e àqueles anos. (Ferrante, 2015, p. 24).

A maioria dessas palavras utilizadas por Lenu para descrever o bairro napolitano são consequências da Segunda Guerra Mundial, especificamente do período da ocupação dos aliados na Itália, de setembro de 1943 a dezembro de 1944. A ocupação degradou ainda mais a cidade que sofreu muitos bombardeios, afetando o sistema de água e esgotos e deixando muitos napolitanos desabrigados. Surgiram inúmeras doenças, como uma epidemia de tifo, e muitas mulheres foram forçadas à prostituição. Segundo o historiador inglês Paul Ginsborg, em seu livro sobre a história contemporânea da Itália, nesse período a cidade de Nápoles sofreu uma degradação equivalente ao período das grandes pragas do século XVII (Ginsborg, 1990, p. 37).

É nesse contexto, no qual a violência de gênero, doenças e o sofrimento eram habituais em Nápoles, que Lenu e Lila nascem e crescem. Em *A amiga genial*, primeiro volume da tetralogia napolitana,

é o bairro periférico de origem das duas amigas que representa as condições insalubres de Nápoles no imediato pós-Segunda Guerra. Nesse ponto de partida das vivências infantis das duas amigas, as origens das condições do bairro napolitano não eram claras: “Os pequenos não sabem o significado do ontem, do anteontem, nem de amanhã, tudo é isto, agora: a rua é esta, o portão é este, as escadas são estas, esta é a mamãe, este é o papai, este é o dia, esta, a noite”. (Ferrante, 2015, p. 24).

A saída das duas amigas desse estado de incompreensão sobre as suas próprias realidades sociais, ou seja, o processo de entendimento da historicidade, de seus lugares como indivíduos e como sujeitos no processo histórico ocorre de formas distintas, de acordo com as suas trajetórias específicas de formação. Isso porque, nos romances de formação, a formação do protagonista é articulada, paralela e concomitantemente, à formação do mundo histórico (Bakhtin, 2011, p. 221).

É a partir da análise do próprio bairro periférico que Lila começa a entender as dinâmicas da desigualdade social na qual estava inserida, em que coexistiam tanto sua família pobre quanto a família Solara, os mafiosos que organizavam o funcionamento do microcosmo social do bairro a partir do poder do dinheiro. Lenu narra esse processo de tomada de consciência de Lila:

E assim pôde atribuir motivações concretas e rostos comuns ao clima de abstrata tensão que desde menina tínhamos respirado no bairro. O fascismo, o nazismo, a guerra, os aliados, a monarquia, a república, ela os fez se transformarem em ruas, casas, rostos, dom Achille e o mercado negro, Peluso, o comunista, o avô camorrista dos Solara, o pai Silvio, ainda mais fascista que Marcello e Michele, seu pai Fernando, o sapateiro, e meu pai, todos, todos, todos a seus olhos marcados até a medula por culpas tenebrosas, todos criminosos empedernidos ou cúmplices aquiescentes, todos comprados por migalhas. Ela e Pasquale me fecharam dentro de um mundo terrível, que não apresentava saída (Ferrante, 2015, p. 148).

Aqui, parece-me que essa capacidade de Lila de entender o espaço e o tempo no qual ela estava inserida e atribuir concretude às abstrações da passagem do tempo no bairro periférico aproxima-se da capacidade de visão goethiana analisada por Mikhail Bakhtin. Segundo o teórico da literatura russo, é Goethe quem consegue construir pela primeira vez a relação “cronotópica”, ou seja, a forma que tempo e espaço relacionam-se na narrativa de forma bem-sucedida de

ver o tempo, de ler o tempo no todo espacial do mundo e, por outro lado, de perceber o preenchimento do espaço não como um fundo imóvel e um dado acabado de uma vez por todas mas como um todo em formação, como acontecimento; é a capacidade de ler os indícios do curso do tempo em tudo (Bakhtin, 2011, p. 225).

Como argumenta Bakhtin, não se trata apenas do tempo cronológico, natural e biográfico. A visão temporal de Goethe cria as condições de possibilidade de perceber o tempo histórico no espaço geográfico. Essa capacidade de percepção dos indícios do curso do tempo nos indivíduos que habitam seu cotidiano permite a Lila compreender, desde pequena, que as dinâmicas sociais do seu bairro de origem eram organizadas a partir de uma lógica de corrupção e violência, marcada pelo controle da máfia napolitana e dos crimes de guerra que seus conterrâneos haviam cometido. É a partir dessa constatação que Lila decide desde criança que se tornaria rica, pois o dinheiro era a lógica organizadora da sociabilidade do seu entorno. Contudo, a sua fonte de riqueza viria a ser outra: a escrita de livros através da educação formal.

Se, para Bakhtin, o “cronótopo” é uma categoria geral de análise para classificar os diferentes modos pelos quais tempo (*cronos*) e espaço (*topos*) se articulam narrativamente em diferentes gêneros discursivos, a capacidade de representação de Goethe — de inserir narrativas de

trajetórias individuais, acidentes geográficos, localidades no tempo histórico — é o que Bakhtin conceitua como percepção “cronotópica”, que vai caracterizar o romance realista moderno. No romance de formação clássico e fundador do gênero, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de 1786, o cronótopo figurado é o da Europa do século XIX, com uma modernidade em desenvolvimento que influencia a formação do protagonista. Com a formação em curso de um novo tempo e espaço, é imperativo para o protagonista também se tornar algo novo.

Na tetralogia napolitana, o cronótopo inicial do enredo é o período do pós-Segunda Guerra Mundial que ficou conhecido como “milagre econômico”, de 1945 a 1960. É esse contexto italiano que é responsável pela expectativa de formação que Lenu e Lila desenvolvem para o futuro. Apesar de não se tratar de uma transição profunda de uma época para a outra, como o início da modernidade no qual é figurado o romance de formação de Goethe, é um período de mudanças históricas e sociais importantes para a história italiana que afetam as formações de Lenu e Lila em relação às suas liberdades e necessidades. O horizonte de expectativas, nas palavras do historiador Reinhart Koselleck (2006), é expandido, embora nem todas as expectativas construídas sejam realizadas.

Apesar das condições calamitosas que atingiram Nápoles no pós-Segunda Guerra Mundial, descritas pela escritora italiana Anna Maria Ortese em *Neapolitan Chronicles* (2018)⁶, inicia-se simultaneamente esse período que ficou conhecido como milagre econômico na Itália. Esse é o cronótopo construído por Ferrante em *A amiga genial*, que se inicia com a

⁶ O título original do livro de Ortese é “*Il mare non bagna Napoli*”, em português “O mar não banha Nápoles”, título deste artigo. Nessa pesquisa foi utilizada a versão em inglês chamada *Neapolitan chronicles*, que era a segunda opção de nome original de Ortese e, por isso, foi escolhida na sua tradução para o inglês. Cf. Ortese (2018, p. 18).

narrativa do primeiro encontro das duas amigas, no primeiro ano do ensino básico, por volta dos sete anos, em 1951, até o primeiro casamento de Lila que ocorre aos seus dezesseis anos, em 1961 (Bullaro, 2016, p. 17).

A possibilidade de uma formação distinta daquela das gerações anteriores, a busca pela construção de uma identidade pessoal autodirigida, *topos* do romance de formação, é marcada, na tetralogia napolitana, por essa expansão do horizonte de expectativas criado pelo milagre econômico italiano. O passado misterioso para as crianças Lenu e Lila torna-se a expectativa de um futuro que possibilitava a reorganização da sociabilidade do bairro napolitano como um espaço menos violento e mais próspero. Na série de Ferrante, o horizonte de expectativas aberto para Lenu e Lila é a possibilidade de estudarem, diferentemente dos seus pais.

O milagre econômico está inserido em um contexto histórico e social mais amplo da modernização tardia da Itália. Dentro desse processo, a educação formal através das escolas é vista como a possibilidade de construção de um país desenvolvido e moderno e, por isso, inicia-se um esforço do Estado italiano em ampliar o acesso à educação formal. Para a pesquisadora Stephanie Love, essa configuração da escola como ferramenta da construção de um futuro mais próspero é o organizador central da narrativa de *A amiga genial*, colocando a dicotomia entre “a escola” e “o bairro” como o cronótopo modernista do primeiro livro da série (Love, 2016, p. 77). Para a construção de um Estado italiano moderno era preciso às crianças frequentar a escola e se formarem, e não seguir as dinâmicas de sociabilidade das suas origens como era esperado por seus pais e pelas gerações anteriores. Ou seja, era preciso investir na educação dos indivíduos para que suas formações estivessem de acordo com os preceitos da racionalidade e da cultura dessa modernidade tardia que

chegava à Itália. Em outras palavras, era preciso que os italianos se tornassem indivíduos modernos.

As expectativas de uma formação escolar são colocadas tanto para Lenu quanto para Lila: a professora da escola fundamental das duas amigas percebe o potencial de ambas e, como representante dos valores modernos da educação, dirige-se às duas famílias para sugerir que as meninas continuem seus estudos. O que me parece interessante nesse arco narrativo são dois pontos: primeiro, o mais visível no embate entre a educação escolar e a impolidez do bairro napolitano nos diálogos entre a professora e as mães de Lenu e Lila, mulheres rudes e sem instrução, e que é representado especialmente a partir da utilização do italiano e do napolitano, como narra Lenu:

(...) e me envergonhei pela diferença que havia entre a figura harmoniosa e decentemente vestida da professora, entre seu italiano que parecia um pouco com o da Ilíada, e a figura toda torta de minha mãe, os sapatos velhos, os cabelos sem brilho, o dialeto forçado a um italiano cheio de solecismos. (Ferrante, 2015, p. 77).

Além desse embate, parece-me peculiar a crença da professora Oliviero de que a educação significava, necessariamente, a realização de uma mobilidade social ascendente e que a sua formação enquanto professora, mesmo morando no mesmo bairro pobre e periférico que Lenu e Lila, a concedia uma posição social diferente. Em um diálogo com Lenu, Oliviero diferencia-se da plebe do bairro e, simultaneamente, responsabiliza a família de Lila pelo desperdício de seu futuro:

Sabe o que é a plebe, Greco?

Sei: a plebe, os tribunos da plebe, os Graco.

A plebe é uma coisa muito feia.

Sim.

E se alguém quer continuar sendo plebe, ele, seus filhos e os filhos de seus filhos não serão dignos de nada. Deixe Cerullo pra lá e pense em você (Ferrante, 2015, p. 65).

Esse trecho revela a dinâmica de sociabilidade do bairro napolitano, em que para se diferenciar dos mais pobres, além do caminho da criminalidade da máfia camorrista, só era possível o caminho da educação, evidenciando as desigualdades sociais que existiam dentro do próprio bairro periférico. Além disso, a incorporação acrítica de valores da modernidade — como a construção do indivíduo culto através da escola — por parte da professora Oliviero, também chama a atenção. Isso porque o contexto do milagre econômico no qual o projeto educacional estava inserido não realizou uma democratização efetiva das oportunidades para os italianos. O período termina sem diminuir as condições de desigualdades entre o sul e o norte do país; ao contrário, elas se tornam ainda mais evidentes, visto que ele ocorreu às custas de muitos indivíduos das classes mais baixas, especialmente da região sul do país (Bullaro, 2016, p. 34).

O cronótopo modernista da escola, que colocava essa instituição como a ferramenta para a modernização da Itália, não foi possível para todos, apesar do discurso de democratização. Na prática, a reforma educacional de 1923, que impactou especialmente a geração de Lenu e Lila, elaborada pelo governo fascista de Mussolini, criava escolas técnicas para a população mais pobre e mantinha o acesso aos liceus clássicos apenas para as classes mais altas (Love, 2016, p. 80). O acesso à formação educacional não foi possível para todos durante esse período de modernização do país, e a mobilidade ascendente de Lenu continuava sendo uma exceção às regras socioeconômicas, nas quais os espaços educacionais continuaram pertencendo aos grupos sociais mais abastados (Love, 2016, p. 81). Contudo, no processo de modernização

tardio italiano, exemplos como o de Lenu e Nino — outro personagem que também realiza uma ascensão social através dos estudos — são utilizados como representantes dos valores da modernidade (como a construção da personalidade autodirigida e a meritocracia).

As representações das trajetórias de Lenu como “o sucesso” e de Lila como “a crise” do sistema educacional italiano deixam evidente que o discurso da modernização italiana, através da educação formal, não era um projeto para todos, mas baseado em uma lógica meritocrática. Na trajetória de Lila, seu desejo de construir uma personalidade autônoma e diferente dos seus pais não é suficiente para superar o entrave das condições materiais de sua família. O processo educacional para a construção de um país desenvolvido ser realmente efetivo a todos os seus cidadãos, seria preciso um desenvolvimento econômico que prescindisse do trabalho dos filhos das famílias italianas.

Na tetralogia napolitana, o fim da identidade pessoal heterodirigida — voltada para a família — na infância, em favor da construção de uma identidade autodirigida — *topos* do romance de formação —, tem como ponto de partida a ida à escola fundamental e média, mas que precisa ser autorizada pelos pais. O cronótopo construído por Ferrante no seu romance de formação contemporâneo e suas protagonistas pertencentes a um grupo social de origens pobres modifica o tema da mobilidade social ao vinculá-lo quase exclusivamente no cenário da escola. No romance de formação de Goethe a representação da juventude como mobilidade e interioridade — em consonância com o advento da modernidade — é representada por Wilhelm, que decide, por conta própria, cultivar sua personalidade. Já na tetralogia napolitana, tanto o gênero quanto o grupo social de Lila a impedem de seguir plenamente o caminho da autodeterminação, ou seja, ao seu ingresso no Liceu.

O período de entrada para a escola fundamental e média é o período da adolescência e juventude de Lenu e Lila. A juventude é central para o surgimento do romance de formação enquanto subgênero narrativo. O historiador da literatura italiano Franco Moretti, em *O romance de formação* (2020), dedica-se a analisar os motivos da escolha da juventude como a forma simbólica do romance de formação e, conseqüentemente, da modernidade. Os romances de formação clássicos do subgênero, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1786) e *Orgulho e Preconceito* (1813), de Jane Austen, surgem entre meados do século XVIII e o início do século XIX, momento no qual a Europa precipita-se na modernidade pós-Revolução Francesa, sem ter consolidado ainda novos valores e uma cultura da modernidade. A juventude, que tem como característica a mudança e a instabilidade, é eleita, então, como representante da modernidade (Moretti, 2020, p. 30).

O protagonista do romance de formação é, geralmente, um jovem em formação que quer cultivar sua subjetividade, sua personalidade, de forma autônoma, diferenciando-se do núcleo familiar. Todavia, na tetralogia napolitana, a saída do lar paterno de Lila é impedida pelo próprio pai, devido à constituição familiar patriarcal. Rino, irmão mais velho de Lila, também tenta desenvolver sua individualidade ao cobrar um salário pelo seu trabalho na oficina de sapatos do pai, visto que, no horizonte de expectativas iniciado pelo contexto do milagre econômico no bairro napolitano, era possível vislumbrar o desenvolvimento financeiro independente de seus pais. Contudo, Fernando, pai de Rino e Lila, também não concorda com o pedido do filho, pois a formação “em si e para si” (Moretti, 2020, p. 43) dos seus filhos, diferente dos outros membros da família, não era uma possibilidade para ele. A recusa em deixar Lila estudar, para além da necessidade de tê-la trabalhando para ajudar a família, também reflete a incompreensão do desejo dos filhos

de diferenciação em relação às suas origens. No caso de Lila, isso é potencializado por se tratar de uma mulher querendo estudar, algo incompreensível para o pai de Lila.

Já na dinâmica familiar de Lenu, há a autorização por parte de seus pais para que ela, ao menos, tente tornar-se um indivíduo autônomo através do caminho dos estudos. Em uma passagem da narrativa de Lenu, nos seus primeiros anos escolares, seu pai a incentiva a ser estudiosa, mas Lenu acredita que o recado tenha sido originalmente de sua mãe: “Foi ele, e não minha mãe, quem me disse no meu primeiro dia de escola: ‘Lenuccia, seja boa com a professora e nós a manteremos na escola. Mas se não for boa, se não for a melhor, papai precisa de ajuda, e você vai ter de trabalhar’” (Ferrante, 2015, p. 37). Aqui, a possibilidade de autoderminação de Lenu é autorizada por seu pai e, pela interpretação de Lenu, também pela sua mãe, que seria a verdadeira responsável por esse recado. Parece-me que, apesar da configuração familiar patriarcal das duas amigas, com pais violentos, no núcleo doméstico de Lenu, sua mãe tinha uma pequena autoridade e interfere a favor da filha, enquanto na casa de Lila todas as decisões eram tomadas integralmente por seu pai.

Além disso, Vittorio, pai de Lenu, trabalhava como contínuo no prédio da prefeitura no centro de Nápoles, em uma sociabilidade diferente do bairro napolitano, deslocando-se em meio aos códigos de comportamento de um grande centro urbano, enquanto o pai de Lila vivia e trabalhava como sapateiro no bairro periférico. Vittorio, em uma passagem de afeto entre pai e filha, é o responsável por apresentar a Lenu o centro de Nápoles para que ela soubesse guiar-se quando fosse começar o Liceu, e também para mostrar a Lenu que ele conhecia minimamente o mundo que ela estava prestes a frequentar e pertencer.

A crise do romance de formação clássico, ou seja, a dissolução da identidade original entre pais e filhos — que é o ponto de partida para a formação autodirigida do protagonista —, é superada por Lenu ao ter a oportunidade de seguir o caminho desejado dos estudos. Já para Lila, seu núcleo familiar torna-se um entrave ao seu desejo de construção de uma personalidade autônoma. Parece-me que sua ascendência familiar de origens pobres, com seu pai enraizado apenas na sociabilidade do bairro periférico e que não admite a construção de uma personalidade autônoma por parte de seus filhos, marca irremediavelmente as possibilidades de futuro de Lila. No embate entre liberdade e necessidade — típico do romance de formação —, vence a necessidade, e o desejo pela liberdade e mobilidade de Lila não é suficiente para o ponto de partida na construção autônoma de sua identidade.

Para Lila, as possibilidades de construção de uma identidade autodirigida — distinta daquela de seus pais — diminui bastante. Sem a possibilidade dos estudos, sua ideia passa a ser transformar a oficina de sapateiro do seu pai em uma fábrica de sapatos, desejo correspondente à atmosfera de novas oportunidades e empreendedorismo que rondava o bairro napolitano no período.

Se a característica principal do romance de formação, segundo Bakhtin, é a formação do indivíduo ao mesmo tempo que o mundo histórico e social, refletindo “em si mesmo a formação histórica do mundo” (Bakhtin, 2011, p. 222), Lila incorpora essa atmosfera ao acreditar na criação da possibilidade de uma fábrica de sapatos que melhoraria as condições de vida da sua família. Esse projeto também não será possível, pois esse período de possibilidades continuava sendo organizado pela dinâmica do bairro napolitano de poder e dinheiro. A possibilidade da abertura de uma loja de sapatos para sua família atrela-se à necessidade do casamento com um patrocinador da proposta.

A impossibilidade de Lila continuar os estudos na escola média impede a realização do *topos* do romance de formação — a saída do lar de origem em busca de uma identidade autogerida. Sua busca por uma formação que dê a ela e à sua família uma condição financeira melhor ficam confinadas às opções existentes no bairro napolitano em que viviam. Seu casamento com um comerciante próspero faz parte dessa lógica e, com o horizonte de expectativas de um futuro melhor construído pelo milagre econômico, Lila acreditava que seu casamento com Stefano representava o início de uma era menos violenta no bairro napolitano.

O período do milagre econômico italiano representou uma transformação social na Itália, que passa a ser considerada por outros países uma nação desenvolvida. Para Ginsborg, são anos chave para entender as mudanças culturais na sociedade em relação à cultura, vida familiar, lazer, hábitos e até mesmo às questões de linguagem (Ginsborg, 1990, p. 239). São essas transformações sociais profundas, com a valorização da individualidade e a juventude tornando-se autônoma, o contexto histórico e social dos primeiros anos de formação de Lenu e Lila, ao longo das décadas de 1950 e 1960. Contudo, esse milagre econômico baseou-se essencialmente na superexploração de trabalhadores e não representou o fim das desigualdades históricas entre o norte e o sul da Itália. Pelo contrário, somente as evidenciou e, em grande parte, gerou os embates que vemos especialmente no terceiro livro da tetralogia, *História de quem foge e de quem fica*, no qual é figurado a década de 1970 na Itália, marcada por disputas políticas violentas.

História de quem foge

A primeira ida de Lenu ao centro de Nápoles com seu pai inicia o seu processo de entendimento das desigualdades sociais entre o seu

bairro de origem e a cidade napolitana – “Será que só o nosso bairro era tão cheio de tensões e de violências, quando o resto da cidade era radiante e benévolo?” (Ferrante, 2015, p. 131) – ao mesmo tempo que a encanta, dando início à sua vontade de conhecer outros lugares para além do bairro napolitano:

Por fim, me anunciou que me mostraria de perto o Vesúvio e o mar. Foi um momento inesquecível (...) Naquele momento tão tremendo, cheio de luz e clamor, fingi-me sozinha dentro do novo da cidade, nova eu mesma com toda a vida pela frente, exposta à fúria movente das coisas, mas certamente vencedora (Ferrante, 2015, p. 131, grifos meus).

Há nesse trecho um desejo de cultivo da interioridade — de incorporação das possibilidades da cidade, de mobilidade — que é necessária para a formação do protagonista do romance de formação e que, na tetralogia, aparece vinculada ao caminho da educação escolar. Lenu é levada pelo pai ao centro napolitano para aprender o caminho do liceu e ali, pela primeira vez, encontra-se com o mundo mais amplo e bonito do centro urbano que a inspira a sonhar com a versão que ela ainda viria a ser, em quem ela iria se tornar. Esse deslocamento do bairro napolitano até o centro de Nápoles não é especialmente tão extenso⁷, mas a constituição do bairro de origem de Lenu e Lila margeado pelo “estradao”, uma longa avenida de alta velocidade, constrói uma atmosfera de isolamento espacial que é reforçada pelas diferenças socioeconômicas.

Contudo, na infância, a vontade inicial da narradora era apenas diferenciar-se da sua mãe manca e rude. Há uma peculiaridade a respeito de sua primeira ida ao centro napolitano: se sua mãe foi a

⁷De acordo com a reportagem do jornal Estadão, de 2020, na qual um correspondente do jornal viaja até o Rione Luzzati em busca de vestígios de Lenu e Lila, o trajeto de trem da estação central de Nápoles até a estação do Rione Luzzatti dura cinco minutos. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/viagem/capitulo-1-o-bairro/>> Acesso em: 01 abr. 2023.

responsável pelo seu desejo inicial de tornar-se diferente dos seus pais — mesmo sem indícios de como seria esse processo —, é o pai de Lenu que começa a inspirá-la para construir ideias de futuros possíveis. A relação entre pai e filha, na obra de Ferrante, é central somente no último romance da autora, *A vida mentirosa dos adultos* (2020), sendo a relação entre mães e filhas a temática presente em todos os seus outros romances. Todavia, na tetralogia napolitana, o papel do pai de Lenu de levá-la ao centro de Nápoles é essencial para o início da sua formação.

No período da universidade, o processo de automodelagem de Lenu torna-se gradualmente mais consciente. É nesse momento que Lenu atravessa definitivamente a fronteira entre seu bairro periférico de origem para o contexto social mais culto da intelectualidade. Se as desigualdades socioeconômicas já existiam dentro de Nápoles, esse é o primeiro momento em que Lenu sai da região da Campânia e começa a perceber que as desigualdades napolitanas vão se desdobrando em escalas maiores. Nesse processo, Lenu entende que, para além das percepções imediatas das desigualdades sociais entre norte e sul da Itália, do preconceito com o uso do napolitano, com a sua expansividade excessiva na hora de falar, os processos educacionais também são atravessados pela questão meridional. Já durante os exames de admissão, Lenu compreende que sua educação formal em Nápoles havia sido rígida, em forma de manual, e não um incentivo ao livre pensar:

Falei à toa, balbuciei, fingi várias vezes ter a resposta na ponta da língua. O professor de italiano me tratou como se até o som de minha voz o incomodasse: *vejo que, mais que escrever argumentando, a senhorita escreve borboletando; vejo, senhorita, que se lança com destemor sobre questões de que ignora completamente os problemas de impostação crítica*. Fiquei deprimida, logo perdi a confiança no que dizia. (...) Até aquele momento eu nunca me sentira tão ignorante, nem em meus piores anos de escola. (...) Consegui responder a tudo, datas, fatos, mas sempre de modo aproximativo. (...) Por

fim me perguntou com desgosto: “Por acaso já leu alguma coisa que não fosse o puro e simples manual escolar?” (Ferrante, 2016, pp. 326-7, grifos da autora).

Até o momento da consolidação da mobilidade social de Lenu com seu casamento com Pietro Airota — pertencente a uma família da classe alta italiana —, a narradora vive entre mundos sociais distintos, não se sentindo pertencente ao núcleo social do bairro napolitano, mas ainda sentindo-se estrangeira nos espaços mais cultos que frequentava. Parece-me que, para compensar essa insegurança do não-pertencimento, de ainda não ter um lugar confortável para si e para provar que merecia a vaga que ocupava na universidade, Lenu investe na construção da sua personalidade diligente, racional, meticulosamente pensada para se encaixar minimamente nessas sociabilidades distintas.

Essa construção da sua personalidade de maneira tão rígida e autorreflexiva ocorre devido às dinâmicas escolares às quais ela se submete ao longo da sua trajetória. A escola é o espaço responsável pela construção de indivíduos cultos, em consonância com os valores da modernidade — a racionalidade, a intelectualidade — e, por isso, a educação é tão central no processo de modernização tardia da Itália no pós-Segunda Guerra. Para Stephanie Love, esse é o processo de construção de uma “identidade educada”: “A escola exige um tipo de disciplina física, temporal e afetiva dos seus alunos. Os alunos bem-sucedidos devem aprender a trabalhar diligentemente dentro do ritmo dos sinais da escola e das demandas dos professores” (Love, 2016, p. 75, tradução minha).

Ao longo do seu processo escolar, Lenu constrói concomitantemente sua personalidade: regrada, equilibrada, que nunca desmargina. Não é fortuito que seu caminho profissional seja tornar-se

escritora, que coloca dentro das margens, dentro da estrutura lógica da narrativa uma cadeia de acontecimentos. Enquanto Lila precisa lidar com o processo de desmarginação, de perda de contornos, Lenu dedica-se a manter sua personalidade unificada e estável a partir do mecanismo de controles dos sentimentos, da expansividade, que sempre aprendera em sua vida educacional. Ao saber que seus professores universitários esperavam dela apenas uma carreira como docente do ensino básico e não uma carreira acadêmica na universidade, Lenu se deprime e não consegue mais escrever sua tese. Para lidar com essa tristeza, ela escreve sua angústia e alguns acontecimentos traumáticos do passado em um caderno.

A escrita é o processo consciente com que Lenu de atribuir forma aos acontecimentos de sua vida, de “soldar o mundo” (Ferrante, 2016, p. 433). Nos romances de Ferrante, o passado sempre reaparece impulsionado por algum acontecimento traumático, assombrando a protagonista. Essa protagonista, então, escreve para dar forma a esse fantasma e domesticá-lo. Lenu, ao sentir um mal-estar, uma frustração por talvez não conseguir tornar-se quem ela queria — uma acadêmica como seu namorado Pietro —, escreve para organizar a *frantumaglia* dos seus sentimentos. A “*frantumaglia*” é uma palavra do dialeto napolitano definida por Ferrante como um sentimento de desordem, de fragmentos desconexos, que sua mãe utilizava: “A *frantumaglia* é o depósito do tempo sem a ordem de uma história, de uma narrativa” (Ferrante, 2017a, p. 106). Na tetralogia, enquanto Lenu organiza sua *frantumaglia* a partir da escrita, a desmarginação de Lila parece originar-se desse mesmo sentimento, mas sem a possibilidade de ser controlada. Assim estabeleceu-se a relação de Lenu com a escrita, no sentido de dar forma às suas reflexões e às suas dores. A diligência do estudo foi um hábito moldado

desde pequena, ainda na sociabilidade do bairro napolitano, estudando até tarde da madrugada no banheiro da sua casa.

A relação que Lenu estabelece com a escrita no seu período universitário, quando escrever seu primeiro romance, também passa pela sua relação com a linguagem oral, com o italiano e o napolitano. Ao começar a modelar-se conscientemente como uma universitária do norte do país, Lenu começa a controlar seu dialeto napolitano para utilizar o italiano. Essa dinâmica aparece muitas vezes na narrativa de Lenu, visto que é um debate importante na Itália, pois passa pelo processo de apagamento das regionalidades e homogeneização do país enquanto nação:

Cheguei à faculdade cheia de timidez e embaraço. Logo me dei conta de que falava um italiano livresco, que às vezes beirava o ridículo, especialmente quando, bem no meio de um longo período rebuscado, me faltava uma palavra e eu preenchia o vazio italianizando um vocábulo dialetal: comecei a penar para me corrigir (Ferrante, 2016, p. 332).

O imperativo do aprendizado e da utilização do italiano reflete mais um problema educacional complexo da Itália: dos três tipos de línguas existentes no país — os dialetos, o latim e o italiano — as línguas maternas, vernáculas, são os dialetos regionais. Contudo, na escola, aprende-se somente o italiano e o latim, as linguagens literárias, em um processo de apagamento das línguas maternas (Bullaro, 2016, p. 37). O italiano é a língua dos jornais, dos livros e da televisão, da Itália moderna em construção. Consequentemente, é também a língua da ascensão social, mas é preciso saber utilizá-lo de forma natural, como se ele fosse a língua materna, sem cadências dialetais. Esse processo é custoso para Lenu que, até conquistar sua ascensão social definitiva com seu casamento, mantém-se entre os dois mundos, da pobreza do bairro dialetal e da intelectualidade italiana.

A valorização da formação educacional e da cultura é evidente nas duas amigas. Contudo, segundo Franco Moretti, há uma antipatia natural entre escola e romance, pois cada um representaria um polo antitético da sociedade moderna: a escola como responsável por um processo de especialização-objetiva na ordem social, enquanto a literatura seria a responsável pela generalização-subjetiva. Portanto, uma tensão entre individualidade e sociabilidade, visto que a escola seria a responsável pela integração do indivíduo às normas da sociedade e a literatura responsável pelo cultivo da sua subjetividade (Moretti, 2020, p. 371).

Todavia, na tetralogia napolitana, é através da escola que Lenu e Lila acessam a literatura, e os processos de especialização-objetiva e generalização-subjetiva ocorrem concomitantemente. A juventude enquanto um período de mobilidade e interioridade, de autoconhecimento, teve como característica principal para Lenu e Lila o peso de estudarem — no caso de Lila, a tentativa —, sem a possibilidade de processos de autoconhecimento típicos da juventude como a trajetória exploratória, o *parvenir*, do romance de formação paradigmático de Goethe (Moretti, 2020, p. 28). Com isso, há uma precocidade na trajetória das duas amigas que, ao realizarem grandes esforços para fugirem das condições sociais precárias de origem, não realizaram a construção de uma personalidade culturalmente jovem, com os hábitos que chegavam à Itália em processo de modernização, das idas ao cinema, de gostos musicais. Na trajetória de Lenu, que tem seu horizonte de expectativas muito mais amplo do que o de Lila, isso fica explícito quando a Lenu — já formada, com um livro publicado e noiva de Pietro — se compara com universitárias da sua idade em Milão:

Eu tinha sido miserável demais, pressionada demais pela obrigação de brilhar nos estudos. (...) Já aquelas garotas, umas mais, outras menos, deviam ter crescido com maior liberdade, e chegaram à atual mudança de pele mais preparadas que eu; (...) Agora que tenho algum dinheiro — pensei —, agora que vou ganhar sabe-se lá quanto mais, posso recuperar algumas das coisas que perdi. Ou talvez não, eu já era culta demais, ignorante demais, controlada demais, habituada demais a esfriar a vida estocando ideias e dados, próxima demais do casamento e da acomodação definitiva, enfim, encerrada obtusamente demais dentro de uma ordem que, ali, parecia ultrapassada (Ferrante, 2015, p. 60).

A origem social pobre das duas protagonistas determina que ou era necessário dedicar-se ao extremo aos estudos para ascender socialmente (como faz Lenu), ou era preciso dedicar-se ao trabalho para tentar melhorar minimamente as condições financeiras da vida familiar (como faz Lila). Aqui, a escola e a literatura têm um papel diferente da antítese entre especialização e generalização mencionada por Moretti, pois para Lenu e Lila os dois estão associados. É através da escola que as meninas acessam os primeiros romances que leem, relacionando a escrita de livros à educação formal e elaborando suas expectativas de futuro: “pensávamos que estudar muito nos levaria a escrever livros, e que os livros nos tornariam ricas.” (Ferrante, 2015, p. 63). Se a escola pode ser um entrave para a construção da subjetividade de indivíduos nos romances, no cronótopo construído por Ferrante em seu enredo, um bairro pobre napolitano na década de 1960, ela é o único caminho possível para uma formação mais próxima da *Bildung*.

Parece-me também que outra consequência da ausência da juventude enquanto trajetória exploratória é o que leva Lenu a abandonar seu marido Pietro por Nino, seu amante e paixão de adolescência. Por não ter vivido nenhuma transgressão na adolescência e na juventude, Lenu resolve realizá-la já adulta, casada e com duas filhas. Para os pesquisadores Yuri Brunello e Emília Silvia, esse é um

momento de desmarginação de Lenu, que perde suas margens controladamente organizadas (Brunello; Silva, 2019, p. 221). Entretanto, creio que não se trata de uma desmarginação, pelo caráter consciente da ação de Lenu que decide, pela primeira vez, atender com liberdade aos seus desejos ao invés de agir de acordo com o esperado socialmente. Não é fortuito que esse seja o último arco narrado por Lenu na seção “Tempo Intermédio”, no terceiro livro da tetralogia, e o período “Maturidade” inicie o livro seguinte. Em outras palavras, a última ação de Lenu antes da maturidade é sucumbir aos seus desejos como um protagonista do romance de formação clássico.

O casamento de Lenu com Pietro Airota consolida a sua ascensão social para a classe intelectual italiana e cumpre, no enredo, o papel típico da *mésalliance* no romance de formação. É através dos contatos de sua sogra, Adele, influente no meio político e literário do país, que Lenu consegue tanto a publicação do seu primeiro livro e os eventos de divulgação, como articular ajudas de trabalho a Lila. Ao entrar nesse mundo de influência e poder, Lenu acreditava ter entrado em um mundo estritamente racional e coerente. Contudo, essa aparência se corrói ao longo do casamento e culmina com o processo de divórcio entre Lenu e Pietro. Com isso, os temas romanescos típicos do esnobismo e da hipocrisia (Mello, 2021, p. 148) ficam mais evidentes, além dos de classe já figurados na questão meridional. Em seu casamento com Pietro, Lenu percebe que não havia um projeto de *Bildung*, de formação mútua entre o casal, como pontua Koselleck (2006, p. 130), pois Pietro concordava com a divisão sexual do trabalho construída a partir da lógica capitalista e patriarcal, na qual sua mulher deveria ser a responsável pelo trabalho doméstico, enquanto ele dedicava-se aos seus estudos.

Durante o processo de divórcio, Adele trata Lenu com esnobismo ao classificar sua “inteligência sem tradições” (Ferrante, 2017b, p. 65) como inconfiável, reduzindo os indivíduos interessados em uma ascensão social à ganância de realizá-la a qualquer custo. Todavia, a aparente constituição da família Airotta, equilibrada e coesa, também se mostra menos exemplar, pois Adele havia tido amantes e, no final do enredo, Guido Airotta, famoso intelectual italiano e pai de Pietro, é descoberto em esquemas de corrupção na política italiana. Ao entrar finalmente no espaço culto de uma família abastada, de tradições longínquas e boas práticas de educação, é que Lenu entende que as boas aparências podiam encobrir traição e corrupção nas classes mais ricas, o que também ocorria na cotidianidade do seu bairro napolitano, mas, nesse, com menos hipocrisia. A temática do embate entre realidade e aparência familiares é o tema central do último romance de Ferrante, *A vida mentirosa dos adultos* (2020), no qual Giovanna, a protagonista, descobre que a sua família culta e abastada havia sido construída com base em hipocrisias e mentiras, gerando um processo de descortinamento do seu passado que a leva para um caminho de autodegradação.

Na trajetória de Lenu, a sua origem social — o bairro napolitano periférico — foi o ponto de partida da sua formação e parte constituinte dela, mas sem tornar-se um entrave. Desde a sua primeira saída do núcleo familiar para a Universidade de Pisa e em todos os seus retornos, Lenu refletia sobre a condição da cidade, a beleza condenatória de um espaço que se mantém diariamente banhado pelo mar, mas que poucos têm acesso à sua vista deslumbrante. Apesar desse diagnóstico de uma cidade condenada por suas belezas, depois da sua ascensão social consolidada como escritora, Lenu retorna não somente a Nápoles, como também ao bairro napolitano com suas três filhas, mas agora como uma

intelectual, respeitada pelos seus conterrâneos que, muitas vezes, durante seu processo educacional a diminuíam sarcasticamente. Seu retorno é um ato consciente de voltar às suas origens para analisar tudo o que tinha vivido até então, dando um significado lógico à sua trajetória: “Me senti forte, não mais vítima de minhas origens, mas capaz de dominá-las, de lhes dar uma forma, de resgatá-las para mim, para Lila, para qualquer um. O que antes me puxava para baixo, agora era matéria que me levaria mais para o alto.” (Ferrante, 2017b, p. 255). Parece-me que depois de Lenu construir sua trajetória prescindindo de Nápoles, nesse momento ela quer utilizá-la para escrever.

Contudo, no final do enredo, quando suas filhas crescem e vão morar fora da Itália, não há mais motivos para Lenu continuar no bairro napolitano, visto que Lila estava entregue à dor da perda da filha. Lenu se estabelece em Turim, no norte do país, local de onde ela narra sua história e de Lila. Se os protagonistas dos romances de formação são, geralmente, pertencentes à classe média, exatamente por ser um grupo social facilmente cambiante tanto para ascender quanto para descender (Moretti, 2020, p. 371), Lenu realiza uma grande mobilidade social ao sair da pobreza e estabelecer-se na classe alta intelectual italiana, através da sua carreira como escritora e seu casamento, mudando a sua história familiar para sempre.

História de quem fica

A tentativa de ascensão social de Lila, após a impossibilidade de seguir estudando, ocorre através do casamento com Stefano, comerciante do bairro napolitano, que representava uma melhora financeira para toda a sua família. O interesse familiar na realização de um bom casamento é visto no romance de formação clássico de Jane

Austen, *Orgulho e Preconceito*, no qual a família Bennet, especialmente a mãe de Elizabeth, deseja muitíssimo que todas suas filhas se casem com homens abastados. Na tetralogia napolitana de Ferrante, a primeira tentativa de casamento com Lila é do camorrista Marcelo Solara que tenta subornar toda a família Cerullo presenteando-os com uma televisão, símbolo da modernidade e da riqueza nos anos 1960 na Itália. Para poder recusar esse pedido sem frustrar as expectativas da família, Lila aceita outro pedido de casamento, o do comerciante Stefano.

A valorização do núcleo familiar como o mais importante de todos os grupos na sociedade, o familismo (Ginsborg, 1990, p. 2), é visto especialmente na geração dos pais de Lenu e Lila, que veem seus filhos como apêndices da dinâmica familiar, que devem formar-se pensando não em suas individualidades, mas no bem-estar da família. Todavia, na dinâmica do primeiro casamento de Lila, fica explícito um tipo de familismo *amoral*⁸, visto que seus pais e seu irmão não se importam com a tentativa de suborno do camorrista para tentar convencê-la do casamento. Já esposa de Stefano, seus pais fingiam não ver os olhos arroxeados de agressões do marido em Lila: importava somente a aparência do casamento bem-sucedido, a pequena melhoria financeira de vida, e a realização dos papéis de marido e mulher conforme o esperado pelas regras da sociabilidade. A família é o núcleo mais importante na sociabilidade de origem de Lenu e Lila e é também um espaço de violência, especialmente para Lila.

Depois do término conturbado de seu casamento, Lila começa a trabalhar em uma fábrica de embutidos, submetendo-se a explorações e assédios sexuais do dono da empresa. Além disso, Lila muda-se do

⁸É o escritor italiano Nicola Lagioia que enfatiza esse familismo amoral na Itália em uma entrevista com Ferrante publicada em *Frantumaglia* (2017a, p. 406).

bairro de origem para morar com o amigo de infância, Enzo, em San Giovanni a Teduccio, definido, na narrativa de Lenu como mais pobre que o bairro napolitano das duas amigas. Esse arco narrativo ocorre no terceiro livro da tetralogia, *História de quem foge e de quem fica*, que figura o período do início da década de 1970 na Itália, marcada por disputas políticas violentas entre o comunismo e o fascismo, a revolta do movimento estudantil e as reivindicações dos operários italianos.

Nesse período, acompanhamos processos de politização importantes de Lenu como uma escritora feminista e de Lila como uma operária militante. O processo de atividade política de Lila ocorre por influência de Pasquale, seu amigo militante desde muito jovem e filiado ao Partido Comunista Italiano. Para os pesquisadores Yuri Brunello e Emilia Silvia, Pasquale é um representante das ideias de Gramsci ao acreditar em uma revolução comunista através dos operários, enquanto Lila é uma representante do operarismo italiano de Mario Tronti, que não atribuía um papel importante ao Partido na organização da revolução (Brunello; Silva, 2019, p. 214).

Todavia, independente de qual a linha política com qual Lila se aproxima, o que parece-me peculiar em é sua resistência em organizar-se politicamente e a absoluta certeza de que as condições de desigualdade históricas e sociais da Itália eram profundas demais para serem modificadas. Essa desconfiança intrínseca de Lila parece ser, desde seus primeiros processos de desmarginação, um sentimento de fatalismo desenvolvido historicamente no sul do país. Segundo Ginsborg, no sul rural, esse fatalismo, que combina sentimentos de solidariedade e de desconfiança, vem das inúmeras agruras e mazelas que os camponeses sulistas viveram devido à guerra, emigração, promessas não cumpridas de desenvolvimento (Ginsborg, 1990, p. 32). É a partir desses sentimentos de fatalismo e descrença na civilidade que

também surgem a mistura de paganismo e religiosidade típica dos italianos do sul (Ginsborg, 1990, p. 33).

Já a pesquisadora Grace Bullaro analisa o modo de ser especificamente napolitano por outra perspectiva: os napolitanos são conhecidos como indivíduos que conseguem lidar com qualquer situação, mas também há uma certa ingenuidade nesse posicionamento (Bullaro, 2016, p. 21). Em Lila, encontramos um pouco de todas essas características sulistas e napolitanas misturadas: a visão de longo alcance (Ferrante, 2017b, p. 370) que Lenu atribui a Lila, parece conter esse fatalismo de acreditar que há um destino pré-organizado e que não há como mudá-lo, independente das suas ações. Lila vai construindo essa percepção aos poucos ao longo das dificuldades intransponíveis que encontra na sua trajetória. Por outro lado, Lila tenta de várias maneiras se estabilizar em algum tipo de ofício, mas sempre dentro da dinâmica do bairro napolitano, conformando-se que dada a sua impossibilidade de seguir nos estudos não havia outro espaço possível para ela. Inicialmente, há uma intenção ingênua de mudar a sociabilidade violenta do bairro: quando começa a namorar Stefano, ainda na atmosfera dos anos do milagre econômico, Lila queria deixar para trás a violência do bairro e que os dois conseguissem construir uma sociabilidade mais civilizada (Bullaro, 2016, p. 20).

Todavia, anos depois, quando torna-se empresária da sua própria empresa, Lila ainda pensava em construir um bairro diferente, mas agora não mais fora da lógica de coerção e violência. Sua figura torna-se tão influente no cotidiano do bairro napolitano que Lenu começa a imaginar que todos os amigos estavam ficando parecidos com ela, pois Lila ajudava e organizava a vida de todos. A ingenuidade acaba e o fatalismo se sobrepõe e Lila parece ter certeza de que o bairro napolitano demoraria muitos anos para mudar intrinsecamente, devido

à estrutura muito mais ampla que o mantém desigual em relação à parte mais nobre de Nápoles e ao norte do país.

Parece-me que o fatalismo de Lila está ligado também à sua condição de desmarginação. Ao passar por esse sentimento de perda de contornos no seu próprio corpo, torna-se imperativo para Lila a fixação em uma realidade sólida e com as dinâmicas de sociabilidade conhecidas, de modo a falsear minimamente um sentimento de estabilidade da realidade. É por isso que ainda criança, em uma passagem na qual as duas amigas fogem pelo túnel que delimita as margens do bairro napolitano para verem o mar é emblemática, pois no meio do caminho, Lila sente medo e quer voltar para o bairro napolitano do qual vai sair pouquíssima vezes depois ao longo de sua trajetória:

Tive medo, mas o que mais me assustou foi a expressão de Lila, nova para mim. Estava de boca aberta, os olhos arregalados, mirava nervosamente à frente, aos lados, atrás, e me apertava a mão com força. Será possível — me perguntei — que ela também esteja com medo? (Bullaro, 2016, p. 20).

Essa passagem do túnel ocorre antes do primeiro processo de desmarginação de Lila como se anunciasse que ela precisaria manter-se sempre no local onde nasceu. A desmarginação é o processo pelo qual a personagem passa por um forte mal-estar interno, sentindo que seus contornos vão escapar e adentrar outras pessoas e objetos, perdendo assim suas definições e sua concretude. Lila sente a desmarginação em diversos momentos de sua trajetória, mas só o nomeia pela primeira vez para Lenu no dia do terremoto de 1980 na Itália:

Disse que o contorno de coisas e pessoas era delicado, que se desmanchava como o fio de algodão. Murmurou que, para ela, era assim desde sempre, uma coisa se desmarginava e se precipitava sobre outra, era tudo uma dissolução de matérias heterogêneas, uma confusão, uma mistura. Exclamou que sempre se esforçara para se convencer de que a vida tinha margens robustas, porque sabia desde pequena que não era assim — não era

assim de jeito nenhum —, e por isso não conseguia confiar em sua resistência a choques e solavancos (Ferrante, 2017b, p. 168).

A impossibilidade de Lila de sentir-se coesa, estável, definida, impede que a personagem desdobre gradativamente sua formação no mundo histórico, feito realizado por sua amiga Lenu. Nos romances de formação clássicos, o lugar de nascimento, a origem social, é o ponto de partida para a formação do protagonista. É preciso afastar-se dela para formar-se enquanto um indivíduo autônomo, com uma personalidade diferente dos indivíduos do núcleo familiar. Lila tinha essa expectativa de formação de acordo com a época em que nasceu: tentou ser a exceção à regra do sistema educacional italiano e incorporou as expectativas de futuro criadas a partir dos anos do milagre econômico, mas até mesmo durante essas tentativas o seu processo de desmarginação parecia lembrá-la das dificuldades e do sofrimento que é uma formação. Com isso, Lila manteve-se sempre nas dinâmicas do bairro periférico, utilizando sua faceta napolitana de fazer o melhor possível a partir das condições encontradas.

A configuração desmarginada de Lila a obriga a fincar raízes no seu bairro napolitano de origem e, por isso, ela constrói uma relação metonímica com a região e com Nápoles. A partir dessa fixação de raízes, Lila manteve-se em ciclos de altos e baixos, ora sendo subjugada em uma fábrica de embutidos, ora como empresária do bairro napolitano organizando sua sociabilidade. A experiência corporal de perda de contornos e de subjetividade — o processo de desmarginação — a obriga a inúmeras tentativas de construção de uma definição, sempre conectadas a sua origem. Ao longo de sua trajetória, Lila desloca-se apenas pela região de Nápoles ou transforma-se por causa do seu processo de desmarginação, seguindo “os contornos de uma temporalidade que não é linear nem teleológica” (Mello, 2019, p. 102) e,

sim, própria da sua peculiar constituição subjetiva. Diferentemente de Lenu, que constrói uma trajetória teleologicamente organizada pela ascensão social.

Paradoxalmente, a região do bairro onde Lila nasce e vive é extremamente próxima do vulcão Vesúvio. Essa proximidade pode ser entendida como uma metáfora ao próprio processo de desmarginação de Lila: apesar de todas as suas tentativas de organizar sua vida e dar-lhe uma forma coesa para não desmarginar, essa coesão está submetida à possibilidade rápida de perda dos contornos e da rigidez. Como narra Lila à filha de Lenu: “aqui há o Vesúvio que todo dia recorda que o maior feito dos homens poderosos, a obra mais esplêndida, o fogo, e o terremoto, e as cinzas, e o mar em poucos segundos reduzem a nada.” (Ferrante, 2017b, p. 440).

Depois do desaparecimento de sua filha pequena, Lila transforma a dor da perda em uma obsessão pelo passado de Nápoles. Além de não conseguir afastar-se dos acontecimentos para incorporá-los, como é necessário para a formação no romance de formação, Lila mantém-se presa no passado, sem conseguir reconstruir uma dimensão de futuro. Ela inicia um estudo meticuloso sobre todos os processos históricos napolitanos, enfatizando todas as promessas de desenvolvimento não cumpridas em Nápoles, toda expectativa de futuro frustrada que gera uma cidade com potencial desperdiçado. Nessas reflexões de Lila sobre Nápoles para a filha de Lenu, que a acompanhava nas caminhadas pela cidade, há sempre uma ideia cíclica de uma Nápoles que se constrói e se destrói continuamente, sem a possibilidade de sair desse ciclo. Parece-me que essa análise da condição napolitana feita por Lila é também uma metáfora do seu próprio processo de formação: potencialmente magnífico, com promessas de um futuro brilhante, mas marcado pela

imobilidade em um círculo constante de ganhos e perdas, até a perda definitiva de sua filha Tina.

No prólogo do primeiro volume da tetralogia, *Apagar os vestígios*, Lenu recebe a ligação do filho de Lila, Rino, em busca de ajuda para encontrar a mãe que havia desaparecido há duas semanas, sem deixar nenhum vestígio, roupas ou pertences de nenhum tipo. O presente do prólogo é 2010 e as duas amigas tem por volta de 66 anos. Lenu escreve que sempre soube dessa vontade de Lila de desaparecer por completo — “Faz pelo menos trinta anos que ela me diz que quer sumir sem deixar rastro” (Ferrante, 2015, p. 15) —, mas mostra-se irritada com o que considera um exagero por parte da amiga:

Como sempre Lila exagerou, pensei.

Estava extrapolando o conceito de vestígio. Queria não só desaparecer, mas também apagar toda a vida que deixara para trás.

Fiquei muito irritada.

Vamos ver quem ganha desta vez, disse a mim mesma. Liguei o computador e comecei a escrever cada detalhe de nossa história, tudo o que me ficou na memória. (Ferrante, 2015, p. 17)

Assim se inicia a narração de Lenu dos 60 anos de amizade com Lila. Mais de mil páginas depois, no epílogo do último volume da tetralogia, intitulado *Restituição*, a irritação de Lenu parece ter se transformado em resignação, visto que toda a sua escrita sobre a história de Lila não foi capaz de trazer a amiga de volta:

Então para que serviram todas estas páginas? Eu pretendia agarrá-la, reavê-la a meu lado, e vou morrer sem saber se consegui. Às vezes me pergunto onde ela se dissolveu (...).

Vai voltar?

Vão voltar juntas, Lila velha, Tina mulher madura?

Nesta manhã, sentada na sacadinha que dá para o rio Pó, estou esperando (Ferrante, 2017b, p. 474).

Ao fim e ao cabo, parece-me que Lila sempre soube que sua personalidade desmarginada a impediria de formar-se plenamente, e um sumiço por completo seria o seu destino. Até o desaparecimento de sua filha Tina, é sua faceta napolitana de lidar com as adversidades que constrói sua trajetória de forma minimamente estável em alguns períodos. Contudo, com a perda definitiva de sua filha, todas as margens fragilmente equilibradas rompem-se, e a única alternativa é a fuga definitiva da sociabilidade do bairro napolitano de origem e de toda a sua história construída até então.

A utilização da estrutura narrativa do romance de formação com uma narradora-personagem escritora que reflete constantemente sobre seu processo de formação e de sua amiga nos leva a refletir sobre o próprio conceito de historicidade adaptado a uma temporalidade narrativa romanesca. Ou seja, no “modo como cada sujeito constrói para si uma consciência particular de sua inserção no processo histórico” (Charbel, 2016, p. 62). O romance de formação de Ferrante rearticula os *topoi* da formação de *uma* subjetividade e da mobilidade social ao figurar *duas* formações conectadas por uma amizade em um cronótopo demarcado que, ao constituir-se concomitantemente com as formações de Lenu e Lila, as afetam de formas distintas.

Referências

- BAKTHIN, Mikhail. O romance de educação e sua importância na história do realismo. In: *Estética da criação verbal*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BRUNELLO, Yuri; SILVA, Emília. Sublugares políticos da desmarginção do feminino em História de quem foge e de quem fica, de Elena Ferrante. *Olho d'água*, v. 11, n. 1, p. 209–223, 2019.
- BULLARO, Grace. The Era of the “Economic Miracle” and the Force of Context in Ferrante’s My Brilliant Friend. In: BULLARO, Grace; LOVE, Stephanie (eds.). *The*

- Works of Elena Ferrante: Reconfiguring the Margins*. 1. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- CHARBEL, Felipe. A ficção histórica e as transformações do romance contemporâneo. In: CHARBEL, Felipe; GUSMÃO, Henrique; MELLO, Luiza Laranjeira (orgs.). *As formas do romance*. Estudos sobre a historicidade da literatura. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.
- FERRANTE, Elena. *A amiga genial: Infância, adolescência*. Tradução de Maurício Santana Dias. 1. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.
- FERRANTE, Elena. *História do novo sobrenome: Juventude*. Tradução de Maurício Santana Dias. 1. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.
- FERRANTE, Elena. *Frantumaglia: os caminhos de uma escritora*. Tradução de Marcello Lino. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017a.
- FERRANTE, Elena. *História da menina perdida: Maturidade – Velhice*. Tradução de Maurício Santana Dias. 1. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017b.
- FERRANTE, Elena. *A vida mentirosa dos adultos*. Tradução de Marcello Lino. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.
- GINSBORG, Paul. *A History of Contemporary Italy: 1943-80*. 1. ed. London: Penguin Books, 1990.
- GRAMSCI, Antonio. *A questão meridional*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Maas e Carlos Pereira. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de Bildung. In: KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LOVE, Stephanie. “An Educated Identity”: The School as a Modernist Chronotope in Ferrante’s Neapolitan Novels. In: BULLARO, Grace; LOVE, Stephanie (eds.). *The Works of Elena Ferrante: Reconfiguring the Margins*. 1. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

MELLO, Luiza Silva. O romance desmarginado: a função do fim e a figuração do tempo na tetralogia napolitana, de Elena Ferrante. CHARBEL, Felipe; DUARTE, João; KLEIN, Kelvin; SILVA MELLO, Luiza (orgs.). *Reinvenções da narrativa: ensaios de história e crítica literária*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.

MELLO, Luiza Silva. Descida ao inferno: identidade, mobilidade e formação em “A vida mentirosa dos adultos”, de Elena Ferrante. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 18, n. 1, p. 131–154, 2021.

MORETTI, Franco. *O romance de formação*. Tradução de Natasha Belfort Palmeira. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2020.

ORTESE, Anna Maria. *Neapolitan Chronicles*. Translation by Ann Goldstein & Jenny McPhee 1. ed. New York: New Vessel Press, 2018. *E-book*.

6

HISTÓRIA E POESIA: UM ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

*Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos*¹

História e Poesia

The poet's eye, in fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to earth, from earth to heaven.
And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes, and gives to airy nothing
A local habitation and a name.
Such tricks hath strong imagination²

SHAKESPEARE, William. **A Midsummer Night's Dream**. Act 5, Scene 1.

Desde a antiguidade ocidental, a relação entre História e Poesia chama a atenção, usualmente apresentando disputas e tensões. Talvez, uma das primeiras análises dessa relação, seja as considerações feitas por Aristóteles:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo o **provável** (to eikos) ou o **necessário** (to Anankeon). Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) - diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam,

¹ Professor de História da Universidade Estadual de Goiás - UEG (Câmpus Sudoeste). Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. E-mail: eduvasconcelos09@gmail.com

² **Tradução:** "O olho do poeta, em fino frenesi móvel / Olha do céu para a terra, da terra para o céu / E como a imaginação corporifica / As formas das coisas desconhecidas, a caneta do poeta / As transforma em formas, e dá ao gracioso nada / Uma habitação local e um nome / Tais truques têm forte imaginação"

As traduções de línguas estrangeiras para a português, utilizadas nesse artigo, estão devidamente indicadas nas referências. Caso não haja indicação da tradução e/ou do tradutor, significa que a tradução foi feita pelo autor do texto.

e outro, as que poderiam suceder. Por isso, a poesia é algo mais filosófico e **sério** (spondaioteron) do que a história, pois se refere aquela principalmente ao **universal** (katholou) e esta ao particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que por liame de necessidade e probabilidade, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa à poesia, ainda que nome aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou que lhe aconteceu (Julião, 2018, p.46).

Ao comentar as ideias apresentadas por Aristóteles, na passagem acima, José Nicolao Julião afirma que, “Os intérpretes dessa passagem que se deixam levar pelo antagonismo entre história e poesia” e continua o autor, “muitas das vezes não conseguem apreciar o princípio expositivo que rege a Poética ao longo dos capítulos, de 6 a 12, que começa com uma definição de tragédia e, em seguida, elucida os termos dessa definição por meio de uma série de justaposições”. Ainda segundo Julião, o que existe é: “A justaposição entre poesia e história é uma dessas instâncias que procura elucidar que tipo de trama exemplifica uma unidade causal tal como os eventos de uma peça se desenrolam com probabilidade ou necessidade”. E, finalmente, conclui o autor, “Portanto, as observações de Aristóteles em Poética 9 sobre a natureza filosófica da poesia explicam, em contraste com a história, como um enredo dramático deveria ser organizado, especificamente que o seu universal poético deveria estar de acordo com o que é provável ou necessário” (Julião, 2018, p. 49)

Séculos depois, já em pleno século XVI, segundo Carlo Ginsburg, Francesco Robortello, da cidade de Udine, criticou a subordinação da História frente à Poesia. Pois, segundo Robortello: “A história é superior a poesia, e talvez, ao propor exemplos do que é correto e incorreto, superior a filosofia” (Ginsburg, 2007, p. 26). Mas foi no transcorrer do século XVIII que a relação entre História e Poesia ganhou contornos

mais nítidos, pois “Por meio de sua capacidade de intuir as possibilidades do real, a história foi atrelada à poesia”. E, na sequência, o autor segue informando as características dessa aproximação em que “A história se tornou, então, a “professora da vida” e a poesia a portadora das essências do heroísmo, da gentileza, do amor; isto é, a provedora não de partes, não de especificidades, mas de totalidades, de verdades humanamente grandes” (Tenorio-Trillo, 2019, p. 16).

Tal diferenciação também é percebida quando observamos o verbete “Geschichte, Historie” publicado no *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* traduzido por René Geertz e publicado no Brasil. Nessa obra identificamos a passagem abaixo discorrendo sobre a História no século XVIII, isto é, *Historie*³:

... a distinção aristotélica entre (simples) verdade histórica e veracidade poética (filosófica) se tornou inaplicável, fazendo com que a longa disputa entre Poesia e *Historie* perdesse sua base conceitual. Mas a disputa sempre reaparece quando a poesia se apossa da representação do real, intrometendo-se no campo da *Historie* ou, então, quando a *Historie* do alto de sua configuração, faz parecer irrelevantes os produtos poéticos e, através da interpretação do acontecido, tenta chegar até o geral (Koselleck *et al.*; 2013, p. 90)

Todavia, como consta na sequência do verbete, “Esse é um problema apenas aparente, mas que não pode ser solucionado por causa da intercambialidade dos conceitos”, e continuando a argumentação explicativa, os autores argumentam que é, “...apropriado para desencadear a discussão, dependendo se a Poesia ou a *Historie*

³ No alemão do final do século XVI “Historien são um testemunho dos tempos, / uma luz da verdade, / a vida da memória, / uma indicação da antiga forma de ser, / e mestra e educadora da vida humana”. E, nesse caso, o plural “Historien” indica uma leitura correta do texto, e, ao mesmo tempo, a concepção dominante de História no início da Era Moderna, isto é, que são os relatos de acontecimentos individuais que trazem esse benefício (Koselleck *et al.*, 2013, p.110).

conseguem expressar os mesmos interesses fundamentais, ou então apenas tentam fazê-lo, quando as obras das duas categorias devem responder pelas pretensões da teoria” (Koselleck, *et. al.* 2013, p. 90).

Foi ao longo desse “espaço de experiência”, feito e refeito no decurso de séculos, que a História e a Poesia, as vezes convergindo outras vezes divergindo, chegaram à segunda metade do século XIX.

O Encontro

Abílio Manuel Guerra Junqueiro (1850 - 1923), nasceu em uma “pacata vila de Trás-os-Montes, Freixo de Espada à Cinta, sobranceira ao rio Douro, com Espanha a acenar-lhe, em frente” (Sousa & Santos, 2023, p. 77). Nascido e crescido no seio de uma família religiosa “Diga-se, de passagem, que seus pais o educaram religiosamente, o que, muito naturalmente e até sem se dar conta, porventura, havia de condicionar e até determinar uma boa parte da sua obra poética” (Sousa & Santos, 2023, p. 77).

Começou a escrever em prosa e verso ainda muito jovem e logo se destacou. Dessa forma:

Suas principais obras são: *A Morte de D. João* (1874); *A Musa em Férias* (1879); *A Velhice do Padre Eterno* (1885); *Os Simples* (1892), considerada a sua obra-prima; *Poesias dispersas* (1920); *Horas de luta* (1924). Guerra Junqueiro foi um fiel e talentoso representante da Poesia Social Revolucionária do seu tempo e de toda a ideologia do século. Sua obra lírica e satírica tem versos de uma pureza e de um lirismo extraordinários. Guerra Junqueiro combateu a monarquia (em *Pátria*) e a Igreja Católica (em *A Velhice do Padre Eterno*). É realista por escrever versos de protesto contra as grandes mentiras, contra a hipocrisia, contra as misérias humanas (Souza & Santos, 2023, p. 77)

Regredindo um pouco mais na história de vida do futuro escritor e poeta português, fica claro que desde a sua juventude; ele experimentou as duas principais tradições retóricas existentes: a formação religiosa e a

formação jurídica. Dessa maneira, “Aos 16 anos, matriculou-se na faculdade de Teologia, na Universidade de Coimbra. Pensaria, então, Abílio Guerra Junqueiro em ser um padre da Igreja Católica. Desistindo deste curso, matriculou-se, uns dois anos depois, em Direito, vindo a concluir o curso em 1873” (Souza & Santos, 2023, p. 77). Ele foi “eleito, em 1898, sócio correspondente da Academia Brasileira de Letras. Colaborou em vários jornais, como A Folha e A Lanterna Mágica”. E dando sequência às informações das mesmas autoras Gabriella Souza e Dayse Santos, “Com a Proclamação da República [em Portugal], em 1910, foi nomeado Ministro de Portugal em Berna” (Souza & Santos, 2023, p. 76).

Quatro anos após a conclusão do curso universitário, já formando em Direito, Guerra Junqueiro, ainda em 1877, logo no início dos “tenebrosos acontecimentos” advindos da seca noticiada nos jornais do velho mundo, escreveu e publicou o poema intitulado *Fome no Ceará* (Junqueiro, 1877).⁴

I

[A]

Lança o olhar em torno;

Arde a terra abrasada

Debaixo da candente abóboda dum forno.

Já não chora sobre ela orvalho a madrugada;

Secam-se de todo as lágrimas das fontes;

E na fulva aridez aspérrima dos montes,

Entre as cintilações narcóticas da luz,

As árvores antigas

Levantam para o ar – atléticas mendigas,

Fantasmas espectrais, os grandes braços nus

*

⁴. Aníbal Bragança em artigo sobre a história da livraria Francisco Alves nos informa que em 1888, o editor David Corazzi vendeu a sua editora que tinha o nome fantasia “Empresa Horas Romantica”. Justino Guedes comprou a editora de Corazzi e após a junção com outras oficinas tipográficas foi criada a sociedade Companhia Nacional Editora. Em 1908, Francisco Alves adquiriu o controle da sociedade mudando seu nome para A Editora. Ver: Bragança, 2015.

**

[B]

Na deserta amplidão dos campos luminosos
Moagem sinistramente os grandes bois sequiosos.
As aves caem já, sem se suster nas asas.
E, exaurindo lhe a força enorme que ela encerra
O Sol aplica à Terra
Um caustico de brasas.

O incêndio destruidor a galopar com fúria,
Como um Átila, arrasta a túnica purpúrea
Nos bosques seculares;
E Lacoontes senis, os troncos viridentes
Torcem-se, crepitando entre as rubras serpentes
Com as caudas de fogo em convulsões nos ares.

*

**

[C]

O Sol bebeu de um trago as límpidas correntes
E os seus leitos sem água e sem ervagem frescas,
Co'as bordas Solitárias,
Têm o aspecto cruel de valas gigantescas
Onde podem caber muitos milhões de párias
E entre todo este terror existe um povo exangue,
Filho do nosso sangue
Um povo nosso irmão,
Que nas ânsias da fome, em contorções hediondas,
Nos estende através das súplicas das ondas
Com o último grito a descarnada mão.

*

**

[D]

E por sobre esta imensa, atroz calamidade,
Sobre a fome, o extermínio, a viuvez, a orfandade,
Sobre os filhos sem mãe e os berços sem amor.
Pairam sinistramente em bandos agoireiros
Os abutres, que são as covas e os coveiros
Dos que nem terra têm para dormir, senhor!
E sabeí – monstruoso – horrível pesadelo! –
Sabeí que aí – meu Deus, confranjo-me ao dizê-lo –

Vêem-se os mortos nus lambidos pelos cães,
 E os abutres cruéis com as garras de lanças,
 Rasgando, devorando os corpos das creanças
 Nas estranhas das mães!

II

[E]

Quando ainda há pouco o vendaval batia
 Dos grandes montes nos robustos flancos;
 E as nuvens, como enormes ursos brancos,
 Em tropel pela abóbada sombria
 Dos canhões dos titãs, aos solavancos,
 Arrastavam a rouca artilharia;
 Quando os rios, indômitos, escuros,
 Iam como ladrões saltando os muros,
 Para roubar ao camponês o pão;
 E, cruzando-se, os raios flamejantes
 Abriam como esplêndidas montanhas
 De meio a meio a funda escuridão;

*

**

[F]

Quando os ventos asperrimos, frenéticos
 Como cyclopes doidos, epiléticos,
 Com raivas convulsivas
 Perseguiam, bramindo, às chicotadas,
 Das retumbantes ondas explosivas
 As trôpegas manadas;
 Quando entre os gritos roucos da procella,
 A fome – a loba – escancarava a goela
 Uivando às nossas portas;
 E andavam sobre as águas desumanas
 Com os despojos tristes das choupanas
 Berços vazios de creanças mortas;

*

**

[G]

Oh! n'esse instante, ao ver o povo exânime,
 Pulsou da pátria o coração unânime,
 Um coração de mãe piedosa e boa...
 E das imensas lágrimas choradas

Muitíssimas então foram guardadas
Entre as joias da crôa.
Mas é certo também que além dos mares
Alguém ouviu, alguém, cortando os ares
Essa terrível dor;
E esse alguém é que hoje, é quem agora
Morto de fome a soluçar implora
Mais do que o nosso auxílio – o nosso amor.

*

**

[H]

Vamos! Abri os corações, abri-os!
Transborde a caridade como os rios
Transbordaram dos leitos em Janeiro!
Nem pode haver decerto mão avara,
Que a esmola negue e quem ilh'a deu primeiro
A miséria é um horrível sorvedouro;
Vamos enchei-o com punhado d'oiro,
Mostrando assim aos olhos das nações
Que é impossível já hoje (isto consola)
Morrer de fome alguém, pedindo esmola
Na mesma língua em que pediu Camões

Antes de passarmos a abordar especificamente a elaboração ou construção poética, acima apresentada pelo poeta português, deixamos claro que essa ação será feita sob “...a ótica de sua(s) historicidade(s), isto é, segundo as relações sobre suas possibilidades significantes e a compreensão de seus significados, o que implica considerar, mediante os contextos de leitura (o nosso inclusive) e de produção (integrando às dimensões textuais)” (Talarico, 2011). Outrossim, salientarmos, também, a pertinência das observações feitas por Leandro Konder sobre a relação entre História e Poesia, ao informar que: “A linguagem da poesia, por sua própria natureza, também exige uma “leitura” especial: pede um leitor disposto a respeitar e apreciar a força das suas imagens, dos seus recursos ritmos, da sua sonoridade, das suas metáforas”. E, - em seguida -, konder

conclui o seu argumento: “Os caminhos da sensibilidade não são refratários à abordagem científica e aos critérios da razão, mas também não se deixam “reduzir” a interpretações “racionais” (e jamais se deixa “enquadrar” em parâmetros fixados pela ciência)” (Konder, 1996, p.13).

E com o intuito de facilitar a análise da obra poética em questão, dividimos as estrofes em oito (de A até H, indicadas acima de cada estrofe, não sendo essa marcação original, inserimos essa diferenciação artificial em colchetes).

Na estrofe [A], todo o conteúdo faz referência à natureza, que se torna o sujeito das orações, também apresentada como “terra”, “fonte”, “árvores”. A esse sujeito, são conectados adjetivos como “abrasada”, “candente”, “abóboda de um forno”. O poema mobiliza verbos como “arder”, “chorar”, “secar” ou outras expressões com conotação similar: “Levantar os braços nus”, no sentido de clamar ou pedir socorro. A natureza é retratada como anacrônica: “antiga”, composta por “árvores antigas”. Toda essa construção, faz uso retórico da *écfrase* (a literatura como pintura), que consiste em fabricar o efeito de visualidade nos leitores, daí a aparência antropomórfica das árvores de “braços nus”, como “atléticas mendigas”. No poema é comum o uso de procedimentos antitéticos que operam com a constante aproximação entre “bem e mal”, “luz e escuridão”, “seco e molhado”, imagens recorrentes em obras próximas ao universo religioso cristão, como exemplarmente utilizadas em *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri,⁵ as árvores com características antropomórficas (“fantasmas espectrais”), são outro caso presente na literatura dessa tradição retórico-poética.

Na estrofe seguinte [B], mais uma vez não há pessoas. O sujeito ou é a natureza ou figuras históricas ou clássicas (“Sol”, “Átila”, “Laocoontes”),

⁵ Sobre essa tradição retórico-poética, ver Soares, 2018. Especialmente o terceiro capítulo.

que constituem comumente latinismos ou helenismos e lugares-comuns históricos (usados para efeito de erudição), integrantes de uma das faces do romântico português (mas não só) do século XIX. Nessa estrofe notamos ainda um farto uso de adjetivos que buscam intensificar o efeito de *secura* atribuída à região atingida pela irregularidade de chuva: “desertas”, “sequiosas”, “caustico”, entre outros. Observamos também o uso intenso de advérbios de modo (“sinistramente”) para reforçar a forma como as coisas ocorrem na região, e ajudam a moldar a atmosfera pesada que se busca construir textualmente. Já os verbos utilizados (cair, suster, exaurir, encerrar, aplicar) indicam que toda ação da natureza ali é destruidora, haja vista tratar-se de uma natureza caduca (“secular” e “senil”). E o uso repetido de metáforas que jogam com imagens contrárias: “pássaros que caem”, “corpos luminosos” *versus* “bois sequiosos”, e um sol que em vez de alimentar castiga a terra, serve para indicar que há uma inversão da natureza ou da realidade das coisas. Com isso, fixa-se o paradoxo como um dos elementos principais do local idealizado: onde os bois embora grandes são sequiosos; as aves voam, mas, diante da realidade, caem; a desmedida do sol que é cáustico de brasas. No poema, a fúria da natureza é tanta que chega a ser comparada à figura de Átila (rei dos humos, registrado pela historiografia cristã como “a praga de Deus ou o flagelo de Deus”), que tem a cor púrpura de sua túnica associada ao rubro das serpentes, de modo a enfatizar mais uma vez a ideia de mal (que pela simbologia cristã pode ser referida tanto às serpentes como à cor vermelha).

Na estrofe [C] o sujeito assume mais uma vez a feição da natureza (“sol”, “rios”, “oceano”) e os qualitativos atribuídos a ele reforçam a disformia, a crueldade, o paradoxo. Parte dos adjetivos também remetem às imagens consagradas na obra já mencionada de Dante, onde se veem “valas gigantes” nas quais podem caber milhares de párias e o

sofrimento geral das pessoas. Nessa estrofe começam a ser introduzidos elementos que visam efeitos de engajamento, ao deslocar a súplica para aqueles leitores em potencial que podem, por meios materiais, ajudar a minorar o sofrimento dos que são afligidos pela cruel realidade. A relação Portugal e Brasil é insinuada, dado que o último é herdeiro do primeiro. As palavras “povo” e “fome” aparecem pela primeira vez, indicando que os sujeitos agora ganham contornos humanos e se transformam em “nosso irmão” e “filho do nosso sangue”, que suplicam por ajuda através das ondas (ondas essas que remetem ao oceano Atlântico que liga historicamente Brasil a Portugal).

Ao lermos a estrofes seguintes, ficam claras as repetições de imagens conotativas do ambiente de horror no qual viviam as pessoas agora identificadas como irmãos que sofrem. São acrescentadas ao texto mazelas que não se podem tolerar: fome, extermínio, viuvez e orfandade. Ao passo que são utilizados vocativos e interjeições a fim de mobilizar os leitores na tarefa de amparar, pela caridade, os irmãos que necessitam. O poeta se refere à célebre promessa retórica de imperador Pedro II ao dizer que empenharia até as joias da Coroa para dirimir a situação de penúria do Norte brasileiro. E finaliza, ao mesmo tempo referindo-se à tradição poética portuguesa (na qual ele busca se inserir) e apelando ao orgulho nacional que não deveria tolerar alguém morrer de fome na mesma língua de Camões.

A partir da leitura do poema *Fome no Ceará*, é possível corroborarmos alguns traços característicos do seu autor, pois segundo a apreciação de Cátia Wankler (2017, p.109) “...a poesia de Junqueiro tem uma acidez bem peculiar, seu tom é mais agressivo, alguns textos trazem uma carga de ódio e revolta que nem mesmo a forma poética, com sua musicalidade, conseguem dissimular...”. Para Wankler, essas características tão marcantes na elaboração poética do poeta português

advinham de seu conhecimento das “...misérias sociais e as condições degradantes da vida e da sociedade a partir da [sua] observação...”(Wankler, 2027, p.109). E foi lastreado nessas experiências que Junqueiro desenvolveu uma das suas principais qualidades: “... uma capacidade quase primitiva de exprimir as ideias em símbolos vivos e, ainda, a riqueza verbal e de imagens com que contribuiu para a renovação do verso português” (Souza & Santos, 2023, p. 77).

Ao mesclar religião, direito e poesia, o poeta em sua criação, operou principalmente pelo recurso da *Ekphrasis* (Gomes, 2015; Sinkevisque, 2013; Pinney, 2025),⁶ o autor buscou compartilhar, pela palavra escrita, as imagens quase palpáveis da miséria cearense originada pela seca, permitindo aos leitores praticamente vivenciar os efeitos nefastos da natureza. Vale ressaltar que o objetivo de passar ao leitor o que estava acontecendo por meio da leitura, ocorreu, também, nas palavras de Kostas Vlassopoulos, pela aproximação da elaboração poética ao “status canônico dos textos clássicos. No nível da forma, esses textos forneceram os modelos de gênero em poesia, drama, prosa, filosofia, história e, até o século XVII, até mesmo nas ciências”. E, concluindo o seu argumento, o mesmo autor complementa, “No nível do conteúdo, eles forneceram mitos, histórias e exemplos para perseguir discursos e discussões sobre o homem e a natureza e criar obras novas, tanto ficcionais quanto não ficcionais”(Vlassopoulos, 2011, p.159).

Dessa maneira, somos conscientes de que a sua produção não era “o espelho da realidade”, mas uma criação retórico-poética que buscava construir efeitos e criar sensibilidades, fazendo com que os leitores visualizassem metaforicamente (ao ler seu poema) as desventuras que a

⁶ Palavra grega que originalmente foi definida como “a ação de ir até o fim”. Posteriormente, no ‘século III d.C, passou a ter o sendo genérico de “descrição”. Para uma entendimento mais amplo dos usos da *Ekphrasis* com foco na tradição anglo-saxônica do século XIX , Ver: Pinney, 2025.

seca causava. Para, quem sabe, pudesse engajar portugueses e brasileiros em ações para mitigar o sofrimento dos irmãos do Ceará.

Conclusão

Transcorrido quase um século e meio da dita grande seca, fica nítido que “Ao escrever [seus] versos, Junqueiro estava realmente imbuído do espírito cientificista, e sua convicção acerca da evidente influência, ou mais do que isso, do domínio, da ciência na vida e no pensamento do homem de seu tempo...” (Wankler, 2017, p.109). Muitos pesquisadores, ao acessarem esse registro, no passado e no presente, - logo o entendem como um “espelho da realidade” por apresentar os dados da percepção direta incontestável. Dessa maneira, não demorou para que essa compreensão limitadora fosse rapidamente estabelecida e estabilizada como “verdadeira”.

No entanto, esse mesmo-registro poético também deve ser entendido como o indicativo de uma mudança “estrutural” que teve início no final da década de 1870, quando começou a ocorrer a mudança do significado e do entendimento, que até então se tinha da palavra seca. Pois, tal palavra, seca, inicialmente estava restrita ou contida na ideia de irregularidade climática, isto é, um fenômeno natural específico em que poderia chover pouco em um determinado lugar em um determinado momento, mas essa situação logo passaria e voltaria rapidamente ao dito normal. Entretanto, após a seca de 1877-1879, esta seca deixou de ser uma irregularidade climática passageira e passou a ter a acepção de problema social permanente, com a imagem e representação de flagelados famintos fugindo dos mais longínquos rincões em busca de água e alimentos para sobreviver a essa situação sendo atribuída como

exclusividade das províncias do norte, hoje estados, do nordeste brasileiro (Vasconcelos, 2024).

Essa forma de ver e entender a natureza, exclusivamente pela percepção direta da seca, pela ausência e/ou carência total de água (argumento ou justificativa hidrológica), desconsidera as ações antrópicas que criaram e potencializam essa situação, resultando na grande transformação que esse espaço social sofreu na segunda metade do século XIX e persistindo até os dias atuais. Restringindo, dessa maneira, significativamente o seu “espaço de experiência e horizonte de expectativa” (Koselleck, 2006, p. 305-327).

Comentando sobre as características da natureza em uma perspectiva mais ampla mediada pelo pensamento de intelectuais europeus, Aleida Assmann nos afirma que “Ao longo do século XVIII, o conceito de natureza sofreu diversas alterações. No final do século, foi adotado por Schiller, que também o utilizou como substituto da tradição”. Ainda segundo Assmann, “Numa carta [...] Schiller descreve a natureza como algo totalmente passivo e receptivo, opondo-a implicitamente às forças revolucionárias”. E continua a mesma autora, “A natureza não pode agir por si só, mas depende do homem, que nela se projeta. Não pode fazer “nada por si mesmo, mas recebe tudo da alma humana. Somente através daquilo que investimos nela é que a natureza nos encanta e nos encanta.” E, conclui a pesquisadora alemã, “Existe uma clara separação de papéis: o homem dá, a natureza tira e preserva. E a Natureza não só tira, como também retribui” (Assmann, 2006, p.160)

Ao associar a seca à ausência de água e, conseqüentemente, à falta de alimentos, foi estabelecido um nexos causal único, e o poeta português declamou em versos uma longa tradição que formou e conformou o nosso entendimento sobre a natureza, as imagens e representações do Ceará e o atual Nordeste brasileiro que, com nuances, chegam até nós

atualmente e são tidas como como a única forma de entendimento e explicação desse espaço. (Albuquerque Jr. 1999; Vasconcelos 2024). Essa “tradição” está calcada em uma única forma de entendimento da natureza,⁷ com ênfase absoluta na seca como uma situação “natural” maldosa que oprime o homem, deixando-o sem opção e eximindo de qualquer responsabilidade do poder público, as condições econômicas e a sociedade em geral por tal situação. Nessa lógica, cabe aos “homens” apenas dirimir momentaneamente o sofrimento dos que padecem em decorrência dos efeitos nefastos da natureza, mediante a prática da caridade e da compaixão.

Esse monismo, centrado na seca, é uma forma depreciativa de entender e explicar a realidade cearense e do então norte do Brasil (atual nordeste), logo foi aceita como verdadeira, dada a sua verossimilhança, e tendo ganhado muita popularidade como notícia jornalísticas, posteriormente como enredo de livros e daí para a música, o cinema e a televisão. Sempre com o mesmo argumento: as mazelas e o flagelo das secas. Esses homens e mulheres desse espaço social não sonharam uma outra realidade? Não buscaram ou efetivaram outras experiências sociais?

Diante dos elementos expostos, seria possível pensarmos outra História e/ou a multiplicidade histórica (Gattinara, 2018) para a História do Ceará e da região que esse estado faz parte? Na impossibilidade atual de pensarmos e pesquisarmos a multiplicidade histórica para esse espaço social, seria esse “O Perigo de uma História Única” que Chimamanda Adichie (2019) salienta tão bem ao referir-se a uma outra realidade, bastante distinta da que apresentamos aqui, mas que dadas

⁷ Um bom exemplo de como a natureza possui várias acepções e/ou fruições, está bem demonstrado para a realidade histórica europeia em Teich; Mikulás; Porter, 1997.

as devidas especificidades, nos ajuda a problematizar essa conceitualização (*Begriffsbildung*) historicamente atribuída ao Ceará e à atual região Nordeste do Brasil como sinônimo, quase que exclusivo, de fome, pobreza, carência, morte e ignorância tanto em obras do senso comum como em pesquisas acadêmicas.⁸

Seguramente, para respondermos à problematização acima apresentada, faz-se necessário lembramos Heinrich Rickert *apud* Sérgio da Mata, (2006, p.352), que em suas reflexões sustentou que: “Caso pudéssemos calcular antecipadamente o futuro em sua individualidade, e, portanto, soubéssemos exatamente tudo o que haverá de vir, então toda volição e todo agir perderia imediatamente seu sentido”. E, de forma incontestada, o pensador alemão conclui o seu argumento: “Por conseguinte, temos razão para nos alegrar que não haja leis históricas”.

Bibliografia

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste e outras Artes**. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- ASSMANN, Aleida. Flights from History: Reinventing Tradition between the 18th and 20th Centuries. In: RÜSEN, Jörn (Editor). **Meaning and Representation in History**. New York: Berghahn Books, 2006 (Making sense of history; v. 7)
- BRAGANÇA, Aníbal. O editor de livros e a promoção da cultura lusófona. A trajetória de Francisco Alves (1848-1917) In: Martins, Moises de Lemos (Coord.). **Lusofonia e Interculturalidade: promessa e travessia**. Braga/Minho. Edições Húmus/ Universidade do Minho, 2015.

⁸ Um rápido exemplo dessa “tradição de pesquisas acadêmicas” é Villa, 2000. Internacionalmente, Ver: Buckley, 2017.

- BUCKLEY, Eve E. **Technocrats and the Politics of Drought and Development in Twentieth-Century Brazil**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017. [Tecnocratas e a política de seca e desenvolvimento no Brasil do século XX. Tradução: Cynthia Costa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021]
- GATTINARA, Enrico Castelli. A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram. In: SALOMON, Marlon. **Heterocronias**: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.
- GOMES, Álvaro Cardoso. **A Poesia como Pintura**: A *Ekphrasis* em Álvaro Martins. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2015
- GUINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- JULIÃO, José Nicolao. Por que a poesia é superior à história??? (Um breve ensaio sobre a Poética 9) In: **Enunciação** [Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ], v. 3, n. 2. pp. 45-57, 2018. Disponível em <<https://www.editora.ppgfilufrrj.org/enunciacao/index.php/revista/article/view/59>>
- JUNQUEIRO, Guerra Abílio Manoel. **Fome no Ceará**. Lisboa: Empresa Horas Românticas [David Corazzi - Editor], 1877.
- KONDER, Leandro. **A poesia de Brecht e a história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. (Erudição & prazer)
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original Wilma Patrícia Maas & Carlos Almeida Pereira; Revisão da tradução César Benjamin. - Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilio. **O conceito de História**. Tradução de René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção História e Historiografia 10)
- MATA, Sérgio Ricardo da. Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico. In: **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.347-367,

Jul/Dez 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/vh/a/dgw4JvZyQchKZtLzjzB8VqC/?format=pdf&lang=pt>>

PINNEY, Christopher. Europe's Other Writgh: "Ominous Hieroglyphics's and belated Ekphrasis in the 19th Century. In: FERRARA, Silvia; CARTOLANO, Mattia and OTTAVIANO, Ludovica (Eds). **Talking Images: The Interface between Drawing and Writing**. New York, NY:Routledge, 2025. (Routledge research in language and communication)

SINKEVISQUE, Eduardo. Usos da écfrase no gênero histórico seiscentista. In: **História da Historiografia**, Ouro Preto-MG, v. 6, n. 12, pp. 45–62, 2013. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/607>>

SOARES, Ana Lorym. **O livro como missão**: a publicação de textos psicografados no Brasil dos anos 1940 a 1960. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

SOUSA, Gabriela Regina dos Santos & SANTOS, Dayse Rodrigues dos. Uma análise do poema "Fome no Ceará", de Guerra Junqueiro. In: **Crátilo**: Revista Discente de Estudos Linguísticos e Literários, v. 16, pp.76-81, 2023. Disponível em <<https://revistas.unipam.edu.br/index.php/cratilo/article/view/3055>>

TALARICO, Fernando Braga Franco. **História e Poesia em Drummond**: A rosa do povo. São Paulo: Edusc-Fapesp, 2011.

TEICH, Mikulás; PORTER, Roy; GUSTAFSSON, Bo (Eds.). **Nature and Society in Historical Context**. Cambridge. Cambridge University Press. 1997.

TENORIO-TRILLO, Mauricio. **Clio's laws**: on history and language. translated [from Spanish] by Mary Ellen Fieweger. Austin: University of Texas Press, 2019. (Joe R. and Teresa Lozano Long series in Latin American and Latino art and culture)

VASCONCELOS. Eduardo Henrique Barbosa de. **A Ciência Peculiar de Joaquim Antonio Alves Ribeiro**: Ceará – Harvard – Ceará. Teresina - PI: Editora Cancioneiro, 2024.

VILLA, Marco Antônio. **Vida e morte no sertão**: história das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX. São Paulo: Ática, 2000.

WANKLER, Cátia Monteiro. A Poesia Portuguesa do Século XIX de Garrett a Cesário Verde. In: **ContraCorrente**: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar

em Ciências Humanas, [S.l.], n. 5, p. 95-115, maio 2017. Disponível em:
<<https://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/530/519>>

VLASOPOULOS, Kostas. Acquirin(a) historicity: Greek history, temporalities, and Eurocentrism in the Saattelzeit (1875-1850). In: LIANERI, Alexandra. **The western time of ancient history**: historiographical encounters with the Greek and Roman pasts. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.

7

G. E. M. DE STE. CROIX: O MUNDO GREGO ANTIGO E A HISTORIOGRAFIA MARXISTA

Bruno Santrovitsch da Silva ¹

Em uma entrevista publicada no *The Guardian* em 22 de setembro de 1970, o criminoso de guerra nazista libertado Albert Speer disse que no Terceiro Reich “Cada Ministro era responsável por seu próprio departamento, e apenas por isso. Sua consciência ficava tranquila se você fosse *educado para ver as coisas apenas no seu próprio campo*; isso era conveniente para todos”. Nosso sistema educacional também tende a produzir pessoas que “veem as coisas apenas no seu próprio campo”. Uma das técnicas que contribui para isso é a estrita separação da ‘história antiga’ do mundo contemporâneo.²

Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix

G. E. M. de Ste. Croix (1910-2000) foi um historiador antiquista britânico, conhecido por ter ousado estabelecer uma relação inovadora entre a história do mundo grego antigo e o materialismo histórico. Sua obra, em particular *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981), representa uma importante contribuição ao campo dos estudos antigos ao aplicar a lente da teoria marxista à análise da antiguidade clássica. No entanto, apesar de sua relevância, Ste. Croix tem sido frequentemente relegado ao silêncio na historiografia brasileira, sendo pouco discutido e mencionado, mesmo em obras recentes de ampla circulação.

¹ Professor-historiador licenciado pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (PPGH-UFPB). Pesquisa temáticas voltadas à historiografia antiga com enfoque em Tucídides e no conflito social no mundo antigo.

² A tradução é do autor do capítulo. No original: “In an interview printed in *The Guardian* on 22 September 1970 the released Nazi war criminal Albert Speer said that in the Third Reich ‘Each Minister was responsible for his own department, and for that only. Your conscience was quiet if you *were educated to see things only in your own field*; this was convenient for everybody.’ Our educational system also tends to produce people who ‘see things only in their own field’. One of the techniques contributing to this is the strict separation of ‘ancient history’ from the contemporary world” (Ste. Croix, 1981, p. xi; grifo do autor).

Um exemplo notável dessa ausência é a obra *Como se Escreve a História da Antiguidade* (2020), organizada por Glaydson José da Silva e Alexandre Galvão Carvalho, que, embora aborde as contribuições de diversos historiadores da Antiguidade em seus quarenta capítulos, não dedica um espaço específico ao estudioso britânico. No livro, o autor é mencionado brevemente no capítulo escrito por Camila Condilo tratando sobre sua influência sobre Paul Cartledge, ex-aluno de Ste. Croix em Oxford. A ausência de um estudo aprofundado de sua obra nessa compilação revela uma tendência mais ampla de negligenciar sua importância na historiografia atual.

Revisitar a figura de Ste. Croix é, portanto, fundamental para sanar uma importante lacuna no meio intelectual brasileiro. Embora sua abordagem tenha provocado debates e divergências, sua contribuição para a compreensão das estruturas sociais e econômicas do mundo antigo sob uma perspectiva marxista oferece um campo fértil para novas interpretações e discussões. Promover o interesse por sua obra pode ampliar o escopo das análises sobre a Antiguidade no Brasil, incentivando pesquisadores a revisitar seus argumentos e a utilizá-los como uma ferramenta crítica na compreensão das relações de classe e poder no passado.

Este capítulo tem como objetivo preencher essa lacuna ao explorar sua trajetória e construto intelectual, passando por algumas das principais contribuições e controvérsias do autor. Para isso, analisaremos suas intervenções teóricas e historiográficas, assim como algumas das polêmicas acadêmicas em que se envolveu ao longo de sua obra intelectual. Concluímos por examinar a relevância de Ste. Croix para os estudos sobre o mundo antigo e destacar a necessidade de um engajamento mais profundo com suas ideias na historiografia brasileira contemporânea.

Percorso

Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, ou “Croicks” como gostava de se autodenominar jocosamente (Harvey, 2000), nasceu na então colônia portuguesa de Macau e viveu uma trajetória marcada pela erudição e um profundo senso de justiça social. Seu sobrenome, de origem protestante huguenote, remonta ao século XVII, refletindo suas raízes em uma família que carregava uma tradição religiosa rigorosa (Parker, 2001, p. 447). Seus pais, ambos nascidos em território chinês, criaram-no em um ambiente profundamente conservador. Filho de um oficial alfandegário a serviço do Império Britânico, Ste. Croix perdeu o pai quando tinha apenas quatro anos. A partir de então, foi criado exclusivamente por sua mãe, uma mulher devotamente religiosa e membro do grupo anglo-israelita, que acreditava que os britânicos eram descendentes diretos de uma das doze tribos perdidas de Israel (Parker, 2001, p. 447–448). A criação fundamentalista proporcionada por sua mãe teve um impacto duradouro em sua formação intelectual. Apesar das tentativas de sua mãe em moldá-lo religiosamente, Ste. Croix desenvolveu uma rejeição ferrenha às doutrinas religiosas que lhe foram impostas, o que o levou a abraçar o ateísmo ainda jovem. Dois de seus ex-alunos relembram a forma como se autodefinia como um ateu “politely militant” (Harvey, 2000; Parker, 2001, p. 451), ou “gentilmente militante”, uma postura que refletia seu ceticismo em relação às tradições religiosas, muito embora mantivesse simpatia com movimentos progressistas cristãos, como a Teologia da Libertação.

Após a morte de seu pai, Ste. Croix e sua mãe se mudaram para Bristol, onde ele teve a oportunidade de estudar na renomada escola pública Clifton College. No entanto, sua educação formal foi interrompida aos 15 anos, quando ele e a mãe enfrentaram dificuldades

financeiras (Parker, 2001, p. 450). Sem uma alternativa, Ste. Croix foi obrigado a deixar os estudos e começar a trabalhar, ingressando em um escritório de advocacia. Essa experiência prática permitiu-lhe, eventualmente, seguir uma carreira jurídica, uma opção que, mais tarde, se mostrou essencial para o desenvolvimento de sua capacidade crítica e argumentativa, características centrais em sua obra historiográfica.

Além de seu intelecto afiado, Ste. Croix era conhecido por suas habilidades atléticas. Durante os anos 1930, destacou-se como tenista, chegando a vencer o campeonato do sul da Inglaterra e até competindo em Wimbledon (Parker, 2001, p. 450). No entanto, sua vida logo tomaria um rumo mais voltado para a política na esteira da Grande Depressão.

Com a ascensão do fascismo na Europa e a resposta hesitante do governo britânico à ameaça nazista, sua crescente conscientização o levou a aprofundar seus estudos sobre o marxismo, o que gradualmente fortaleceu sua identificação com o socialismo. Engajou-se no Partido Trabalhista Britânico, onde participou ativamente do movimento político. Ainda na década de 1930, Ste. Croix quase se filiou ao Partido Comunista da Grã-Bretanha, mas sua desilusão com o comportamento de alguns comunistas durante uma campanha eleitoral — tentando conquistar votos de maneiras que considerava questionáveis — fez com que mudasse de ideia (Parker, 2001, p. 452).

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial em 1939, Ste. Croix vivencia a Blitz em Londres e é convocado para servir como oficial na Força Aérea Real (RAF) com a função de rastrear aeronaves inimigas por meio do uso de radar. Durante a guerra, ele foi destacado principalmente para o norte da África (Parker, 2001, p. 452). Ali, vivenciou em primeira mão as disparidades de classe dentro do exército britânico, ficando profundamente incomodado com as enormes

diferenças nas condições de vida entre os oficiais e os soldados comuns — a seu ver, um reflexo direto da hierarquia classista da sociedade britânica. Essas observações reforçaram suas convicções marxistas e seu compromisso com o socialismo.

Foi em Cirene, na atual Líbia, enquanto estava cercado pelas recém-escavadas ruínas gregas, que Ste. Croix tomou a decisão de voltar aos estudos e dedicar-se à educação superior (Parker, 2001, p. 453). O tempo que passou no norte da África também serviu para que ele revisitasse as línguas clássicas que havia aprendido na escola, algo que seria essencial para sua carreira como historiador (Harvey, 2000).

A influência do marxista e classicista britânico George Thomson também foi crucial para a decisão de Ste. Croix em se aprofundar no estudo do mundo grego antigo (Parker, 2001, p. 453). Thomson, que aplicava a teoria marxista na análise das sociedades clássicas, despertou em Ste. Croix o interesse em usar o materialismo histórico para compreender as estruturas sociais e econômicas da Grécia antiga. A obra de Thomson não apenas demonstrava como a luta de classes podia ser vista como um elemento central na compreensão do mundo antigo, mas também oferecia uma perspectiva metodológica que unia história e teoria marxista, algo que Ste. Croix adotaria em sua própria abordagem historiográfica.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, já com mais de 35 anos, Ste. Croix aproveitou a oportunidade oferecida pelo novo governo trabalhista de Clement Attlee, que encorajava os veteranos de guerra a retornar aos estudos. Decidido a evitar o tradicional currículo de clássicos de Oxford e Cambridge, que considerava antiquado, ele optou por se matricular na University College de Londres (UCL), fundada com a ajuda do célebre historiador George Grote, com quem Ste. Croix compartilhava a simpatia pela democracia ateniense (Conrad, 2000;

Harvey; Parker, 2004, p. 452). Ste. Croix via em Londres uma oportunidade única de estudar história antiga de uma maneira mais alinhada com sua visão crítica, um passo fundamental em sua jornada intelectual (Parker, 2001, p. 453).

Na University College London (UCL), Geoffrey de Ste. Croix teve a oportunidade de estudar sob a orientação de A. H. M. Jones, renomado professor de história antiga. Ste. Croix nutria uma profunda admiração por seu mentor, chegando a afirmar que Jones foi o historiador que mais contribuiu para a história antiga em língua inglesa desde Edward Gibbon, autor da paradigmática obra *Decline and Fall of the Roman Empire* (Parker, 2001, p. 454).

Após graduar-se com distinção, ocupando o primeiro lugar de sua turma, Ste. Croix deu seus primeiros passos na carreira docente. Lecionou sobre economia antiga na prestigiada London School of Economics (LSE) e ministrou aulas de história antiga no Birkbeck College. Essas primeiras experiências consolidaram sua capacidade pedagógica e aprofundaram seu conhecimento sobre a antiguidade, ao mesmo tempo que lhe permitiram desenvolver um método de ensino caracterizado pela precisão analítica e o uso rigoroso de evidências históricas. Em 1953, Ste. Croix foi convidado a assumir uma posição no New College, Oxford, onde lecionaria até sua aposentadoria em 1977. Curiosamente, ele nunca havia visitado Oxford até o momento de sua entrevista para o cargo (Parker, 2001, p. 459). Durante seu longo período de atuação em Oxford, ele se destacou pelos cursos sobre temas como a economia antiga e a política no mundo grego antigo. Seu curso *The Economic Background of Athenian Politics* tornou-se notável pela meticulosidade com que apresentava e analisava evidências históricas, algo que marcou profundamente seus alunos. Além disso, Ste. Croix ofereceu cursos inovadores sobre temas como a perseguição dos

cristãos no Império Romano e a ciência na Grécia Antiga — na qual compreendia a historiografia grega clássica, especialmente as obras de Heródoto e Tucídides, como um ramo da incipiente ciência grega aplicada aos eventos humanos (Parker, 2001, p. 459–460).

Após sua aposentadoria, em vez de diminuir seu ritmo de trabalho, Ste. Croix manteve-se extremamente ativo intelectualmente, continuando a escrever e pesquisar com intensidade. Em 1981, publicou sua obra mais conhecida, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, um estudo inovador que aplicava a análise marxista à Grécia e Roma antigas, explorando as relações de exploração e as dinâmicas de classe no mundo antigo. A obra foi amplamente aclamada e lhe rendeu o prestigioso Prêmio Isaac Deutscher em 1982 (Harvey, 2000).

Nos anos posteriores, Ste. Croix voltou seu interesse para o cristianismo primitivo, concentrando-se particularmente na figura de São Paulo, a quem ele considerava uma das influências mais nocivas da história do ser humano, juntamente com Santo Agostinho e Platão. Para Ste. Croix, esses pensadores não eram meros ícones do passado, mas representavam ameaças ideológicas contínuas e relevantes para o presente. Essa visão refletia sua percepção de que todo o tempo histórico é, na verdade, tempo presente, e que as ideias e debates do passado continuam a impactar o mundo atual (Parker, 2001, p. 475).

Ste. Croix manteve uma rotina intensa de estudos e escrita até sua morte no ano 2000. Ele era conhecido por sua dedicação incansável ao trabalho intelectual, a ponto de ser aconselhado por médicos a limitar suas horas de trabalho a 16 por dia (Harvey, 2000). No entanto, sua paixão pela pesquisa e pelo empreendimento intelectual mantiveram-no ativo até o fim, estabelecendo um legado de persistência e rigor acadêmico.

Produção intelectual

A produção intelectual de Ste. Croix é notável por sua abordagem crítica da história antiga, particularmente no que se refere à antiguidade clássica e ao cristianismo primitivo. Seu trabalho é marcado por uma perspectiva marxista que, embora controversa, trouxe uma compreensão inovadora das dinâmicas sociais e econômicas do mundo antigo cujo meio acadêmico estava marcado por posições conservadoras (Talbot, 2000). Ao longo de sua carreira, Ste. Croix explorou temas centrais como a luta de classes, a economia política, o papel das elites e das classes subordinadas, e as relações sociais e econômicas que moldaram as sociedades grega e romana.

Após formar-se, um de seus primeiros artigos foi *Demosthenes' timema and the Athenian eisphora in the fourth-century BC* (1953), um dos primeiros estudos que indicaram o interesse de Ste. Croix pela história econômica do mundo antigo. Publicado enquanto lecionava na London School of Economics, o trabalho aborda o imposto direto, *eisphora*, cobrado sobre a riqueza em Atenas no século IV AEC e a sua relação com a avaliação da propriedade dos cidadãos atenienses usada para fins fiscais, *timema*. Ste. Croix argumenta que a tentativa de Demóstenes de reformar o sistema fiscal visava uma maior equidade, com o objetivo de proteger os cidadãos mais pobres da carga excessiva de impostos. Essa análise evidencia uma característica essencial de seu trabalho: o foco nas estruturas sociais e econômicas que sustentavam a política e a vida pública das sociedades antigas.

Ainda em contato com a mesma instituição, sua colaboração com o Departamento de Contabilidade da LSE resultou no artigo *Greek and Roman accounting* (1956), onde Ste. Croix se dedica ao estudo das práticas contábeis no mundo clássico. Nesse artigo, examinou os sistemas

contábeis gregos e romanos e concluiu que a técnica de partidas dobradas, ou método de entradas duplas (crédito e débito), não era conhecido na antiguidade. Através da análise de fontes documentais fragmentadas, como papiros, ele trouxe à luz detalhes sobre a gestão econômica e a administração pública, demonstrando que as sociedades antigas possuíam sistemas sofisticados de controle financeiro, embora limitados em comparação com os sistemas modernos.

Em 1954, Ste. Croix apresentou uma interpretação ‘revisionista’ do império ateniense em seu artigo mais conhecido e polêmico, *The Character of the Athenian empire*. Neste estudo, ele desafia a visão negativa tradicionalmente associada ao domínio ateniense, particularmente justificada em passagens de Tucídides, que descreveu o império como opressivo para as cidades aliadas (Th. 1.75.1; 1.76.1; 2.11.2). Ste. Croix argumenta, também utilizando passagens presentes em Tucídides, que o império era, em muitos casos, preferível às alternativas locais oligárquicas, especialmente para as classes mais baixas como o *demos* (Th. 3.47.2; 3.47.4). Essa visão provocou intenso debate acadêmico, pois questionava a neutralidade das fontes tradicionais e a forma como seu ponto de vista era marcado pela hierarquia social oferecendo uma leitura que destacava o papel das tensões de classe no apoio à hegemonia da Atenas democrática em sua esfera de influência. Em *Notes on Jurisdiction in the Athenian Empire* (1961), Ste. Croix expande os argumentos feitos no artigo de 1954 e continua a desenvolver o que Robert Parker chamou de sua “apologia de Atenas” (2001, p. 467), ao contrapor a visão dominante sobre o império ateniense.

O clímax de sua apologia viria com um de seus maiores feitos acadêmicos, o livro *The Origins of the Peloponnesian War* (1972), um estudo que ofereceu uma nova interpretação das causas do conflito entre Atenas e Esparta no século V AEC. Nessa obra, no lugar de atribuir

as causas da Guerra do Peloponeso (431-404 AEC) apenas a rivalidades territoriais ou disputas pontuais, como a questão do 'decreto de Mégara', o antiquista argumentou que suas raízes estavam profundamente ligadas à estrutura social de Esparta. A política externa espartana, segundo Ste. Croix, era amplamente moldada pelo medo de uma revolta dos hilotas, a população escravizada cujo trabalho sustentava a vida militar espartana, mas que exigia um regime de terror constante para reprimir as possíveis rebeliões. Essa visão ofereceu uma análise de longo prazo das condições sociais que moldaram a política externa espartana, enfatizando novamente a centralidade da luta de classes e da exploração como fatores cruciais para a compreensão da dinâmica política do mundo grego antigo

Além de seu interesse pelo estudo da história grega, Ste. Croix dedicou considerável atenção ao período romano em suas pesquisas sobre o cristianismo primitivo, como evidencia o artigo *Why were the early Christians persecuted?* (1963). Em oposição à visão tradicional na qual os cristãos eram perseguidos por seu comportamento ou crenças subversivas, Ste. Croix argumenta que a perseguição foi resultado de uma intolerância intrínseca ao monoteísmo cristão, que desafiava o politeísmo e a religião cívica do Império Romano. Este interesse pelo cristianismo primitivo persistiu até os últimos anos de sua carreira, embora seus planos de escrever obras mais substanciais sobre o tema nunca tenham sido concluídos.

Entretanto, foi com *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981) que Ste. Croix consolidou seu lugar como um dos historiadores mais influentes de sua geração. Parker relata que Arnaldo Momigliano descreveu a obra para Eric Hobsbawn como a obra mais importante do século XX para a história grega (2001, p. 455). Com um recorte histórico de mais de mil e quatrocentos anos — conforme revela seu subtítulo,

“*from the Archaic Age to the Arab Conquests*” — este trabalho é a primeira análise extensa da história greco-romana a partir de uma perspectiva marxista, enfocando sobre a relação estabelecida entre as classes baixas e a forma como foram subjugadas e sistematicamente exploradas pelas classes proprietárias. Sua definição ampla de "luta de classes", que incluía relações de dominação e resistência que não necessariamente envolviam uma clara consciência de classe, contrastava com a visão de outros marxistas e com a abordagem weberiana dominante na historiografia da época, exemplificada por estudiosos como Moses Finley, como veremos a seguir. A obra gerou controvérsia, tanto pela aplicação do modelo marxista quanto por depender de evidências fragmentadas, que alguns críticos consideraram insuficientes. No entanto, foi uma obra amplamente reconhecida por sua originalidade e certamente impactou de maneira decisiva o estudo da história antiga.

Após a publicação de *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ste. Croix planejou escrever dois livros sobre o cristianismo primitivo. Essas obras acabaram por nunca serem concluídas, mas alguns de seus ensaios e notas de leitura sobre o tema foram publicadas postumamente. O interesse de Ste. Croix pelo cristianismo primitivo era antigo, datando da relação com o fervor evangelista de sua mãe. O historiador era fascinado pelas comunidades cristãs primitivas e do modo como se relacionavam com o mundo imperial romano. Além disso, Ste. Croix se interessou cada vez mais pelas questões de gênero em meio às primeiras experiências cristãs. Após sua morte, dois de seus antigos alunos, David Harvey e Robert Parker, publicaram a obra *Athenian Democratic Origins and Other Essays* (2004), que reuniu muitos dos textos de Ste. Croix escritos durante a década de 1960, mas que não foram publicados anteriormente devido ao seu foco na elaboração de seus dois principais livros e, posteriormente, em seu renovado interesse pelo cristianismo

primitivo. Nessa coletânea, Ste. Croix concentra-se sobretudo em discutir o surgimento da democracia ateniense ao longo do século V AEC, explorando o contexto histórico do período arcaico grego.

Embora existam algumas referências à obra de G. E. M. de Ste. Croix no Brasil, essas se restringem quase exclusivamente ao seu principal trabalho, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981). Exemplos disso podem ser encontrados na obra de Norberto Guarinello, *História Antiga* (2013, p. 33–34), e no livro fruto da dissertação de mestrado de Fábio Morales (2014, p. 64–66), nas quais o autor é mencionado principalmente no contexto de outros autores marxistas, e do próprio Marx, como uma das interpretações de aspectos do mundo grego antigo. No entanto, até o presente momento, nenhuma de suas obras foi traduzida ou publicada no Brasil³. Essa ausência editorial representa uma lacuna significativa, uma vez que seu enfoque marxista sobre a história antiga oferece uma perspectiva inovadora, ainda pouco explorada no contexto acadêmico brasileiro. A falta de traduções limita o acesso direto ao pensamento de Ste. Croix (Jácome, 2009, p. 26), o que acaba por restringir o debate sobre sua contribuição para a historiografia antiga, especialmente no que diz respeito à luta de classes e às dinâmicas sociais no mundo grego, temas que poderiam dialogar profundamente com os estudos na área de ciências humanas em nosso país.

Críticas e debates

A obra de G.E.M. de Ste. Croix gerou debates e críticas tanto no campo da história do mundo grego antigo quanto na esfera da teoria

³ Uma tradução da coletânea de ensaios de Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins*, está em processo de finalização com tradução de Félix Jácome Neto e de Felipe Campos de Azevedo. A edição também contará com uma *Apresentação* da carreira acadêmica e das principais obras do autor britânico. A publicação sairá pela Editora Mnêma em 2024 ou 2025.

marxista. Sua trajetória acadêmica foi marcada por polêmicas, que refletiam sua personalidade firme e sua abordagem apaixonada em torno de suas convicções intelectuais (Parker, 2001, p. 462). Ste. Croix combinava uma energia extraordinária com uma profunda "honestidade intelectual" (Lane Fox, 2024, p. 12), características que moldaram seu engajamento em debates vigorosos e colocaram-no em posições de confronto com outros intelectuais de seu tempo.

Uma das primeiras controvérsias em que Ste. Croix se envolveu surgiu de sua análise do império e da democracia ateniense sob uma ótica que resistia à tendência de minimizar a opressão das classes proprietárias sobre os pobres da *polis* (Ste. Croix, 1972, p. 42; 1981, p. 290). Essa abordagem crítica e orientada pela luta de classes foi um fio condutor que permeou sua carreira, desde os primeiros artigos até o fim de sua vida. No entanto, isso não implica que Ste. Croix idealizasse a democracia ateniense. O autor reconhecia claramente os abusos cometidos por Atenas sobre as populações das cidades-estado sob seu domínio e não ignorava a prática continuada da escravidão e a marginalização das mulheres na sociedade ateniense (Ste. Croix, 1954, p. 40; 1972, pp. 43–46).

Ainda assim, Ste. Croix destacou o caráter singular do império ateniense em comparação com outros impérios conhecidos pela história. Ele argumentava que o império ateniense, diferentemente de impérios que buscavam apoio nas aristocracias locais ou nas dinastias reinantes, dependia do suporte das classes baixas das cidades-estado subordinadas (Ste. Croix, 1981, p. 290). Essa análise oferecia uma visão alternativa, na qual Atenas, embora não isenta de exploração e violência, representava uma forma de poder imperial que, em certa medida, desafiava as estruturas oligárquicas tradicionais.

O debate mais destacado na trajetória intelectual de G. E. M. de Ste. Croix foi, sem dúvida, o diálogo crítico com o renomado classicista Moses Finley, amplamente reconhecido por suas contribuições à compreensão do mundo greco-romano. Apesar de ambos os autores já se conhecerem e entabularem correspondência desde a década de 1950 (Palmeira, 2007, p. 99–100) e de compartilharem a visão de que o elemento fundamental da sociedade grega antiga era o trabalho escravo (Ste. Croix, 1981, p. 39; Finley, 1991 [1980], p. 84), suas abordagens teóricas acabaram divergindo cada vez mais a partir da publicação de *The Ancient Economy* de Finley em 1973.

O cerne da divergência entre os dois estudiosos está na utilização da categoria de “status social”, adotada por Finley a partir de Max Weber, para estudar o mundo antigo. Ste. Croix, no entanto, considerava essa abordagem problemática. Em seu artigo de 1975, *Karl Marx and the History of Classical Antiquity*, Ste. Croix endereça as primeiras críticas sérias à perspectiva de Finley, lamentando sua rejeição de uma análise marxista, e do uso da noção de classe econômica, no que chamou de uma *reversão* à classificação por status (Ste. Croix, 1975, p. 20). O debate acaba por emergir de maneira mais incisiva na obra principal de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, em que o autor confronta as concepções de Max Weber (Ste. Croix, 1981, pp. 85–91) e, subsequentemente, repete e amplia suas críticas a Finley.

Ste. Croix argumenta que a adoção da noção de status por Weber, e posteriormente por Finley, não é eficaz para analisar as estruturas de poder e as relações sociais da antiguidade clássica (Ste. Croix, 1981, p. 86, 91; Finley, 1974 [1974], p. 45). Desde o artigo de 1975, Ste. Croix considera que a categoria de status parte, em última instância, de uma categoria econômica — conforme Finley afirma em sua própria obra — o que serviria como admissão do próprio autor da inadequação de seu

critério (1975, p. 21; 1981, p. 92). Para Ste. Croix, o conceito de status é excessivamente vago, colocação que Finley, em certa medida, concorda (2011 [1974], p. 51), sendo inadequado para estabelecer conexões orgânicas entre os diferentes grupos sociais que a categoria de status representaria (Ste. Croix, 1981, p. 92–93). Nesse sentido, Ste. Croix argumenta que, embora o status possa ser útil como uma ferramenta classificatória para descrever indivíduos, grupos ou até mesmo uma sociedade, ele falha ao tentar analisar, examinar ou explicar as dinâmicas da sociedade antiga. Em sua visão, o status careceria de poder heurístico, não sendo um instrumento adequado para fornecer uma compreensão profunda das relações sociais, econômicas e políticas do mundo antigo (Ste. Croix, 1981, pp. 92–94).

Do ponto de vista dos autores em contato com a tradição marxista, G. E. M. de Ste. Croix estabeleceu diversos pontos de contato e divergência, principalmente a partir da publicação de seu livro *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981). Essa obra, que se divide em duas partes, tem a primeira dedicada à fundamentação teórica e sincrônica, enquanto a segunda metade aplica os conceitos e categorias marxistas a exemplos concretos e diacrônicos do mundo grego antigo. O objetivo central de Ste. Croix era demonstrar que a análise marxista é uma ferramenta válida para compreender o contexto histórico da antiguidade clássica. Como observou Robert Browning, em sua resenha para a revista *Past & Present*, trata-se de "um livro muito inglês" por conta do seu caráter pragmático e sua aversão a generalizações polêmicas, focando em uma "interpretação atenta" dos fatos históricos (Browning, 1983, p. 149). Browning também ressaltou que, após essa obra, tornou-se praticamente impossível ignorar a influência de Marx e dos conceitos marxistas na escrita da história antiga.

A primeira metade da obra de Ste. Croix teve um impacto que transcendeu os círculos restritos de especialistas em história antiga e classicistas, encontrando tanto aceitação quanto rejeição em outras áreas. Seu tratamento das mulheres como uma classe no mundo grego antigo, contudo, foi amplamente rejeitado por críticos, com Parker observando que essa abordagem não foi bem recebida por ninguém (2001, p. 473). Não obstante, a grande polêmica no seio da tradição marxista expressa pela obra refere-se à questão da *consciência de classe* como categoria de análise crucial e a repercussão teórica desta centralidade em sua aplicação à realidade pré-moderna.

Neste ponto, Ste. Croix retorna ao argumento presente na obra *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Karl Marx, no qual o autor faz uma distinção crucial: os pequenos camponeses na França formavam uma classe no sentido de partilharem um modo de vida, cultura e condições econômicas semelhantes, mas, por não estarem conectados e organizados politicamente, não constituíam uma classe de forma plena⁴ (Marx, 2011 [1852], p. 142–143).

⁴ Reproduzimos abaixo o trecho de Marx completo conforme a tradução brasileira d'*O 18 de Brumário* (2012, pp. 142–143): “Os camponeses parceiros constituem uma gigantesca massa, cujos membros vivem na mesma situação, mas não estabelecem relações diversificadas entre si. O seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco. O isolamento é favorecido pelos péssimos meios de comunicação franceses e pela pobreza dos camponeses. A sua unidade de produção, a parcela, não permite nenhuma divisão de trabalho no seu cultivo, nenhuma aplicação da ciência, portanto, nenhuma multiplicidade no seu desenvolvimento, nenhuma diversidade de talentos, nenhuma profusão de condições sociais. Cada família camponesa é praticamente autossuficiente, produzindo diretamente a maior parte do que consome e obtendo, assim, os seus meios de subsistência mais da troca com a natureza do que do intercâmbio com a sociedade. Há a parcela, o camponês e a família; mais adiante, outra parcela, outro camponês e outra família. Sessenta conjuntos desse tipo constituem um povoado; e sessenta povoados, um departamento. Assim, a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas. Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, *formam uma classe*. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, *eles não constituem classe* nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de

Com base nisso, Ste. Croix formula uma crítica dirigida a historiadores marxistas contemporâneos, como E. P. Thompson e Eric Hobsbawm, integrantes do grupo conhecido como Historiadores Marxistas Britânicos, descritos no livro de Harvey J. Kaye (1984). A crítica de Ste. Croix vai de frente à famosa obra de Thompson, *The Making of the English Working Class* (2013 [1963]), particularmente em um trecho de seu prefácio em que diz que

classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e em oposição a outros homens cujos interesses são diferentes (e geralmente contrários) aos deles. A experiência de classe é amplamente determinada pelas relações produtivas nas quais os homens nascem — ou nas quais entram involuntariamente (Thompson, 2013, p. 8–9; tradução nossa)⁵.

Ste. Croix afirma que essa passagem da obra de Thompson demonstrava que, para este, somente a segunda parte do trecho d'*O 18 Brumário* era relevante, e a primeira metade, relativa à noção de classe partindo das mesmas condições econômicas, estaria suprimida da noção de classe thompsoniana (Ste. Croix, 1981, p. 62). Desta forma, Ste. Croix questiona a concepção de classe constituída enquanto classe somente a partir de uma consciência plena de seus interesses coletivos em oposição a outros seres humanos. Do ponto de vista de Ste. Croix (1981, p. 63), essa concepção limitaria de fato o uso da categoria de classe no contexto do mundo antigo, além de dificultar sobremaneira o emprego dessa noção até mesmo para o período contemporâneo e atual

fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção" [grifo nosso].

⁵ No original: "Class happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as against other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs. The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born - or enter involuntarily."

(1981, p. 57). O antiquista questiona se, sob estes parâmetros, poder-se-ia dizer que existe luta de classes na Europa e na América do Norte no tempo presente.

Apesar deste embate com a tendência da historiografia que deu vazão à história social e à “história vista de baixo”, o autor grego Vlassopoulos (2018, p. 211) crê que o principal erro de Ste. Croix foi não ter assimilado as contribuições provindas de outros historiadores marxistas contemporâneos. Para Vlassopoulos, Ste. Croix é o autor mais célebre da historiografia marxista da história antiga, e, contudo, pode ser visto como tendo escrito uma história radicalmente diferente da que pretendia. O historiador britânico teria escrito somente uma história de como as classes dominantes oprimiram as classes baixas, e a agência dos subalternos fora ignorada (Vlassopoulos, 2018, p. 216).

A crítica de Vlassopoulos carrega um tom similar ao da resenha de Brent Shaw (1984) à obra de Ste. Croix (1981), para Shaw, o britânico acabou deixando passar preciosas contribuições teóricas que utilizaram a noção de classe social para analisar sociedades humanas — categoria que, argumenta, nem mesmo Marx reivindicava ser pioneiro. Shaw cita as valiosas contribuições de Antonio Gramsci e da Escola de Frankfurt (1984, p. 240), que certamente teriam tornado o empreendimento hercúleo de *The Class Struggle* um pouco mais leve.

A despeito das críticas, Vlassopoulos reconhece o impacto positivo do marxismo sobre a historiografia da antiguidade, afirmando que o uso de suas ferramentas teóricas poderia ajudar a renovar a disciplina em seu novo momento de crise nas primeiras décadas do início do século XXI. Ele observa, em particular, que o marxismo é crucial para criticar o caráter eminentemente eurocêntrico da historiografia da antiguidade, permitindo que novas interpretações das fontes históricas emerjam (Vlassopoulos, 2018, p. 210).

Com base nisso, argumentamos que a obra de Ste. Croix tem potencial para contribuir significativamente para esse esforço de renovação historiográfica, especialmente no Brasil, onde sua recepção crítica ainda permanece limitada. Ao questionar as narrativas tradicionais da história antiga e propor uma leitura alternativa baseada na luta de classes, Ste. Croix oferece uma perspectiva que pode ser integrada a uma nova metanarrativa (Vlassopoulos, 2018, p. 230).

Tal abordagem permitiria um olhar renovado sobre as fontes históricas, contextualizando-as em um escopo mais amplo e interconectado, que reflita as dinâmicas sociais e econômicas da antiguidade sob uma lente crítica e dialética, não esquecendo-nos das contribuições posteriores ao campo figuradas nas abordagens da história social que propiciaram um avanço considerável no aparato crítico dos historiadores. Assim, a obra de Ste. Croix pode desempenhar um papel importante na reavaliação e reinterpretação do passado, ao oferecer ferramentas para uma compreensão mais profunda das estruturas de poder e das relações sociais no mundo antigo.

Neste capítulo, buscamos situar brevemente algumas das discussões fundamentais que atravessaram a obra de Ste. Croix a fim de situar melhor o meio intelectual lusófono interessado na intersecção da história antiga com o marxismo. Nosso objetivo foi também instigar a curiosidade do leitor para aprofundar-se nessas temáticas, seja no campo da história antiga, seja no estudo da tradição marxista e sua historiografia. Acreditamos que a obra de Ste. Croix oferece um terreno fértil para reflexões críticas e debates acadêmicos, especialmente no que tange à compreensão dos processos históricos através de uma lente materialista consciente.

Considerações finais

Assim como iniciamos este estudo com uma citação do prefácio da obra magna de Ste. Croix, queremos concluir com outra passagem igualmente significativa. Este trecho, destaca a ideia de que a análise das sociedades antigas por meio da categoria de classe não apenas aproxima o passado do presente, mas também revela a continuidade das estruturas de exploração e de luta, tornando a história algo vivo e inquietante. Essa abordagem é especialmente provocativa porque fecha o abismo entre "nós" e "eles" (Shaw, 1984, p. 240), entre a antiguidade e o presente, desafiando nossas percepções de distanciamento histórico.

Nas palavras do próprio Ste. Croix:

[...] uma análise da sociedade grega e romana em termos de classe, no sentido especificamente marxista, é de fato... algo ameaçador, algo que fala diretamente a cada um de nós hoje e que exige insistentemente ser aplicada ao mundo contemporâneo[...]⁶ (Ste. Croix, 1981, p. 45; tradução nossa).

Essa citação final reflete não apenas o compromisso de Ste. Croix com uma leitura crítica do passado, mas também sua crença inabalável de que as ferramentas teóricas do marxismo, ao iluminar as dinâmicas de classe da antiguidade, continuam a oferecer contribuições valiosas para entender e confrontar as desigualdades do presente.

Referências

BROWNING, Robert. The Class Struggle in Ancient Greece. Review Article of "The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests" by G. E. M. de Ste. Croix. *Past & Present*, n. 100, pp. 147–156, 1983.

⁶ No original: " [...] an analysis of Greek and Roman society in terms of class, [in the specifically Marxist sense, is indeed [...] something *threatening*, something that speaks directly to every one of us today and insistently demands to be applied to the contemporary world".

- CONRAD, Jack. History man: Explaining decline and fall. *Weekly Worker*, n. 323, [n. p] 2000.
- FINLEY, Moses I. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Tradução de Norberto Luiz Guarinello. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1991.
- FINLEY, Moses I. *The Ancient Economy*. 1. ed. Berkeley, California: University of California Press, 1974.
- HARVEY, David. Geoffrey de Ste Croix. *The Guardian*, 10 fev. 2000. Obituary. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2000/feb/10/historybooks.obituaries>. Acesso em: 26 set. 2024.
- HARVEY, David; PARKER, Robert. Editors Introduction. In: STE. CROIX, G. E. M. de. *Athenian Democratic Origins and other essays*. HARVEY, David; PARKER, Robert (eds.). 1. ed. New York: Oxford University Press, 2004.
- JÁCOME, Félix. História antiga e marxismo: considerações em torno de classe e luta de classes na Grécia antiga. pp. 1–33, 2009. (não publicado).
- KAYE, Harvey J. *The British Marxist Historians: an introductory analysis*. 1. ed. New York: Polity Press, 1984.
- LANE FOX, Robin. OPW and de Ste. Croix: the Past and Present Views of a Pupil. *Polis, the Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, v. 41, p. 9–50, 2024.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélcio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MORALES, Fábio Augusto. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*. 1. ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- PALMEIRA, Miguel Soares. Moses Finley e a “economia antiga”: a produção social de uma inovação historiográfica. 2007. 204f. (Tese de Doutorado — História Social) Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2007.
- PARKER, Robert. Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix 1910–2000. *Proceedings of the British Academy*, n. 111, pp. 446–478, 2001.

- SHAW, Brent D. Anatomy of the vampire bat. *Economy and Society*, v. 13, n. 2, pp. 208–249, 1984.
- SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (org.). *Como se escreve a história da Antiguidade: olhares sobre o antigo*. 1. ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Demosthenes' Timema and the Athenian Eispkhora in the Fourth Century B.C. *C&M*, v. 14, pp. 30–70, 1953.
- STE. CROIX, G. E. M. de. The Character of the Athenian Empire. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 3, n. 1, pp. 1–41, 1954.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *Greek and Roman accounting: Studies in the history of accounting*. 1. ed. Mytholmroyd: Sweet & Maxwell, 1956.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Notes on Jurisdiction in the Athenian Empire. *The Classical Quarterly*, v. 11, n. 1-2, pp. 94–112, 1961.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Some Observations on the Property Rights of Athenian Women. *The Classical Review*, v. 20, n. 3, pp. 273–278, 1970.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *The Origins of the Peloponnesian War*. 1. ed. London, England: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1972.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Karl Marx and the history of classical antiquity. *Arethusa*, v. 8, n. 1, pp. 7–41, 1975.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. 1. ed. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1981.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *Athenian Democratic Origins and other essays*. HARVEY, David; PARKER, Robert (eds.). 1. ed. New York: Oxford University Press, 2004.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Why were the early Christians persecuted? In: FINLEY, Moses I. (ed.). *Studies in Ancient Society*. 1. ed. New York: Routledge, 2011.
- TALBOT, Ann. G.E.M. de Ste Croix: A lifelong empathy with the oppressed. *World Socialist Web Site*, 21 mar. 2000. Articles. Disponível em: <https://www.wsws.org/en/articles/2000/03/stec-m21.html>. Acesso em: 26 set. 2024.

THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*. 1. ed. London: Penguin Books, 2013.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de texto grego, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela Granwehr. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Marxism and Ancient History*. In: ALLEN, Danielle; CHRISTESEN, Paul; MILLETT, Paul (eds.). *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2018.

8

A REBELIÃO HERÉTICA: 100 ANOS DE MARXISMO E FILOSOFIA DE KARL KORSCH

Gabriel Teles ¹

De outro lado, representantes credenciados das duas principais tendências do “marxismo” oficial contemporâneo, com seguro instinto, logo farejaram neste modesto ensaio uma **rebelião herética** contra alguns dogmas comuns ainda hoje — e apesar de todas as oposições aparentes — às duas confissões da velha igreja marxista ortodoxa: diante do concílio reunido, condenaram as ideias expressas neste livro como desvio da doutrina estabelecida. (Karl Korsch, *Anticritica*, 1930).

Excetuando poucas menções ou discussões, a efeméride dos 100 anos do livro *Marxismo e Filosofia*, no ano de 2023, passou quase despercebida pela intelectualidade brasileira. Eclipsado pela comemoração de outro centenário, aquele de *História e Consciência de Classe*, a obra korschiana é quase confinada sob as sombras do livro de Lukács. Em texto publicado alhures (Teles, 2022), insisti na marginalização da obra de Korsch nos estudos do marxismo no Brasil. Nessa discussão, destaquei como o autor é frequentemente citado, mas raramente lido e debatido. Essa constatação é facilmente verificável. Basta realizar uma simples pesquisa bibliográfica sobre Karl Korsch para perceber que existem poucos estudos dedicados a ele.

Como explicar, em suas múltiplas determinações, o status periférico do seu pensamento ou o silêncio sobre a sua obra?

A primeira constatação a que cheguei foi a de que Karl Korsch não pode ser considerado um autor marginal dentro dos estudos marxistas. Ele é, em verdade, um pensador marginalizado. As determinações dessa

¹ Doutor em Sociologia pela USP. Pesquisador pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz — Brasília).

marginalização são diversas, bem como as interpretações sobre elas. Trata-se, no entanto, de um autor incontornável, que participou de diversos debates e reflexões que enriqueceram o marxismo e que ainda ecoam na contemporaneidade. Uma destas notáveis contribuições é, sem dúvida, sua obra *Marxismo e Filosofia*, que celebra seu centenário neste ano.

Em 1923, quando Korsch lançou a sua obra, ele a empunhava em uma mão e, na outra, um fuzil. Nesse mesmo ano, atuou como Ministro da Justiça de Turíngia durante seis meses, onde foi formado um governo de coalizção entre comunistas (KPD) e social-democratas independentes (ala esquerdista do USPD). Tal experiência ficou conhecida como *O outubro alemão*. A pretensão dos dirigentes do partido era que esse governo se tornaria uma base central e regional para a insurreição revolucionária que estava se desenhando desde então na Alemanha². Esse breve contexto serve como um exemplo de como Korsch estava munido não apenas com as armas da crítica, mas também com a crítica das armas, em coerência com sua proposta de marxismo crítico-revolucionário.

Nesse sentido, no presente texto, como um tributo e uma homenagem aos cem anos de *Marxismo e Filosofia*, gostaria de analisar as principais determinações do pensamento de Karl Korsch. Convido, assim, o leitor e a leitora a conhecer melhor a obra e o projeto revolucionário desse marxista “herético”.

² A tão esperada insurreição foi frustrada e a invasão de Turíngia aconteceu não pelos nazistas, mas pelo próprio Exército Alemão sob ordens do Governo Federal de Berlim, que alegava que a ordem e a lei foram quebradas na região e os comunistas se apoderaram ilegalmente do governo regional. Os membros do governo regional de Turíngia passaram para a clandestinidade e se aglutinam em Leipzig, região próxima de Jena. Alguns deles são presos, inclusive Korsch; porém, quatro meses depois após a invasão e a instauração da ordem em Turíngia houve a anistia e Korsch foi libertado.

Quando examinamos o conjunto da obra de Korsch, é possível observar, como afirmado por Oskar Negt (1975), que sua teoria atua como um verdadeiro sismógrafo, registrando meio século de contradições, desastres, fracassos e vitórias do movimento do proletariado ao longo de sua dinâmica na luta de classes. Seguindo a metáfora de Negt, podemos analisar que os aspectos nucleares do pensamento korschiano surge, tal como verdadeiras “ondas sísmicas”, no contexto compreendido entre a liquidação burocrática da Revolução Russa e a aparição dos movimentos radicais da Alemanha de 1923. É nesse cenário, de simultânea avaliação dos processos revolucionário e de atuação política para sua não liquidação, que emerge os fundamentos axiais das contribuições teórico-metodológicas de Karl Korsch ao marxismo.

Nesse sentido, é possível identificar quatro eixos que permeiam a sua atuação enquanto militante e teórico marxista: 1) o movimento revolucionário do proletariado; 2) O historicismo; 3) unidade entre teoria e prática; e, por fim, 4) antidogmatismo. Esses eixos funcionam como elementos condutores que orientam seu pensamento, proporcionando uma maior coerência ao longo das diversas fases de sua trajetória intelectual e política. Eles representam, enfim, as bases intelectuais fundamentais de seu pensamento. A seguir, abordaremos cada um desses eixos em sequência.

Movimento Revolucionário do Proletariado

A obra de Karl Korsch possui uma relação intrínseca com o movimento revolucionário do proletariado. Como teórico marxista, dedicou-se a analisar e compreender a dinâmica da luta de classes e a importância da ação revolucionária para a transformação social.

Sustentava que o movimento revolucionário do proletariado não pode se restringir apenas à conquista de demandas econômicas ou a melhorias dentro da sociedade capitalista, mas sim buscar a superação radical dessa mesma sociedade. Para ele, a transformação social só poderia ser alcançada por meio da ação política revolucionária, visando à abolição das relações de classe e à construção de uma sociedade comunista.

Ao analisar a sua trajetória política, é perceptível o vínculo com a luta dos trabalhadores desde a sua juventude, tornando-se mais concreta e radical à medida que as lutas de classes se intensificavam, o que levou à sua adesão ao marxismo no final do ano de 1919. A partir desse momento até o final de sua vida, Korsch direciona as suas energias na luta pela emancipação dessa classe e pela abolição do capital.

No que nos interessa desse processo, a reconstrução do marxismo crítico-revolucionário defendida por Korsch perpassa, diretamente, sua relação com o proletariado. O primeiro indício dessa relação é a própria definição de Korsch de marxismo que carregará consigo até o final de sua vida: *expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado*. O marxismo só pode se apresentar, para o nosso autor, como uma expressão teórica daquela classe que possui, em seus interesses históricos, a vontade e as condições de possibilidade de destruição da sociedade capitalista. Por esse ângulo, o marxismo não “criou” o movimento dos trabalhadores; em verdade é a sua expressão à nível teórico, elevando a sua consciência a um novo patamar importante e necessário.

Pode-se afirmar, dessa forma, que Marx e o marxismo realizaram a síntese, pela primeira vez — e de maneira unificada e na totalidade concreta de um corpo teórico-político —, de todo o conteúdo das novas ideias que, ultrapassando o horizonte burguês, emergem inevitavelmente na consciência da classe proletária a partir de sua condição social. Somente com uma teoria crítico-revolucionária da ação

do proletariado é que se poderia esclarecer as condições históricas e a natureza desta mesma ação e assim, elevar a classe que, atualmente explorada, é convocada a atuar à consciência das condições e da natureza de sua própria ação.

Ao se debruçar sobre a obra de Korsch a partir da publicação de *Marxismo e Filosofia*, é notório como todo o seu arsenal teórico e metodológico está à serviço de não apenas expressar teoricamente essa classe autodeterminada, mas também em contribuir para que a totalidade da classe se transforme em revolucionária em suas lutas. A luta de classes, tanto na prática das organizações proletárias, quanto do ponto de vista teórico, na batalha das ideias (luta cultural), é um dos eixos da relação de Korsch com a classe proletária.

Em síntese, Korsch empenhou-se na defesa da autonomia dos trabalhadores em sua luta contra a sociedade capitalista e seus falsos representantes (pseudomarxismo). A reconstituição do caráter crítico-revolucionário do marxismo, efetuada por Korsch, perpassa a relação unitária entre teoria e prática, levando à máxima entoada, pela primeira vez, nos estatutos da AIT, elaborados pro Marx: *A emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores*. Sua teoria, enfim, ressoa como um sismógrafo sensível, capturando as complexidades da luta de classes e oferecendo perspectivas valiosas para a busca por uma sociedade emancipada por meio da luta dos trabalhadores.

Historicismo

Um dos elementos mais expressivos no pensamento do Korsch é sua discussão sobre a historicidade das relações sociais, bem como dos conceitos que as expressam idealmente. É permeado, de início ao fim, a importância da História e suas transformações nos textos e discussões

korschianas. A percepção e utilização da historicidade como uma das categorias fundamentais em seu pensamento estão intrinsecamente conectadas à sua coerência com o materialismo histórico, o qual, como o próprio nome sugere, atribui uma importância primordial à história.

É crucial ressaltar que Korsch não menciona o historicismo como um elemento constitutivo de seu pensamento. Na realidade, essa caracterização é uma atribuição feita por vários autores que analisaram sua obra. Das poucas menções ao historicismo, podemos mencionar aquela feita em *Marxismo e Filosofia*, especialmente à obra de Dilthey e sua escola, ao colocá-la como uma das mais avançadas da filosofia burguesa³. Além disso, é relevante ressaltar que o termo historicismo é de natureza polissêmica, carregando consigo uma variedade de interpretações e assimilações por outros campos de conhecimento (Iggers, 1995).

Nesse aspecto, fica claro que a ideia de historicismo atribuído ao nosso autor, está longe daquela abordagem ligada tanto ao historicismo clássico, como em Wilhelm Dilthey e Leopold von Ranke, quanto do historicismo hermenêutico, como em Hans-Georg Gadamer. Trata-se, na verdade, da assimilação crítica do historicismo (especialmente o seu “objeto”, a história) pelo marxismo. Essa assimilação tem sido explorada por diversos autores, como Fredric Jameson (1979), que examina a relação tanto conflituosa quanto articuladora entre marxismo e historicismo. Michel Lowy (1994), por sua vez, identifica o surgimento de um "marxismo historicista" na virada do século XIX para o século XX, tendo autores fundamentais como Lukács, Korsch e Gramsci. Além disso, é importante mencionar a crítica feita por Althusser (1969) a uma leitura historicista do marxismo.

³ Korsch (2001), em sua juventude, como atestam suas cartas, participou ativamente dos seminários, em Jena, ministrado pelo último assistente de Dilthey, Herman Nohl.

Em Korsch, como já colocamos, o historicismo se apresenta em sua discussão mais ampla sobre a história e historicidade das relações sociais concretas e das ideias que as expressam. Teoricamente, para sermos mais precisos, o historicismo em nosso autor se manifesta principalmente em suas discussões sobre o princípio da especificidade histórica. Tanto Elliot (1979) quanto Kellner (1975), bem como Xenos (1975), vão afirmar que o conceito de especificidade histórica é a medula espinal de sua teoria. Esse princípio, que também é formulado enquanto conceito, é uma das grandes contribuições de Korsch para a renovação do materialismo histórico.

Embora Marx não tenha utilizado essa terminologia específica, o conceito do "princípio da especificidade histórica" pode ser identificado como um dos elementos constituintes de seu pensamento e, por extensão, do marxismo como um todo. Esse princípio permeia todas as fases de sua obra, desde sua juventude, quando ele e Engels desenvolveram conjuntamente o materialismo histórico, até sua obra mais sistemática, *O Capital*. Korsch foi o primeiro autor a atribuir-lhe tal denominação, ao reconstruí-lo e explicitá-lo como um dos componentes fundamentais do materialismo histórico, conferindo-lhe assim contorno e relevância teórico-metodológica. O princípio central desse conceito reside na compreensão do caráter singular de cada momento histórico e na apreensão de sua historicidade, incluindo todas as relações e condições sociais envolvidas de forma materialista e inserida na totalidade na análise das relações sociais.

Embora o conceito de historicidade tenha sido explicitado na obra de Korsch apenas na década de 1930, é evidente que ele acompanha o autor desde sua adesão ao marxismo até seu último manuscrito não publicado em vida. Um exemplo disso é a própria ideia de aplicar o materialismo histórico ao próprio materialismo histórico, mencionada

pela primeira vez em "Marxismo e Filosofia". Essa abordagem é um desdobramento do princípio da especificidade histórica, buscando explicar a história e a historicidade do marxismo à luz de suas próprias ferramentas teórico-metodológicas. Inclusive, a análise do marxismo pelo próprio marxismo é o aspecto essencial como Lowy define o seu conceito de “marxismo historicista”⁴. Nesse caso, de nossa parte, só podemos concordar com Lowy em “tipificar” Korsch como um marxista historicista se tal epíteto expressar a assimilação crítica do objeto do historicismo pelo marxismo.

Em síntese, o historicismo de Korsch é um dos elementos constitutivos de seu pensamento que, articulados com outras determinações, contribui para a reconstituição de um marxismo crítico-revolucionário. No entanto, simultaneamente, o historicismo, em Korsch, constitui a sua força e a sua fraqueza. Força pois expressa a particularidade das relações sociais e, do ponto de vista metodológico, a perspectiva do proletariado⁵. Fraqueza pois há um excesso de historicismo, criando um problema na relação da historicidade do ser, retrocedendo em relação até mesmo a Hegel. Tal limitação é o que denominaremos como historicismo cabal - também cunhado, por Viana (2012), como historicismo absoluto.

⁴ “Designamos pelo termo marxismo historicista uma corrente metodológica no seio do pensamento marxista que se distingue pela importância central atribuída à historicidade (dialeticamente concebida) dos fatos sociais e pela disposição em *aplicar o materialismo histórico a si mesma*. Ela se caracteriza também pela incorporação de certos temas do historicismo ‘clássico’ no quadro de sua teoria do conhecimento — não de forma eclética mas por uma apropriação crítica que nega/conserva/supera (*Aufhebung*) estes temas, no seio de uma visão de mundo marxista (Lowy, 1994, p. 153).

⁵ Tal como podemos constatar, na seguinte citação, onde Korsch afirma como a especificidade histórica, no confronto político, torna-se uma arma revolucionário ligada à perspectiva do proletariado: “A par da sua importância teórica para a investigação socioeconômico, o princípio da especificidade histórica reveste-se ainda de um outro mérito não menos importante. Este princípio reforça a posição do agressor no quadro de um confronto político entre uma tendência *apologética*, ou seja, uma tendência que defende a ordem existente, e uma tendência crítica da sociedade, isto é, uma tendência de pendor *revolucionário*” (Korsch, 2018, p. 43).

Marxismo Militante

Como já colocamos, Korsch concebia o marxismo umbilicalmente ligado ao movimento revolucionário do proletariado. Desta premissa, deriva a necessária relação e unidade entre teoria e prática, cujas ideias devem expressar, teórica e politicamente, o conjunto dos interesses históricos do proletariado. Logo, o marxismo não pode ser colocado como uma teoria apartada dos conflitos sociais, da dinâmica da luta de classes. Daí que o próprio ato de teorização é, também, um ato de ação política e de contribuição para a luta proletária no interior da luta de classes.

A teoria marxista, para Korsch, só manteria o seu fundamento preservado se servisse como uma arma para os fins revolucionários dos trabalhadores (a arma da crítica, diria Marx). Tal proposta de um marxismo que junte teoria e prática (concebendo a teoria enquanto prática, a prática teórica) é o que denominamos como “marxismo militante”.

Para Korsch, o objetivo do marxismo não pode ser a análise da sociedade capitalista existente em seu estado “afirmativo”, mas essa mesma sociedade em declínio tal como é revelada pela teoria, evidenciando a possibilidade de sua dissolução e decadência. O sujeito histórico a efetuar tal dissolução é o proletariado. Logo, “seu primeiro propósito não é o prazer contemplativo do mundo existente, mas sua transformação prática” (Korsch, 1972b, p. 61).

Tais premissas de seu marxismo militante estão espalhadas na quase totalidade da obra de Korsch, tanto aquelas de cunho teóricas, quanto aquelas de lastro político-conjuntural.

A primeira manifestação teórica dessas premissas pode ser encontrada em "Marxismo e Filosofia", onde Korsch estabelece uma abordagem inovadora no que diz respeito à relação entre teoria e

prática, aproximando-se da tese marxiana da unidade entre ser e consciência presente em *A Ideologia Alemã*. Essa abordagem teórica é desenvolvida também em seu livro *Karl Marx*, no qual Korsch trata da prática revolucionária na obra de Marx. Ele afirma que a teoria da luta de classes proposta por Marx é, em si mesma, uma luta de classes, sendo ao mesmo tempo expressão e impulsionadora da revolução social da classe proletária.

Korsch, nesse aspecto, não condiciona a teoria à realidade social concreta. O que ele faz é evidenciar que a própria teoria é parte integrante da realidade concreta e, portanto, tem o potencial de agir como uma força mobilizadora. O que temos aqui é um fiel seguidor do princípio marxiano de que “[...] a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (Marx, 2015, p. 157). Em conclusão, o marxismo militante, nos escritos de nosso autor alemão, representa uma abordagem vigorosa e comprometida com a transformação social radical. Korsch defendeu a necessidade de os teóricos marxistas se envolverem ativamente na luta de classes, colocando em prática os princípios revolucionários do marxismo. Sua crítica à passividade teórica e ao academicismo elitista ecoou entre os militantes, encorajando a ação direta e a organização dos trabalhadores em busca da libertação da opressão capitalista.

Antidogmatismo

O antidogmatismo é uma postura que se opõe ao dogmatismo, ou seja, à adoção acrítica de doutrinas ou ideias sem questionamento ou reflexão crítica. No contexto do marxismo, o antidogmatismo surge como uma resposta à tendência de transformar o marxismo em uma doutrina rígida e imutável, sem espaço para assimilação de outras

formas de saber ou da ampliação de seu universo conceitual à luz das transformações da realidade concreta.

Uma das críticas centrais ao dogmatismo é que ele tende a congelar o pensamento em um determinado momento histórico, petrificando o seu alcance de análise e sua eficácia nos processos sociais da luta de classes. Por esse ângulo, o pensamento antidogmático reconhece a necessidade de uma análise crítica constante da realidade social e das contradições presentes nela. Isso implica, invariavelmente, em certa atitude autocrítica, na revisão de pressupostos e na reavaliação das estratégias políticas; mas também, caso seja necessário, uma postura anticrítica, reafirmando um posicionamento anterior (tal como Korsch o fez em relação aos críticos de seu livro *Marxismo e Filosofia*).

Ao adotar uma postura antidogmática, os marxistas reconhecem a importância da análise concreta da realidade, das transformações sociais e das contradições de classe. Buscam compreender a historicidade do marxismo e suas possibilidades de transformação, sem cair em simplificações ou reducionismos que comprometam sua eficácia revolucionária. O antidogmatismo no marxismo, então, é uma abordagem teórica e política que enfatiza a necessidade de uma constante atualização já que o capitalismo se transforma e se complexifica - apesar de resguardar a sua essência. Promove a flexibilidade, a abertura para crítica construtiva e assimilação, visando manter a vitalidade e a relevância do marxismo como ferramenta revolucionária de transformação social, sem perder de vista a perspectiva do proletariado.

Korsch, nessa perspectiva, pode ser considerado um marxista antidogmático. É assim que tanto Viana (2012) quanto Gerlach (1965) o caracterizam em textos que discutem essa questão. Em verdade é o próprio Korsch que autodenomina o marxismo professado por ele, como

antidogmático e “não dogmático”. Em dois momentos de sua obra, com diferenças temporais significativas, podemos visualizar o cuidado de Korsch em explicitar o caráter não dogmático e antidogmático de sua obra. O primeiro deles é a sua *Anticrítica*, escrita em 1931. Nela, uma das manifestações do caráter antidogmático do pensamento de Korsch é a sua crítica desapiedada à qualquer petrificação do marxismo. É o que ele efetivou, desde meados da década de 20 do século XX, criticando inicialmente o reformismo socialdemocrata (II Internacional) e posteriormente o marxismo-leninismo (III Internacional).

Em sua crítica à II e III Internacional, Korsch destacou a necessidade de uma abordagem antidogmática e aberta à teoria e à prática revolucionária. Ele acreditava que o marxismo deveria ser uma força viva, capaz de se adaptar às condições em constante mudança e de responder às novas formas de opressão e exploração. Korsch rejeitou o dogmatismo ideológico e a rigidez política, defendendo uma constante revisão crítica das ideias e estratégias revolucionárias, mas sempre conservando o caráter crítico-revolucionário do marxismo.

Em seu texto *Uma Abordagem não Dogmática do Marxismo*, de 1946, Korsch (2013) traz à tona a experiência do círculo de estudos que encabeçava no início da década de 30 na Alemanha, que logo foi desarticulado com a ascensão de Hitler ao poder. A ideia do círculo era uma experiência de distensão e "desdogmatização" de certas partes da teoria marxista, reabilitando seu caráter crítico e militante. Korsch, ao relembrar as reflexões do grupo, evidencia que não é o estudo da dialética, por si só, que transforma seus leitores em revolucionários. Desse princípio, o nosso autor chega ao primeiro resultado “não dogmático” do marxismo⁶:

⁶ Essa discussão sobre o caráter não dogmático dos princípios da dialética marxista também é desenvolvido na Introdução da edição alemã de *O Capital* de 1932, editada por Korsch: “[Marx] não

[...] um homem não se torna um revolucionário pelo estudo da dialética mas, pelo contrário, a mudança revolucionária na sociedade humana afeta, entre outras coisas, a forma como as pessoas de um determinado período tendem a produzir e a intercambiar seus pensamentos. A dialética materialista, portanto, é a investigação histórica da maneira pela qual, em um dado período revolucionário e durante as diferentes fases desse período, determinadas classes sociais, grupos, indivíduos formam e aceitam novas palavras e idéias (Korsch, 2013, p. 277).

Um dos elementos vitais do caráter antidogmático do pensamento de Korsch ao colocar que o marxismo não se resume simplesmente à obra de Marx, e que compreender a realidade não se limita a leituras dogmáticas e citações do autor. A diferença está em reconhecer que não basta apenas ler e citar Marx; é necessário compreender seus escritos e sua ligação com a luta revolucionária do proletariado, assim como compreender a luta de classes, a fim de avançar o pensamento marxista.

Assim, a proposta de um marxismo não dogmático resgata a noção de historicidade e totalidade, reintegrando essa concepção em uma perspectiva mais abrangente (Viana, 2012). Ao aplicar a análise marxista ao próprio marxismo, Korsch buscou desmistificar as ideologias e todas as formas de consciência, ao compreendê-las como produtos sociais e históricos. Essa visão mais ampla permite uma análise crítica de ideias e concepções, reconhecendo sua relação intrínseca com o contexto histórico e social em que surgem. Daí o vínculo entre dogmatismo e o reformismo, pois só petrificando o marxismo é possível inseri-lo numa abordagem reformista e não revolucionária.

pretendia nem remotamente transformar o seu novo princípio em uma teoria filosófica geral da história que seria imposta do exterior sobre o padrão atual dos acontecimentos históricos. O mesmo pode ser dito da concepção da história de Marx, como ele mesmo disse de sua teoria do valor, que **não pretendia ser um princípio dogmático**, mas apenas uma abordagem original e mais útil do mundo real, sensível, prático que se apresenta diante do sujeito ativo e reflexivo.”

Já Gerlach (1965), adjetivou o marxismo desenvolvido por Korsch como antidogmático pois propôs uma reavaliação radical das correntes dominantes dentro do movimento operário. Ele buscava revitalizar o marxismo, trazendo-o de volta às suas raízes revolucionárias e fortalecendo sua relevância na luta contra a exploração capitalista. Nesse sentido, a crítica de Korsch refletia sua convicção de que o movimento dos trabalhadores deveria romper com a complacência e o reformismo, abraçando a transformação radical da sociedade em direção ao socialismo. A melhor maneira de efetuar essa crítica era, evidentemente, aplicar o materialismo histórico a si mesmo, o que possibilitava revisar e desenvolver a teoria marxista por meio de sua aplicação prática.

Além disso, em nome do antidogmatismo, Korsch fez críticas, inclusive a Marx, no final de sua vida, questionando alguns aspectos específicos de sua teoria da revolução. Essa postura antidogmática de Korsch reflete sua busca por uma compreensão crítica e dinâmica do marxismo, em vez de aderir cegamente a um conjunto fixo de ideias ou dogmas. Ele procurou, afinal, examinar e analisar continuamente as teorias e conceitos marxistas à luz das condições em constante mudança da sociedade.

O pensamento de Korsch se apresenta, hoje, apesar de suas limitações e problemas, como um oportuno recomeço à teoria marxista. Se algumas das proposições colocadas por Korsch caducaram ou se mostraram equivocadas, o princípio norteador de sua obra, o fio-condutor que o impeliu a uma apaixonada defesa do caráter crítico-revolucionário do marxismo, permanece viva e importante. Para

finalizar, tomamos emprestado a analogia feita por Michel Lowy (1997) ao tratar e avaliar o caráter crítico da obra de Marx.

A obra de Korsch tem sido descrita, por alguns de seus intérpretes, como um edifício, com uma arquitetura imponente, cujas estruturas se conectam harmoniosamente, desde os alicerces até o telhado. No entanto, não seria mais apropriado e oportuno considerá-la como um canteiro de obras em constante progresso, sobre o qual gerações de críticos marxistas continuam a trabalhar?

Referências

- ALTHUSSER, Louis. El marxismo no es un historicismo. In: ALTHUSSER, L.; BALIBAR, É. (orgs.). *Para leer el capital*. 1. ed. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1969.
- ELLIOT, Elizabeth Marie. *Sociology or a Marxist social science: an analysis of the work of Karl Korsch*. 1979. Tese de Doutorado.
- GERLACH, Erich. Karl Korsch's Undogmatic Marxism. Translated by Ian H. Birchall. *International Socialism*, n. 19, p. 22–27, 1964/5.
- IGGERS, Georg G. Historicism: The History and Meaning of the Term. *Journal of the History of Ideas*, v. 56, n. 1, p. 129–152, 1995.
- JAMESON, Fredric. Marxism and Historicism. *New Literary History*, v. 11, n. 1, p. 41–73, 1979.
- KELLNER, Douglas. Korsch's Revolutionary Historicism. *Télos: Critical Theory of the Contemporary*, n. 26, p. 70–93, 1975.
- KORSCH, Karl. Why I am a Marxist. In: KORSCH, Karl. *Three essays on Marxism*. 1. ed. New York: NYU Press, 1972.
- KORSCH, Karl. *Karl Marx*. 1. ed. Barcelona: Ariel, 1981.
- KORSCH, Karl. *Gesamtausgabe*. Band 9. Amsterdam: Stichting beheer IISG, 2001.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

KORSCH, Karl. A non-dogmatic approach to Marxism. In: KORSCH, Karl. *Karl Korsch: Revolutionary Theory*. Translated by Andrew Giles-Peters; Karl-Heinz Otto and Heinz Schutte. Austin: University of Texas Press, 2013. *E-book*.

LOWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen*. 1. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. *Lutas Sociais*, n. 3, p. 21–30, 1997.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 4. ed. Boitempo Editorial, 2015.

NEGT, Oskar. Theory, Empiricism and Class Struggle: On the Problem of Constitution in Karl Korsch. *Têlos: Critical Theory of the Contemporary*, n. 26, p. 120–142, 1975.

TELES, Gabriel. O marxismo crítico-revolucionário de Karl Korsch. *Blog da Boitempo*. São Paulo, 23 fev. 2022. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2022/02/23/o-marxismo-critico-revolucionario-de-karl-korsch/>. Acesso em: 16 dez. 2024

VIANA, Nildo. *Karl Korsch e a Concepção Materialista da História*. 1. ed. Florianópolis: Bookess, 2012.

XENOS, Nick. Introduction to Korsch. *Têlos: Critical Theory of the Contemporary*, n. 26, p. 37–39, 1975.

9

ALÉM DA ETERNA LEI DO DIVINO: O DEBATE ENTRE CARL SCHMITT E HANS BLUMENBERG ACERCA DOS FUNDAMENTOS DA MODERNIDADE

*Diego Fabião Gomes Moreira Leitão*¹

*“Nur allein der Mensch Vermag das Unmögliche,
Er unterscheidet, Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick Dauer verleihen”.*
*(Johann Wolfgang von Goethe – Das
Göttliche)*

Introdução

Em meados de agosto de 1969, Schmitt foi surpreendido por uma correspondência de seu editor, Gerd Giesler, contendo uma série de manuscritos. Dentre a documentação recebida havia algumas análises de escritos de Löwith e Gadamer. Mas sem dúvida o que mais despertou o interesse de Schmitt foi um trabalho “recém- publicado” pela Editora Suhrkamp intitulado – *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)², do professor Hans Blumenberg. O texto despertou a atenção de Schmitt, conforme se extrai da réplica a Giesler (Mehring, 2022, p. 512), anotando o jurista que haveria uma forma particular de blefe na maneira como Blumenberg construía o seu argumento. Após, como narra o próprio Reinhard Mehring, biógrafo de Schmitt, o jurista se dedicou a concluir o seu posfácio à *Teologia Política II*. No mesmo dia, no entanto, Schmitt

¹ Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PPGD), Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-PPGHC). Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador com ênfase em teoria política, história das ideias, história do pensamento político, teoria da constituição, direito administrativo e regulatório. E-mail para contato: diego.fabiao@guedestavares.com.br.

² O trabalho de Blumenberg não conta com tradução, ainda, para o português. Em tradução livre: “A legitimidade dos tempos modernos”.

engajou-se em conversas em torno da morte e do funeral de Peterson³ e o tema suscitado pelo texto de Blumenberg caiu em um segundo plano.

Uma vez concluído o manuscrito, Schmitt repassou o trabalho a Koselleck, Barion, Böckenförde, Oberheid e Forsthoff⁴ (Mehring, 2022, p. 512). Era o prenúncio do lançamento de *Teologia Política II*, uma obra em que Schmitt buscava dar um fecho aos seus debates com Peterson, atacando a crítica teológica do rival. O texto, em linhas gerais, era uma revisão de trabalhos lançados pelo teólogo à época, contudo, a parte que interessa a este trabalho se encontra não no texto em si de *Teologia Política II*, mas no Pós-escrito. Espaço em que Schmitt circulou aos amigos, primeiramente, e que debatia, abertamente, com Blumenberg sobre a tese deste último sobre a legitimidade da idade moderna (Mehring, 2022, p. 513).

O núcleo do argumento schmittiano, defendido em oposição a Blumenberg, foi o da sobreposição da interpretação política da trindade sobre a gnose voltada aos tempos modernos. Para Schmitt, então, a condução desse debate levava à conclusão do monoteísmo como um problema político (2008). Daí, traçar alguns prognósticos que alcançariam o homem secularizado dos tempos modernos, concluindo pela capacidade desse em desenvolver novas formas de inimizade. Além do apelo a uma série de argumentos de cunho profundamente teológicos, como a relação entre o Estado e a sociedade, por meio da

³ Eric Peterson, teólogo alemão, falecido nove anos antes, mas tratado como amigo e importante interlocutor. (JORGE, 2019).

⁴ O círculo de colaboradores de Schmitt no pós-guerra se reunia com frequência em sua residência em Plettenberg. Schmitt, proibido de lecionar, contou com o auxílio de eminentes discípulos, a fim de se manter financeiramente e difundir sua obra. Narra Jürgen Habermas sobre o tema: "como tal círculo "os de então" nos apresenta Van Laak a "Academia Moralis" fundada em 1949. Essa associação registrada se formou em torno de Schmitt e o apoiou também materialmente com subvenções provenientes da indústria até se resolver a questão de sua pensão por aposentadoria em 1952. Além dos amigos íntimos como Hans Barion e Günther Krauss, pronunciaram conferências, também, nessa Academia antigos discípulos como Werner Weber e Ernst Forsthoff ou conhecidos dos anos 1930 e 1940 como Helmut Schelsky e o historiador da Europa oriental, Peter Scheibert". Cf. Habermas, 1998. p. 133. Na mesma linha: Müller, 2003.

especulação tridentina, a relação entre o Deus-salvador e o Deus-criador; Schmitt concluía evocando imagens de catástrofe sobre o crepúsculo do homem moderno.

De acordo com Reinhard Mehring:

O argumento de *Teologia Política II* é extremamente hermético e procede em três etapas. Ele, primeiro, defende a competência erudita de Schmitt contra Peterson, rascunha uma interpretação política do desenvolvimento dogmático e, por fim, apresenta um conceito teológico de Deus transcendente. Em contraste a Peterson, Schmitt não assume, simplesmente, o dogma, mas busca capturar a sua fórmula metafísica (2022, p. 514).

Embora o alvo fosse Peterson, é possível que o vulto de Blumenberg também figurasse como um dos objetos do ataque schmittiano. Isso ficaria mais evidente nos anos vindouros. Antes, contudo, vale o esclarecimento: o fundamento do argumento levantado por Schmitt contra a ideia de auto legitimidade da modernidade, conforme encampado por Blumenberg, passava pelo reforço da dignidade da teologia como força estruturante para pensar o fenômeno moderno.

Em conversa ao posto em *Teologia Política II*, Blumenberg endereçou uma carta a Schmitt arguindo que a crítica ao defendido pelo jurista, em relação ao tema da secularização, já implicava numa espécie de ilegitimidade (Schmitz; Lepper, 2021, p. 105). Como põe Mehring, Schmitt recebeu essa correspondência de Blumenberg em tom cortês, sem movimentar uma resposta direta ao argumento (2022, p. 521). Ocorre que anos após, Blumenberg enviou a Schmitt uma nova epístola, contendo, agora, uma edição revisada da primeira parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, em que o autor sustentava, de forma mais evidente, uma antropologia pautada na ideia de autopreservação, antagonizando, mais abertamente, com Schmitt e rebatendo a crítica deste à ideia de autolegitimação da modernidade.

Ao refletirmos de forma mais detida sobre esses eventos, que sucederam no curso do ano de 1975, em que Schmitt e Blumenberg engajaram-se mais intensamente em uma troca de correspondências. Se fosse possível suspendermos o juízo histórico da época, a fim de traçarmos uma arqueologia dos argumentos apresentados pelos dois autores em relação às estruturas da modernidade, poderíamos contemplar com maior clareza a grandeza desse choque.

A perspectiva schmittiana: nemo contra deum nisi deus ipse

Com efeito, a forma como Schmitt pensa o fenômeno moderno é fundamental para uma compreensão mais articulada e significativa de seu pensamento e do ponto de fricção com Blumenberg. Uma passagem cardeal da obra de Schmitt, a qual é repetida à exaustão e que esclarece bem as suas imagens mentais é o enunciado encontrado em uma obra de 1922 intitulada: *Teologia Política* – “todos os conceitos políticos significativos da moderna Teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (2005, p. 36). Se observarmos bem, a definição apresentada por Schmitt não fornece um significado inequívoco ou muito claro sobre a natureza do fenômeno moderno. Do postulado schmittiano mais se deduz uma problemática histórica sobre os conceitos políticos [*Begriffsgeschichte*] do que propriamente uma visão de mundo voltada à compreensão do moderno.

Noutro giro, da publicação da obra – *O Conceito de Político*, cinco anos após, momento em que a centelha lançada em *Teologia Política* encontra uma maior maturidade. Diz Schmitt: “as fórmulas jurídicas sobre a onipotência do Estado são, de fato, apenas secularizações superficiais de fórmulas teológicas da onipotência de Deus” (2007, p. 42). O apelo ao teológico, contudo, não rende a Schmitt o desenvolvimento

de uma escatologia, a fim de explicar o moderno. O que o jurista alemão acaba por perseguir, em síntese rápida, são as condições para a suspensão da ordem e a imposição do político. O que se precipitaria no clássico problema tratado por Schmitt – o do estado de exceção.

Em paralelo à mecânica histórica tingida pela secularização figura a centralidade do político. Assim, “a modernidade é caracterizada por um potencial de politização de todos os aspectos sociais e culturais da vida, dessa forma o “Estado Total” do século XX comprova ser a realização lógica da identidade entre o Estado e a sociedade” (Balke, 2016, p. 619). Embora o desenvolvimento do direito público sob o manto da secularização avançasse em termos regulatórios à luz da existência do Estado; a modernidade acabaria por dissipar as distinções clássicas pelas quais o político necessitaria para se afirmar. Com isso, segundo Schmitt, a ideia de uma pretensa unidade política perde força e a crise do Estado se anuncia.

Falar no moderno, no vocabulário schmittiano, significa abordar uma crise que aflige o político. Segundo o jurista, parte dessa dinâmica encontra relações com o movimento romântico, que introduziu novos elementos ao mundo político, em especial a questão da publicidade e da representação (1986). Sendo assim, o efeito impresso pelos dois marcadores românticos indicados por Schmitt à forma política é, sobretudo, o do esvaziamento da substância política do Estado.

O confronto de Schmitt com o ideal romântico envolve uma negação a todo o potencial neutralizador que o romantismo precipita sobre o político. Segundo Renato Lessa, o cerne da questão gira em torno da atitude romântica

não confinada apenas ao domínio da arte – que tem como principal traço a estetização e poetização do mundo real. Em outras palavras, a atitude romântica, para Schmitt, está presente em todas as tentativas de

constituição do mundo através da imaginação e da subjetividade. Românticos, por excelência, seriam todos os inventores de mundos sociais componente da *diaphonía* moderna. O veto de Schmitt a esta pretensão romântica tem como corolário a recusa em aceitar a diversidade de modelos de mundo fundados na imaginação como um cenário não-patológico (2003, p. 24).

Com isso o movimento romântico introduziu uma perigosa ideia de negação às causas dos fenômenos políticos e uma subsequente desvinculação normativa. Por essa razão ser entendido por Schmitt como uma estética desintegradora, reveladora de que toda consistência e ordem que agrega o mundo, torna-se simplesmente incompatível (Schmitt, 1986, p. 17). Sob o ângulo romântico, o antagonismo mais fundamental que o político exige, ou seja, o confronto amigo x inimigo, não é capaz de se instalar: “todas as distinções substantivas e diferenças, bom e mau, amigo e inimigo, Cristo e Anticristo podem se tornar um contraste estético e meios de intriga em um romance” (Schmitt, 1986, p. 16).

Identificado o risco que o romantismo acarreta para a autoafirmação do político, Schmitt envida todos os esforços intelectuais, a fim de aniquilar suas bases metafísicas. Como põe Renato Lessa, um dos fundamentos encontrados por Schmitt para demolir a arquitetura romântica encontrava-se na própria ideia de experiência:

A experiência será significativa na medida em que proporcionar uma ocasião para o exercício da imaginação estética. Em outras palavras, o princípio da opacidade se dissipa: o romantismo é uma forma de ocasionalismo (2003, p. 32).

O ocasionalismo proporcionado pelo romantismo imprime a marca da falta de sentido e, por via de consequência, o descrédito da soberania. De um ponto de vista da filosofia da história, em um esteio mais

profundo e não visível, percebe-se que Schmitt identifica na transposição do secular para o religioso uma espécie de continuidade, uma inalteração substantiva de certas matérias, dentre elas o político. A lógica de um progresso infinito ou inexorável nem sequer é cogitada por Schmitt. Toda e qualquer significação do processo histórico sobre a modernidade impende de uma leitura em relação ao político e como este fornece subterfúgios de simbologização da marcha histórica. Pode-se falar que para Schmitt, portanto, a história em si é um conceito político e ao longo de seu desenvolvimento, o crucial é a captura dos fenômenos singulares, as contingências ou rupturas, o momento em que o excepcional se instaura.

Ao focar no particular, Schmitt evoca a imagem como meio de subversão das narrativas históricas. Tanto a história quanto a própria historiografia podem ser pensadas, em um plano metateórico como campo de disputa, de conflito. Segundo Matthias Lievens: “Schmitt é mais interessado nos efeitos políticos do discurso histórico no presente” (2016, p. 405), do que propriamente uma investigação exaustiva do passado. Um olhar exclusivo sobre o passado poderia representar, pela perspectiva do jurista, um apagamento do inimigo, tomando a derrota como algo absoluto, neutralizando, dessa maneira, o próprio sentido de político talhado no presente histórico. Um indício forte dessa leitura pode ser encontrado na obra, *Ex Captivitate Salus*, em que Schmitt simplesmente conclui: “a história mundial não é a base da felicidade” (2002, p. 60).

Não obstante o passado não poder ser redimido em suas variadas formas, a substância do conflito persiste. Nesse sentido, menos vale o percurso histórico em seus significados ontológicos e mais como essas imagens auxiliam e concorrem para constituir uma realidade simbólica dos conflitos presentes. E o ponto de convergência de todo esse conflito

encontra o seu receptáculo na ideia de *Katechon*. Em uma primeira abordagem podemos entender que esse conceito envolve a capacidade de manutenção da ordem e, ao mantê-la, assegurar a existência do político frente a completa despolitização do mundo.

O simples resgate da imagem do *Katechon* já implica a pujança de uma leitura cristã do processo histórico. Trata-se de uma força genérica e como acentua Paolo Virno:

se o conceito de *Katechon* é equacionado com a função apotropaica presente em toda instituição política (e não política), faz-se necessário concluir que também percorre por dentro e excede a instituição do Estado soberano. Lá subsiste uma brecha intransponível entre os dois conceitos, o mesmo que separando o gênero da espécie, o sintagma animal linguístico do sintagma professor universitário (2005, p. 32).

O *katechon* é a potência que subjaz à história e mantém aberta a lógica do conflito. É o pressuposto para a exceção e a sua instalação, como uma espécie de *segunda vinda*. Conforme Lievins:

a noção de *Katechon* é então a arma simbólica para uma intervenção polêmica dentro de uma configuração espiritual caracterizada por uma propensão escatológica forte: uma arma que paradoxalmente tem que reprimir essa propensão ao fazer uso dela, de alguma forma (2016, p. 418).

Cuida-se, em suma, da chave que conecta dois planos possíveis da história, um sagrado com outro profano, assegurando o próprio balanço do político. Há nessa leitura de Schmitt, como se percebe, uma mistura de elementos de ordem mítico religiosas com aspectos decorrentes do político. Blumenberg, consciente desse cenário, buscou contraditar a visão schmittiana e oferecer uma outra resposta mais preocupada com a ordem da forma, do que propriamente preocupado com a substância, tal como sustentou o jurista.

Blumenberg e o Deus *Absconditus*

Pode-se dizer, *ab initio*, que Blumenberg está mais preocupado com a volatilidade do problema moderno a partir do ângulo da forma. Algo bem diferente de Schmitt, por exemplo, que busca justamente uma substância do político; substância esta encoberta pela modernidade e em especial pelo romantismo. O diálogo franco que Blumenberg assume, nesse ponto, é justamente com a obra *Substance and Function* de Cassirer, revelando-se como fundamental o tema do preenchimento. Com destaque, algumas formas simplesmente se manteriam no plano temporal, o que variaria seria a substância, a resposta histórica fornecida em um determinado tempo. Essa perspectiva altera significativamente a engenharia de uma filosofia da história, pois uma resposta conclusiva sobre os fundamentos históricos cederia espaço a uma percepção das fundações, algo assentado em uma longa duração.

O diálogo com *Substance and Function* não é ingênuo, o construtivismo blumenberguiano, em linhas gerais, pode ser lido como caudatário, em algum grau, da atividade simbólica anteriormente desvendada por Cassirer. Aqui vale um parêntese. Nascido em Hamburgo e destacado como membro central do neokantismo do início do século XX, Ernst Cassirer possui uma obra de referência dedicada ao tema do símbolo, reputando que o homem é, acima de tudo, um animal simbólico (2021). A filosofia de Cassirer forneceu um suporte especial para Blumenberg pensar a linguagem e a capacidade desta para construir referenciais significativos a partir da realidade. A história embora possa ser entendida como um fenômeno objetivo, quando capturada pela capacidade simbólica da linguagem, pode ser trabalhada de diferentes maneiras; dentre elas sob um viés puramente metaforológico.

A imagem da metáfora, nesse ambiente, ou seja, um “modelo em função pragmática, pelo qual nos é fornecida uma regra de reflexão” (Blumenberg apud Lima, 2013, p. 34); revela uma potência em atribuir forma ao múltiplo, percorrendo um emaranhado de imagens flexíveis, que não se limita a refletir o que se passa no mundo e acaba por libertar uma força criativa capaz de representar e compreender o real. Uma espécie de fenomenologia da história, como bem reforça Luiz Costa Lima (2013, p. 16). Em suma, como destaca Cassirer: “não se trata de maneiras diferentes pelas quais algo real em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação” (2009, p. 19).

O que o enunciado de Cassirer nos auxilia a perceber é que no discurso filosófico se encontram plasmadas distintas imagens, símbolos, que concorrem para a composição significativa do real; operadores que podem ser interpretados como expressões de objetivação de uma intuição. E o que o marco teórico de Cassirer proporcionou a Blumenberg foi uma plataforma capaz de identificar os distintos fragmentos que compõem o fenômeno histórico e auxiliam a desvendar os seus significados possíveis. Como bem acentua Cassirer:

ao lado da pura função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento lingüístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística, de tal modo que se tome claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração do mundo, mas uma configuração voltada para o mundo, visando a um nexu objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção (2009, p. 22).

O exercício de produção simbólica desempenhado pelo homem, portanto, revela ângulos diferentes de coligação das distintas imagens que compõem a história. Para Carl Hamburg

existe uma coisa chamada “linguagem” algo como a unidade de uma variedade infinitas de línguas. Isto é decisivo para mim. E é por esta razão

que eu começo com a objetividade da forma simbólica, pois com ela, nós possuímos de fato o que, em pensamento, parece impossível. É isto que eu chamo de “mundo do espírito objetivo”. Não há outro caminho, de uma existência individual a outra, exceto por esse mundo da forma. Sem ele, eu não saberia se poderia haver uma coisa como um homem entendendo o outro (1964, p. 220).

Por meio do animal simbólico, Blumenberg percebe que o homem suplementa o real, apegando-se às suas ferramentas linguísticas, cognitivas, levando-o a concluir que o *homo symbolicus* não possui fundamento, mas sim fundamentação. Com isso, Blumenberg alcança, em um plano metateórico, uma certa dualidade que perpassaria a filosofia da história e que, inclusive, o auxiliaria a compreender o posicionamento de Schmitt.

Desse jeito, de um lado, com Schmitt, teríamos uma filosofia calcada na perda de um fundamento, de um sentido, a marca de uma identidade filosófica profundamente melancólica e pessimista. Noutra giro, Blumenberg encontra uma paisagem mais aprazível, preocupada em observar o que foi posto no mundo. A descoberta das fórmulas simbólicas e o problema da linguagem, então, são os pontos de partida para a organização de uma leitura filosófica da modernidade. Esses recursos, diga-se de passagem, servem como forma de oposição a um absolutismo do real; um cenário em ruínas tipicamente schmittiano, em que os utensílios simbólicos não são capazes de fornecer meios ou anteparos de mediação à realidade substancialmente agonística. Uma impressão de estar no mundo que se impõe sem qualquer espécie de escudo.

O indistinto do real guarda relação com a forma. É assim como Blumenberg trata a legitimidade do moderno. Não obstante o potencial crítico que o teorema da secularização proporciona, há um problema mais fundo. O que presta a passagem para o mundo moderno, entendendo a modernidade sob a chave da autodeterminação humana,

é um efeito paradoxal não antecipado do absoluto teológico. Com isso, há um nova relação do homem com o mundo, isso a partir do postulado da pressuposição da morte de Deus. Um reforço da possibilidade como campo de atuação da ação humana, algo que redefine a própria presença do homem no mundo. Nesse sentido, a modernidade decorreria de um trauma, da perda de uma proteção cósmica imanente ao mundo; haveria um nexos entre a gênese do mundo moderno, o absolutismo teológico e a autoafirmação humana não como consequência, mas sim como efeito não antecipado.

O teológico não funcionaria como posição condutora, porém, ele estaria presente na forma de trauma, em que Deus figuraria como negação do mundo, levando a uma defesa exterior à atividade teológica. Dessa maneira, Blumenberg se afasta da tese do continuísmo medieval, defendida por Schmitt, e, ao mesmo tempo, nega a lógica da ruptura, premissa imperante nos estudos filosóficos desde os idos do século XVIII.

Conclusão

Ao retornarmos ao ano de 1975, tal como originalmente posto, após uma breve digressão teórica, flanando por alguns pontos importantes ventilados por Schmitt e Blumenberg sobre o fenômeno moderno, podemos destacar que a distinção fundamental sobre o moderno reside na tensão entre a “escatologia” amparada na fé, de um lado, e a consciência histórica do outro. Blumenberg consegue levar esse debate a um patamar metateórico, interpretando o argumento substantivista de Schmitt sob o próprio viés histórico, criticando o jurista por promover distorções sobre o significado da modernidade. Pode-se dizer que a fortaleza blumenberguiana sobreviveu ao assalto do político, sustentando a bandeira da legitimidade como algo imanente ao moderno. A resposta

de Schmitt às defesas plantadas por Blumenberg veio de forma vaga, por meio da imagem do *Katechon*; uma definição imprecisa e que não resolvia as aporias mais amplas do pensamento moderno.

Para além do debate sobre o tópicio da modernidade, Schmitt e Blumenberg mantiveram uma troca de correspondências efusiva e, em determinada altura, centraram esforços não em qualificar suas diferenças, mas sim em melhor atuarem, conjuntamente, a fim de problematizar os aspectos reputados como centrais ao pensamento político moderno. A negação aos irrealistas e a um academicismo exacerbado uniu os dois pensadores, assim como a erudição. A despeito das diferenças, ambos seguiram dialogando, encerrando-se as conversas quando Schmitt já alcançara uma idade avançada, o que o debilitara muito, intelectualmente. Sendo assim, o que o diálogo reconstruído parcialmente neste trabalho proporciona é um vislumbre de uma interlocução muito mais intensa, que merece incursões mais profundas, a fim de, justamente, desvendar as suas facetas e arestas mais complexas.

Referências

- BALKE, Friedrich. Carl Schmitt and Modernity. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (eds.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2016.
- BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Tradução de Luiz Costa Lima. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas: a linguagem*. Tradução de Marión Fleischer. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- CASSIRER, Ernst. *O ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Tomas Rosa Bueno. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

HABERMAS, Jürgen. Carl Schmitt en la Historia de la Cultura Política de la República Federal. In: HABERMAS, Jürgen *Más Allá del Estado Nacional*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 1. ed. México: FCE, 1998.

HAMBURG, Carl. A Cassirer-Heidegger Seminar. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 25, n. 2, pp. 208-222, 1964.

JORGE, Leonardo Carrilho. O problema teológico-político: um diálogo entre o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson. 2019. 175 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2019.

LANDESARCHIV NORDRHEIN-WESTFALEN. *Nachlass Carl Schmitt*. RW 260-270, Düsseldorf.

LESSA, Renato. *Agonia, aposta e ceticismo: Ensaios de filosofia política*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LIEVENS, Matthias. Carl Schmitt's Concept of History. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (eds.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2016.

MEHRING, Reinhard. *Carl Schmitt: a Biography*. Translated by Daniel Steuer. 1. ed. Malden: Polity Press, 2022.

MÜLLER, Jan-Werner. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. 1. ed. New York: Yale University Press, 2003.

SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/1947*. 2. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

SCHMITT, Carl. *Political Romanticism*. Translated by Guy Oakes. 1. ed. Cambridge: MIT Press, 1986.

SCHMITT, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SCHMITT, Carl. *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated by Michael Hoelzl & Graham Ward. 1. ed. Malden: Polity, 2008.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*: Expanded Edition. Translated by George Schwab. Enlarged ed. Chicago: University Press, 2007.

SCHMITZ, Alexander (org.); LEPPER, Marcel (org.). *Hans Blumenberg Carl Schmitt Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021.

VIRNO, Paolo. Il cosiddetto “male” e la critica dello stato. *Forme de Vita*, n. 4, pp. 1-27, 2005.

10

AS FORMULAÇÕES *LINGUAGEM-MUNDO* *E PENSAMENTO-REALIDADE:* SIMILARIDADE OU DISSIMILARIDADE?

Márcio Santos de Santana ¹

Introdução

Condé (1998, p. 18) tratou do “[...] problema da relação entre linguagem e mundo”. Alguns anos depois Segatto (2015, p. 16) abordou “[...] o problema da vinculação entre pensamento e realidade [...]”. Ao revisitar esses dois importantes estudos sobre Wittgenstein me veio o problema sobre o qual me dedico neste artigo.

Tanto a formulação de Condé (*linguagem-mundo*) quanto a de Segatto (*pensamento-realidade*) não seriam *construções linguísticas* diversas para expressar uma mesma *relação ontológica*? A arquitetura do problema, como se vê, é relativamente simples, ao menos na sua formulação, embora apresente desafios significativos no aspecto analítico propriamente dito.

Com relação às hipóteses, um cenário plausível é que se verifique tratar-se de abordagens alternativas de uma mesma problemática — (i) *hipótese da similaridade*. De outro modo, é bem possível que ao término da investigação se conclua em sentido inverso — (ii) *hipótese da dissimilaridade*. Em suma, acerca das formulações nesse terreno, exploro os seguintes caminhos:

¹ Professor Associado no Departamento de História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina (UEL) na área de Teoria da História. Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: msantana@uel.br. Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0002-4131-217X>.

- i. similaridade;
- ii. dissimilaridade;

Como primeiro movimento, não custa retomar as características basilares dos estudos mencionados. Condé (1998) dedica-se à análise da concepção de linguagem do primeiro (Tractatus) e do segundo Wittgenstein (Investigações), assim como examinar o problema da relação entre linguagem e mundo nessas fases. Ponderando sobre as suas escolhas no âmbito da pesquisa, o autor esclarece:

Problema esse, no meu entender, de fundamental importância para compreender não apenas a obra wittgensteiniana, mas também importantes aspectos do pensamento filosófico contemporâneo. [...] Ao abordar o problema da relação entre a linguagem e o mundo nas duas fases do pensamento wittgensteiniano estarei necessariamente trabalhando alguns aspectos da questão da *significação* (Condé, 1998, p. 18, grifo do autor).

Segatto (2015) se debruça sobre o problema da harmonia entre pensamento e realidade na produção filosófica de Wittgenstein, com ênfase a partir da década de 1930, ou seja, após a retomada da atividade filosófica sistemática em 1929. A demarcação temporal é justificada nos seguintes termos:

[...] o que pretendemos é, antes de tudo, compreender a transformação, ou melhor, as transformações que ele promove na primeira formulação e na primeira tentativa de resposta que dava àquele problema, não esquecendo obviamente o confronto com outros autores (Segatto, 2015, p. 16).

De modo a evitar o desenvolvimento de falsas expectativas, convém ressaltar que uma abordagem historiográfica, cotejando os dois trabalhos mencionados, não é o meu propósito, apesar de não negar os méritos dela. Se a escolha fosse essa, no entanto, não faria nada além do que resvalar na superfície das “construções linguísticas” anteriormente indicadas. Para escapar disso, farei uma imersão em Ludwig

Wittgenstein e seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, tomando como referência a literatura filosófica sobre o tema e adotando o método analítico-interpretativo.

Analisei inicialmente cada uma das categorias ontológicas em particular — *linguagem, mundo, pensamento e realidade*. Subsequentemente, reuni os pares consagrados pela literatura especializada, isto é, *linguagem-mundo* (Condé, 1998) e *pensamento-realidade* (Segatto, 2015), e elaborei o contraste com o seu suposto equivalente da outra formulação — *linguagem vs. pensamento e mundo vs. realidade*.

A análise de cada uma dessas categorias — individualmente ou em pares — alcança grande importância, haja vista o seu valor teórico, sobretudo se lembrarmos que já entre os contemporâneos de Wittgenstein era predominante a tendência de tomar a *crítica da linguagem* como a atividade filosófica de maior relevância. Especulando sobre a configuração de tal cenário intelectual, Margutti Pinto defende que tudo se vincula à tríade *conhecimento — verdade — linguagem*, tal como segue:

Nosso conhecimento busca a verdade e esta é expressa pela linguagem. Assim, se pretendemos alcançar a verdade, temos de determinar, antes de mais nada, como podemos expressá-la linguisticamente. Isso situa a tarefa de explicitar as condições pelas quais a linguagem é capaz de exprimir a verdade numa posição de anterioridade em relação a todas as demais tarefas filosóficas (1998, p. 144).

O próprio Wittgenstein dispõem os itens *proposição–descrição–mundo* em um mesmo percurso interpretativo, como assinala o aforismo 5.4711 do *Tractatus*, segundo o qual “especificar a *essência da proposição* significa especificar a *essência de toda descrição* e, portanto, a *essência do mundo*” (Wittgenstein, 2001, p. 225, grifo meu). No TLP, o aforismo

4.01 caracteriza a *proposição* como “[...] uma figuração da realidade [...]”, ou seja, “[...] um *modelo* da realidade tal como *pensamos* que seja” (Wittgenstein, 2001, p. 165, grifo meu).

No pensamento wittgensteiniano, notadamente na primeira fase tractatiana, *linguagem* e *mundo* são instâncias que compartilham de um vínculo inextricável pela *forma lógica*. Trata-se de um ponto pacificado entre os comentadores. No entendimento de um deles, por exemplo, a crítica da linguagem, tal como qualificada, “[...] permite que todas as conclusões obtidas sobre a linguagem possam ser aplicadas, *mutatis mutandis*, à análise da estrutura do mundo” (Margutti Pinto, 1998, p. 175). No mesmo percurso outro comentador avalia peremptoriamente:

Na verdade, não há no Tractatus *nenhuma tentativa de demonstrar quem é antecedente e quem é consequente, quem possui as propriedades originárias e quem possui as propriedades derivadas*, se o mundo ou se a linguagem. O que há no Tractatus são indicações fortes de que tanto o mundo quanto a linguagem derivam as suas propriedades de uma estrutura lógica comum (Barroso, 2014, p. 220, grifos meus).

O vínculo pela forma lógica é rico em implicações para o esquema teórico do TLP, conquanto não seja possível explorar todas as suas ramificações neste trabalho. Em relação ao quesito, resalto estar em concordância apenas parcial com Marra Rodrigues (2010, p. 158), para quem

o conceito de *mundo* [...] não significa ‘descrição’ do mundo fático, contingente, das coisas em si, mas conforma o conjunto da [...] totalidade dos fatos que podem ser afigurados por proposições verdadeiras, que em última instância delimitam o que pode ou não ser dito.

Ao menos *duas razões* justificam essa empreitada analítica. Primeiramente, considero a *importância histórica*, pois a investigação impõe o enfrentamento do problema do conhecimento do mundo

exterior, ponderando sua natureza, viabilidade, etc. Trata-se de um dos grandes debates de história da filosofia, notadamente na tradição cética. Secundariamente, pondero acerca da relevância de se realizar uma *nova abordagem* de um tema consagrado e, desse modo, contribuir para a construção de outro olhar, quiçá renovando o conhecimento sobre o objeto, minimizando as possibilidades de interpretações unívocas.

De modo a cumprir os objetivos estabelecidos, o artigo apresenta-se subdividido. Além desta *introdução* e das *considerações finais*, o artigo conta com três outras seções. A seção inicial aborda, de forma analítica e sintética, o *projeto filosófico* de Ludwig Wittgenstein. As seções seguintes exploram as *categorias ontológicas* em questionamento: a segunda discorre sobre *linguagem* e *pensamento*; a terceira, disserta a respeito de *mundo* e *realidade*; ao mesmo tempo em que analiso as categorias formadoras do par, elaboro o tipo de relação que há entre elas.

O projeto filosófico wittgensteiniano

Como anunciado previamente, examino nesta seção, o projeto filosófico wittgensteiniano, com o fito de explicitar a centralidade do eixo reflexivo *proposição-descrição-mundo*. Sendo assim, a tradição vem problematizando o pensamento do filósofo austríaco, dividindo-o em duas fases (Primeiro e Segundo Wittgenstein), tendo como critério de categorização:

(i) o abandono da filosofia profissional no decorrer da década de 1920. Entre 1920 e 1926, Wittgenstein se dedicou ao magistério em três diferentes localidades da Áustria. Entre 1926 e 1928, esteve dedicado ao projeto e à supervisão dos trabalhos de construção da casa de uma de suas irmãs em Viena. Dessa maneira, somente em 1929 retomou

institucionalmente a vida filosófica ao retornar à Cambridge (Reale; Antiseri, 2006).

(ii) a autocrítica apresentada no prefácio das *Investigações Filosóficas* (IF); Wittgenstein trata da mudança que se processou em seu pensamento desde o TLP, estabelecendo um hiato (contraste entre *velhos e novos* pensamentos) entre as duas fases:

Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-Philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos àqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo (Wittgenstein, 1975, p. 12).

(iii) o desenvolvimento de uma teoria da linguagem diferenciada, exposta em cada livro. No TLP, a *teoria pictórica da linguagem* fundamenta as reflexões filosóficas, tendo como um de seus pilares a noção de forma lógica e o olhar analítico direcionado ao caráter semântico da linguagem. Nas IF, a *teoria dos jogos de linguagem* dá a fundamentação necessária, sob a noção de forma de vida, sendo o olhar analítico voltado aos caminhos da pragmática.

Inserido no logicismo — vinculação registrada no Prefácio do TLP² –, considerando que “[...] a preocupação maior de Wittgenstein no *Tractatus* é definir a natureza da linguagem e sua relação com o mundo [...]” (Condé, 1998, p. 65, grifo do autor), o filósofo buscou estabelecer uma linguagem simbólica artificial dotada dos recursos para neutralizar, quiçá extinguir, as imperfeições da linguagem comum — as ambiguidades, os duplos sentidos, as figuras de linguagem etc. –, isto é,

² “Desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de [Gottlob] Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell uma boa parte do estímulo às minhas ideias” (Wittgenstein, 2001, p. 131).

capaz de “[...] descrever o mundo através de um sistema de representação perfeito” (Condé, 1998, p. 65).

O projeto filosófico do Primeiro Wittgenstein, interesse maior nesse momento, está intrinsecamente relacionado à natureza do sentido proposicional, então a motivação intelectual do filósofo austríaco. Alguns pontos, naturalmente ligados à origem do TLP, clássico da filosofia wittgensteiniana, demonstram a profundidade de tal enraizamento. Senão, vejamos.

O primeiro deles se relaciona com à prática de documentação do autor, habituado a registrar em cadernos pequenos, por meio de notas manuscritas, as informações que serviriam como substrato para o futuro livro³. Como é de conhecimento público, a primeira versão do TLP foi elaborada por tal expediente, sendo concluída em 1918, em pleno front da Primeira Guerra Mundial (Reale; Antiseri, 2006). Uma dessas anotações, realizada em 22 de janeiro de 1915, alcança especial relevância, pois Wittgenstein sustenta que “toda minha tarefa consiste em *clarificar a essência da proposição*” (Wittgenstein apud Segatto, 2015, p. 19, grifo meu).

O segundo ponto, por sua vez, é concernente ao título do livro de Wittgenstein. Originalmente o TLP teria como título *Der Satz* (A Proposição), mas seu autor alterou para *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Tratado Lógico-Filosófico), mantendo assim o idioma alemão. E foi nesse idioma que em 1921 o trabalho teve sua primeira publicação na revista alemã *Annalen der Naturphilosophie* (Anais de Filosofia Natural) (Margutti Pinto, 1998).

³ Apenas três cadernos se encontram preservados, dos sete originários; os outros quatro não tem a localização conhecida (Segatto, 2015). No início da década de 1960, sob os auspícios de G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe esse material foi publicado. Cf. Wittgenstein, L. **Notebooks, 1914-1916**. Oxford, England: Basil Blackwell, 1961.

Em 1922 o TLP foi publicado em livro, sob os cuidados do editor londrino Kegan Paul, em edição bilíngue alemão-inglês, com o título em latim (*Tractatus Logico-Philosophicus*), seguindo a sugestão do filósofo George Moore, acrescido do prefácio de Bertrand Russell (Reale; Antiseri, 2006).

O projeto tractariano, sem sombra de dúvidas, vincula duas perspectivas bem distintas, como bem destacou Santos (2001, p. 13, grifos meus), isto é, “[...] o estabelecimento da *estrutura essencial do mundo* (tarefa metafísica por excelência) na base do estabelecimento da *estrutura essencial da proposição* (tarefa lógica por excelência)”. O seu *método de trabalho*, prossegue o comentador, é por demais peculiar, tendo em vista que

Através de seus aforismos, enigmáticos e elipticamente encadeados, essas relações transitam em inúmeros níveis e direções, correspondentes aos vários propósitos filosóficos que o texto persegue: a caracterização filosófica do estatuto da lógica, a caracterização lógica do estatuto da filosofia [...] (Santos, 2001, p. 13).

Linguagem e Pensamento

Doravante avalio as categorias ontológicas, linguagem e pensamento, seguindo o planejamento previsto. Isso porque, como ressalta Mora (2001, p. 422),

Começando pelos pré-socráticos, muitos pensadores gregos equipararam de algum modo “linguagem” e “razão”: ser um “animal racional” significava, em grande parte, ser “um ente capaz de falar” e, ao falar, refletir o universo. Com o que o universo podia falar, por assim dizer, de si mesmo através do homem. A linguagem é um momento do logos ou é o próprio logos.

Portanto, linguagem e pensamento são *elementos imbricados* como transparece no prefácio do TLP, segundo o qual o objetivo do livro é “[...] traçar um limite para o pensar, ou melhor — não para o pensar, mas

para a *expressão dos pensamentos* [...]”. Tal limite, prossegue, “[...] só poderá, pois, ser *traçado na linguagem*, e o que estiver além do limite será simplesmente um *contrassenso*” (Wittgenstein, 2001, p. 131).

A *doutrina do silêncio*, formalmente presente no aforismo 7 do TLP, expressa: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 2001, p. 281). De todo modo, no prefácio, Wittgenstein expôs as linhas gerais da doutrina ao afirmar que “[...] o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 2001, p. 131).

Destarte, em primeiro lugar, analiso como a linguagem é abordada no TLP. Novamente, no universo tractariano, é a proposição que dita o tom à reflexão, como é possível se constatar no aforismo 4.001⁴, segundo o qual a totalidade delas constitui a linguagem. Logo mais veremos que se a *dimensão quantitativa* é associada à linguagem, a *qualitativa* é evocada na discussão sobre o *pensamento*.

Outros ângulos de análise, no entanto, não escapam a Wittgenstein. No aforismo 4.002⁵ está presente a linguagem concebida como capacidade inerente ao ser humano, expressando ainda a impossibilidade de extração, “[...] de modo imediato, [d]a lógica da linguagem”. Segundo o autor, tal impossibilidade de extração ocorre

⁴ O aforismo na íntegra: “A totalidade das proposições é a linguagem” (Wittgenstein, 2001, p. 165, grifos meus).

⁵ O aforismo na íntegra: “O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer ideia de como e do que cada palavra significa — como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares. A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem. A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tomar reconhecível a forma do corpo. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados” (Wittgenstein, 2001, p. 165, grifos meus).

porque “Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados” (Wittgenstein, 2001, p. 165).

A leitura acerca dos acordos tácitos exerce uma dupla função na teoria. Se, por um lado, explica o motivo pelo qual não se pode obter a lógica da linguagem de modo imediato, por outro lado, justifica efetivamente a linguagem simbólica artificial tão ambicionada pelo Primeiro Wittgenstein. Nesse sentido, a linguagem, na perspectiva em exame, tem enquadramento singular, expresso no aforismo 3.032, segundo o qual

Representar na linguagem algo que “contradiga as leis lógicas” é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou dar as coordenadas de um ponto que não exista (Wittgenstein, 2001, p. 147).

Anteriormente discorreremos sobre a *linguagem*. Por conseguinte, agora desenvolvo, acerca do pensamento, exposição similar. Os aforismos 3 e 4 articulam subsídios para a composição de uma definição sobre *pensamento*, convergente com o que foi dito anteriormente. Nesse sentido, examino cada um deles na sequência, haja vista o seu aparente distanciamento.

Reflito, em primeiro lugar, sobre o aforismo 3, o qual expressa: “A figuração lógica dos fatos é o pensamento” (Wittgenstein, 2001, p. 147). O que significa afirmar que o pensamento é uma *figuração lógica dos fatos*? De forma bem direta, acompanhando um comentador, implica na afirmação de que o pensamento é uma “[...] figuração idealmente abstrata, cuja única forma pictorial é sua FORMA LÓGICA e cuja representação prescinde de qualquer meio específico” (Glock, 1998, p. 272).

Avalio agora o aforismo 4, o qual sustenta que “O pensamento é a proposição com sentido” (Wittgenstein, 2001, p. 165). A dimensão *qualitativa* é evocada na discussão sobre o *pensamento*. E, se assim

procede, é porque Wittgenstein concebe o elemento pensamento como sendo de tal maneira. No TLP os pensamentos são proposições — e não entidades mentais ou abstratas, consoante à tradição mentalista. É uma diferença sutil, mas de grande impacto, considerando que tais sentenças — as proposições — “[...] foram projetadas sobre a realidade, podendo, portanto, ser completamente expressas na linguagem” (Glock, 1998, p. 26).

* * *

Questiono, primordialmente, se há alguma ordem de precedência entre *linguagem* e *pensamento*? O TLP enuncia no aforismo 3.1: “Na proposição o pensamento exprime-se sensível e perceptivelmente” (Wittgenstein, 2001, p. 149). Diferentemente do pensamento, a linguagem apresenta interface tangível (“sensível e perceptivelmente”), portanto, passível de registro pelo estudioso. A linguagem — proposicional, no caso — possibilita a expressão do pensamento.

Anteriormente ficou estabelecido que o pensamento surge antes da linguagem que irá expressá-lo. Outrossim, no aforismo 4.002, Wittgenstein (2001, p. 65) afirma que “A linguagem é um traje que disfarça o pensamento”. Enfim, na ordem de precedência, o objeto que realiza o disfarce — a linguagem, no caso — virá naturalmente depois; por conseguinte, é possível constatar, por outro percurso, a precedência sendo confirmada ao pensamento.

Conquanto subentenda-se que a linguagem expressa o pensamento, ou melhor, o pensamento anteceda a linguagem, cabe dialogar com um comentador uma vez mais, para quem a filosofia — a lógica em particular — tem com o centro de seu interesse a *natureza da representação* e a verdadeira razão para direcionar análises para o pensamento, pois é nele que a realidade é representada (Glock, 1998).

Em face do exposto, o par *linguagem-pensamento* é constituído por *categorias imbricadas*, apesar de serem *elementos ontológicos distintos*.

Mundo e Realidade

Na seção precedente dissertei sobre as categorias ontológicas *linguagem* e *pensamento*; dando sequência ao planejamento previsto, dedicar-me-ei a comentar, em moldes similares, acerca das categorias *mundo* e *realidade*. Retomando o diálogo com Mora (2001, p. 422-423),

O logos-linguagem era, pois, equivalente à estrutura inteligível da realidade. Desde os primórdios da “filosofia da linguagem” vemos, portanto, até que ponto a questão da linguagem e da realidade como realidade estão estreitamente imbricadas. [...] Tudo isso concorre para que os problemas da linguagem deixem de ser estritamente “gramaticais” para converterem-se em problemas “lógicos”.

Mundo e realidade são categorias imbricadas, tal como visto com o par *linguagem-pensamento*? A resposta será afirmativa, se considerarmos o que expressa os aforismos 2.06 e 2.063, nos quais Wittgenstein apresenta considerações relevantes para a discussão acerca da *relação* em tela.

No primeiro caso, o aforismo 2.06⁶ expressa que “a existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. [...]” (Wittgenstein, 2001, p. 141, grifo meu). No segundo, o aforismo 2.063 afirma que “A realidade total é o mundo” (Wittgenstein, 2001, p. 143).

A conexão — imbricação ou justaposição — entre mundo e realidade tem sua ocorrência em razão do elemento forma, responsável por garantir a conexão entre ambos. Essa interpretação deriva do exame

⁶ O aforismo 2.06 na íntegra: “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.)” (Wittgenstein, 2001, p. 141).

do aforismo 5.621, segundo o qual “o mundo e a vida são *um só*” (Wittgenstein, 2001, p. 245, grifo meu).

Visando o refinamento conceitual da categoria *mundo*, presente na estrutura teórica do TLP, é preciso atentar, inicialmente, para o aforismo 1 onde se lê que “O mundo é *tudo* que é o caso” (Wittgenstein, 2001, p. 135, grifo meu). O termo mundo expressa, neste contexto, “[...] a totalidade das coisas existentes [qualquer que seja o significado de existência], e neste sendo essa palavra é expressa sem adjetivos [...]” (Abbagnano, 2018, p. 799).

Subsequentemente, por meio do aforismo 1.1, o filósofo expressa sem tergiversações que “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” (Wittgenstein, 2001, p. 135, grifo meu). Os três aforismos seguintes (1.11, 1.12 e 1.13) expressam em definitivo a maior relevância da categoria *fatos* em relação a *coisas* na estrutura tractatiana. De todo modo, o arremate dessa sequência é certo, ao afirmar no aforismo 1.2 que “O mundo resolve-se em fatos” (Wittgenstein, 2001, p. 135, grifo meu).

Prospectar uma definição sobre o *mundo* impõe avaliar os aforismos 2.01, 2.02 e 2.021. O primeiro deles assegura que “o estado de coisas é uma ligação de *objetos (coisas)*” (Wittgenstein, 2001, p. 135, grifos meus). O 2.02 enfatiza a natureza simples do objeto, ao passo que no 2.021, a simplicidade do objeto é vinculada à condição de substância do mundo, sendo essa a razão pela qual os objetos “[...] não podem ser compostos” (Wittgenstein, 2001, p. 139). Por conseguinte, o fato é considerado como a ligação entre vários objetos em um estado de coisas.

Tendo refletido acerca da categoria *mundo*, devo então iniciar a transição para a reflexão sobre a categoria *realidade*, conforme a programação anunciada. Para tanto, analiso na sequência o aforismo

2.022⁷, estratégico por possibilitar essa transição e perseguir os objetivos acerca da estrutura teórica do *Tractatus*.

O elemento forma, ao menos neste caso, realiza a conexão entre as categorias do par. No aforismo em discussão, o filósofo se refere a “um mundo imaginário” e “do mundo real”. A comparação entre a maneira pela qual o filósofo se refere aos *tipos de mundo* — imaginário e real — confere nitidez ao quadro: o artigo mobilizado em ambos os casos serve de importante *recurso heurístico*.

Ao se referir ao *mundo imaginário*, o artigo mobilizado é “um” — indefinido, masculino, singular. Trata-se, na verdade, de uma espécie de *plural potencial*, conquanto não expreso gramaticalmente, o que se daria pelo emprego do artigo “uns”. Logo, o artigo “um” deve ser lido no sentido de “mundos possíveis”. Em sentido oposto, ao versar sobre o *mundo real*, o filósofo mobiliza o artigo “do”, isto é, a preposição “de” combinada com o artigo “o”. Neste caso, o artigo “do” — definido, masculino, singular –, indicando, sem sombra de dúvida, a existência de um e apenas um mundo real.

Haverá espaço para a *realidade empírica* no TLP, sendo a forma lógica tão onipotente? Em termos. A categoria aparece no aforismo 5.5561, mas o desenvolvimento apresentado desfaz qualquer possibilidade de equívoco: é, sim, uma realidade empírica, porém “limitada pela totalidade dos objetos”; os limites são dados pela “totalidade das proposições elementares” (Wittgenstein, 2001, p. 243).

* * *

⁷ O aforismo 2.022 na íntegra: “É óbvio que um mundo imaginário, por mais que difira do mundo real, deve ter algo — uma forma — em comum com ele” (Wittgenstein, 2001, p. 139, grifo meu).

Depreende-se, pois, que o par *mundo-realidade* também é formado por *categorias imbricadas*, bem como é constituído por *elementos ontológicos distintos*. Wittgenstein estabelece uma relação de identidade entre as categorias *realidade* e *mundo* no aforismo 2.063: "A realidade total é o mundo". No entanto, antes disso, o filósofo apresentou, em três aforismos praticamente simultâneos, a conexão dos estados de coisas nessa discussão. Vejamos.

O aforismo 2.03⁸ apresenta, por meio de uma metáfora visual potente, importante informação, qual seja, os objetos se ligam em sequência lógica no estado de coisas, em uma inusitada concessão do filósofo à linguagem ordinária. No aforismo seguinte, o 2.04⁹, *estados de coisas* e *mundo* aparecem em uma relação de identidade, isto é, estado de coisas = mundo. Finalmente, no aforismo 2.06¹⁰, o panorama se torna menos obtuso, pois nele se afirma a *identidade* entre *estados de coisas* — se, e somente se, existente — e a *realidade*.

Conquanto sejam *categorias imbricadas*, o par mundo-realidade apresenta uma peculiaridade em relação ao par precedente: intuitivamente ou, se preferirmos, em linguagem ordinária, *realidade* remete ao que é real; por sua vez, *mundo*, alude ao que é existente. Talvez venha daí a aproximação; o tratamento teórico wittgensteiniano não desfaz por completo a ambivalência.

⁸ O aforismo 2.03 na íntegra: "No estado de coisas os objetos se concatenam, como os elos de uma corrente" (Wittgenstein, 2001, p. 141).

⁹ O aforismo 2.04 na íntegra: "A totalidade dos *estados existentes* de coisas é o *mundo*" (Wittgenstein, 2001, p. 141, grifos meus).

¹⁰ O aforismo 2.06 na íntegra: "*A existência e inexistência* de estados de coisas é a *realidade*."

(À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.) (Wittgenstein, 2001, p. 141, grifos meus).

Considerações finais

Como foi possível constatar, é notória a dificuldade de interpretação da ontologia tractatiana. Não por outra razão, somos partidários da avaliação, em consonância com Do Carmo (2008, p. 57, grifos meus), de que “uma das principais dificuldades na interpretação da ontologia do *Tractatus* consiste na *aparente inconsistência* da terminologia utilizada ali por Wittgenstein”.

Busco responder se duas formulações, de autoria e temporalidade diversas, não seriam, em última análise, interfaces linguísticas distintas para uma mesma relação ontológica. Considerando os estudos em questão, ou seja, Condé (1998) e Segatto (2015), não realizei um estudo circunstanciado de suas obras, pois não era esse o nosso objeto.

Visando a dar seguimento à empreitada, debrucei-me sobre o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, com o fito de analisar as *categorias ontológicas* de interesse da investigação. Dois grandes movimentos metodológicos marcaram o trabalho: (i) a prospecção das *categorias linguagem, mundo, pensamento e realidade* no TLP; (ii) o contraste com a categoria similar da formulação concorrente (*linguagem vs. pensamento; mundo vs. realidade*).

Antevia duas hipóteses (*similaridade* ou *dissimilaridade*) para explicar as relações existentes entre as *categorias ontológicas* de nosso interesse (*linguagem, mundo, pensamento e realidade*). Entretanto, houve a necessidade de reelaboração das hipóteses inicialmente formuladas — interface *unívoca* –, considerando a complexidade do quadro analítico — interface *plurívoca*. Assim sendo, o contraste entre o quadro analítico e as hipóteses logo se tornou evidente.

O raciocínio subjacente à formulação das hipóteses foi reformulado. Doravante, questionar-se-ia simultaneamente acerca do

(i) *tipo de relação (similaridade ou dissimilaridade)* existente entre as categorias ontológicas em questão (*linguagem–pensamento e mundo–realidade*), assim como (ii) a *determinação da instância* em que se dava tal relação (*lógica e/ou ontológica*).

Característica essencial do TLP é o vínculo de reciprocidade entre as *instâncias ontológicas*, considerando que “[...] tanto a estrutura da realidade, quanto a da linguagem, são permeadas pela lógica, seja através da *forma da realidade*, da *forma da afiguração* ou da *forma lógica*, já que todas essas formas são idênticas [...]” (Condé, 1998, p. 67, grifo meu).

O aforismo 5.6¹¹, talvez um dos mais conhecidos, permite constatar que *linguagem e mundo* são *instâncias ontológicas* relacionadas intrinsecamente, pois compartilham da mesma *forma lógica*; conquanto compartilhem dessa forma, não são simples as interrelações entre elas, sendo imprescindível a distinção delas no *plano da lógica* e no *plano da ontologia*, notadamente no que respeita ao estatuto teórico de cada instância.

No prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein estabelece como meta para a sua pesquisa o estabelecimento da “*lógica de nossa linguagem*” — ou da ausência dela (Wittgenstein, 2001, p. 131). Assim sendo, duas seriam as tarefas essenciais, como bem recorda Pears (1971, p. 86).

Há, pois, relação estreita entre as duas tarefas principais que Wittgenstein se propôs no *Tractatus*, a investigação dos fundamentos da lógica, e a fixação do limite da linguagem, que é o propósito enfatizado em seu Prefácio ao *Tractatus*.

A relação está em que a lógica abrange tudo que pode ser dito antecipadamente à experiência, tudo o que é a priori. A experiência só nos pode proporcionar um mundo de fatos, mas esse mundo flutua no espaço das possibilidades — que é dado a priori.

¹¹ “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 245, grifos do autor).

Em suma, de um lado, do ponto de vista da *lógica*, são instâncias *autônomas* e *conexas*, em virtude de compartilharem a mesma forma lógica (linguagem = mundo; pensamento = realidade); de outro, do ponto de vista da *ontologia*, são instâncias *autônomas* e *desconexas*, devido a não compor uma mesma *instância ontológica* (linguagem ≠ mundo; pensamento ≠ realidade).

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- ANTISERI, D.; REALE, G. *História da filosofia*. Vol. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BARROSO, C. A. C. A ontologia tractatiana. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 41, n. 130, p. 217–238, 2014.
- BLACK, M. *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. 1. ed. London: Cambridge University Press, 1971.
- CONDÉ, M. L. L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 1998.
- DO CARMO, J. S. Linguagem e ontologia: sobre a “estrutura do mundo” no *Tractatus-Logico-Philosophicus*. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 52–62, 2008.
- GLOCK, H.-J. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- KREMPEL, R. A. Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein. 2013. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2013.
- MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARRA RODRIGUES, O. Pensamento, proposição e mundo: notas de um rascunho sobre o Tratado Lógico- Filosófico. *Revista Opinião Filosófica*, v. 1, n. 2, p. 151–160, 2017.

- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- PEARS, D. *As idéias de Wittgenstein*. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 11-112.
- SEGATTO, A. I. *Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade*. 1. ed. São Paulo: Unesp Digital, 2015. *E-book*.
- SIMÕES, E. Hertz e Wittgenstein: uma nova interpretação do Tractatus. In: SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCar, 6., 2010, São Carlos. Anais [...]. São Carlos: EdUFSCar, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks, 1914-1916*. Oxford, England: Basil Blackwell, 1961.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de José Arthur Giannotti. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Prototractatus: An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*. 1. ed. Oxford: Blackwell, 1983.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

A VIGILÂNCIA HIERÁRQUICA: A RELAÇÃO ENTRE MAURÍCIO TRAGTENBERG E MICHEL FOUCAULT

*Rafael Gomes N. Pereira*¹

Introdução

A figura de Maurício Tragtenberg ganhou notoriedade no espaço intelectual a partir de suas contribuições críticas à Teoria Geral de Administração. Com a publicação de sua obra “Burocracia e Ideologia”, sistematizada em 1974, sua presença nos estudos organizacionais se tornou recorrente e aspectos fundamentais de suas elaborações teóricas ganharam circularidade. Ainda assim, o produto intelectual de Maurício Tragtenberg tem muito a oferecer diante da riqueza e pluralidade sob as quais foi construído. Ensejando um aprofundamento em suas reflexões, o presente artigo tem por objetivo averiguar a contribuição de Maurício Tragtenberg ao fenômeno educacional a partir de uma possível interlocução com Michel Foucault. Considerando a percepção de Maurício Tragtenberg sobre a educação organizada em torno do poder disciplinador, intentamos percorrer a interpelação de sua análise sobre a educação com a crítica de Michel Foucault contida em sua descrição sobre a sociedade punitiva. Com especiais vistas aos livros “Vigiar e Punir” e “O Poder Psiquiátrico”, nosso intuito consiste em pensar as aproximações com Maurício Tragtenberg diante da educação como um dispositivo disciplinador da sociedade moderna e necessário para a reprodução do capitalismo. No contexto de sua crítica, a política educacional tornava-se,

¹Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB) e bolsista CNPq. Atualmente é membro do Grupo de Pesquisa Pensamento Social Latino-americano do Diretório do CNPq, integrando a linha “Pensamento e Teoria Social”. Agradeço aos pareceristas e as ótimas sugestões para consolidar a versão final do texto. E-mail: rafaelgnp@gmail.com.

para Maurício Tragtenberg, uma forma de controle e manutenção das desigualdades sociais. O capitalismo dependia diretamente da educação, pois esta última era uma estrutura necessária para sua existência como mecanismo que garantia a extração do valor.

O modo como se constituiu a interpelação com Michel Foucault não poderia ser entendida, contudo, se não nos recordássemos do ponto de articulação do pensamento de Maurício Tragtenberg: a burocracia. Dessa forma, a perspectiva foucaultiana foi mediada pela compreensão do mecanismo burocrático e sua função de dominação dentro do capitalismo. Parece-nos, portanto, que Maurício Tragtenberg estudou o exercício do poder a partir de uma medição entre Michel Foucault e Max Weber, vinculando o controle punitivo à burocracia como a forma por excelência de dominação do capitalismo moderno. Isso reflete um pensamento profundamente original por parte de Maurício Tragtenberg e um campo profícuo de reflexão, especialmente quando nos voltamos para a organização do sistema educacional no cenário da modernidade capitalista. O presente ensaio pretende explorar esse ponto de interseção e averiguar como Maurício Tragtenberg construiu sua compreensão acerca dessa economia política da punitividade no contexto da educação, indicando como o controle produtivo do conhecimento era necessário para a formação de uma mão-de-obra especializada e capacitada a reproduzir a ordem social vigente. A educação no capitalismo era punitiva, pois deveria acentuar o conformismo e o controle de corpos dóceis para atender as demandas do capital. A hipótese fundamental deste ensaio reside na tentativa de compreender como, partindo de Max Weber e Michel Foucault, o pensamento de Maurício Tragtenberg caminhou para a análise da educação burocrática como uma tecnologia de controle necessário à manutenção do capitalismo.

Dividindo este ensaio em duas partes principais, temos, na primeira seção, uma discussão centrada na análise de Maurício Tragtenberg da burocracia a partir da sociologia weberiana e seu enfoque na racionalização capitalista. Na segunda seção, nos detivemos na interpelação de Maurício Tragtenberg por Michel Foucault a partir da concepção deste último das relações de poder inerentes ao contexto institucional para a análise do cenário educacional. A escola, diante da racionalidade capitalista, tornou-se uma instituição de finalidade corretiva e voltada para a manutenção do poder de determinados setores sociais por parte dos corpos controlados. Por fim, propusemos uma breve conclusão sem qualquer pretensão de esgotar o debate.

Maurício Tragtenberg: o fenômeno burocrático a partir de Max Weber

A produção intelectual de Maurício Tragtenberg² esteve diretamente associada à sociologia de Max Weber. Não por menos, Maurício Tragtenberg (1997) foi o responsável pela tradução e organização de textos fundamentais da sociologia weberiana para além de toda a mobilização do instrumental teórico oriundo de “Economia e Sociedade”. Reconhecendo essa interpelação, ensejamos seguir aqui um outro caminho interpretativo e propor uma possível aproximação entre Maurício Tragtenberg e Michel Foucault a partir da constituição do espaço escolar como uma instância de relações de poder³, uma relação

² Aos leitores interessados em dados propriamente biográficos sobre Maurício Tragtenberg, sugerimos o trabalho de Fabiana de Cassia Rodrigues (2022). De igual modo, reconhecemos como o pensamento de Maurício Tragtenberg extrapolou a presença da sociologia weberiana e avançou por caminhos próprios.

³ Vale aqui informar que, no trabalho de Doris Accioly e Silva (2019, p. 308), encontramos Michel Foucault como uma fonte de diálogo para Maurício Tragtenberg. Nosso intuito neste ensaio é ampliar esse diálogo, perquirindo possíveis pontos de aproximação e afastamento. De modo próximo, Marcelo de Jesus Phintener (2021), ao realizar um preciso levantamento sobre a bibliografia consultada por Maurício Tragtenberg, constatou a presença das obras de Michel Foucault e que acabaram por fazer parte de seu campo de leitura.

que, de forma inicial, foi esboçada no artigo “Relações de poder na escola”, escrito em sua primeira edição no ano de 1985 e publicado na revista “Educação & Sociedade”. Logo nas páginas iniciais, lemos a seguinte consideração:

O que interessa é conhecer como essas relações se processam e qual o pano de fundo de ideias e conceitos que permitem que elas se realizem de fato. A nós interessa analisar a escola através de seu poder disciplinador. Conforme diz o pensador francês Michel Foucault, a escola é o espaço onde o poder disciplinar produz o saber (Tragtenberg, 1985, p. 1).

Ao estabelecer a relação entre a escola e o poder disciplinador, Maurício Tragtenberg colocou em pauta a função da escolarização dentro do contexto do desenvolvimento capitalista ao longo do século XIX. As demandas produtivas condicionadas pela reprodução do valor social do trabalho constituíram uma necessidade de escolarização pautada não na crítica humanista, mas na composição de uma mão de obra treinada para execuções técnicas na esteira fabril. Isso foi algo constituído historicamente diante da gênese do capitalismo, que promoveu a “introdução da técnica e a ampliação da divisão do trabalho” e fez do contexto educacional uma “fábrica de homens utilizáveis” (Tragtenberg, 2018, p. 184).

Para que a educação formasse indivíduos adaptados ao seu local de trabalho, foi necessário a constituição de uma instância específica de dominação marcada pela instauração da burocracia. Uma burocracia que, de acordo com Maurício Tragtenberg (2018, p. 185), tinha por objetivo a “organização, planejamento e estímulo” da produtividade a partir da separação entre os produtores e os meios produtivos. O diálogo, antes de Michel Foucault, tinha sido travado com Max Weber, já que a preocupação deste último estava relacionada ao processo de racionalização inerente à modernidade ocidental e às transformações nas esferas sociais. Trata-se

de uma preocupação weberiana que, de acordo com Maurício Tragtenberg (1966, p. 177), estava fundamentada em compreender os valores que moviam os “homens de negócios frios e lúcidos” diante da “crescente racionalização da economia”, aliada “a uma especialização profissional” proveniente da tendência à despersonalização das relações sociais cada vez mais voltadas para finalidades práticas. Com o processo de modernização, a racionalidade técnica⁴ determinou a transição de uma cosmovisão especulativa para uma visão mais pragmática, que, cada vez mais, voltou-se para a intensificação de ações sociais vinculadas à procura de determinados meios para obtenção de fins racionalmente controláveis. Maurício Tragtenberg (1966, p. 191) encontrou em Max Weber a descrição de como a “imaginação moderna” era permeada por uma atitude intramundana de dominação do mundo, que, diante ética da convicção, exortava o “trabalho especializado” e a dedicação ao comportamento ascético. Se a paixão de Max Weber era compreender as “forças que configuram a sociedade ocidental”, o contexto da modernização produziu um referencial valorativo mediado pela mecanização do processo produtivo e a intensificação da procura pelo lucro (Tragtenberg, 1966, p. 170). Recorrendo à construção tipológica feita por Max Weber, Maurício Tragtenberg afirmou:

A autoridade pode ser distinguida segundo três tipos básicos: a racional-legal, a tradicional e a carismática. Esses três tipos de autoridade correspondem a três tipos de legitimidade: a racional, a puramente afetiva e a utilitarista. O tipo racional-legal tem como fundamento a dominação em virtude da crença na validade do estatuto legal e da competência funcional, baseada, por sua vez, em regras racionalmente criadas. A autoridade desse

⁴ A complexidade do pensamento de Max Weber e as limitações impostas pela extensão deste ensaio nos impedem de detalhar a questão da modernidade de forma satisfatória. O que aqui apresentamos diz respeito à interpretação de Maurício Tragtenberg da sociologia weberiana. Para o leitor que deseja se aprofundar nas discussões sobre a modernização em Max Weber, sugerimos o trabalho de Carlos Eduardo Sell (2012).

tipo mantém-se, assim, segundo uma ordem impessoal e universalista, e os limites de seus poderes são determinados pelas esferas de competência, defendidas pela própria ordem (Tragtenberg, 1997, p. 14).

Eis que aqui a burocracia se fazia presente: a necessidade de superar “os limites estabelecidos pelos materiais do mundo orgânico” exigiu a constituição de uma nova forma de organização societária, que visasse a obtenção de determinados fins com o maior grau de precisão e rapidez, tendo como fonte de legitimidade a crença na ordem abstrata instituída (Weber, 1980, p. 141). A burocracia inaugurava a forma mais racional do exercício da dominação racional-legal, pois ela acompanhava o crescimento da complexidade societária e o aumento de demandas quantitativas e qualitativas. Quando se tratava de “tarefas complexas”, disse Max Weber (2014, p. 204), “o trabalho burocrático remunerado não apenas é mais preciso, como também muitas vezes mais barato no resultado final”. A administração burocrática tinha caráter especificamente racional, sendo necessária para que o capitalismo tivesse “um nível de pleno desenvolvimento” (Weber, 1980, p. 141). O ponto que despertou a atenção de Maurício Tragtenberg no raciocínio weberiano estava na exigência de um conhecimento cada vez mais especializado no processo produtivo, constituindo um contexto educacional em que a dominação se realizava em virtude do conhecimento. Isso foi algo que Maurício Tragtenberg (2018, p. 184) localizou no século XIX diante de um cenário histórico em que ocorreu a “introdução da técnica e a ampliação da divisão do trabalho”, levando “à necessidade de a universalização do saber ler, escrever e contar”. A posição social do indivíduo estava condicionada ao conhecimento profissional por ele possuído, convertendo o conhecimento profissional na instância determinante daquele que dominava diante daqueles que eram dominados. Max Weber (1982, p. 232) enfatizou o vínculo entre o

exercício profissional e o treinamento rígido para a formação de um funcionário em sua obra “Ensaio de Sociologia”, espaço no qual encontramos a seguinte passagem:

A ocupação de um cargo é uma “profissão”. Isso se evidencia, primeiro, na exigência de um treinamento rígido, que demanda toda a capacidade de trabalho durante um longo período de tempo e nos exames especiais que, em geral, são pré-requisitos para o emprego. Além disso, a posição do funcionário tem a natureza de um dever. Isso determina a estrutura interna de suas relações, da seguinte forma: jurídica e praticamente, a ocupação de um cargo não é considerada como uma fonte de rendas ou emolumentos a ser explorada, como ocorria normalmente durante a Idade Média e frequentemente até recentemente (Weber, 1982, p. 232).

Era decisivo para a fidelidade moderna que os profissionais estivessem vinculados entre si por laços impessoais e visando a máxima capacidade produtiva. No capitalismo, a forma de dominação era feita por meio da divisão social do trabalho, disposta por uma arregimentação burocrática, ocasião em que a vida intelectual se tornou fundamentalmente utilitarista. “Normalmente”, disse Max Weber (1982, p. 250), “as empresas capitalistas modernas, muito grandes, são em si mesmas modelos sem igual da organização burocrática rigorosa”, pois as “tarefas individuais são atribuídas a funcionários que têm treinamento especializado”. A burocracia era necessária para atender à exigência da calculabilidade, organizando-se sob o princípio *sine ira ac studio*: o “capitalismo desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é desumanizada”, eliminando “dos negócios oficiais o amor” (Weber, 1982, p. 251). Diante dessa descrição, Max Weber fez, em momento posterior, a seguinte afirmação:

Naturalmente, a burocracia promove um modo de vida “racionalista”, mas o conceito de racionalismo possibilita uma ampla variedade de contextos. Geralmente, podemos dizer apenas que a burocratização de todo o domínio promove, de forma muito intensa, o desenvolvimento de uma “objetividade

racional” e do tipo de personalidade do perito profissional. Isto tem ramificações de longo alcance, mas somente um elemento importante do processo pode ser indicado aqui: seu efeito sobre a natureza do treinamento e educação (Weber, 1982, p. 277).

No contexto social racionalizado, educação era sinônimo de adestramento para a superação e a renúncia das paixões. Era o contexto educacional que, na tessitura burocrática, estabelecia a divisão do trabalho e garantia a fundamentação produtiva. Percorrendo esse fio interpretativo, Maurício Tragtenberg discorreu de forma mais detida sobre a questão da escolarização no cenário burocrático e o papel educacional no contexto capitalista. Em uma passagem do seu artigo “A Escola como Organização Complexa”, Maurício Tragtenberg (2018, p. 184) afirmou que o objetivo do ensino era o de “transmitir o saber e mais ainda preocupado em inserir-se na sociedade” para garantir algum tipo de ascensão social diante de cargos e funções de maiores rendimentos salariais. Assim, o sistema educacional formava “a mão-de-obra destinada a manter nas fábricas o despotismo do capital” diante da deformação dos “dados econômicos em detrimento dos assalariados” e da constituição contínua de modelos de controle (Tragtenberg, 1985, p. 2).

Mais do que a burocracia em si, o que despertou a atenção de Maurício Tragtenberg foi a inquietação weberiana diante da dissolução da liberdade frente ao avanço da racionalização. Nas instâncias de uma sociabilidade cada vez mais desencantada⁵ e marcada pelo abandono de velhas certezas, a educação tinha sido reduzida a uma “técnica instrumento a serviço do capital” e contribuído para a destituição do significado da vida (Tragtenberg, 2001, p. XII). Ao estabelecer uma

⁵ Maurício Tragtenberg (2001, p. XII), aqui, se manifestou acerca da questão do “desencantamento do mundo”, presente no pensamento weberiano. Cientes da complexidade que a noção de “desencantamento acarreta, sugerimos, para aqueles que desejarem uma compreensão mais aprofundada dessa querela, o trabalho de Antônio Flávio Pierucci (2013).

rotinização do trabalho, a dominação burocrática condicionou um tipo de instrução voltada para a mobilização dos indivíduos rumo a um produtivismo respaldado pela necessidade técnica, sequestrando⁶ o real interesse pelo conhecimento crítico e a possibilidade de uma compreensão integral da realidade. O pensamento reflexivo se esvaía.

Maurício Tragtenberg e Michel Foucault

Se Max Weber deu a Maurício Tragtenberg a possibilidade de pensar o fenômeno da burocracia, a compreensão em si do funcionamento burocrático foi produto da interpelação de Maurício Tragtenberg com as colocações de Michel Foucault, especialmente as reflexões realizadas em “Vigiar e Punir”. Parece-nos que Maurício Tragtenberg foi um dos primeiros intelectuais brasileiros a explorar o potencial analítico fornecido pelo filósofo francês para investigar o funcionamento da instituição escolar. Uma relação que foi construída por Maurício Tragtenberg ao assumir a escola como um espaço de exercício de poder. Um poder produzido por circunstâncias históricas específicas e mantido pela produção de saberes oriundos de dispositivos de controle. Em uma passagem de “Vigiar e Punir”, Michel Foucault registrou a seguinte passagem:

Vejamos o exemplo da “classe”. Nos colégios dos jesuítas, encontrava-se ainda uma organização ao mesmo tempo binária e maciça: as classes, que podiam ter até duzentos ou trezentos alunos, eram divididas em grupos de dez; cada um desses grupos, com seu decurião, era colocado em um campo, o romano ou o cartaginês; a cada decúria correspondia uma decúria adversa (Foucault, 1987, p. 174).

⁶ Como sugerido por Antônio Ozai da Silva (2004, p. 12), Maurício Tragtenberg utilizou, por vezes, a expressão “sequestro do conhecimento”.

Retomando o exemplo jesuítico, Michel Foucault indicou como o sistema educacional atuava como uma instituição que, mobilizando seus respectivos dispositivos internos, organizam o corpo estudantil para o cumprimento de uma determinada finalidade. Ao percorrer o século XVII, Michel Foucault (1987, p. 233) formulou a hipótese de que a escola se tornou uma margem de controle lateral, construindo “minúsculos observatórios sociais” capazes de “formar crianças dóceis” e disciplinadas. Dessa forma, existiria um entrelaçamento entre o poder disciplinar e a educação, já que o objetivo final do aprendizado era reproduzir um corpo de valores e conhecimentos que atendiam aos interesses de uma elite dirigente. A partir de determinados parâmetros avaliativos, a escolarização se transformou em um “instrumento de sujeição” a partir de um conjunto de conhecimentos voltados para a “racionalização do trabalho” (Foucault, 1987, p. 247). Diante desse cenário, Michel Foucault (1987, p. 247) localizou um duplo movimento que atingiu a educação a partir do século XVIII: de um lado, a “arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder” mediante a constituição de um *corpus* de saberes legitimados a partir do conhecimento como algo metodologicamente alcançável; do outro, multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação” desses novos conhecimentos oriundos da pretensão de cientificidade. Tudo isso nos possibilita observar como o sistema escolar estava circunscrito ao sistema punitivo e exercia um importante papel na dinâmica produtiva a partir da normalização do “comportamento dos indisciplinados ou dos perigosos” por meio da “elaboração técnica e uma reflexão racional” de mecanismo de controle (Foucault, 1987, p. 322).

Se voltarmos à análise feita por Roberto Machado (2006, p. 58), veremos como o pensamento foucaultiano sobre o espaço escolar estava em diálogo com a questão do “Grande Enclausuramento” apontado na

“História da Loucura”, pois educar era uma dos mecanismos utilizados pela racionalidade como “um instrumento de um poder político que, laicizando a moral e realizando-a em sua administração, não apenas exclui da sociedade aqueles que escapam às suas regras, mas, de modo mais fundamental, cria, produz uma população homogênea”. Para Michel Foucault, “a loucura foi excluída da ordem da razão a partir de Descartes”⁷ de modo semelhante aos indivíduos que, quando afastados da instituição escolar, eram estrangeiros compreendidos como um “não-ser” diante de sua externalidade do campo da racionalidade. Algo que havia se iniciado no contexto da ordem religiosa chamada de Irmãos da Vida em Comum, que, na passagem para o século XIV, incorporaram técnicas emprestadas da vida conventual a partir de um certo “número de exercícios ascéticos que tornavam emprestados de toda uma tradição do exercício religioso” (Foucault, 2006, p. 51). A educação foi tomada como um processo acumulativo de determinados conteúdos simbólicos que, privilegiando determinados pontos e elementos, atuava na manutenção e no prolongamento da distinção entre os papéis sociais no contexto produtivo. Michel Foucault (2006, p. 66) direcionava os estudantes de acordo com um conjunto de “sistemas disciplinares” que classificavam e vigiavam, marginalizando aqueles que não se adequavam à distribuição dos papéis produtivos. Disse Michel Foucault:

Do mesmo modo, é a partir do momento em que há disciplina escolar que vocês veem aparecer algo como o débil mental. O irreduzível à disciplina escolar só pode existir em relação a essa disciplina; aquele que não aprende a ler e a escrever só pode aparecer como problema, como limite, a partir do momento em que a escola segue o esquema disciplinar (2006, p. 67).

⁷ Tal afirmação foi retirada de Roberto Machado (2006, p. 56).

O entrelaçamento entre a questão educacional e a “História da Sexualidade” fica aqui evidenciado: em ambos os casos, aqueles indivíduos que se afastaram da “norma do desenvolvimento” definida historicamente e considerada legítima por uma vontade de saber e mediados por uma nova economia de controle (Foucault, 1988, p. 10). Se a repressão era “o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade”, de acordo com Michel Foucault (1988, p. 10), poderíamos propor uma relação entre poder, saber e educação a partir do monitoramento das hierarquias sociais diante da máxima eficiência produtiva. Concluiu Michel Foucault:

Em suma, o poder disciplinar tem a dupla propriedade de ser anomizante, isto é, de sempre pôr de lado certo número de indivíduos, de ressaltar a anomia, o irreduzível, e de ser sempre normalizador, de sempre inventar novos sistemas recuperadores, de sempre restabelecer a regra. Um perpétuo trabalho da norma na anomia caracteriza os sistemas disciplinares (2006, p. 68).

Descrevendo esse cenário, Michel Foucault chegou a uma conclusão que parece ter instigado diretamente a Maurício Tragtenberg: os indivíduos que se desviavam da conduta pedagógica estabelecida eram remanejados para um cenário de exclusão e tratados como incapazes de se adequarem à sociabilidade moderna. De acordo com Michel Foucault:

Do mesmo modo, quando é que apareceu essa categoria que chamamos de delinquentes? Os delinquentes — não são os infratores — é verdade que toda lei tem como correlato a existência de infratores que violem a lei-, mas o delinquente como grupo inassimilável, como grupo irreduzível, só pode aparecer a partir do momento em que existe uma disciplina policial em relação à qual ele emerge. Quanto ao doente mental, ele é sem dúvida nenhuma o resíduo de todos os resíduos, o resíduo de todas as disciplinas, aquele que é inassimilável a todas as disciplinas escolares, militares, policiais, etc., que podem ser encontradas numa sociedade (2006, p. 67).

Aqueles que se colocavam externos à cláusula educacional eram considerados delinquentes e eram enviados às “escolas para débeis mentais” como uma maneira de organizar a “marginália” colaborando “efetivamente com o trabalho” e as relações sociais de produção (Foucault, 2006, p. 68). Nessa esteira, Maurício Tragtenberg (1985, p. 4) propôs que “a escola se constitui num observatório político, um aparelho que permite o conhecimento e controle perpétuo de sua população através da burocracia escolar, do orientador educacional, do professor ou até dos próprios alunos”. Assim,

As áreas do saber se formam a partir de práticas políticas disciplinares, fundadas na vigilância. Isso significa manter o aluno sob um olhar permanente, registrar, contabilizar todas as observações e anotações sobre os alunos, através de boletins individuais de avaliação, ou uniformes modelo, por exemplo, perceber aptidões, estabelecendo classificações rigorosas (Tragtenberg, 1985, p. 1).

A escola disciplinava como forma de garantir a formação de uma mão-de-obra voltada para integrar as unidades produtivas. No contexto capitalista, a educação foi direcionada para ampliar o domínio do indivíduo sobre a natureza e sobre o ambiente social, levando o saber a adquirir aspectos meramente instrumentais. Uma mudança que, em termos filosóficos, Maurício Tragtenberg (1979, p. 27), foi descrita como a passagem do “sei que nada sei” socrático, “aplicável em formações pré-capitalista”, para o “saber é poder” de Francis Bacon. A instrumentalização do saber seguiu uma trajetória histórica de Francis Bacon ao neopositivismo⁸, definindo “uma linha de saber instrumental” que vinculava sua “comprovação empírica” a uma possível aplicação técnica (Tragtenberg, 1979, p 27). Aqueles que integravam as fileiras do

⁸ Para uma apreensão mais detalhada sobre o “neopositivismo”, sugerimos a leitura de Maurício Tragtenberg (1985).

sistema educacional deveriam, ao fim e ao cabo, serem treinados para o desempenho de determinadas atividades técnicas capazes de intensificar o processo produtivo. Por isso a escola deveria garantir o “controle minucioso sobre o corpo do cidadão”, objetivando formar “corpos submissos” por meio da imposição de uma relação de “docilidade e utilidade” (Tragtenberg, 1985, p. 1).

Se a escolarização se organizava a partir de um modelo instituído para “efetuar a vigilância constante”⁹, o modelo do *Panopticon* proposto por Michel Foucault¹⁰ parece ter ecoado na reflexão de Maurício Tragtenberg. Se o *Panopticon* fornecia “exatamente a fórmula política e técnica mais geral do poder disciplinar”, a escola enquanto dispositivo socialmente constituído não poderia ser eliminada dessa relação (Foucault, 2006, p. 52). Mesmo sem referenciar diretamente ao *Panopticon*, parece-nos possível pensar o texto “Relações de poder na escola” com um fundo foucaultiano pautado na discussão sobre o modelo constituído por Bentham. Vejamos isso mais de perto a partir da comparação de dois trechos, começando por Michel Foucault:

O Panopticon é um multiplicador; é um intensificador de poder dentro de toda uma série de instituições. Trata-se de tornar a força do poder mais intensa, sua distribuição melhor, seu alvo de aplicação mais certo. No fundo, são os três objetivos do Panopticon, e Bentham diz isso: “sua excelência consiste na grande força que ele é capaz de dar a toda instituição a que é aplicado”. E, numa outra passagem, diz que o que há de maravilhoso no Panopticon é que ele “dá aos que dirigem a instituição uma força hercúlea” (Foucault, 2006, p. 92).

⁹ Trecho retirado de Maurício Tragtenberg (1985, p. 2).

¹⁰ Sobre o modelo do *Panopticon*, Salma Muchail (2004) e Roberto Machado (2006) indicaram como Michel Foucault o mobilizou como uma espécie de arquétipo das instituições disciplinares oriundas do seu contato com o pensamento de Jeremy Bentham. Um espaço privilegiado para observarmos essa relação encontra-se no livro “O Poder Psiquiátrico”, ocasião em que Michel Foucault (2006) estabeleceu uma profícua discussão com as colocações de Jeremy Bentham.

Já em Maurício Tragtenberg, encontramos a seguinte passagem:

A escola se constitui num centro de discriminação, reforçando tendências que existem no “mundo de fora”. O modelo pedagógico instituído permite efetuar vigilância constante. As punições escolares não objetivam acabar ou ‘recuperar’ os infratores. Mas, ‘marcá-los’ com um estigma, diferenciando-os dos ‘normais’, confiando os a grupos restritos que personificam a desordem, a loucura ou o crime (Tragtenberg, 1985, p. 2).

Se os médicos e psiquiatras se preocupavam com a custódia jurídica a partir da classificação de determinados “distúrbios”¹¹, o campo educacional identificava os “desvios patológicos” que deveriam ser controlados para garantir o funcionamento em máxima eficiência da reprodução do valor. Aqueles que eram contrários à ordem escolar deveriam estar “perpetuamente sob o olhar de alguém” para que, por meio dos recursos punitivos, a disciplina “tomar-se-á um hábito” (Foucault, 2006, p. 59).

A crítica de Maurício Tragtenberg focalizou o papel que a escolarização desempenhava como instrumento racional de reforço e preparação das estruturas produtivas dentro da economia capitalista. Por isso, Antônio Ozaí da Silva (1999, p. 9) foi certeiro ao demonstrar que, para Maurício Tragtenberg, a escolarização se organizava em “função de uma ideia produtivista”, envolvendo “docentes e discentes numa obsessiva competição” pela máxima apresentação de resultados diante de uma “quantidade de saber”. Os membros inseridos nesse ecossistema estavam submetidos numa “espécie de estado hobbesiano onde a lei do mais forte se impõe e os obriga a derrotar seus oponentes”, estruturando uma perspectiva pedagógica voltada para uma quantidade de saber “administrado homeopaticamente” (Silva, 1999, p. 9).

¹¹ Termo mobilizado por Michel Foucault (2006) em sua análise sobre o poder psiquiátrico e a ânsia da ciência moderna em classificar.

Diante desse cenário no qual o ensino tende “a alienar os indivíduos em benefício da produção dominante”, Maurício Tragtenberg (1980, p. 54) alimentou uma atitude pedagógica fundamentalmente libertária que consistia na revalorização do “saber informal”. Um saber que, para ser resgatado, não deveria ter como centro “o professor” ou “a instituição, mas o aluno” (Tragtenberg, 1990, p. 59). O poder disciplinar poderia ser combatido a partir de uma autogestão que tomasse como centro o aluno.

A recusa do sacrifício do intelecto: por uma Pedagogia Libertária

Para além de uma reflexão teórica aguda, o posicionamento de Maurício Tragtenberg em relação ao fenômeno burocrático transpassava sua própria formação intelectual. O jovem que “devorava livros”¹², movido por uma sede de conhecimento, formulou seus primeiros passos na vida intelectual a partir de uma conduta autodidata. Ao que tudo indica, Maurício Tragtenberg manteve para si uma postura um tanto quanto libertária em seus estudos, de modo a se movimentar por um vasto campo de interesses movido pela vontade sincera de aprendizado. Em acordo com Antônio Ozaí da Silva (2008, p. 100), Maurício Tragtenberg “foi um intelectual cuja formação é anterior e exterior ao sistema de ensino formal”, utilizando de seu autodidatismo como “uma estratégia de sobrevivência” e uma “atitude de resistência a dominação”. Uma resistência que permeou sua proposta de uma pedagogia libertária como um caminho crítico ao ensino tradicional e a tentativa de afirmação do indivíduo.

¹² Aqui estamos em diálogo com Antônio Ozaí da Silva (2008, p. 79).

Aos moldes do que defendeu 1982, por ocasião da II Conferência Brasileira de Educação¹³, Maurício Tragtenberg amparou uma perspectiva pedagógica pautada em instâncias horizontais. Assim, o espaço educacional encontraria um caminho para a valorização do indivíduo a partir de sua reaproximação do conteúdo social com a autogestão do ensino. Para que isso fosse conquistado, a educação deveria valorizar o conhecimento anterior adquirido pelas experiências dos indivíduos a partir de um processo de incorporação da cultura popular na discussão dos espaços formais de ensino. No fundo, parece que Maurício Tragtenberg procurou encontrar meios de romper esse cenário de dominação e estabelecer a autodeterminação do sujeito.

Bibliografia

- ACCIOLY E SILVA, Doris. A educação escolar na obra-trajeto de Maurício Tragtenberg: legitimação do poder versus autogestão pedagógica. In: BOTO, Carlota (ed.). *Clássicos do pensamento pedagógico: olhares entrecruzados*. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- PHINTENER, Marcelo J. As fontes filosóficas do pensamento de Maurício Tragtenberg: inventário e subsídios para compreensão de uma filosofia de combate. 2021. 132 f.

¹³ Os pormenores do II Congresso de Educação Brasileira foram levantados por Antônio Ozaí da Silva (2008, p. 145).

- Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2021.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do mundo: Todos os Passos do Conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- PROTETITI, Fernando H. A burocracia na sociologia da dominação de Max Weber: Contribuições à pesquisa educacional. *Revista em Tese*, v. 18, n. 1, p. 253–277, 2021.
- RODRIGUES, Fabiana C. Contribuições de Maurício Tragtenberg: a delinquência da educação no Brasil. *Revista Argum*, v. 14, n. 1, p. 48–62, 2022.
- SELL, Carlos. Max Weber e a sociologia da educação. *Revista Contraponto*, v. 2, n. 2, p. 207–215, 2002.
- SELL, Carlos. Racionalidade e Racionalização em Max Weber. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, v. 27, n. 79, p. 153–233, 2012.
- SILVA, Antônio Ozai da. Maurício Tragtenberg e a Pedagogia Libertária. *Lutas Sociais*, v. 6, p. 7–17, 1999.
- SILVA, Antônio Ozai da. Maurício Tragtenberg e a Pedagogia Libertária. *Lutas Sociais*, v. 6, p. 7–20, 2004.
- SILVA, Antônio Ozai da. *Maurício Tragtenberg: Militância e Pedagogia Libertária*. Ijuí (RS): Editora Unijuí, 2008.
- TRAGTENBERG, Maurício. A delinquência acadêmica. In: TRAGTENBERG, Maurício. *Sobre educação, política e sindicalismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Administração, poder e ideologia*. 3. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- TRAGTENBERG, Maurício. Educação Brasileira: diagnóstico e perspectivas. In: TRAGTENBERG, Maurício. *Educação e burocracia*. 1. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- TRAGTENBERG, Maurício. A Escola como Organização Complexa. *EDUCAÇÃO & SOCIEDADE*, v. 39, n. 142. p. 183–202, 2018.

- TRAGTENBERG, Maurício. *Memórias de um Autodidata no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Editora Escuta, 1999.
- TRAGTENBERG, Maurício. O conhecimento expropriado e reapropriado pela classe operária – Espanha 80. *Educação & Sociedade*, n. 8. p. 53–62, 1980.
- TRAGTENBERG, Maurício. O Pensamento de Max Weber. *Revista de História*, v. 32, n. 65, p. 169–191, 1966.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Os Economistas: Max Weber (Textos Seleccionados)*. Apresentação. 1. ed. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1997.
- TRAGTENBERG, Maurício. Relações de Saber e Poder na Escola. *Lua Nova*, v. 1, n. 4, p. 68–72, 1985.
- VIANA, Alexandra. *O Pensamento de Maurício Tragtenberg: Um encontro com Marx e Weber*. 1. ed. Goiânia: Editora Ragnatela, 2022.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. 1. ed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

12

O TEATRO DRAMÁTICO E A EMERGÊNCIA DE NOVOS FORMATOS CÊNICOS: UMA ANÁLISE DA “CRISE DO DRAMA” ATRAVÉS DE SZONDI, KOSELLECK E BENJAMIN

*Matheus Alves Silva Gonçalves*¹

Neste capítulo discutiremos o gênero do drama através das transformações operadas no fazer teatral, um dos muitos segmentos impactados pela crise do século XIX. Para tanto, colocaremos em diálogo Peter Szondi (2001, 2004), Reinhart Koselleck (1999) e Walter Benjamin (2012), a fim de examinar a definição de drama e as suas variações conceituais decorrentes de análises do panorama artístico dos séculos XVIII e XIX. A incipiente pesquisa pretende estabelecer relações entre a noção de “crise”, em Koselleck, e os formatos cênicos aventados sob a égide do que Szondi definiu como “crise do drama”, catalisadora de rupturas no estilo dramático, caso do drama burguês e do drama moderno (novo) e, adiante, do pós-drama, que ampliaram a sua compreensão conceitual graças às contradições instauradas sob o intermédio de teóricos, autores e artistas modernos e contemporâneos, e colocaram em xeque os principais elementos do formato tradicional: o fato, o diálogo absoluto, o presentismo e a ilusão em um “palco mágico”. Por fim, interessa-nos avaliar de que modo a chamada Era da Reprodutibilidade

¹ Graduado em História pela Universidade Federal de Goiás (2017) e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História - UFG (2020). Atualmente cursa doutorado no mesmo programa. Possui experiência na área de História com ênfase em História Contemporânea e História do Brasil República, atuando especialmente com temáticas de história da censura às artes, história do teatro e história da música. Trabalhou como professor de História do Brasil no Cursinho Federal de Goiás (2022) e auxiliar de atividades educativas na rede municipal de educação da Prefeitura de Goiânia (2020-2022).

Técnica, associada a uma série de mudanças tecnológicas, também influenciou no desenvolvimento do estilo artístico.

Do poder absoluto à crítica iluminada

Nas experiências humanas no tempo, os sujeitos históricos se viram muitas vezes diante de contextos de profunda ruptura, na qual a vida parecia escorrer-lhes pelos dedos e abria-se, então, o descomunal abismo de insegurança frente ao desconhecido. A partir do século XVIII, tem início a fase de um desequilíbrio generalizado dentro da cultura ocidental. O pensamento ilustrado pôs gradativamente à prova um dos alicerces do mundo europeu: o poder soberano e absoluto da figura do monarca.

Em *Crítica e crise: patogênese do mundo burguês*, publicada em 1954, Reinhart Koselleck (1999) aponta que as fissuras abertas na estrutura política do absolutismo foram consequências diretas tanto do abuso de poder de reis da estirpe de Luís XIV na França, quanto da força adquirida pela crítica da filosofia iluminista — ainda que esta, como ressalta o autor alemão, não o tenha alterado sistematicamente. Estes fatores contribuíram para que o despotismo procurasse se aproximar da Ilustração e prepararam o terreno para revoluções pautadas por princípios de recusa à aristocracia e valorização da ascensão burguesa, sobretudo no processo de 1789 — desdobramentos responsáveis por contribuir para o abalo ao regime absoluto.

Da derrocada não apenas de um sistema político, mas de *um conjunto de valores e de um sistema de crenças*, é constituída a *crise* que lança a realidade europeia à beira do abismo referencial, este dissimulado pelo progressismo iluminista na medida em que é apresentada uma perspectiva filosófico-histórica calcada em

pretensões utópicas — portanto, que aplicam um novo verniz às visões escatológicas antes fomentadas pela Igreja (Koselleck, 1999). A desestabilização generalizada insuflou uma crise de significado político que ainda pôde ser acentuada conforme tal significado era escamoteado.

Koselleck (1999) analisa que as palavras crítica e crise, integrantes do título de seu importante trabalho, possuem uma ligação etimológica. Ambas advêm do verbo grego *krino*, que tem como tradução “separar” e “distinguir”, “julgar”, “decidir”, (Koselleck, 1999, p. 202-203). Conforme assinala Grespan (2022), o “sentido remete a uma distinção, tal como a de uma sentença pronunciada por um tribunal que decide entre a culpa e a inocência, o errado e o certo” (Grespan, 2022, p. 4). O sentido em questão era fundamentado pelo conceito cristão de Juízo Final, que seguiu permeando a cultura europeia. Desta maneira, a crise indicava o espaço tribunalício onde pecadores seriam condenados e os pobres receberiam a vida eterna. A crítica seria, portanto, a decisão divina final (Grespan, 2022).

No Renascimento, porém, cada termo passará a indicar um significado distinto, haja vista que “crítica” torna-se vinculada à política e “crise” mantém o sentido médico que carregava no latim romano e medieval — diz respeito à fase crucial no desenvolvimento de uma doença, quando se define se a saúde será restaurada ou chegará ao óbito. Conforme lembra Grespan (2022), é apenas posteriormente que a “crise” assumirá enfim uma conotação política.

No século XVII, a monarquia absoluta foi a saída diante do acirramento político causado pelas guerras civis-religiosas na Europa. Neste momento, a “crise” passará finalmente a identificar um sentido político, como uma metáfora, ligada à medicina, que se refere ao Estado como um corpo “adoecido”. Nesse período, o Estado Monárquico buscou afastar a moral religiosa da política para concentrar sob sua égide todo

o ordenamento da vida e garantir a pacificação interna. Assim sendo, consagrou-se como “deus mortal” que precisou de poderes arbitrários para condicionar a paz (Koselleck, 1999, p. 32).

Por conseguinte, fundamentando-se em nomes como Thomas Hobbes (2003), a monarquia absoluta se viu obrigada a evidenciar uma divisão entre o espaço público e o espaço privado dentro da sociedade. No primeiro, a submissão era a incumbência do súdito, que não deveria assumir qualquer papel significativo no que dizia respeito ao funcionamento do ordenamento político, a não ser a plena obediência aos ditames do soberano. Já no segundo, o Estado considerava irrelevante a interferência e, assim, permitia o desenvolvimento de uma consciência crítica em contraposição à sua própria existência.

A necessidade de estabelecer uma paz duradoura incita o Estado a conceder ao indivíduo um foro interior que afeta pouco a decisão soberana, mas que se torna indispensável (...) No entanto, na medida em que desaparece a neutralidade moral que distingue a decisão soberana, o Estado absolutista perde seu caráter evidente, que estava ligado à situação histórica. O Estado criou uma nova ordem; historicamente, se tornaria uma vítima dela. Já desde o início, o foro interior da moral, delimitado pelo Estado e reservado ao homem como “homem”, significava um foco de agitação que era, originariamente, peculiar ao Estado absolutista. A instância da consciência era o resquício não superado do estado de natureza, que permaneceria mesmo quando o Estado houvesse alcançado sua forma perfeita (Koselleck, 1999, p. 38).

Esse aspecto — valioso para esta pesquisa, considerando a exaltação do domínio privado no drama burguês, como veremos adiante — é crucial para apreender as engrenagens dos espaços de organização onde floresceu o ímpeto opositor, pois com a imposição do deslocamento da consciência, da convicção moral individuais, ao limite da instância privada, o absolutismo escreveu o ato que contribuiria para a sua retirada forçada da ribalta.

Um conceito absoluto para um gênero artístico absoluto?

Conforme Silva (2015) aponta, o termo “drama” gera utilizações polissêmicas, difíceis de categorizar. No dicionário Houaiss, a palavra está vinculada ao ano de 1713. Proveniente do latim *drāma*, ela tem origem no grego *dráma*, que significa “ação” ou “tragédia”². Raymond Williams destacou dois sentidos específicos para a definição de drama, primeiro “descrever uma obra literária, texto de uma peça” e, em segundo, para descrever a representação cênica dessa obra, sua produção” (Williams, 2010 apud SILVA, 2015, p. 128). Sendo assim, o drama “serve tanto como uma taxonomia de experiências performáticas encenadas para uma plateia”, seja ela “personificada ou virtualmente implícita”, como também “para descrever os artifícios estilísticos articulados em um texto capaz de produzir determinados efeitos espectatoriais” (Silva, 2015, p. 128).

Uma situação semelhante é exposta por Peter Szondi, quando o autor demarca a distinção entre termos relacionados ao gênero do drama clássico, com as suas propriedades e idiosincrasias (2001), e palavras que aludem ao exercício do teatro de forma geral: “Em oposição a ‘dramà’ e ‘dramático’, o termo ‘dramaticà’ ou ‘dramaturgià’ é usado também no sentido mais amplo, designando tudo o que é escrito para o palco” (Szondi, 2001, p. 27). Nesse contexto, cabe sublinhar que, neste capítulo, trataremos do drama (*dramà*) na primeira acepção apresentada, ou seja, enquanto vertente teatral, com características específicas, que experimentará significativas modificações ao longo dos tempos, a ponto de interferirem diretamente em sua composição e definição.

² Ver GIL, Juliana. As tragédias inventadas e reais com que temos que lidar. Nexo Jornal, 24 nov. 2019. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/lexico/2019/11/24/as-tragedias-inventadas-e-reais-com-que-temos-que-lidar>. Acesso 22 set. 2024.

Averiguado sob este prisma, Silva (2015) lembra que, a princípio, o drama é fundamentado pelo teatro grego de natureza trágica e pela tradição epistemológica que se baseou, durante séculos, em componentes da poética aristotélica e, desta forma, engendrou “modelos artísticos, mais ou menos herméticos, que se manifestaram em obras de diferentes nacionalidades, épocas e estilos” (Silva, 2015, p. 128).

São muitos os autores que dissertam sobre a formação do drama, mas a opção feita neste trabalho é a de utilizar como referencial teórico as obras do já mencionado Peter Szondi (2001, 2004), *Teoria do Drama Moderno (1880–1950)*, publicada pela primeira vez em 1956, e a *Teoria do Drama Burguês (século XVIII)*. O crítico literário húngaro, que por muito tempo residiu na Alemanha, traz o minucioso estudo sobre o formato dramático, amparado por um recorte histórico que não limita, tampouco demarca de forma determinista, a sua proposta. Por meio da investigação e do exame das obras de autores como Ibsen, Tchékhov, Strindberg, Maeterlinck e Hauptmann, Szondi aponta o período que impulsionou propriamente o drama moderno e as contradições internas subsequentes ao hibridismo de procedimentos composicionais e estilísticos que colocariam em risco a própria identidade do gênero.

O drama moderno, enquanto forma artística, é uma herança do Renascimento. Foi um dos espaços onde se instrumentalizaram, após o declínio da visão do período medieval e sobretudo na Inglaterra e França, as condutas interpessoais que marcaram a época e o estilo. Essa vontade representa uma tomada de decisão pela vida em comunidade, pois “o homem entrava no drama, por assim dizer, apenas como membro de uma comunidade. A esfera do ‘inter’ lhe parecia o essencial de sua existência” (Szondi, 2001, p.29).

Isto posto, é possível afirmar que a realização dramática somente acontecia quando se decidia pelo envolvimento coletivo. Qualquer ação

que não tivesse conexão com outrem, estaria em desacordo com o drama. Isso, como explica Szondi, leva-nos ao encontro da expressão que verbaliza a mudança de postura: o diálogo. O apelo dialógico é a característica contundente que diferencia o seu desenvolvimento de outras vertentes teatrais, como a tragédia antiga, a peça religiosa medieval, o teatro mundano barroco e a peça histórica de Shakespeare. O diálogo é absoluto. “O drama é absoluto” (Szondi, 2001, p. 30). Com a extinção, no Renascimento, do prólogo, do coro e do epílogo — indispensáveis na tragédia aristotélica — o drama passa a não considerar nada que esteja fora desta esfera interna e dialógica, que ele mesmo é capaz de projetar, sem a mediação de narrações dirigidas ao público.

Essa propriedade absoluta, que não admite a presença do acaso em cena, tem início, meio e fim, e recai igualmente sobre: o espectador, que não pode ter qualquer interferência sobre o espetáculo e assiste passivamente com a impressão de ser levado a um “segundo mundo”, este criado com base na realidade que se almeja espelhar, mas que exclui o espaço adjacente da consciência do interlocutor; a imprescindível forma de palco do Renascimento e do Classicismo, o chamado “palco mágico” que, dentre outras características, não deve possuir passagens de escadas para a plateia, reforçando o universo à parte constituído em cena; a continuidade do espaço/tempo, pois a peça se passa sempre no presente e não admite citações e variações nem mudanças espaço temporais, qualidades reconhecidas do teatro épico.

Há, contudo, antes do fortalecimento do Teatro Épico de Brecht, com a sua teoria do distanciamento anti-ilusão, a fase do drama iniciada no século XVIII, inerente à ascensão da burguesia em detrimento da aristocracia. É neste momento que o drama moderno enfrentou iniciais, no entanto, significativas modificações decorrentes dos trabalhos de escritores do nível de George Lillo, Gotthol Lessing e, sobretudo, do

enciclopedista Denis Diderot. Era chegada a hora do drama burguês, o passo adiante rumo à crise do drama (Szondi, 2001).

O drama burguês: a hora e a vez da burguesia

A crise que incidiu sobre o mundo ocidental no século XVIII acarretou mudanças em todas as esferas da vida cultural. Dessas, originaram-se marcantes tensões, em congruência com as transformações experimentadas através do conflito de projetos de mundo. Como culminância, chegamos ao desenvolvimento acelerado de novos rumos, seguidos pela humanidade com base na vigência de diretrizes associadas à razão iluminada, que se propunha universal. A arte, em seus diferentes formatos e concepções, foi mais um campo repleto de disputas, inovações e ressignificações.

O alto tribunal da razão, entre cujos membros naturais a elite ascendente se inseria, envolveu em seu processo, em diferentes etapas, todas as esferas da vida. Mais cedo ou mais tarde, a teologia, a arte, a história, o direito, o Estado, a política e, finalmente, a própria razão são citados e chamados a prestar conta (...) A crítica da arte e a crítica da literatura foram as primeiras a articular, na república das letras, a oposição entre antigos e modernos e a elaborar uma concepção de tempo que separava futuro e passado. Um dos principais alvos da crítica, a religião cristã, trouxe em suas múltiplas divisões a herança de uma história sagrada que foi retomada, das mais diversas formas, por uma visão de mundo voltada para o futuro (Koselleck, 1999, p. 14).

O avultamento do pensamento ilustrado, no âmbito da crítica voltada à arte, é de fato compreensível quando atentamos à trajetória de George Lillo, Mercier e figuras importantes do movimento iluminista, como Gotthold Lessing, François-Marie Arouet, o Voltaire, e Denis Diderot (Szondi, 2004). Além de amplamente vinculados ao universo artístico enquanto apreciadores e homens da teoria, que discutiam a formatação de estilos culturais, os autores tiveram

significativa experiência na escrita, atuação e montagem de peças literárias para o teatro. Não houve, porém, consenso quanto aos temas e até mesmo à forma dos espetáculos.

À medida que por exemplo, Voltaire se manteve fiel à forma dramática clássica praticada na França³, “aceitando sem reservas a rigidez da teoria dos gêneros, em que cada um ocupa um lugar preciso” (Mattos, 2009, p. 10), Diderot realizou alterações de maior expressão para uma dramaturgia que estivesse alinhada aos anseios de seu tempo – vale ressaltar que, no século XVIII, o filósofo também foi um dos responsáveis por utilizar, em suas obras, o conceito de “crise” com a acepção política citada anteriormente (GRESPLAN, 2022). Em oposição à histórica “cláusula dos estados”, um legado grego que atribuía obrigatoriamente o protagonismo de uma trama dramática aos personagens de origem nobre, Diderot propôs a família burguesa como âmago da peça.

Nessa atualização da forma dramática, o filósofo resgata a *instância privada* e a insere em suas obras literárias. Agora o que conduz a peça teatral são os dilemas, as aflições, os imbróglis familiares da burguesia reformista. Diderot intenciona, assim, desenvolver um gênero intermediário entre a tragédia e a comédia (trazendo a assimilação de propriedades de ambos), gênero que enfatiza o ambiente doméstico com seriedade. Essa mudança era um reflexo do caráter

³ O autor Franklin de Mattos em “A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau” (2009) também ressalta que “às vezes Voltaire se atreve a superar essas fórmulas, revelando uma concepção não completamente verbal da tragédia. Vitoriosa sua campanha pela supressão das banquetas que embarçavam o palco da Comédie Française (e às quais tinham direito certas pessoas de condição), passou a explorar mais os recursos cênicos do teatro. Em *Adelaide du Guesclin*, trouxe para a cena um tiro de canhão, em *Olympie*, um braseiro (que incendiaria um de seus teatros privados) (...) Tímidas inovações, dir-se-á mas a objeção desconhecerá que para Voltaire, as inovações não importam muito, principalmente em se tratando da forma raciniana da tragédia. O máximo que faz, pois, é renovar-lhe o conteúdo, transformando o palco numa tribuna da Ilustração” (Mattos, 2009, p. 10-11).

pedagógico que o enciclopedista acreditava ser obrigação do teatro, perspectiva que Voltaire também compartilhava.

O autor de *O Filho Natural* expressou, através da montagem de seus espetáculos, o pavor, a raiva, o descontrole, manifestados em personagens alinhados a tramas de tom moralizador. O modelo utópico da pequena e sentimental família burguesa estava, desta forma, representado nos palcos da “Europa ilustrada” e buscava “inspirar aos homens o amor à virtude e o horror ao vício” (Mattos, 2008, p.165).

Não obstante, a forma do teatro também sofreu modificações: o diálogo deixou de ser absoluto, foi simplificado, reduzido e revirado por gritos, pausas, choros, gestos, ruídos e outros elementos estéticos. É possível notar alguns destes elementos na longa passagem a seguir, quando somos levados ao momento em que um casal de burgueses recebe a trágica notícia da morte de seu filho. A gestualidade presente na descrição da cena e a exortação moral implícita em seu conteúdo – pois se a família burguesa real não quer viver semelhante situação, ela precisa estimular a virtude e combater o vício em sua intimidade – demonstram as transformações concretizadas.

Um pai perdeu o filho num combate singular: é noite. Um criado, testemunha do combate, vem dar-lhe a notícia. Entra nos aposentos do pai infeliz, que dormia. Anda de lá para cá. O ruído do homem a caminhar o desperta. Ele pergunta quem é. – Sou eu, senhor, responde-lhe o criado com a voz alterada. – E então, o que há? – Nada. – Como, nada? – Não é nada não, senhor. – Não é possível. Estás tremendo, desvias a cabeça, evitas meu olhar. Ainda uma vez, o que há? Quero saber! Fala, eu te ordeno! – Já disse, senhor, que não é nada, responde-lhe de novo o criado, em lágrimas. – Ah! infeliz, exclama o pai, arremetendo da cama em que dormia; estás me enganando. Aconteceu alguma desgraça... Minha mulher morreu? – Não, senhor. – Minha filha? – Não, senhor. – É meu filho, então?... O criado se cala; o pai compreende o silêncio dele; lança-se ao chão, enche de gritos e de dor os seus aposentos. Faz e diz tudo aquilo que o desespero sugere a um pai que perde o filho, única esperança da família. O mesmo homem corre ao quarto da mãe: ela também dormia.

Desperta com o ruído das cortinas que se abrem com violência. O que há? pergunta ela. – Senhora, a maior desgraça. É o momento de sermos cristãos. A senhora já não tem filho. – Ah Deus! exclama a mãe aflita. E tomando um Cristo que estava à cabeceira, estreita-o nos braços, nele colando os lábios; seus olhos inundam-se de lágrimas e essas lágrimas inundam seu Deus crucificado. Eis o quadro da mulher piedosa: logo veremos o da esposa terna e da mãe desolada. A uma alma em que a religião domina os movimentos da natureza, é preciso um abalo mais forte para arrancar-lhe as verdadeiras vozes. Entrementes, haviam levado para os aposentos do pai o cadáver do filho; e lá se passava uma cena de desespero, enquanto se fazia uma pantomima de piedade no quarto da mãe. Tu vêes como a pantomima e a declamação mudam alternadamente de lugar. Eis aquilo que deve substituir nossos apartes. Mas o momento da reunião das cenas se aproxima. A mãe, conduzida pelo doméstico, avança para os aposentos do marido... Pergunto-me o que aconteceria com o espectador durante esse movimento!... É um esposo, é um pai estendido sobre o cadáver do filho, que vai ferir profundamente os olhos da mãe! Mas ela acaba de atravessar o espaço que separa as duas cenas. Gritos lamentáveis atingem seus ouvidos. Ela vê. Lança-se para trás. A força a abandona e ela cai sem sentimento entre os braços daquele que a acompanha. Logo sua boca se encherá de soluços. *Tum verae voces* (Diderot, 1968, apud Mattos, 2009, p.12-13).

O drama burguês e doméstico é, pois, a representação de “uma nova sociabilidade que valoriza o mundo privado separado do público” (Carvalho, 2004, p. 13), confrontando a delimitação que a monarquia impeliu ao foro interior de seus súditos enquanto vigorou o absolutismo. Alicerçado nesse exame está o caráter histórico da arte de cena, o caráter histórico da tragédia.

Em consonância com o destaque de Szondi (2001), as novas nuances do drama demonstram que, ao contrário do que defenderam teóricos de Aristóteles a Goethe, não se trata de uma vertente supra-histórica, que pode ser concebida em qualquer época se forem seguidas as leis da forma dramática que separam forma e conteúdo. A couraça utilizada para proteger a poesia dramática de inserções do épico foi edificada com base no seguinte entendimento: a escolha adequada do conteúdo de

natureza dramática é suficiente para delinear a forma dramática tradicional. Logo, a forma dramática não estaria sujeita aos valores estéticos de sua época. Esta teoria, compreendida por Szondi (2001) como *pré-historicista*, virá abaixo com a dialética hegeliana que firmará a identificação da forma com o conteúdo, de modo que uma se converterá na outra, e vice-versa. O conceito de forma, a partir de então, sofreria um processo de historicização.

A crise sobe ao palco: o teatro vive um “drama”

Enquanto forma poética do fato (1) presente (2) e intersubjetivo (3), o drama entrou em crise por volta do final do século XIX, em razão da transformação temática que substitui os membros dessa tríade conceitual por conceitos antitéticos correspondentes (...) Nos dramas de Tchekhov, a vida ativa no presente cede à vida onírica na lembrança e na utopia. O fato torna-se acessório, e o diálogo, a forma de expressão intersubjetiva, converte-se em receptáculo de reflexões monológicas (Szondi, 2001, p. 89).

Ulteriormente ao século XVIII, é o enlace de controvérsias inerentes ao estilo dramático que dá continuidade às suas rupturas gradativas. Dentre diversos escritores de destaque, o médico e dramaturgo russo Anton Tchekhov é um dos que mais ousou se desvincular de certas regras do drama no século XIX. Nascido no Império Russo comandado por Alexandre II, que seria assassinado em 1881, vivenciou na juventude um regime de forte caráter repressivo e censório, o que influenciou a sua prática literária, conforme visto em “Anna no Pescoço”.

O qualificado “drama novo” se movimenta da trama do pequeno mundo aburguesado, no interior da família, para o profundo interior de cada membro da família que vive a sua solidão superficialmente compartilhada. A lógica aristotélica de diálogo (causa — efeito) dá lugar à introspecção e à internalização do conflito. A interpessoalidade não

dita mais a lei. Assim sendo, nas reflexões monológicas estão as incongruências de cada uma das personagens que exprimem as avaliações de si mesmas e mostram-se incapazes de adentrar a realidade da vida, de se manterem conectadas ao mundo objetivo (Fernandes, 2010, p. 13). É essa a fórmula de um drama pautado igualmente em personagens que sobrevivem através da renúncia, como lembra Szondi (2001). Renúncia ao diálogo, renúncia à vida, renúncia ao próprio drama (Szondi, 2001, p. 46).

O drama tchekhoviano não está preocupado com as grandes intrigas, mas sim com o acaso, o corriqueiro. É perceptível o abandono do aspecto da “tomada de decisão”, que implica em ação concreta e, de toda forma, conclusiva: elemento especialmente incorporado pelo drama renascentista. As trivialidades mais diversas embasam as conversações que se desenterram das entranhas de figuras consumidas por sua própria existência. Essas conversações, como nota Sílvia Fernandes (2010), que frequentemente se revelam “monólogos mal disfarçados” (Fernandes, 2010). Vejamos agora um trecho do conto “A morte do funcionário”, no qual uma simples e involuntária reação biológica, no assento de um teatro, desencadeia desespero e atemorização no protagonista Tcherviakov.

De repente, seu rosto enrugou, os olhos reviraram, sua respiração parou... Ele afastou o binóculo dos olhos, inclinou-se para a frente e... atchim!!! Espirrou, como vocês perceberam. Não se proíbe a ninguém e em parte alguma de espirrar. Camponeses e chefes de polícia espirram, e às vezes até conselheiros secretos espirram. Todo mundo espirra. Tcherviakov não ficou nem um pouco embaraçado; enxugou-se com o lenço e, sendo um homem educado, olhou em volta para ver se havia incomodado alguém com seu espirro. Mas então foi inevitável que ficasse atrapalhado. Ele viu que um velhinho, sentado à sua frente, na primeira fileira, enxugava cuidadosamente a careca e o pescoço com a luva e resmungava alguma coisa. Tcherviakov reconheceu no velhinho o general civil Bryzjállov, funcionário

do departamento de viação. “Eu cuspi nele!” – pensou Tcherviakov. – “Não é meu chefe, é de outro departamento, mas mesmo assim é embaraçoso. Tenho de pedir desculpas.” Tcherviakov deu uma tossidinha, inclinou o tronco para frente e sussurrou no ouvido do general: – Perdoe-me, Excelência, eu espirrei no senhor... Foi sem querer... – Não foi nada, não foi nada... – Pelo amor de Deus, me perdoe. Pois... eu não queria! – Ah, sente-se, por favor! Deixe-me ouvir a cena! Tcherviakov ficou confuso, sorriu com ar apalermado e olhou para palco. Ele assistia à peça, mas já não sentia a mesma bem-aventurança. A preocupação começou a torturá-lo. No intervalo, aproximou-se de Bryzjállov, ficou andando por perto dele e, vencendo a timidez, balbuciou: – Eu espirrei no senhor, Excelência... Perdoe-me... Eu... não tinha a intenção... – Ah, já chega... Eu já esqueci, mas o senhor continua a falar no assunto! (Tchekhov, 2009, p.11)

A cena avança e Tcherviakov continua a se martirizar pelo gesto, a despeito das réplicas apaziguadoras do general. Por mais que o interlocutor insista na irrelevância da ocasião, o protagonista permanece vendo em si um culpado que perderia seu emprego pela atitude. Segundo explica Williams (2002), quando as personagens do autor são incompreendidas, “há uma complicada estrutura de culpa e ilusão que é vivenciada em cada setor da experiência”, logo a etapa seguinte é da “estrutura particular (que) torna-se geral e passa a ser vista como a vida propriamente dita” (Williams, 2002, p. 192). Não se trata, desta maneira, de um diálogo. O general responde para ninguém, já que o empregado está inteiramente absorto em uma estrutura de sentimento saturada pela insegurança. Esta é a métrica que conduz a obra do russo, que transformou as artes da cena por não conseguir se adaptar ao rigor do realismo dramático – conservando, todavia, o caráter ilusório e outros elementos do drama clássico que impediram um rompimento estrito.

Outro importante aspecto visualizado por Raymond Williams (2002), ao observar a obra de Tchékhhov, é o insucesso das primeiras apresentações no teatro de *A Gaivota*, em 1896. É exclusivamente com a

encenação autoral de Stanislávski, ou seja, com a adaptação cênica feita especialmente para o palco, que a peça triunfa. Essa é uma forte razão para fazer pulsar com mais intensidade a crise do drama, ao final do século XIX. A primazia do texto é contraposta pela formação da linguagem cênica, pela teatralidade. O teatro encontra vida para além do texto. Ao ser influenciado também pelas Vanguardas Artísticas, ele se distancia da *Mimesis* grega e “passa a refletir sobre suas próprias possibilidades expressivas, independentes de um texto a encenar, e se concentra sobre a realidade teatral em prejuízo da representação do mundo” (Fernandes, 2010, p.46). Este era, contudo, apenas um lado da crise que se intensificava. O nascimento da sétima arte trouxe mais desestabilização.

Sobrevivendo na era de tecnicização da arte

A análise de Peter Szondi (2001), pautada em consistentes avaliações literárias — como foi exposto anteriormente — indica as contradições internas, a partir do intercâmbio de estilos e técnicas teatrais, alimentadas também por mudanças conjunturais que fomentam a crise que assolou o teatro e, mais especificamente, o paradigma dramático (ainda hegemônico no século XIX). Pensar o teatro em crise, portanto, exige considerar categoricamente fenômenos extrínsecos aos inter cruzamentos dentro da esfera da arte.

No conhecido ensaio *A Obra de Arte na Era da Reprodutibilidade Técnica*, o filósofo alemão Walter Benjamin (2012) sistematizou o seu entendimento crítico sobre o valor que as produções artísticas adquiriram em uma época de reprodução massiva. Em outras palavras, da perda do seu valor de culto (este que remonta à pré-história) à sustentação em parâmetros estritamente políticos, de exposição,

propagandismo e comercialização, sempre com aspiração lucrativa, o objeto artístico passou a ser construído visando, antes de mais nada, a satisfação das “massas”.

Os apontamentos do frankfurtiano estavam atrelados às inúmeras transformações pelas quais o ocidente passava. Dizia respeito substancialmente ao advento de duas grandes invenções: a fotografia e o cinema. Ambas responsáveis por contribuir com o “declínio da aura” e a desvalorização do “aqui agora” — que, ao identificar a unicidade e a autenticidade da obra artística no mundo em que se encontra, foram obliteradas na reprodução em série. As considerações de Benjamin (2012) são de grande importância para abirmos a porta em direção ao modo como a arte foi transformada, assim como outras esferas da cultura no Ocidente, com as intensas mudanças políticas e tecnológicas concretizadas após o século XVIII.

Quando se trata de dramaturgia, Benjamin (2012) traça um paralelo entre o surgimento do cinema e a conseqüente desvalorização do teatro. Há, na desenvoltura artística de um ator de cinema, gigantescas diferenças em relação à interpretação de um profissional da cena teatral. A começar pelo fato de que o primeiro não representa à frente de um público, que acompanha e reage a cada detalhe, seja uma falha ou uma majestosa atuação. O intérprete cinematográfico é “testado” por um corpo de especialistas que produzem, dirigem e operam a cena até que consigam o resultado desejado (Benjamin, 2012, p. 192-193).

Não obstante, para Benjamin, a tarefa de quem trabalha no cinema também é facilitada pelo exercício cênico em si, já que o “ator cinematográfico típico só representa a si mesmo” em gravações de fragmentos que apenas posteriormente serão integrados ao todo; por outro lado, o ator de teatro desempenha a função de viver vários personagens de forma unitária (até o advento das vanguardas artísticas

e de outras vertentes dissidentes do drama), o que denota mais dedicação e trabalho.

É óbvio, à luz dessas reflexões, por que a arte dramática é de todas a que enfrenta a crise mais manifesta. Pois nada contrasta mais radicalmente com a obra de arte sujeita ao processo de reprodução técnica, e por ele engendrada, a exemplo do cinema, que a obra teatral, caracterizada pela atuação sempre nova e originária do ator (Benjamin, 2012, p. 195)

Neste caso, quando a tradução de Sérgio Paulo Rouanet utiliza o conceito de “arte dramática” para explicar a preocupação de Benjamin com o efeito da crise sobre o teatro, não se trata de uma alusão ao conceito de drama moderno explicado anteriormente. É, na verdade, uma referência ao momento que o teatro do século XIX vivia como um todo — comumente essa denominação é empregada de forma generalizada, conforme mencionado de antemão (Szondi, 2001, p. 27), — ainda que de fato o instável paradigma do período, no teatro, fosse o dramático. Isso fica claro na passagem enfática destacando que “a natureza ilusionística do cinema é de segunda ordem e está no resultado da montagem”, ao contrário do teatro, que por ter suas cenas representadas no palco, conservaria o viés ilusionístico da obra. A ilusão é, no entanto, característica primordial no teatro dramático (não é à toa que se fala de “palco mágico”), e o seu questionamento, por correntes artísticas que propõem mudanças no gênero, faz parte do processo que insere o teatro nesta crise repleta de nuances.

Alves (2021), contudo, percebe no desenvolvimento do cinema, da prática de direção e edição cinematográficas, a apropriação ideológica de elementos dramáticos. Embora a história inicial do cinema esteja marcada por princípios técnicos vinculados ao épico, a sétima arte “supervalorizou o disfarce do corte de uma cena para outra, conferindo inclusive recompensa para os melhores encobrimientos de transição nas

categorias de edição das premiações” (Alves, 2021, p. 107), de modo que o espectador também seja levado a absorver e a conceber a obra apresentada na tela como reprodução de uma realidade social, de um presente absoluto.

Em contrapartida, o cinema incidirá sobre o teatro dramático e contribuirá para o fomento de gêneros dramáticos posteriores que, conforme analisamos, ampliaram a ideia e o conceito de drama. Cabe aqui recordar que o drama tradicional não aceitava grandes transformações temporais e de cenários, uma vez que estas acentuadas mudanças cronológicas e de espaço poderiam gerar a descontinuidade do enlace entre peça e público.

Assim sendo, o drama moderno que, para Alves (2021), se desdobrará em teatro épico, toma o cinema como base para substituir a câmera estática, que pretendia uma simulação da primeira pessoa, e efetuar a invasão da cena na qual o tempo onírico pode, por exemplo, ser narrado com um *close up* antecedido do corte para a estética de sonho, caracterizada pelo emprego de brumas, de névoa.

O teatro, resistente ao drama no que diz respeito à necessidade de colocar no palco os assuntos que estão na ordem do dia, se apropria desses avanços – para encenar não só longos saltos no tempo, mas ainda memórias e até mesmo recalques. Ou seja: para que a recepção vislumbre a possibilidade de transformar o mundo, ela precisa romper com o estado sentimental absoluto do presente contínuo (Alves, 2021, p. 109).

Enquanto o drama tradicional está imerso no presentismo, o(s) drama(s) influenciado(s) por anseios políticos, econômicos, culturais e tecnológicos, é (são) capaz(es) de olhar para o passado e perspectivar um futuro alterado. Deste modo, cinema e teatro dramático se retroalimentam, tornam-se ligados por uma relação dialética que modifica de maneira concreta os formatos artísticos em questão. Há

movimentos e artistas, por conseguinte, que se utilizam desse cenário para apresentar uma diversidade de propostas de experimentação cênica, a ponto de não mais recorrerem às propriedades do drama e, em outros casos, tampouco ao naturalismo ou ao épico. Como resposta à crise, o experimento de uma teatralidade autônoma.

Esse movimento de autonomia é impulsionado pelo nascimento do cinema no período, quando a representação das ações por seres humanos no palco é ultrapassada pelo recurso à imagem-movimento, que sem dúvida reproduz a realidade com mais eficácia que o teatro. De acordo com o ensaísta (Lehmann), é a partir daí que a teatralidade começa a ser trabalhada, ainda que timidamente, como dimensão artística independente do texto dramático (Fernandes, 2010, p. 47).

As tensões políticas e econômicas, o avanço tecnológico, a criação de novas mídias, as respostas da psicologia, os enfrentamentos estilísticos, a energia elétrica são todos fatores que podem ser relacionados à crise do teatro dramático, e até mesmo do teatro em si, enquanto arte da cena que, para existir, necessita de condições materiais favoráveis. Algumas importantes respostas ante os percalços enfrentados são propostas pelo que autores como Hans Thies Lehmann entendem como Teatro Pós-Dramático, que desde a sua emergência no século XX comporta apresentações que vão de espetáculos solo (*One Man Show*, *Stand up Comedy*), rompendo a quarta parede e exigindo baixo custo de produção, até peças experimentais que fazem uso de uma série de recursos audiovisuais.

Considerações finais

No periódico paulistano, *Diário da Noite*, em 12 de maio de 1973, o crítico de teatro Hilton Viana relatou em sua coluna.

Na última quinta-feira, os dois principais assuntos que se comentava entre a classe teatral: a estreia do espetacular *Mais Quero Asno* que me Carregue que Cavalos que me derrube e a crise que o teatro paulista está atravessando” (Viana, 1973).

Viana buscava compreender os motivos que justificavam a reduzida presença da população paulistana nas salas de teatro da capital, uma vez que “naquela noite o maior público presente em alguns teatros não ultrapassa mais de 100, o que é um absurdo numa cidade com mais de seis milhões de habitantes”. O crítico também apontava a preferência direcionada a dois artistas e a um formato cênico: “Certo o público não tem imaginação, pois divertimento por melhor que eles sejam, no caso Chico Anysio e Juca Chaves, não poderão ficar limitados a dois teatros, o *Aquarius* e o *Gazeta*” (Viana, 1973).

Os humoristas em voga apresentavam performances cômicas individuais, chamadas de show solo de humor que, no contexto em questão, não estavam sendo afetadas pela crise de público do teatro. Em outros excertos de colunas de jornais da época, é possível encontrar autores admitindo que a crise não se refletia em todo o cenário teatral, levando em conta o bom desempenho dos formatos solo, que contavam também com os adeptos José Vasconcelos, Jô Soares, Ary Toledo, Dercy Gonçalves, entre outros (Gonçalves, 2020, p. 166-167).

Embora se trate de outro contexto de crise, a situação partilha de alguns elementos de desestabilização que se relacionam com crises precedentes. É mais um caso em que tanto o avanço tecnológico (o fortalecimento da TV e do cinema) quanto as mutações estilísticas que afetaram os gêneros teatrais, especialmente os formatos épicos e dramáticos, contribuem para desarticular a estabilidade do fazer teatral predominante. Não há, todavia, um movimento de substituição, e sim de coexistência entre uma miríade de experimentações e

conceitualizações, novas ou tradicionais. Não obstante, a prática do show solo pode ser avaliada como vinculada ao que se entende por “teatro pós-dramático”, do qual também faz parte o popular estilo contemporâneo do *stand-up comedy*.

De acordo com a averiguação historiográfica desenvolvida neste breve capítulo, foi possível verificar que as obras de Koselleck (1999), Szondi (2001, 2004) e Benjamin (2012), apresentam uma série de fatores temporais que estão interligados no que concerne à crise do gênero dramático teatral e, deste modo, provocaram dialeticamente alterações e reformulações conceituais. Entre estes, os rompimentos referentes às transições políticas, que movimentaram não somente o espectro da arte, mas todos os domínios da vida humana – tiveram seu início no século XVIII com a crítica iluminista e foram acentuados no intenso período de inovações tecnológicas nos séculos XIX e XX, naquilo que Benjamin denominou de Era da Reprodutibilidade Técnica (Benjamin, 2012). É a fase na qual ocorre o declínio da função ritualística. O *status quo* artístico é definido por parâmetros políticos e mercadológicos.

A obra vai até o sujeito, e não mais o contrário: isso se reflete na desvalorização de campos da arte regidos por dinâmicas atreladas à “aura” e ao “aqui e agora”, que marcam a singularidade da obra e sua produção única na vida. Foram postas à prova as condições materiais de se continuar fazendo teatro. O cinema e outros veículos midiáticos desenvolvidos para reprodução em massa, obrigaram as peças teatrais a dialogarem com os novos recursos que passaram a fazer parte do cotidiano da humanidade.

Outra razão crucial para a crise está vinculada ao hibridismo de estilos que fizeram com que o paradigma cênico do drama moderno fosse gradativamente modificado por variados formatos em harmonia com a privacidade, o isolamento, a introspecção, a solidão e a

fragmentação que arrastavam a condição existencial da humanidade. E para isto, a contribuição do Drama Burguês de Diderot e do Drama Moderno de Tchéchov são inegáveis. No século XX, verificamos formatos que rompem com que Lehmann demarca como fundamental no drama: totalidade, ilusão e reprodução do mundo. Como resposta à crise, temos a emersão e o fortalecimento de experimentações cênicas e novas conceitualizações, a exemplo do que é chamado de teatro pós-dramático, ainda que o teatro dramático, por óbvio, siga existindo e pautando temáticas do cotidiano de diferentes camadas sociais.

Referências

- ALVES, Gustavo Moreira. **Personagens psicopáticos na crise do drama**. 2021. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios Sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- CARVALHO, S. Apresentação. In: SZONDI, P. **Teoria do drama burguês**. Tradução Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 9-15.
- GRESPLAN, Jorge Luís. História e Historiografia das crises. **Revista de História**, São Paulo, n. 179, p. 01-27, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2020.152676. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/152676..> Acesso em: 6 set. 2024.
- DIDEROT, Denis. O filho natural. In: DIDEROT, Denis. **Obras V**. São Paulo, Perspectiva, 2008.
- FERNANDES, Sílvia. **Teatralidades Contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GONÇALVES, Matheus Alves Silva. **O menestrel maldito no caminho da censura: a trajetória política de Juca Chaves entre a sátira musical e o show solo de humor (1960 - 1979)**. 2020. 223 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Eunice Ostrenky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEHMANN, Hans-Thies. **Teatro pós-dramático**. Tradução de Pedro Sússekind. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.
- KOSELLECK, R. **Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Contraponto/ed.UERJ, 1999.
- SILVA, Marcel Vieira Barreto. Origem do drama seriado contemporâneo. **MATRIZES**, São Paulo, Brasil, v. 9, n. 1, p. 127–143, 2015.
- SZONDI, Peter. **Teoria do drama burguês**. Tradução de L. S. Repa. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- SZONDI, Peter. **Teoria do drama moderno**. Tradução de L. S. Repa. São Paulo: Cosac Naify, 2001.
- VIANA, Hilton. Diário da Noite, São Paulo, 12 mai. 1973. **Teatro**. p. 15. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/221961_05/23664. Acesso em: 05 set. 2024.
- WILLIAMS, Raymond. **Tragédia Moderna**. Tradução de Betina Bischof. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

13

VICENTE FERREIRA DA SILVA: MODERNISMO REACIONÁRIO NA *DIÁLOGO REVISTA DE CULTURA (1955–1963)*

*Reginaldo Sousa Chaves*¹

Introdução

No Brasil dos anos 1950 é possível constatar a vigência daquilo que foi chamado de “sonho moderno”. Contudo, esse imaginário de que o país se tornaria democrático e industrializado deixava inopinada as contradições do nosso capitalismo periférico (Napolitano, 2001, p. 11–36). Nesse cenário as ideias de progresso e desenvolvimento se tornaram divisas da utopia da modernização brasileira. Na São Paulo do meio do século XX, consolidada como metrópole, essas questões eram particularmente candentes. A cidade paulista, epicentro dessa condição histórica, estava em vertiginoso crescimento urbano, demográfico e econômico. A urbe elabora para si, no âmbito das comemorações do IV Centenário (1954), uma imagem de futuro como referência para o “construto sociocultural da nação brasileira” (Cury, 2023, p. 134). Convergem para essa argumentação o fato de que, mais incisivamente a partir dos anos 1920, a identidade paulista foi pensada por diversos intelectuais como alicerçada na suposta disposição excepcional de São Paulo, estado e capital, ao progresso da civilização branca (Weinstein, 2022, p. 62).

Imaginário encontrado nas considerações de dois importantes intelectuais. O sociólogo Florestan Fernandes — no Congresso

¹ Doutor em História Social (UFC). Professor Adjunto I da UESPI. Mestre em História do Brasil (UFPI). Especialista em História Cultural (UFPI).

Internacional de Americanistas de 1954 — nos diz: “O passado possui pouca significação. O que importa é o presente e, acima de tudo, o futuro”. E arremata: “Como a história não se faz em um dia, aí temos mais uma evidência de que o nosso presente é rico de forças que trabalham para um futuro melhor. Os que pensam no Brasil como ‘país de futuro’ têm em vista, naturalmente, cidades como São Paulo, nas quais se está forjando, verdadeiramente, a sociedade brasileira da era científica e tecnológica” (Arruda, 1997, p. 13). Em 1959 Mário Pedrosa, importante crítico de arte e aliado de primeira hora das estéticas abstrato-geométricas, argumentou sobre o país: “O nosso passado não é fatal, pois nós o refazemos todos os dias. E bem pouco preside ele a nosso destino. Estamos, pela fatalidade mesma de nossa formação, condenados ao moderno” (Arantes, 2004, p. 116).

Nesse contexto, a relação entre metrópole e cultura é incontornável. São Paulo emerge como palco de inovações culturais em que diferentes atores buscavam legitimação nos estilemas baseados no rigor, profissionalismo, modernidade e racionalidade. Surgia uma política do tempo que se encavala na sensação de ruptura com o passado e aceleração dos eventos. A cidade

vivenciava a descrença plena em relação ao legado histórico anterior e essa atitude se exprimia na emergência de um tecido cultural renovado, produzido na esteira da modernização abrupta e evidente na transformação da linguagem em vários campos: nas ciências sociais, nas artes plásticas, na poesia, na arquitetura, no teatro, no cinema, na mídia (Arruda, 1997, p. 40).

Além dos novos imperativos acadêmicos — advindos principalmente da Universidade de São Paulo (USP), que se voltava contra o ensaísmo das décadas anteriores — um novo modernismo paulistano se estabelece. Embora deva-se atentar para as diferenças entre retórica de combate e obras é possível identificar o desejo de

superar modelos considerados em descompasso com a metropolização da cultura. Propósito constatável, fundamentalmente, nas vanguardas racionalistas surgidas no período.

O anverso desse novo modernismo não é nada mais que outro modernismo, mas de fisionomia antimoderna. Este ilumina, por contraste, aquele. Assim, o grupo formado pela poeta, ensaísta e tradutora Dora Ferreira da Silva (1918-2006) e os pensadores Vicente Ferreira da Silva Filho (1916-1963) e Milton Vargas (1914-2011) fundou a *Diálogo Revista de Cultura* como a face exotérica do efervescente círculo de debates cujo núcleo foi a casa localizada no rico Bairro Jardins, na Rua José Clemente: a residência do casal Ferreira da Silva. O local era um espaço esotérico de fermentação de um modernismo aristocrático, metafísico, sacralizante e nostálgico.

A reação crítica ao surgimento de uma cultura intelectual em São Paulo, atravessada por um sistema de concorrência institucional e um mercado cultural, tinha na *Diálogo Revista de Cultura* uma explicitação contundente. O arco de tempo em que circulou, de 1955 a 1963, foi fértil em publicações que abordavam, sob diferentes perspectivas modernistas arte, filosofia e literatura a exemplo dos periódicos *Noigandres*, *Habitat* e *Instauração Praxis*.

Vicente Ferreira da Silva, apresentando-se como filósofo, se destaca em meio ao grupo por sua liderança no projeto da revista. Ele nasceu em 1916 em uma rica família de origem italiana de São Paulo. Integrou, por volta de 1932, a confraria que se reunia na *Leiteria Pereira*. O grupo pode ser incluindo entre aqueles “moços” que apareceram nas páginas da *Plataforma da Geração 45*. Título do conhecido livro de Mário Neme que recolheu depoimentos de jovens intelectuais de diferentes matizes ideológicos que passaram pela ascensão do nazifascismo, eclosão da Segunda Guerra Mundial, Revolta Constitucionalista de 1932

e assistiram o nascimento e o fim do Estado Novo (1937-1945) (Neme, 1945).

Vicente Ferreira da Silva foi ginasiano no Colégio São Bento e, em seguida, aluno do curso de Direito da USP. Concluída sua graduação, ele passa a trabalhar com lógica matemática até o fim dos anos 1940 quando mergulha nas filosofias existencialistas e, em seguida, por volta de 1951, mais incisivamente na obra de Martin Heidegger. Por essa razão, seu pensamento costuma ser classificado em três etapas: lógica, existencialista e mitológica.

Com efeito, nosso objetivo é compreender, a partir de uma História Intelectual, aspectos do modernismo reacionário na produção de Vicente Ferreira da Silva e que se manifestavam na *Diálogo Revista de Cultura* dirigida por ele. Buscamos lançar luzes sobre sua retórica antimoderna que pode ser lida como confronto com a utopia modernizante de seu tempo. A bibliografia que trata do filósofo paulista é rigorosa na descrição de sua filosofia, mas acrítica e hagiográfica em relação às suas ideias e seu programa ideológico. A produção acadêmica ou ensaística o aborda longe das materialidades linguísticas, políticas e históricas. Seu pensamento é apresentado como imune às condições sociais de enunciação². Com efeito, buscamos construir nossa interpretação na contramão dessas leituras. Nos detemos nos itinerários, sociabilidades e aspectos geracionais enfatizando também as complexas imbricações entre texto e contexto (Sirinelli, 2003; Lacapra, 1998).

Na construção de nossa argumentação levamos em conta que revistas culturais e literárias latino-americanas são iniciativas

² A esse respeito podemos citar como referências imprescindíveis o conjunto de trabalhos reunidos por Alva M. Texeira, Dirk-Michael Hennrich e G. de Aguiar (2015), os ensaios de Rodrigo Petrônio que abrem as *Obras Completas* vicentianas e a pesquisa de Thiago Diniz (2021). Deixaremos de lado em nosso artigo uma discussão detalhada sobre as posições dos outros membros da *Diálogo Revista de Cultura*, particularmente os casos de Dora Ferreira da Silva e Milton Vargas.

elaboradas por intelectuais que desejam intervir no espaço público em meio a alianças e conflitos. Elas ocupam um “lugar intermediário entre a transcendência dos livros e a transitoriedade dos jornais” (Crespo, 2011, p. 15). Pensar a especificidade dessas produções letradas requer atenção para a sintaxe das revistas como indicadores do passado. Logo, são documentos importantes na medida em que “uma história que tem como objeto as modificações institucionais dos lugares que ocupam o discurso literário e, sobretudo, que focalizam os conflitos ideológicos, podem fazer-se com base nas revistas” (Sarlo, 1992, p. 11).

Dividimos nosso texto em três partes. Primeiro, abordamos a trajetória intelectual de Vicente Ferreira da Silva na cultura política de direita e como ele posicionava-se no interior dela (Sá Motta, 2009). Em seguida, discutimos como o filósofo paulista elaborou uma ontologia política que se colocava em franca oposição ao sistema intelectual da cidade de São Paulo dos anos 1950. Por fim, exploramos a apropriação reacionária vicentiana de uma certa fração do modernismo europeu e suas implicações ideológicas.

Vicente Ferreira da Silva e a cultura política de direita

Vicente Ferreira da Silva, no período em que era jovem estudante de Direito, se dedicou à lógica matemática se aproximando do italiano e membro do Partido Nacional Fascista Luigi Fantapié, professor de Análise Matemática e Geometria da USP entre 1934 e 1939. Em sua criação a universidade recrutou professores franceses para as humanidades optando por italianos e alemães para ciências naturais, as chamadas *Missão Francesa* e *Missão Italiana*. Pretendia-se com isso evitar que orientações fascistas ou nazistas ocupassem o ensino de Filosofia, Sociologia, História e Antropologia. O que não impediu que alguns, como

Fantapié, expressassem publicamente suas simpatias pelo regime de Benito Mussolini (Siqueira, 2020, p. 17). Para alguns, parecia haver na USP “um quê de esquerdismo na Filosofia e nas Letras e direitismo nas Ciências Exatas” como um “*divortium aquarum*” (Vargas, 2009, p. 17).

Essa questão é importante, pois o jovem Vicente Ferreira da Silva realizou suas leituras no vórtice ideológico dos anos 1930 e 1940 sacudido por tendências comunistas, socialistas, liberais e integralistas. Período caracterizado por Antonio Candido da seguinte maneira:

Para entender bem essa atmosfera é preciso remontar aos anos 30 e lembrar que neles o que caracterizou os intelectuais foi o problema da opção ideológica, que se colocou para eles pela primeira vez no Brasil. Até então os intelectuais podiam fazer ou não as suas opções. Frequentemente nem pensavam em política oficial. Mas depois de 1930, a perspectiva deles mudou porque os problemas sociais ficaram candentes devido aos acontecimentos daqui e do mundo; os efeitos da revolução Russa e do fascismo, a crise de 1929, o começo da transformação do Brasil, de país predominantemente agrário em país semi-industrializado. O que estava se esboçando nos anos 10, e sobretudo nos 20, tornou-se agudo nos anos 30. Os intelectuais começaram a optar politicamente e os anos de 40 e 50 são fruto dessa circunstância, que era uma novidade no Brasil. Eles ficaram à esquerda, à direita e no centro, mas praticamente não houve neutros nas novas gerações. Nós fomos formados pela ideia que o intelectual deve assumir uma posição, e isso era incentivado pelos gurus daquele tempo, pelos escritores que nós líamos, sobretudo os franceses, mas também alguns russos, italianos, alemães. Sabíamos, por exemplo, que Charles Mauras era de direita e André Malraux de esquerda e optávamos frequentemente por influência deles, mas estimulados pelos acontecimentos posteriores a 1930. Creio que aí estão as bases das nossas opções no decênio de 40 (Candido, 2006, p. 7–8).

Cabe ressaltar que Antônio Fernando de Franceschi, importante leitor e interlocutor pessoal do pensador paulista, testemunhou que Vicente Ferreira da Silva havia sido integralista (D’Elia; Hungria, 2009, p. 31). O que nos leva a concluir que, muito cedo, sua formação ideológica foi forjada na cultura política de direita.

Vicente Ferreira da Silva lança seu primeiro livro, *Elementos de Lógica Matemática* em 1940, lendo Friedrich Nietzsche ou Oswald Spengler. Dois anos depois torna-se assistente de Lógica do filósofo americano Orman Quine na Escola Livre de Sociologia e Política e, em seguida, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP. Por ocasião do início do primeiro reitorado uspiano de Miguel Reale (1949-1950), ele ocupa o cargo de diretor da Divisão de Difusão Cultural da universidade e organiza os Seminários de Filosofia do Museu de Arte Moderna.

Em 1949 Miguel Reale e outros, incluindo Vicente Ferreira da Silva, criam o Instituto Brasileiro de Filosofia. Os ibeefeanos vinham em grande parte da Faculdade de Direito do Largo do São Francisco incorporada à USP desde a fundação em 1934. O IBF serviu como reagrupamento estratégico de alguns intelectuais após o fim da Ação Integralista Brasileira (AIB). As atividades do IBF expressavam “germanismo difuso” e dedicação à história das ideias filosóficas no Brasil, em franca oposição a “francofilia” do Departamento de Filosofia da USP (Giannotti, 1974, p. 28). Essas diferenças não demoraram a traduzir-se em luta entre esquerda e direita. Na “província cultural” paulistana as ações ibeefeanas buscavam manter influência dentro e fora da USP. Mas, considerando a condição histórica surgida das disputas entre EUA e URSS durante a Guerra Fria, é possível situar o IBF como reação às atividades do Partido Comunista Brasileiro e, de modo amplo, às esquerdas (Gonçalves, 2020, p. 67–96).

Vicente Ferreira da Silva participa ativamente da política cultural do IBF que incluía encontros, conferências, congressos e a criação de seções estaduais pelo Brasil. Ao longo dos anos ministra cursos sobre Lógica, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Filosofia Contemporânea, Metafísica, Existencialismo e Idealismo Alemão. A partir de 1951 a

instituição passa a publicar a *Revista Brasileira de Filosofia* como *locus* principal, mas não único, de produção intelectual de seus membros. Nela o filósofo paulista ocupou cargo no Conselho de Redação. Assim, ele estava inserido nos embates entre intelectuais formados pela *Missão Francesa* e aqueles ligados ao IBF.

Em 1950 uma vaga de professor na Faculdade de Filosofia da USP foi alvo de disputa entre ibeefeanos e uspianos em razão de um concurso público. Vicente Ferreira da Silva tentou concorrer — em uma investida junto com membros do IBF como Renato Cirell Czerna (1922-2005) e Heraldo Barbuy (1913-1979) — “fato que foi interpretado pelas autoridades da FFCL como ofensiva organizada do grupo ligado ao reitor [Miguel Reale] para tomar a cadeira” (Bontempi Júnior, 2003, p. 3)³. Suas inscrições foram impugnadas por não possuírem formação especializada na área. A tese de Vicente Ferreira então apresentada a comissão intitulava-se *Dialética das Consciências* e marcava nova fase do seu pensamento que, pondo a Lógica de lado, explorava as filosofias existencialistas em voga após a Segunda Guerra.

João Cruz Costa, até então regente da cátedra, foi aprovado. O episódio é paradigmático das divergências entre ibeefeanos e uspianos. Para Cruz Costa havia a suspeita de que “a linguagem da fenomenologia [alemã] havia sido apropriada ideologicamente, no Brasil, pela direita” (Prado Júnior, 1988, p. 70). Mais do que isso, “metafísica e fenomenologia eram identificadas [por ele] com o fascismo dos integralistas paulistas” (Giannotti, 1988, p. 48). O caso é decisivo na trajetória de Vicente Ferreira da Silva que deixa de ter um posto acadêmico a partir do qual poderia sustentar a legitimidade do seu discurso filosófico. Assim, o

³ Concurso para o qual também tentou concorrer Oswald de Andrade com a tese *Crise das Filosofias Messiânicas*. H. Barbuy também lança seu *O Problema do Ser* em livro, mas apenas em 1952. Contudo, fez constar protesto contra o indeferimento em uma folha de guarda.

círculo em torno da *Diálogo Revista de Cultura* torna-se um importante espaço fora do circuito universitário que aglutinava simpatizantes, aliados e jovens aspirantes das letras.

Entretanto, a posição de Vicente Ferreira da Silva deve ser entendida em sua singularidade quando vista em ângulo mais aproximado já que não haviam blocos uniformes nem do lado do IBF nem da FFCL (Petrônio, 2012, p. 34). O filósofo paulista integrava, por exemplo, uma rede de discussões sobre arte, mito e História juntamente com Eudoro de Souza, Agostinho da Silva e Miguel Reale, o chamado *Grupo de São Paulo* (César, 2000). Assim, a *Diálogo Revista de Cultura* era a particularização vicentiana nesse caldo das filosofias de direita.

Vicente Ferreira da Silva marcou posição diante do seu passado integralista e de pensadores fortemente ligados a história do Integralismo, como seu amigo Miguel Reale que fora Secretário Nacional de Doutrina da AIB (Araújo, 2019). Provavelmente porque as proximidades com o pensamento integralista fossem incomodas para ele. Mesmo considerando as diferenças entre os integralistas Plínio Salgado, Gustavo Barroso e Reale é possível constatar a concordância quanto a crítica à racionalidade, ciência, liberalismo, materialismo, bolchevismo, maquinismo e à modernidade (Araújo, 1987, p. 105–111). Elementos igualmente criticados pelo o filósofo paulista ao tempo em que buscava seu lugar de enunciação próprio.

Vicente Ferreira da Silva — em texto não publicado, datado de 1963 — tentou retratar o “perfil” dos intelectuais de direita e esquerda para chegar a “uma nova forma” do “espírito atual” que seria “uma terceira, ou quarta posição (nem de direita, nem de esquerda ou centro), à altura dos tempos, nesta época em que se verifica a *Wendung* [mudança] dos grandes acontecimentos históricos culturais”. A “*forma mentis*” direitista seria o apego a imobilidade e defesa das “instituições

burguesas”, logo “incapaz de transformar um pacato burguês no representante de uma estirpe de indizível beleza”. O demérito do conservador seria o de estar a serviço do “*homem mercator*”. Assim, o lema integralista “Deus, Pátria, Família” é visto por ele como “três atos de uma farsa”. O pensador de esquerda é condenado pela mesma razão – servilismo aos valores burgueses modernos –, mas com agravantes:

Esse credo humanístico-iluminístico, essa doutrina da imanência social do homem como fim em si mesmo, com exclusão de toda e qualquer transcendência, é a norma superior não só do liberalismo, como de todas ramificações do ideário de esquerda (Silva, 2010c, pp. 657–664).

Vicente Ferreira da Silva estava em busca de “Um Novo Sentido da Vida”. Daí seu desejo de romper com o “mundo democrático ou mesmo oclocrático [governo da plebe, turba, massa, multidão, etc.]” que imporiam “padrões sociais inferiores”. Para ele a “família burguesa e proletária” não forneceriam “qualquer virtude de coragem e aventura” na medida em que não se apoiam “em pressupostos estético-religiosos ou cósmicos” (Silva, 2010c, p. 619).

Nesse ponto, é interessante entender como Vicente Ferreira da Silva compreendia a si mesmo e os modernistas antimodernos da *Diálogo Revista de Cultura*. Um vestígio da questão pode ser encontrado nos textos filosófico-poéticos que compõe a série de diálogos inspirados em Platão: *Diálogo do Mar, da Montanha, do Espanto e do Rio*. Os personagens foram construídos tomando como referência amigos do filósofo paulista: George é Agostinho da Silva; Diana é Dora Ferreira da Silva; Mário e Paulo deslizam entre o alter ego de Vicente e seu inimigo íntimo de debates, Vilém Flusser. Nesses textos eles surgem como portadores de um “querer fundamental” que “não encontra expressão nos modelos imperativos do ‘*modus agendi*’ aceito e sancionado por todos”. Trata-se de uma recusa: “Somos marginais nesta sociedade em

que começam a aparecer ‘outsiders’ no mundo inteiro. [...] estaríamos dentro do nosso tempo, negando o nosso tempo”. (Silva, 1964, pp. 5–10) Ele imaginava a si mesmo e seus companheiros como elite espiritual descolada das sociedades de massas e avessa à vida burguesa.

Desse modo, mesmo Vicente Ferreira da Silva recusando os termos “direita” e “reacionário” — entendidos por ele sob o prisma integralista — podemos aplicar essa caracterização se considerarmos seu pensamento e lembrarmos da cultura política pós-integralista na qual estava imerso. Um lugar ideológico que — como ficará claro — é reativo porque não aceita a ordem democrática, a morte do mito e o triunfo da razão. Acenando, simultaneamente, para um aristocratismo racista que se pretendia depurado do integralismo e complexificado filosoficamente. A reinvidicação da mascarada dos deuses levou o filósofo paulista a encruzilhada em que diagnóstico crítico da modernidade e prognóstico reacionário entram em estado de indistinção.

Com efeito, veremos que o inusitado que Vicente Ferreira da Silva trouxe para a cultura de direita paulistana dos anos 1940 e 1950 foi a apropriação de parte do modernismo antimoderno interpretado pelo prisma das filosofias existencialistas da primeira metade do século XX, especialmente através de Martin Heidegger. A abordagem da arte e da literatura é um dos pontos-chaves de sua tentativa de construir um espaço próprio a partir da *Diálogo Revista de Cultura*, pois acreditava que a direita se encastelava em conservadorismos: “Na pintura, o academicismo; nas letras, gosto pela poeirenta frase vernacular, pelo castiço; na poesia, a passiva função dos clássicos”. Na esquerda haveria subordinação da cultura a “notória função social do escritor, de sua consagração a uma tarefa transformadora e pedagógica-revolucionária” (Silva, 2010c [1963], pp. 660–666).

Não se deve, contudo, obnubilar o fato de que Vicente Ferreira da Silva manteve permanente aliança com o IBF, colaborando com sua política cultural e os periódicos ligados a instituição. Alguns ibeefeanos também contribuíram com a *Diálogo Revista de Cultura*. Miguel Reale é citado em quase todos números como membro fundador ou colaborador efetivo. Do outro lado, o filósofo paulista era visto como envolto em prestígio mesmo considerando o que seriam suas idiossincrasias. Para Reale, ele se constituía como “filósofo autêntico”, capítulo importante da História da Filosofia de São Paulo (Reale, 1976, pp. 167–173).

Em 1963, após a morte precoce de Vicente Ferreira da Silva, a *Diálogo Revista de Cultura* deixa de circular. Dora Ferreira da Silva então funda, no ano seguinte, a revista *Cavalo Azul* que — mesmo abraçando outro projeto cultural — tira alguns textos vicentianos do ineditismo. No entanto, sua produção permanece esgotada até 1964 — ano do golpe civil-militar — quando foram publicados, em dois tomos, como *Obras Completas* por iniciativa do IBF. Além disso, sua atuação passa ser destacada pelos ibeefeanos em diferentes ocasiões ao longo das décadas seguintes, consagrando-lhe livros e explorando suas ideias⁴.

Ontologia política

A filosofia vicentiana estava ligada a metrópole paulista por um laço negativo de recusa e estranhamento ao mesmo tempo em que encontrava o *locus* histórico de seu desenvolvimento. Assim, devemos levar em conta que, especialmente nos anos 1950, “momento em que as

⁴ As obras completas de Vicente Ferreira da Silva foram republicadas pela *É Realizações* em 2010. A editora que acolheu seus textos “surgiu em 1995 como espaço para cursos e palestras. A editora veio em 2000, publicando primeiro livros infantis e de saúde. Em 2010, começou a mudar o perfil e ampliar o investimento. Em 2011, publicou 80 títulos; para 2012 são planejados 130”. A casa editorial teve largo crescimento nas primeiras décadas deste século com publicação “de obras de humanidades” de autores “de viés conservador”. Seu proprietário e editor, Fabio Victor, busca crescimento com “cartada pragmática” contra o que, segundo ele, seria um “nicho dominado por autores marxistas” (Anizelli, 2012).

palavras ‘nacionalismo’, ‘industrialização’ e ‘desenvolvimento’ tinham se tornado virtualmente sinônimos, São Paulo podia oferecer-se como evidência de que nações como o Brasil tinham o potencial para se tornarem membros plenos do mundo moderno e industrializado” (Weinstein, 2022, p. 408).

Exatamente por isso, o filósofo paulista podia afirmar que o Brasil “é, e sempre será — máxime agora com a avalanche da civilização tecnológica-industrial — um prolongamento cultural da Europa” (Silva, 2010 [1955], p. 454). Ainda que, “pertencendo à ecúmena da civilização ocidental”, possa “buscar as suas possibilidades” (Silva, 2010c [1958], p. 367–368). Não apenas o contexto paulistano enviesava sua rejeição da modernidade, mas a própria ordem liberal surgida com o fim do Estado Novo (1937–1945), com os ideais da república democrática, não satisfaziam seus anseios políticos mitológicos. Trata-se de um apagamento das contradições histórica do país em um gesto equívoco que toma São Paulo pelo Brasil.

Não por acaso, a cultura acadêmica das ciências, das artes e letras da metrópole paulista do pós-guerra encontraram forte reação por parte Vicente Ferreira da Silva. A linguagem científica da sociologia das primeiras gerações formados pela USP — cuja figura paradigmática foi Florestan Fernandes e sua “ética ascética do trabalho acadêmico” — punha em cena a pretensão metódica e universalista de racionalização do conhecimento opondo-se ao que seria elitismo e diletantismo do universo bacharelesco (Miceli, 2012, p. 165). Enquanto que, para o filósofo paulista, a sociologia seria “uma ciência de proveniência burguesa e ocidental” que se mostrava “deformadora da cultura” e “puro prolongamento da vontade de poder do homem” (Silva, 2010c [1958], p. 354–355).

Na filosofia uspiana, especialmente na segunda metade de 1950 e início da década seguinte, também emergia as diferenças entre

ensaísmo e profissionalismo. A instrumentalização da leitura estrutural ganhou crescentemente espaço entre a geração de formandos que ocuparão cargos no Departamento de Filosofia. Essa opção pelos problemas técnicos de análise de texto e a abordagem metodológica e epistemológica da História da Filosofia possuía algo de projeto “pedagógico” com objetivo de formar uma cultura filosófica estável para o país (Arantes, 2012).

A partir de 1958 jovens professores-assistentes e graduados da USP — congregando cientistas sociais, filósofos e historiadores — deram início a leitura sistemática do livro *O Capital* de Karl Marx, consolidando um marxismo acadêmico paulista que combinava ideal científico e cultura política de esquerda. O chamado Grupo d’*O Capital* buscava constituir uma abordagem fincada no “longo treinamento especializado na leitura de textos” e no “raciocínio dialético” que explicitasse a luta de classes longe dos enfoques estrutural-funcionalistas e das teses nacionalistas do PCB (Lahuerta, 2008).

Empreendimento tanto mais significativo, pois o principal aglutinador do Grupo d’*O Capital*, José Arthur Giannotti (1930–2021), antes de se tornar docente do Departamento de filosofia da USP, foi frequentador dos seminários de Vicente Ferreira da Silva sobre Platão. Sua entrada como aluno no Curso de Filosofia em 1950 teria representado a “ruptura definitiva” com o círculo vicentino: “Ela se deu de forma dramática numa conferência de Heraldo Barbuy, sobre Hegel, onde não se sabia bem onde acabava a noção de *Fuerst* [Soberano] e de *Fuehrer*.” O que estava em jogo era o fato de que o “modo acadêmico da cultura formava um estilo de vida”. Logo, inconciliável com aquele defendido pelo filósofo paulista: “Ele [Vicente] me acusava de não acreditar em minha vocação, procurando a escola e a profissão de professor” (Giannotti, 1974, p. 28).

Avanço do marxismo, do racionalismo e do saber científico é precisamente tudo aquilo contra o qual Vicente Ferreira da Silva se opunha a partir de seu lugar institucional no IBF. Especialmente se focarmos sua última fase heideggeriana que teve início no começo da década de 1950 com *Ideias para um novo conceito de Homem* (1951) e *Teologia e Anti-humanismo* (1953)⁵. A construção dessa filosofia se dá como trabalho em *ostinato rigore* que se desenrola em ensaios, conferências e anotações privadas e que pode ser apresentada *in nuce* da seguinte maneira: o Ser Originário constituidor dos entes particulares é Fonte doadora de matrizes organizadoras do pensamento e da vida, as formas míticas. Essas configurações mitológicas são diversas e surgem como grandes ciclos históricos que encontram, em dado momento, o seu fim. Essa visada assevera que

A verdade do Ser não se detém nas possibilidades humanas, não se confunde com a ideia substancial do homem, mas corresponde ao pensamento de um princípio selvagem e irreprimível a um abismo que não demonstra qualquer complacência com a epocalidade de suas manifestações. Os mitos nos instauram fora de nós mesmo, é um ser-fora-de-si que, entretanto, nos elucidada acerca de nossa própria proveniência (Silva, 2010c [1955], p. 110).

Nesse sentido, a filosofia é assimilada a mitologia e a História se apaga em Meta-história do sagrado não-humano. Entre os diversos mundos míticos, o judaico-cristão — que colocou o homem no centro do universo — seria nossa matriz epocal advinda do Ser Originário (Silva, 1956, p. 3–10). É a partir do arquétipo judaico-cristão que nasceriam variações humanistas. Vicente Ferreira esperava que novas formas

⁵ No reduzido espaço deste artigo não é possível explorar as implicações das referências fundamentais adotadas por Vicente Ferreira da Silva, a respeito do qual concordam quase todos os seus comentaristas, como sendo principalmente Martin Heidegger, sobretudo, o chamado “Segundo Heidegger”. Alguns acrescentaram Friedrich Schelling e o etnólogo Leo Frobenius. Aqui, uma vez mais, os intérpretes do filósofo paulista acentuam as apropriações teóricas como se fossem puras adesões categoriais deixando inopinados os influxos sociais, históricos e ideológicos dessas escolhas.

míticas com seus deuses pusessem fim ao mundo judeu, cristão e antropocêntrico e seus sucedâneos: democratismo, liberalismo e marxismo. Podemos afirmar, desta maneira, que sua ontologia é intrinsecamente política.

É esse fundo filosófico que animava os ensaios de Vicente Ferreira da Silva na *Diálogo Revista de Cultura*. Na apresentação do primeiro número ele afirma:

A revista que ora apresentamos não pretende resolver-se na mera oposição de pontos de vistas, num diálogo inconsequente, mas procurará uma convergência, uma linha de meditação e de pesquisa em torno de temas que afetam especificamente a nós, homens da segunda metade do século XX. Trata-se em resumo de analisar, nas irradiações múltiplas da cultura e do espírito, as possibilidades finais do humanismo, de sua viabilidade e do seu porvir, em choque com a nascente concepção transhumanista da vida. Deverá o homem prosseguir habitando a sós com as coisas inertes, num mundo desacralizado, ou deverá hospedar outras figuras e entidades que rompam a sua solidão? Várias expressões da meditação contemporânea, a filosofia de Heidegger, a psicanálise de Jung, as intuições de Walter Otto, a poesia de Yeats, a obra de Lawrence, apontam para uma ampliação de convivência entre o homem e os poderes meta-humanos, em oposição àqueles que continuam a satisfazer-se com a representação do homem-só-homem. O grupo orientador de *Diálogo* acredita que não é cabível continuarmos num humanismo ingênuo e acríptico diante da problematicidade do século e que é necessário relacionar a consciência com as matrizes obscuras da realidade (Silva, 1955, p. 3).

Nessa filosofia a ideia de raça é peça importante. A abordagem de Vicente Ferreira da Silva não está ancorada no racismo científico do século XIX. Suas fontes sobre esse problema podem ser situadas nos românticos alemães do século XVIII, incluindo Friedrich Schelling (Bernardo, 2022, p. 7–22), mas radicalizada com uma perspectiva nietzschiano-schopenhaueriana.

Com efeito, as variedades de “idiosincrasias somáticas” emergiriam de regimes de desocultação do Ser com seus diferentes

mundos culturais. À História instaurada pelo “Poder ofertante primordial” corresponderia a uma “forma patético-corpórea”, ou seja, uma raça. Processo teogônico e surgimento de raças remetem-se em um “ciclo histórico-racial”. Nesse sentido, raça, mito e matriz ontológica estão entrelaçados. Mitologia e racialidade, espírito e “tipo biossocial” seriam inesperáveis nesse emaranhado ideológico (espécie de vitalismo cósmico) onde o “processo religioso” é “um propositos de raças, a eclosão de um novo sabor da vida, condicionado por uma nova modalidade de sangue e da expressividade da vida corpórea” (Silva, 2010c [1954], p. 153).

Modernismo Reacionário

A *Diálogo Revista de Cultura* tinha evidentes ambições modernistas. Considerando seus dezesseis números, publicados entre 1955 e 1963, podemos interpretá-la como partindo da tradição romântica em sua rejeição da mecanização, quantificação, secularização, objetivação e racionalização do mundo (Löwy; Sayre, 2015, p. 52–82). É possível identificar a adoção da *Kulturkritik*, “herança radical-conservadora” de estetas e filósofos do século XX. Para o *kulturkritiker* o confronto entre cultura (*kultur*) e civilização (*zivilisation*) teria lançado o Ocidente na decadência (Eagleton, 2016, p. 161–162). “A anteposição entre alma e espírito, organismo e mecanismo, aristocracia e democracia, estilo e funcionalidade, cultura e civilização, representa um binômio em que os segundos termos definem a era do homem-massa”, afirmou Vicente Ferreira da Silva (2010c [1958], p. 345). O termo “cultura” do título da revista se deve a essa problemática.

Os colaboradores mais frequentes podem ser pensados sob o prisma descrito acima. Contudo, a apropriação de radicais estéticos europeus que flutuam no mapa político entre posições conservadoras

ou extremistas (Herf, 1993, 24–26) surge principalmente nos ensaios de Vicente Ferreira da Silva. Interessa a ele alguns modernistas que assumiram atitudes reacionárias quando uniam suas estéticas inovadoras à um posicionamento conservador, como os poetas T. S. Eliot e William Butler Yeats que, não por acaso, foram inúmeras vezes abordados na *Diálogo Revista de Cultura*.⁶

Esse modernismo interpretado por viés reacionário se opunha ao modernismo racionalista de tons variados vigente na São Paulo do meio do século XX. Havia constante antagonismo de princípios com os modernistas racionalistas, embora tenham ocorrido contatos, dentro e fora das páginas da *Diálogo Revista de Cultura*. Sobretudo quando se considerada a ascensão dos intelectuais concretistas divididos em grupos vanguardistas na poesia e nas artes visuais. O *Grupo Noigandres*, formado pelos irmãos Augusto e Haroldo de Campos e Décio Pignatari, faziam a defesa da construção racional do poema explorando suas dimensões verbal, visual e sonora (verbivocovisual) diante da cultura de massa, da propaganda e das mídias urbanas. O *Grupo Ruptura* radicalizava as ideias abstrato-geométricas e propunha uma visualidade pura, sem rastros simbólicos e que estivesse em sintonia com o mundo técnico-industrial (Barros, 2002).

É pensando nesses postulados que Vicente Ferreira da Silva escreve:

Quanto mais proeminente torna-se o mundo mecânico e instrumental, tanto mais irá empalidecer o mundo corporal da fantasia e da imagem, seja das imagens oriundas da fantasia telúrica, seja daquelas que provém da

⁶ Os dois nutriram atitudes ambíguas diante do fascismo. Convém, entretanto, lembrar que a obra literária desses e de outros escritores que aparecem nas páginas da revista não se reduzem de modo algum a uma mirada enfaticamente reacionária; sendo essas literaturas, muitas vezes, deslocadas em direção a interpretações estéticas e políticas de diferentes matizes. Muito embora, como alerta Jacques Derrida (2014, p. 76), seja nossa “tarefa indagar” “por que tantas obras e sistemas de pensamento poderosos” do século XX “tem sido o lugar de mensagens filosóficas, ideológicas e políticas” eivadas de equívocos.

força artística do homem. Hoje em dia [1955], tendendo a acentuar o caráter utópico da nossa existência, impõe-se no campo artístico o abstracionismo, o não figurativismo e a guerra de morte contra toda imagem ou representação ctônica. O abstracionismo quer destruir todos os pontos de apoio que ligavam o homem ao mundo orgânico e reconhecível. A sua tendência é a de instituir *un monde sans visage*, um mundo sem rosto, onde campeie unicamente expressões rítmico-matemática e a estesia dos transportes intelectualísticos. Mais uma prova desse conflito entre vontade de poder das formas abstratas e o sentido úmido e vital do mundo ligado a conexão mítica pode ser encontrado nas máximas representações do pensamento filosófico contemporâneo. Acreditamos, porém, que o mundo escolheu o caminho utópico, construtivístico ou tecnoindustrial, cuja máxima expressão é a energia da bomba atômica (Silva, 2010c, p. 667).

Feixe de ideias que orientaram as leituras vicentianas de uma vertente do modernismo e que surgiam nas páginas da *Diálogo Revista de Cultura*. No periódico identificamos apreciações de modernistas antimodernos politicamente ambivalentes (Gay, 2009, p. 383–384). Justamente “contestadores da civilização presente” como “Rilke, Erza Pound, Yeats, D. H. Lawrence, E. Jünger e Martin Heidegger” (Silva, 2010c [1958], p. 344–346).

A esse respeito podemos citar o ensaio escrito a quatro mãos por Vicente e Dora Ferreira da Silva. Nele há defesa do “fenômeno estético” como possuidor de raízes extra-humanas, sendo o poeta o “mediador entre os deuses e os homens” e a obra “Festa Sacral”. Ora, essas formulações são indissociáveis da crítica da modernidade técnico-científica. Assim, certo modernismo é acionado para denunciar a “Górgona do positivismo”. Rainer Maria Rilke, por exemplo, surge com seus versos para lançar a acusação: “Olhai a máquina: como ela rodopia e se vinga, desfigurando-nos e enfraquecendo-nos.” (Silva, 2010c [1953], 538-545)

Entre essas referências modernistas Vicente Ferreira da Silva concentrou esforços na legitimação do escritor D. H. Lawrence (1885-

1930) desde o primeiro número do periódico. Ele mobilizou os intelectuais do seu círculo na tradução e interpretação do autor do famoso romance *O Amante de Lady Chatterly* (2010 [1928]). Encontramos ensaios, citações e traduções do escritor inglês em quase todas as tiragens, incluindo a edição número 15 inteiramente dedicada ao inglês. Nesse sentido, é possível afirmar que *Diálogo Revista de Cultura* foi um periódico lawrenciano. Mas, o que esse modernista possuía que atraía tanto interesse? A oscilação entre anarquismo romântico e conservadorismo, fusão entre biologia e cultura e, por fim, íntima conexão de suas ideias com a turva atmosfera política europeia das primeiras décadas do século XX.

A ficção, a poesia e a ensaística de D. H. Lawrence explora diversos ideologemas caros a Vicente Ferreira da Silva em pelo menos três aspectos. Primeiro, a crítica à civilização ocidental expressa na oposição entre mundo da racionalidade e vida instintiva. A modernidade industrial também teria soterrado o desejo sob várias camadas de moralidade burguesa. Contra isso, o escritor inglês empenhou-se em reabilitar uma presumida relação espontânea entre os sexos ao narrar o encontro entre corpos sob o ponto de vista de uma sensibilidade natural, especialmente no clássico *O Amante de Lady Chatterly*. O que não implicaria na derrubada da moral simplesmente, mas sua colocação em outro nível de exigência vitalista. Por fim, sua escrita condena o vazio religioso do homem moderno procurando recuperar as forças do mito. Por um lado, olhando de maneira imperialista e exótica para outros territórios onde as mitologias ainda animariam a vida comum, o caso do México. Por outro, apropriando-se das religiões antigas que guardariam acesso ao sagrado, como os Etruscos. Essas ideias abriram espaço para interpretação de sua obra como pré-fascista (Beal, 1966).

Em diversos ensaios Vicente Ferreira da Silva incorpora ideias de D. H. Lawrence, sem dúvida o escritor sobre o qual mais escreveu. O inglês seria aquele que teria pressentido o retorno triunfante da nova doação do Ser que se manifestaria em um mundo não-antropocêntrico. O escritor seria portador da palavra poética de “tom conclamatório e teúrgico” com “acento de súplica revolucionária” que devolveria o “homem à raiz “ctônica de seu ser”. O autor de *O Amante de Lady Chatterly* contestaria a “civilização do indivíduo apartado do absolto” e seu contínuo movimento de “ocultação dos deuses”. Ele teria, por fim, sugerido a “superação do eu mecânico” e anunciado a “procissão dos grandes deuses” como “conjunto de possibilidades de cumprimentos não-humanos” (Silva, 1958, p. 11–20).

Com efeito, o conto *Sun* (2021, p. 115–154) de Lawrence é citado por Vicente Ferreira da Silva como “exemplo perfeito” da “metapraxis” em sintonia com a “metanoia [transformação mística]” que pressagia o novo ciclo mítico tão esperado por ele⁷:

[Lawrence] procura surpreender uma mudança radical na mente de uma mulher moderna em relação à Natureza. A personagem sente surgir em seu íntimo uma singular aliança com a estrela diurna, que aos poucos vai modificando completamente o sentido de sua existência. De mero ente astrofísico, o sol readquire sua radiância divina, como um espírito tutelar da Vida, como o grande deus esquecido do orbe sublunar. Um amor desconhecido o instaura em seu sangue revivificado, no centro de sua existência antes opaca e indiferente, alterando toda sua relação com o mundo e com os outros seres (Silva, 1964, p. 6).

O escritor inglês, antes de tudo, funcionava como condensado modernista do programa ontológico-político de Vicente Ferreira da Silva. Um programa situado entre duas posturas em torno das quais não

⁷ Esse mesmo conto foi alvo de exegese por parte de Dora Ferreira da Silva (1955) no número 1. Uma tradução do conto foi publicada nessa mesma edição.

conseguia se decidir. Permanecer rigorosamente na espera heideggeriana da Abertura do Ser, por onde adviria novos deuses que pusessem fim ao Mundo Humanista; ou “propiciar uma nova estilização de todas as coisas” partindo da premissa de que “a realidade” vivida por ele naqueles anos 1950 seria o “ovo de um novo mundo” (Silva, 2010c [1958], p. 627).

Considerações Finais

Espera mística ou decisão heroica? Esse indecível marca, portanto, o pensamento de Vicente Ferreira da Silva. Uma passagem do *Diálogo do Mar* revela esse desejo de transformação:

A isso creio que se prenda a mensagem rilkeana, tão cara a Diana e que talvez se atualizaria num futuro remoto. O que há de mais ostensivo em nossa cultura é decerto o fenômeno democrático-industrial, é a construção do aparato técnico-econômico para o homem comum, para o homem em geral, para o ser coletivo. Isso é o máximo que o cristianismo poderia dar enquanto História, ou fato historiável. Entretanto, esse fenômeno culminante poderá passar para um segundo plano. De seu ser-em-ato poderá passar a ser matéria para uma nova forma. E então a tecnologia, a ciência, a economia, a justiça social constituirão algo de transitivo. [...] Quando o homem libertar-se do ideograma científico-constructivo, o mundo tornar-se-á outra vez infinito. Como infinita será de novo, para nós, a antiquíssima Noite, não como simples privação de luz, mas como emblema de uma positividade germinante e ilimitada. O primordial é sempre noturno, o desconhecido. [...] Somos seres do limiar, ainda presos de certa maneira ao mundo antigo das representações cristãs-ocidentais. Só podemos pressentir a sombra das coisas por vir. Mas estamos entre aqueles que percebem o movimento que supera todos os outros movimentos ou revoluções intramundanas, porque é um movimento do próprio mundo (Silva, 1962, p. 15–16).

Na *Diálogo Revista de Cultura* essa e outras questões ideológicas surgiam como cifras metafísicas e modernistas. Contudo, nos jornais, Vicente Ferreira da Silva se manifestava mais explicitamente. Como nos

artigos publicados no *Diário de São Paulo* em 1955, mesmo ano de lançamento da revista. Textos que coincidem com o fim do segundo governo de Getúlio Vargas e a chamada crise dos anos 1950 (Gomes, 1994) e, por isso mesmo, intentavam intervir no debate sobre a política nacional a partir da filosofia do mito. Aí se manifestam a disposição de agir para acelerar o advento de um novo ciclo não-antropocêntrico.

Nesses artigos flagramos um pensador que lamenta a crise moral que aflige as normas jurídicas e a derrocada da nação brasileira que de “comunidade unitária” passou a condição de “um puro agregado de átomos empíricos”. Excetuando-se nessa crise apenas o Exército (Silva, 2010b [1955], p. 358–359). Fazendo apelo a uma “política de segurança nacional” ele pretendia que se buscasse “a solução de uma restauração do todo”. O que dotaria novamente “a nação de um estilo ético de vida e de plenitude de propósitos que a torne um veículo da vontade de Deus”. Seguindo a lógica de sua filosofia ele entende que esse esforço deveria ultrapassar tanto o comunismo — com sua “ideologia internacionalista e antinacional” — quanto o liberalismo democrático — que subordinaria “os interesses unitários da nação aos apetites de lucro e certa classe”. Segundo o pensador paulista, “em hipótese alguma se deve deixar o país a sorte” e “entregue ao arbítrio dos comunistas ou do regime liberal burguês” (Silva, 2010b, p. 360–361).

O encerramento das atividades da *Diálogo Revista de Cultura* em 1963 — ocorrida, como vimos, em razão da morte precoce do seu idealizador — coincide com acirramento das tensões políticas no Brasil diante da proximidade da instauração do regime militar. Com efeito, sabia-se que o círculo em torno do pensador paulista era “a favor do golpe militar” (D’Elia; Hungria, 2009, p. 31). Importante lembrar que parte do grupo dos filósofos de direita ligados ao IBF e a revista *Convivium*, companheiros de Vicente Ferreira da Silva, apoiaram a

tomada do poder pelos militares em 1964 (Gonçalves, 2018). Por fim, destacamos que revistas culturais, como *Noigandres*, *Habitat* e *Instauração Praxís* — contra as quais a *Diálogo Revista de Cultura* se opunha — haviam esgotado seus escopos vanguardistas em razão da crise do otimismo modernizante dos anos 1950 e da vigência do estado de exceção sustentado pela utopia autoritária (Fico, 2004, p. 41).

Referências

- ANIZELLI, Eduardo. Com ousadia, grana e perfil conservador editora É intriga e movimentada filão de “livros cabeça”. *Folha de S. Paulo*, 07 jan. 2012. Ilustrada. Disponível em:
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. In médio virtus: uma análise da obra integralista de Miguel Reale. In: ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Zigue-zague: ensaios reunidos (1977-2016)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Totalitarismo e Revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento. MetrÓpole e cultura: o novo modernismo paulista em meados do século. *Tempo Social*, vol. 9, n. 2, pp. 39–52, 1997.
- ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento. *MetrÓpole e Cultura: São Paulo no meio do século XX*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2015.
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. *Mário Pedrosa: itinerário crítico*. 1. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- ARANTES, Paulo Eduardo. Instinto de Nacionalidade: Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60. In: ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosÓfica uspiana (uma experiªncia nos anos 60). São Paulo: [s.n], 2021. *E-book*.
- BARROS, Lenora de. BANDEIRA, João. (orgs.). *Grupo Noigandres*. Arte Concreta Paulista. 1. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

- BEAL, Anthony. *D. H. Lawrence*. Tradução de Octavio Alves Velho. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- BERNARDO, João. *Labirintos dos fascismos: do racismo democrático ao racismo fascista*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2022.
- BONTEMPI JÚNIOR, Bruno. A guerra dos filosofantes: Cruz Costa, Miguel Reale e a filosofiapaulista (1956-1968). In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH). *Anais Eletrônicos XXII Simpósio Nacional de História*, v. 1. João Pessoa: Anpuh, 2003.
- CANDIDO, Antonio. Socialistas, comunistas e democracia no pós-guerra. *Estudos de Sociologia*, v. 11, n. 20, pp. 7–21, 2006.
- CÉSAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. 1. ed. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2000.
- CURY, Laura de Souza. O IV Centenário da Cidade de São Paulo, o Parque Ibirapuera e a Construção de um Novo Futuro. In: ESPOSITO, Fernanda. RIBEIRO, Victor. A. R. MONTELEONE, Joana. COSTA, Wilma P. *Histórias de São Paulo: construções e reconstruções*. vol. 3: Período Republicano. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2023.
- CRESPINO, Regina Aída. Revistas culturais e literárias latino-americanas: objetos de pesquisa, fontes de conhecimento histórico e cultural. In: (orgs.) JUNQUEIRA, Mary Anne. FRANCO, Stella Maris Scatena (orgs.). *Cadernos de Seminários de Pesquisa*. Vol. 2. São Paulo: São Paulo: Editora Humanitas, 2011.
- DIÁLOGO: REVISTA DE CULTURA. São Paulo: Sociedade Cultural Nova Crítica, 1955–1964.
- DINIZ, Thiago. *Vicente Ferreira da Silva: a redescoberta da mitologia*. 1. ed. São Paulo: Editora Ética, 2021.
- D’ELIA, Renata. HUNGRIA, Camila. *Os dentes da memória: uma trajetória poética paulistana — Livro-reportagem*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo). Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Essa Estranha Instituição Chamada Literatura: Uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de Marileide Dias Esqueda. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

- FICO, Carlos. *Além do Golpe*. Visões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar. 1. ed. São Paulo: Record, 2004.
- GAY, Peter. *Modernismo: o fascínio da heresia — de Baudelaire a Beckett e mais um pouco*. Tradução de Denise Bottmann. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GIANNOTTI, José Arthur. Entrevistas: Sobre o trabalho teórico. *Trans/Form/Ação*, v. 1, pp. 25–36, 1974.
- GIANNOTTI, José Arthur. Maria Antônia: uma certa geração da Faculdade de Filosofia. In: SANTOS, Maria Cecília L. dos. *Maria Antônia: uma rua na contramão*. 1. ed. São Paulo: Nobel, 1988.
- GIANNOTTI, José Arthur. José Arthur Giannotti (1930). NOBRE, Marco; REGO, José (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.
- GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. *A restauração conservadora da Filosofia: o Instituto Brasileiro de Filosofia e a autocracia burguesa no Brasil (1949-1964)*. 1. ed. Goiânia: Editora Gárgula, 2020.
- GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. O aparelho de hegemonia filosófico — IBF/Convivium — na revolução passiva (1964–1985). In: GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. *História fetichista: o aparelho de hegemonia filosófico — Instituto Brasileiro de Filosofia / Convivium (1964–1985)*. 1. ed. Anápolis: Editora UEG, 2017.
- GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. Miguel Reale e o Instituto Brasileiro de Filosofia: Fundamentação Ideológica da Ditadura de 1964. In: XIV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – ANPUH-RS, 2018, Porto Alegre. Democracia, liberdade e utopias. Porto Alegre: 2018 ANPUH-RS, 2018. E-book.
- GOMES, Ângela de Castro (org.). *Vargas e a crise dos anos 50*. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- HERE, Jeffrey. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no 3º Reich*. Tradução de Claudio Ramos. 1. ed. Campinas: Ed. Ensaio, 1993.
- LAHUERTA, Milton. Marxismo e vida acadêmica: os pressupostos intelectuais da crítica uspiana ao nacional-desenvolvimentismo. In: BOTELHO, André. BASTOS, Elide

- Rugai, BÔAS, Glauca Villas. *O moderno em questão. A década de 1950 no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Topobooks, 2008.
- LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías (orgs.). *Giro Lingüístico e historia intellectual*. 1. ed. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- LAWRENCE, D. H. *Sol*. Tradução de Aníbal Fernandes. 1. ed. Lisboa: Sistema Solar, 2021.
- LAWRENCE, D. H. *O amante de Lady Chatterley*. Tradução de Sergio Flaksman. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução de Nair Fonseca. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MICELI, Sérgio. *Vanguardas em retrocesso: ensaios de história social e intelectual do modernismo brasileiro*. 1. ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2012.
- NAPOLITANO, Marcos. *Cultura brasileira: utopia e massificação (1950–1980)*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2001.
- NEME, Mário (org.). *Plataforma da Nova Geração: 29 figuras da intelectualidade brasileira prestam seu depoimento no inquérito promovido por Mário Neme*. 1. ed. Porto Alegre: Globo, 1945.
- PETRONIO, Rodrigo. Vicente Ferreira da Silva. In: PETRONIO, Rodrigo. *Azul Babel: a escrita e os mundos*. 1. ed. São Paulo: Laranja Original, 2021.
- PRADO JR, Bento. As filosofias da Maria Antônia (1956–1959). SANTOS, Maria Cecília L. dos (org.). *Maria Antônia: uma rua na contramão*. 1. ed. São Paulo: Nobel, 1988.
- REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1976.
- SÁ MOTTA, Rodrigo. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: SÁ MOTTA, Rodrigo (org.). *Culturas Políticas na História: novos estudos*. 1. ed. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.
- SARLO, Beatriz. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *América: Cahiers du Criccal*, n. 9-10, pp. 9–16, 1992.

- SILVA, Luciana Vieira Souza da. SIQUEIRA, Rogério Monteiro de. A Missão Italiana da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP e o imaginário da imprensa e do paulistano sobre o fascismo antes da Segunda Guerra. *Intellèctus*, ano XIII, n. 2, pp. 123-141, 2014.
- SILVA, Vicente Ferreira da. Diálogo da Montanha. *Diálogo Revista de Cultura*, n. 16, pp. 3-16, 1964.
- SILVA, Vicente Ferreira da. Diálogo do Mar. *Diálogo Revista de Cultura*, n. 14, pp. 3-16, 1962.
- SILVA, Vicente Ferreira da. Apresentação. *Diálogo Revista de Cultura*, n. 1, pp. 3-4, 1955.
- SILVA, Vicente Ferreira da. História e Meta-História. *Diálogo Revista de Cultura*, n. 5, pp. 3-10, 1956.
- SILVA, Vicente Ferreira da. O deus vivo de Lawrence. *Diálogo Revista de Cultura*, n. 9, pp. 11-20, 1958.
- SILVA, Vicente Ferreira da. *Obras Completas*. (Vol. 1). 1. ed. São Paulo: É Realizações, 20010a.
- SILVA, Vicente Ferreira da. *Obras Completas*. (Vol. 2). 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2010b.
- SILVA, Vicente Ferreira da. *Obras Completas*. (Vol. 3). 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2010c.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução de 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. pp. 231-269.
- TEXEIRO, Alva M.; HENNRICH, Dirk-Michael; AGUIAR, Giancarlo de (orgs.). *Vicente e Dora Ferreira da Silva: uma vocação poético-filosófica*. 1. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.
- VARGAS, Milton. O Jovem Vicente Ferreira da Silva. In: SILVA, Vicente Ferreira da. *Obras Completas*. (Vol. 1). 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2009.
- WEINSTEIN, Barbara. *A cor da modernidade: branquitude e a formação da identidade paulista*. Tradução de Ana Maria Fiorini. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2022.

14

INTELECTUAIS E TRABALHADORES NA REVISTA *CHILE HOY*: UM ESPAÇO DE REFLEXÃO POLÍTICO- CULTURAL ENTRE O GOVERNO DE SALVADOR ALLENDE E A DITADURA MILITAR DE AUGUSTO PINOCHET (1972-1973)

*Roberto Medeiros da Costa Júnior*¹

Companheira diretora:

Sou um dirigente sindical, sua revista tem me servido muito para discutir com os trabalhadores democrata-cristãos da indústria, especialmente o tema “empresas de trabalhadores”. Oxalá sigam difundindo material que nos sirva. Agora uma crítica. Gostei do editorial, porém há palavras que não entendo: o que significa, por exemplo, “bandeirantes”? Não podem simplificar a linguagem?

(Ramiro Quezada Z. *Chile Hoy* n° 2, 1972, p.2, 23-29 de junho, tradução nossa.)

Nos alegra que o primeiro número serviu para o seu trabalho político. Levaremos em conta sua advertência para evitar o uso de palavras pouco conhecidas. Por último, queremos advertir que o artigo da página três “Conclave, para que?” não é o editorial da revista. *Chile Hoy* não tem editorial, dadas as características da revista.

(Marta Harnecker. *Chile Hoy* n° 2, 1972, p.2, 23-29 de junho, tradução nossa.)

Esta carta enviada pelo dirigente sindical Ramiro Quezada publicada no segundo número e respondida pelo conselho editorial, apresenta inicialmente o tom da dimensão da atuação da revista semanal *Chile Hoy* e sua influência na opinião pública chilena e na história intelectual latino-americana. Representando um meio de debates informativos em um amplo leque de trabalhadores e trabalhadoras, a revista discutia ideologias plurais sobre o governo da

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e professor de História da rede de ensino básico do município de Campos dos Goytacazes (RJ). Agradeço aos participantes do encontro da ADHILAC pelas considerações e pelos colegas de sempre que puderam ler e teceram suas contribuições que enriqueceram este texto.

Unidade Popular e projetos futuros. Se por um lado havia certa dificuldade de transmitir ao leitor algumas mensagens com palavras mais complicadas e desconhecidas, por outro lado a citação demonstra que o semanário fazia jus a um de seus principais objetivos apresentados em sua linha política, “recolher e apresentar todas as opiniões e abordagens de quem luta pela construção do socialismo em nosso país” (Chile Hoy nº 1,1972, p. 3).

Fundada nos primeiros dias de junho de 1972 por uma equipe de jornalistas e intelectuais, com intenção de analisar a realidade nacional e colocar o leitor bem informado sobre temas conjunturais, sua primeira publicação abordou a semana do dia 16 até o dia 22 do mesmo mês. Com o golpe militar no dia 11 de setembro de 1973, a revista foi encerrada em 13 de setembro do mesmo ano. Esta empreitada que durou quase um ano e meio fora realizada quase que inteiramente durante o governo de Salvador Allende (1971-1973), que por sua via chilena ao socialismo buscava implementar mudanças estruturais no país através do caminho democrático, como a recuperação e estatização das minas de cobre, a nacionalização dos bancos, a socialização de empresas de produção e a reforma agrária.

Publicada semanalmente, sua totalidade foi composta por 65 números divulgados durante 15 meses de atuação. Em sua primeira publicação, é apresentado o comitê editorial que durou de 1972 até 1973, composto por intelectuais que editavam e escreviam para a revista, como a diretora e socióloga Marta Harnecker, os também sociólogos Ruy Mauro Marini e Pío García e o economista Theotônio dos Santos, entre outros.

Dividida em diversas sessões, haviam colunas como a *Busón*, dedicada a apresentar cartas escritas e enviadas por trabalhadoras e trabalhadores, e a *Hoy por Hoy e Nacional*, com análises da conjuntura

política chilena escritas pelos intelectuais participantes. A revista também era formada por artigos e reflexões de editores e convidados acerca da política internacional, da economia, cultura, um suplemento sobre a questão agrária, além de entrevistas exclusivas, convidando atores de cinema, lideranças de movimentos sociais ou agentes políticos. Em um momento de protagonismo popular culturalmente criativo e efervescente no Chile como da *nueva canción chilena* e de base para o *nuevo cine latino americano*, a coluna *Cartelera* que encerrava o periódico, recomendava peças de teatro, filmes, livros e exposições que seguiam sua linha política editorial.

Inserida no repositório online da Biblioteca Clodomiro Almeyda do Partido Socialista Chileno onde pudemos fazer as leituras digitalizadas das publicações², estabelecemos que o recorte de análise proposto neste texto de sua atuação será dividido em seus dois anos de divulgação: sendo os meses de 1972, um retrato de críticas construtivas sobre o projeto da Unidade Popular e balanços dos primeiros anos de governo, e o segundo momento já no ano de 1973, com uma observação apurada da escalada de violência que ocorreria e possibilidade de golpe, principalmente após a oposição ser derrotada nas eleições parlamentares de março.

Dimensionando as atividades dos intelectuais da *Chile Hoy*, compreendemos as revistas dentro de um escopo de análise vinculado à história intelectual como possibilidades essenciais de observar a cultura política de um país, a vida intelectual e a história da marcha das ideias congestionadas em redes de sociabilidade entre os editores e as camadas populares (DOSSE, 2007, p.58). Com este levantamento buscando fazer

² As imagens de capa e de colunas que compuseram a revista Chile Hoy foram retiradas do repositório do Partido Socialista Chileno, na Biblioteca Clodomiro Almeyda que se encontra disponível no site: http://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/chile_hoy.html

um diálogo entre as colunas *Hoy por Hoy* e *Nacional*, escritas pelos intelectuais da revista, e as cartas enviadas por trabalhadores e trabalhadoras chilenas publicadas na coluna *Busón*, compreendendo o contexto político-cultural chileno e avaliando as dificuldades que estes intelectuais encontraram, seja face à oposição da direita ou às divisões no seio da coalizão que apoiava Allende, como se construiu e se consolidou nesse meio tempo esta rede ampla e plural de discussão de propostas do campo socialista chileno?

Nossa hipótese é a de que, inserido em uma tradição histórica da imprensa chilena de esquerda, esta revista semanal consolidou-se entre as camadas populares como um instrumento de difusão e legitimação da expressão do pensamento político deste grupo de intelectuais e trabalhadores na esfera pública em diálogo com os leitores. Nesta linha, a *Chile Hoy* buscou manter seu compromisso político com o socialismo e as camadas populares, não se restringindo somente a academia, buscando construir coletivamente. Em mesmo momento, a publicação da revista demonstra como este tipo de imprensa de massa era relevante de forma teórica e prática para os intelectuais na disputa político-ideológica, mantendo sua autonomia ideológica, porém sem fugir da mediação que havia entre as ideias expressadas na revista, o governo de Salvador Allende e a sociedade.

O governo da Unidade Popular, a imprensa chilena e o início da Chile Hoy em 1972

No início da década de 1970 o Chile passou por eleições onde o candidato socialista Salvador Allende foi eleito no dia 4 de setembro de 1970, com 36,66% dos votos, contra 35,29%, do engenheiro e empresário Jorge Alessandri. Em seu governo Allende constituído na coalizão partidária de esquerda Unidade Popular, pretendia caminhar através da

legalidade democrática em uma via chilena ao socialismo. Esta via, fora construída historicamente a partir dos anos 1930 nas raízes do Partido Comunista, com crescimento do debate em 1950 e colocando-se no centro dos embates em 1960 (Borges, 2005, p.227).

Dentro da Unidade Popular estavam abarcados o Partido Comunista (PC), Partido Socialista (PS), Partido Radical (PR), Partido Social Democrata (PSD), *Acción Popular Independente* (AP) e o *Movimiento de Acción Popular Unitaria* (MAPU), com o *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR), não apoiando abertamente a candidatura e o governo de Allende, porém atuando em conjunto em momentos práticos (Silva, 2020, p.445). Em uma inspiração e alternativa ao modelo cubano e em busca do rompimento com o imperialismo, esta via caminhava por meio de quatro mudanças estruturais: a recuperação das minas de cobre e das riquezas minerais do país, a nacionalização dos bancos, a socialização das principais empresas de produção e distribuição chilenas e uma profunda reforma agrária em uma revolução em dois tomos, de cima, a partir do estado, e de baixo apoiado pelos movimentos camponeses e mapuches (Winn, 2009, p.78).

O período da Unidade Popular marcou um ponto culminante na trajetória da classe trabalhadora chilena ao longo do século XX. As expressões diversas de protagonismo de trabalhadores e trabalhadoras chilenas ocorreram com participação recorrente e intensa nos canais e caminhos criados pelo governo e principalmente por suas próprias manifestações, que buscavam superar o projeto inicial do estado de integração. Essas expressões de protagonismo eram representativas na sociedade, como o movimento de *pobladores*, que lutava por habitação e condições melhores nos bairros de periferia chilena, os *Cordones Industriales*, resultantes das organizações de trabalhadores das indústrias, as Juntas de Abastecimento e Controle de Preços (JAPs), no

combate ao mercado negro e desabastecimento impulsionado por greves frequentes da oposição, e nos Comandos Comunais, experiências locais de poder popular.

Esses movimentos exerceram um papel fundamental para a construção de uma identidade classista dentro da sociedade. Contribuindo significativamente para a democratização da sociedade,

que se expressiu por meio da forte mobilização popular e, principalmente, pelo caráter radical que ela assumiu na pressão pelo alargamento dos marcos de participação. Viveu-se uma ampliação do caráter coletivo das suas práticas, da solidariedade de classe, da articulação das questões locais e cotidianas a um projeto político revolucionário e, com isso, uma generalização do questionamento ao *status quo*. Todos esses elementos se expressaram quando se congregaram no expressivo aumento dos movimentos de greve, de ocupações de propriedades, de enfrentamento com as instituições e mesmo de questionamento as propostas “de cima” dentro daquele projeto de transformação, quando elas não acompanhavam o ritmo das exigências populares e não respaldava suas estratégias de ação direta (Cury, 2017 p.388).

Neste contexto de alargamento dos marcos de participação popular e cultural e debate acerca do projeto socialista para o país naquele período, a revista *Chile Hoy* foi fundada em junho de 1972 por um grupo de intelectuais vinculados a área das Ciências Sociais e associados ao Centro de Estudos Socioeconômicos (CESO) da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade do Chile. A chilena jornalista e socióloga formada na Universidade do Chile e de Paris e ingressada nas fileiras do Partido Socialista, Marta Harnecker, era diretora responsável pela revista *Chile Hoy*. O vice-diretor foi o intelectual uruguaio José Manuel Quijano, que havia participado da revista semanal uruguaia *Marcha*, que exerceu papel fundamental na consolidação de um circuito de resistência cultural no país (Villaça, 2017, p.268). O conselho editorial fora composto inicialmente por Pío García, sociólogo que em 1969 foi

diretor do CESO e em 1970 assumiu funções de assessor do governo da Unidade Popular, os brasileiros sociólogos exilados do Brasil, Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos, o economista Alberto Martínez e o militante socialista Jaime Barrios³.

Seus números eram publicados semanalmente e constam 65 em seu total. Instigando o debate sobre os projetos socialistas, as organizações do movimento popular dos trabalhadores e trabalhadoras, a conquista do poder do Estado e a transição nesta via chilena, colunas sobre ocorridos do cotidiano, com informações culturais e entrevistas exclusivas ocorriam de forma recorrente com atores de cinema, poetas, lideranças de movimentos sociais ou agentes políticos e por muitas vezes eram as chamadas das capas da publicação semanal. A data de sua primeira publicação abarcava a semana de 16 até 22 de junho de 1972. Na chamada da capa (Figura 1) há uma entrevista exclusiva com Yves Montand, ator do filme *Estado de Sítio* lançado em 1972 e dirigido pelo grego Costa-Gavras que apresentaria o conteúdo da forma das entrevistas que se realizariam desde o início e adiante⁴.

³ Os últimos dois editores citados foram mortos no bombardeio ao palácio *La Moneda* acompanhando o presidente Salvador Allende na resistência durante a tentativa do golpe empresarial-militar de 11 de setembro de 1973 e seus restos mortais somente foram encontrados em 2001 de Jaime Barrios, e 2011 de Alberto Martínez, em escavações ocorridas.

⁴ Gravado no Chile durante o governo da Unidade Popular e dirigido pelo grego Costa-Gavras. No filme de 1972 o ator Yves Montand interpreta um colaborador de regimes militares latino-americanos e funcionário de uma agência estadunidense chamado Philip Michel Santore que é sequestrado pelo movimento de extrema-esquerda Tupamaros. Baseada em fatos reais, a história rememora o sequestro no Uruguai do agente estadunidense Dan Mitrione e do cônsul brasileiro Aloysio Gomide pelos Tupamaros, em 1970.

Figura 1 - *Chile Hoy* nº 1



Fonte: (Chile Hoy, 1972, p. 1).

Mesmo com seus pontos de vinculação de integrantes ao Partido Socialista (PS) e ao *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR), a direção do periódico em seu primeiro número fez um breve comentário sobre sua linha editorial. A revista manteve-se independente de partidos políticos ao expressar suas análises afirmando que:

esta revista não se apresenta. Acreditamos que, ao lê-la, você compreenderá por si mesmo os objetivos que a motivam e a forma como pretendemos realizá-los. Queremos apenas advertir que este semanário não expressa a opinião de nenhum partido político. Pelo contrário, propõe-se a recolher e apresentar todas as opiniões e propostas daqueles que lutam pela construção do socialismo no nosso país (Chile Hoy nº 1, 1972, p. 3).

Atuando como um canal de diálogo em entre intelectuais e os trabalhadores e trabalhadoras em uma linha editorial independente, aberta a tendências progressistas, é de ressaltar a iniciativa por meio de seu compromisso político com o futuro do projeto socialista e

autonomia para contribuir com a compreensão dos problemas sociais e do exercício do poder, inserindo-se na esfera pública e não limitando-se somente a academia. De fato, a imprensa chilena de esquerda dispõe de uma tradição de edição e participação nos meios de comunicação, com jornais como *El Siglo* fundado em 1940 pelo Partido Comunista e *Las Noticias de Última Hora* (1943-1973) ligados ao Partido Socialista. Os partidos políticos, e não somente os de esquerda, puderam estabelecer seu canal discursivo centrados no sujeito popular nas manchetes e colunas de jornais e revistas por meio dessas redes entre intelectuais e trabalhadores constituídas (Santa Cruz, 2014, p.194).

No período precedente ao governo da Unidade Popular surgiram revistas de caráter político-cultural como *Punto Final* (1965-1973) ligada ao *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR), a *Ramona* (1971-1973) vinculada ao Partido Comunista, e *La Quinta Rueda* (1972-1973), entre outras, que contribuiriam para a disputa e discussão de ideias no ciclo de mobilização e politização da sociedade chilena (Araneda e Nascimento, 2022, p.45-46). E a disputa política na opinião pública ocorria com os grandes jornais voltados à setores da direita, como *El Mercurio*, que atuou financiado pelos Estados Unidos como imprensa oposicionista e na significativa influência na preparação e articulação do golpe militar de 1973 (Santos, 2018, p.263).

Editada pela empresa Chile Hoy Limitada, era impressa nas oficinas gráficas da editora estatal *Quimantú* e cada exemplar custava o valor de 10 escudos, com preços em dólares apresentados para quem de outros países quisesse assinar de seis meses a um ano. Vendidas nas bancas de jornais e nos bairros, o leitor que se interessasse também poderia assinar para receber semanalmente e apoiar financeiramente a revista. A maioria das publicações semanais continha 32 páginas, nas quais foram publicadas análises políticas e conjunturais que marcaram

a pauta do noticiário político da semana. Sua estrutura inicial contava na página 2 com uma coluna intitulada *busón*:

Chile Hoy abre esta página para receber as correspondências dos trabalhadores chilenos. Nosso propósito é que se expressem aqui as inquietudes de nossos corresponsáveis acerca da marcha do processo em geral, ou mais especificamente, do centro de trabalho respectivo. As cartas não devem superar duas folhas, escritas a máquina, duplo espaço, ou a mão com letra clara e devem acompanhar-se do nome, idade e centro de trabalho do remetente (Chile Hoy nº 1, 1972, p.2).

Respondendo diante do contexto de discussão e tensão vivido pelo projeto socialista e pela gestação do poder popular, no espaço principal onde os intelectuais expressaram suas ideias havia a coluna *Hoy por Hoy* que realizava análises políticas da conjuntura chilena. Possibilidade de paralizações, intentos golpistas da oposição e avanço da ultradireita e críticas às alianças partidárias em busca de governança para Allende eram temas recorrentes em debate. Escrita por integrantes do conselho editorial e intelectuais convidados como Jorge de la Serna e Jose Cayuela, esta coluna era um termômetro para se observar os processos de atividades organizativas.

Ainda em uma análise estrutural da revista, a *nueva canción chilena* e que enriqueceu a base para o *nuevo cine latino americano* inspirava uma coluna que dialogava com o leitor sobre temas político-culturais de leitura e entretenimento. Seu nome era *Cartelera*, que na maioria das publicações encerrava o periódico recomendando peças de teatro, filmes, livros, programas de rádio e exposições que seguissem sua linha editorial (Figuras 2 e 3).

Figura 2 - *Chile Hoy* nº 51

CINE



★ **EL BENEFACTOR** (Chile, 1972. Color. Dirección: Bruno Gebbel. Con Arnaldo Berríos, Tennyson Ferrada y Jorge Lillo). Los avisos en los diarios son minúsculos y poco o nada se ha oído de esta reciente película chilena. Con toda razón Chile Films ha tratado de ocultar su existencia haciendo una distribución, como quien no quiere la cosa. Esta aburrida, primaria, sentimental, errónea, filantrópica y estúpida película no vale la pena comentarla. Confusa y mal hecha es un excelente exponente de lo que no debe ser una película chilena. Es pésima. (Bandera).

A. E.

Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 31).

Figura 3 - *Chile Hoy* nº 1

LIBROS



LA POLITICA Y EL ESTADO MODERNO, por Antonio Gramsci. A partir de 1919 y a través de la revista —después diario— *L'Ordine Nuovo*, Gramsci se convirtió en el teórico e impulsor del movimiento de los "consejos obreros". El libro recoge algunos de los escritos más lúcidos de la primera época del autor, que fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano. (Península).

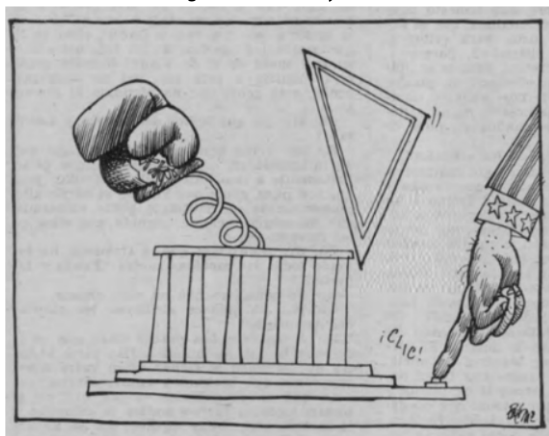
EL PROCESO IDEOLÓGICO, por varios autores: Althusser, mediante un estudio del *Contrato Social*, de Rousseau, Lévi-Strauss a través del análisis semiológico de la manifestación ideológica, Schaff merced a una discusión sobre el condicionamiento social del conocimiento, entre otros, presentan en conjunto, "una especie de horizonte conceptual" como lo señala Eliseo Verón, el compilador de estos trabajos. (Tiempo Contemporáneo).

Fonte: (Chile Hoy, 1972, p. 31).

Seguindo esta aproximação mais informal com o leitor, no periódico haviam charges e desenhos políticos que buscavam refletir

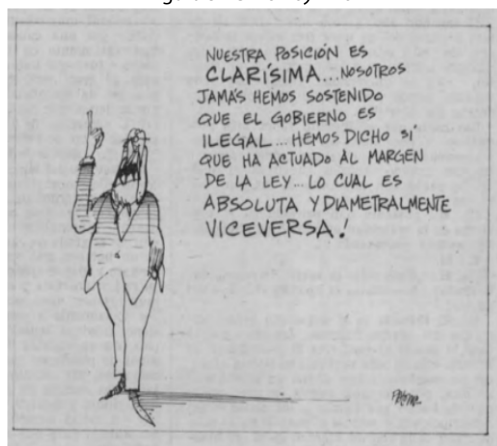
sobre os acontecimentos do cotidiano chileno político-cultural. Estas charges irônicas e de reflexão eram intituladas *Dibujos*, desenhados por *Palomo* ou *Hervi*, e estiveram presentes durante grande parte das publicações (Figuras 4 e 5).

Figura 4 - *Chile Hoy* nº 64



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 30).

Figura 5 - *Chile Hoy* nº 64



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 30).

As situações do contexto político entre junho de 1972 e setembro de 1973 eram relatadas nesta coluna em forma de caricatura. O aumento da inflação, as discussões sobre a reforma agrária, as propostas pela nacionalização de empresas estrangeiras, a crise com a oposição e os debates acerca do projeto da Área da Propriedade Social, um dos principais pilares do programa de transformações estruturais do governo da Unidade Popular, resultando em uma série de medidas destinadas à redistribuição da riqueza no Chile, eram exemplos de ocorridos abordados e analisados.

Por um lado, podemos compreender a partir deste início que a revista *Chile Hoy* se colocou em debate na esfera pública, confluindo os aspectos de uma revista política com a estrutura de um meio de comunicação popular. Por outro, essa estrutura impulsionou as possibilidades dos projetos socialistas naquele momento, onde os trabalhadores e trabalhadoras tinham acesso ao periódico e reproduziam o debate político buscando construir alternativas aos caminhos possíveis pelo governo e criticando-o quando lhe convinha, criando suas próprias utopias.

A crítica construtiva no debate do projeto socialista: A *Chile Hoy* em 1972

Em seus primeiros meses de atuação, a revista atuou abrindo suas páginas à reflexão política e cultural sobre a conjuntura política chilena e os projetos socialistas em discussão. Neste momento, as reflexões consistiam nas possibilidades futuras do projeto do governo e em críticas construtivas para o programa da Unidade Popular, analisando a marcha do processo da via chilena. As primeiras cartas publicadas demonstram isso, como na apresentação da formação da Brigada “¡Venceremos!” em reação a uma tentativa de demissão massiva de

trabalhadores da Universidade Católica (Chile Hoy nº 1, 1972, p. 2), do caso da indústria *Indura* que foi ocupada por seus trabalhadores após suas manifestações por melhores condições não serem atendidas (Chile Hoy nº 2, 1972 p. 2,) e críticas à participação camponesa na reforma agrária do governo (Chile Hoy nº 9, 1972 p. 2).

Após um período conturbado de “marcha das panelas vazias” lideradas por mulheres de classe média alta da direita e o grupo fascista *Patria y Libertad*, a visita de Fidel Castro ao Chile, seguidas reuniões de partidos que apoiaram a UP, e a possível reviravolta decisiva do Partido Democrata Cristão de apoiar o governo, abre-se um debate sobre os próximos passos também do lado das ideias dos intelectuais editores da revista. Especulando o que poderiam ser as eleições parlamentares de março de 1973 e compreendendo a crise em meados de 1972, em que se reconfigura a discussão de esquerda para o projeto futuro da Unidade Popular, a revista nº1 expõe três visões em sua coluna *Hoy por Hoy* na edição da semana de 16 a 23 de junho acerca desses encontros e conclaves em um especial questionamento acerca das reuniões e alianças: “*Conclave? Para que?*”.

Alberto Martinez no primeiro ponto de vista chamado, “*Balance y problemas en la economia*” comenta os avanços e insuficiências do projeto socialista e busca analisar a estreita vinculação entre os temas abordados e os problemas ocorridos. Para isso, demonstra que nesses primeiros anos de governo a situação de dois terços da população ativa que recebe entre um soldo e um salário mínimo melhorou significativamente sua condição de vida, porém a base das insuficiências continua sendo a política econômica, com problemas de escassez, de especulação e de aumento de preços.

Pio Garcia no segundo ponto intitulado “*Debilidades del proceso*” tem uma postura crítica ao governo, afirmando que a Unidade Popular não

consegue superar as debilidades para chegar aos conteúdos revolucionários de seu programa. Citando principalmente as dificuldades na área econômica, García ressaltava a necessidade da aceleração das transformações estruturais, em uma tentativa de romper com a dependência do capital estrangeiro e do latifúndio. Theotônio dos Santos concluindo essa coluna inicial com o terceiro ponto de vista chamado “*Socialismo o liberación en el programa de la UP*”, segue a linha de García e resalta a possibilidade do caráter revolucionário do programa, não se restringindo a um projeto social-democrata.

De certa forma, até o nº 4 da revista essas relações entre os problemas econômicos e a aliança entre a UP e a DC foram analisadas mais profundamente. Como exemplo, no nº 2 foram debatidos na coluna *Nacional* durante o artigo de Marta Harnecker “*A donde va la DC?*”, no texto “*La DC y la burguesia*” de Ruy Mauro Marini, no nº 3 o tema retornava com o comentário “*La negociación con la DC*” de Juan Barba e no nº 4, “*Apelar al Pueblo*” de Pío García. Caracterizando a DC como um partido da burguesia, o texto de Marini resume a linha política seguida pela *Chile Hoy* sobre este tema de um possível acordo entre os partidos quando afirma que “uma política de concessões nunca responde aos interesses imediatos da classe, embora possa referir-se aos seus interesses mais profundos e estratégicos. A fórmula “perder os anéis para não perder os dedos expressa essa situação” (Chile Hoy nº 2, 1972, p.5).

Na revista de nº 6 que aborda a semana de 21 a 27 de julho, foi publicada uma carta na coluna *Busón* do presidente do sindicato dos professores “*Jema*”, Manuel Alvarez, intitulada “*análisis del proceso*”. Em diálogo com as questões anteriores colocadas pelos editores com relação a discutida crise do projeto da UP, Alvarez faria um balanço de início de governo socialista, cumprindo com suas proposições de nacionalização do cobre, programação das áreas de produção, reforma

agrária e estatizações, porém havia críticas contundentes a problemas e concessões durante este processo:

temos muito claro que na medida em que se faz uma política revolucionária, os interesses dos explorados, dos proletários, se refletem no próprio Governo, mas quando caminha com fragilidades, concessões diante do inimigo, o que é alcançado é desconcertar as massas, porque temos que ter claro que nem todos nós temos consciência de classe suficiente para entender que a luta que estamos travando significa sacrifício, dedicação e responsabilidade, e menos se pode pedir de nossos pequenos camaradas conscientes, quando o Governo levantou algumas medidas que favorecem fundamentalmente os de baixos rendimentos econômicos, como a equalização dos abonos de família, a manutenção do aumento do custo de vida e lamentavelmente não foi cumprido, deparamo-nos com colegas que têm vindo a perder a fé e a confiança no Governo (Chile Hoy nº 6, 1972, p. 2).

Nesta linha, em edições seguintes editorial comentou-se sobre como a alta de preços e a escassez impactaram diretamente os setores populares. Pío García, na publicação nº 13 da semana de 8 a 14 de setembro de 1972, mencionou em seus comentários que os problemas econômicos atuais eram consequência da errônea política do ministro da economia, Pedro Vuskovic.

No mês seguinte, uma das expressões da organização da oposição ao governo de Salvador Allende tomaria a cena dos temas discutidos na opinião pública. Realizando efeitos desgastantes na economia e contribuindo para as tensões políticas, a greve patronal, que reuniu o sindicato do comércio e dos caminhoneiros em outubro de 1972, objetivava demonstrar o descontentamento com a incorporação de diversas indústrias na área da propriedade social e o desabastecimento e organizar um movimento de massas que reuniria a burguesia e a classe média contra essas medidas. Para conter esta greve, Allende resolveu incluir os militares em seu governo. Carlos Prats, comandante chefe do Exército foi nomeado ministro do interior e chefe do recém criado

“gabinete militar”, trazendo os oficiais para garantir a legalidade do projeto eleito democraticamente nos ideais do presidente e neutralizando a ameaça momentaneamente (Valdivia Ortiz de Zárate, 2003, p.79).

A diretora Marta Harnecker elabora sobre as lições possíveis da paralização de outubro em edição nº 20 de 27 de outubro até 2 de novembro. A lição inicial era a de que com o resultado político das tentativas da direita de parar o país contra o governo da Unidade Popular, muitos setores do povo puderam descobrir definitivamente quem são os que defendem os interesses de sua classe. E nesta observação, percebe que há um terreno ideológico em disputa, de uma classe considerada vacilante, porém importante para desestabilizar a balança política no período:

Por fim, gostaríamos de dizer que os “eventos de outubro” puseram fim a uma polêmica aberta sobre a política para com as “classes médias”. Demonstraram que hoje a classe trabalhadora está definitivamente com este governo, apesar do “caos econômico”, da “escassez”, da “inflação”, das “deficiências burocráticas”, etc. O terreno em disputa é, portanto, o dessas “classes médias” (Chile Hoy nº 20, 1972, p. 4).

Pío García comentou a mudança ministerial, em sua coluna “*El nuevo Gabinete*” durante o nº 22 da semana de 10 a 18 de novembro de 1972. Observando que o governo fora forçado a substituir ministros, questionava qual linha política seria seguida com este novo gabinete no rumo do projeto socialista, afirmando que o programa revolucionário só poderia ser cumprido com a aproximação entre o governo e o povo, garantindo assim o desenvolvimento do poder popular. Na *Busón* da publicação nº 29 abordando a semana de 29 de dezembro até 4 de janeiro, Sergio Morales, trabalhador da editora *Quimantú*, ressaltou a importância da formação política aos trabalhadores e trabalhadoras a partir da editora do estado e da *Chile Hoy*. Fazendo um balanço das

atividades de 1972, faz uma autocrítica pensando no que seria o próximo ano da Unidade Popular e inserindo sua ideia de projeto socialista em discussão.

Acredito com bastante seriedade que a nós, trabalhadores, nos falta muito para aprender sobre o novo Chile que queremos construir. O inimigo é poderoso: é a luta entre o gigante Goliás e o pequeno Davi. De forma unida e em constante luta e deixando de lado muitos de nossos maus, acredito que conseguiremos sair em frente, pela prosperidade de nossa pátria e um futuro melhor para nossos filhos. Por um Chile grande e respeitado, trabalho e união, força, venceremos (Chile Hoy nº 29, 1972, p. 2).

No final de 1972, para este grupo de intelectuais, e não somente para eles, a mobilização popular era necessária para gerar uma base de apoio concreta para o governo da Unidade Popular, principalmente especulando as eleições parlamentares de 4 de março de 1973 e na continuidade do projeto eleito democraticamente. Essa posição não era apenas uma estratégia de divulgação do periódico, mas buscava compreender a partir de seu projeto presente e futuro em debate, o significado do lugar do povo na construção do socialismo, visto que estes intelectuais e trabalhadores em rede desenvolveram narrativas políticas de sua ação em movimento constante no período do movimento do governo socialista.

Em estado de alerta: *Chile Hoye* o ano de 1973

O nº 30 da semana de 5 a 11 de janeiro de 1973 trazia um diagnóstico realizado pela diretora Marta Harnecker da relação entre o governo e a organização popular, elegendo o sectarismo, o burocratismo e a desonestidade como males a combater na esquerda. Após a greve patronal de outubro de 1972, esses intelectuais reivindicavam a união entre os partidos de esquerda, as organizações populares e o governo

como medida para enfrentar as forças reacionárias da oposição, vislumbrando as eleições parlamentares de março. Os trabalhadores refletiam também sobre o que seria das eleições de março de 1973 pensando em superar o bloqueio parlamentar de oposição. Na revista nº 39 publicada sobre a semana de 9 a 15 de março havia uma carta na *Busón* intitulada “¡Casa o muerte! ¡Venceremos!”, do Comando de Ocupações Vladimir Illich Lenin, que se reportava a este tema afirmando que

a política deste Governo está orientada a satisfazer em certa medida essa necessidade dos trabalhadores, porém o controle da burguesia no parlamento não financia a construção de moradias para os trabalhadores, porque nunca permitirão que seus interesses sejam tocados e lutarão até a morte por eles (Chile Hoy nº 39, 1973, p. 2).

A vitória governamental viria nas eleições parlamentares de 4 de março, quando a Unidade Popular obteve 43,4% dos votos, impedindo que a oposição chegasse aos 2/3 necessários para buscar manter um bloqueio de projetos do governo caso tivesse maioria, ou levantar uma acusação constitucional contra o presidente Salvador Allende e com ela, destituí-lo. Esta votação foi comemorada pelo editorial semanal da revista como se pode ver na capa a seguir, intitulado “*Triunfo de los Trabajadores*” (Figura 6).

Figura 6 - Chile Hoy nº 39



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 1).

Neste mesmo número, houve uma entrevista com Carlos Altamirano, secretário-geral naquele momento do Partido Socialista do Chile. O sociólogo Pío García escreveu uma coluna na *Hoy por Hoy* da edição nº 39, analisando as eleições parlamentares, os derrotados e vencedores e as evidências da votação, afirmando a consolidação da coalizão governnista no poder com o resultado. No nº 41, com a expectativa de manter mobilizado o poder popular, a carta na *Busón* da professora aposentada Siry Mordiani reassumia a importância de formar consciência nas mulheres, refletindo sobre o protagonismo feminino no aceno do projeto socialista,

agora devemos empreender a grande jornada e continuar avançando, mas neste avanço não podemos deixar que nossas mulheres continuem lisonjeadas com mentiras, com a fraseologia oca que sempre usaram os detratores do Governo Operário. [...] Que cada Centro para Mães seja uma colmeia viva da comunidade, uma colmeia onde se produz o mel da verdade, a dureza da batalha para vencer, os problemas que devem ser aprofundados

para formar consciências de realização e não mentes moles, prontas para qualquer um envenenar, pegar e fritar. Que nunca mais vejamos, com vergonha, como as mentes de tantas mulheres no Chile ficaram turvas. A mulher, sempre negligenciada, neste Governo viu a sua aurora, que será fecunda se abrir os olhos e a alma à verdade dos fatos e não à mentira da propaganda mercenária e mesquinha (Chile Hoy n° 41, 1973, p. 2).

Com a maioria do apoio da Unidade Popular no parlamento, restava à oposição se contentar com a minoria e aguardar as próximas eleições para fazer um novo embate pela via pacífica. Vislumbrando uma possibilidade golpista após a derrota de setores da direita, no n° 41 abordando a semana de 23 a 29 de março, Rui Mauro Marini faz um alerta sobre a tentação golpista para o fascismo da burguesia chilena que teve sua ascensão nas paralizações de outubro de 1972, em sua coluna “*Fascismo Hoy*”:

O que importa lembrar da discussão atual no campo da burguesia é que ela destaca, como traço marcante, a afirmação do projeto fascista. Ou seja, a combinação da luta parlamentar e extraparlamentar, centrada na constituição de um movimento reacionário de massas. A esquerda deve tirar disso as devidas consequências, e a mais importante é que a característica básica do período aberto em 4 de março está no acirramento da luta entre a burguesia e a classe trabalhadora para atrair para seus respectivos campos as amplas massas das pessoas. Nesta luta, o principal é a unidade revolucionária, a agitação e a propaganda redobradas e o desenvolvimento de organizações populares sob influência proletária (Chile Hoy n° 41, 1973, p.4).

Enquanto no n° 52 de 8 a 14 de junho se comemorava o primeiro ano de atuação da revista *Chile Hoy*, onde Marta Harnecker em uma coluna intitulada “*Chile Hoy: primer año*” reafirmara os compromissos da revista com a realidade do processo revolucionário, dias depois na cidade de Santiago, em 29 de junho de 1973, ocorreu aquele que seria uma das fortes tentativas de abalar a linha política do governo. Impulsionado pelo grupo fascista *Patria y Libertad*, o intento conhecido como “*Tancazo*” mobilizou tanques e carros pesados comandados por oficiais em uma tentativa de

destituir o governo, porém a revolta foi detida pelas forças do Exército Constitucionalista, comandadas pelo Comandante-Chefe Carlos Prats, Ministro do Interior do governo da Unidade Popular. Durante o ocorrido, vinte e duas pessoas morreram nos confrontos⁵.

Pio García comentou sobre o acontecimento na *Chile Hoy* nº 57 de 13 a 19 de julho, afirmando que se tratava de uma fase decisiva do período histórico chileno, onde a oposição buscando o apoio das forças armadas, estaria disposta a destruir seu próprio estado democrático burguês para enterrar o processo revolucionário da Unidade Popular com seus escombros. Para o historiador Franck Gaudichaud, por mais que a ideia fosse destituir Allende, o “*Tancazo*” “aparece mais como um teste de resistência popular do que como um verdadeiro ensaio geral para o futuro golpe de Estado. É uma referência para os militares e permite ao setor golpista avaliar os obstáculos” (Gaudichaud, 2016, p. 318).

Embates sobre o avanço dos militares entre diversos setores da sociedade, a resistência e organização popular apresentada na revista e os desafios da Unidade popular ante esta convulsão golpista que estaria ocorrendo foram os temas que marcaram os últimos editoriais. A escalada de violência que ocorria estampou as capas, como podemos ver na chamada no nº 61, “*Militares al Gabinete*”, no nº 62 “*No al golpe blanco*” (Figuras 7 e 8), nº 64 “*El Golpe esta vivo*” e na última publicação de nº 65, intitulada “*Torturas em Cautin*” (Figuras 9 e 10).

⁵ Estes conflitos foram em parte registrados em um documentário chamado “*Chile, Junio 1973*”, dirigido pelo jornalista Eduardo Labarca. Esta película mostrou pela primeira vez as imagens do cinegrafista argentino-sueco Leonardo Henricksen, que, filmando um grupo de soldados em Agustinas com Morandé, foi morto a tiros com a câmera ainda rodando. Sua estreia nos cinemas para ser exibido foi em 20 de julho de 1973, mas isso só ocorreu em poucas salas de cinema de manhã por Santiago. Dias se passaram e a fita foi apreendida pelo Ministério Público Militar, conforme resolução de 24 de julho, considerando que sua exibição prejudicaria o êxito da investigação, determinando a proibição de sua divulgação enquanto o processo estivesse em fase inicial. Existe uma versão incompleta de 24 minutos disponível para assistir na cinemateca online do Centro Cultural La Moneda, faltando 5 minutos que não estão localizados: <https://www.cclm.cl/cineteca-online/chile-junio-1973/>

Figura 7 - Chile Hoy nº 61



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 1).

Figura 8 - Chile Hoy nº 62



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 1).

Com a leitura da revista observa-se em um certo roteiro de publicações das últimas semanas, uma percepção dos autores com relação a escalada da violência e embrião da possibilidade de um golpe de estado militar da oposição. Nas últimas publicações da coluna *Hoy*

por *Hoy* e da *Nacional*, os editores intelectuais buscavam estimular a participação do povo e acumular forças revolucionárias por meio de sua organização.

Não à toa, os textos de Theotônio dos Santos, “*Trabajadores a la ofensiva*” do nº 54, “*Podemos avanzar?*” do nº 58, “*Sobre golpes negros y blancos*” do nº 63, de Ruy Mauro Marini, “*La crisis de junio*” do nº 56 e “*Perspectivas do movimento de masas*” do nº 64, “*Este insolito processo*”, de Pío García no nº 57, e “*Los cordones industriales y la CUT*” no nº 59 e “*Las tareas del pueblo en la historia presente*” no nº 62 de Marta Harnecker redimensionavam essa ação e analisavam possibilidades conjunturais para este período. As cartas da coluna *Busón* neste momento relatavam a escalada de casos de violência como o de estudantes presos em Arauco, no nº 60, entre a semana de 3 a 9 de agosto.

Figura 9 - Chile Hoy nº 63



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 1).

Figura 10 - Chile Hoy nº 65



Fonte: (Chile Hoy, 1973, p. 1).

Ocorrido o golpe militar no dia 11 de setembro de 1973, por meio do bombardeio do palácio presidencial *La Moneda* com Allende dentro, sob liderança de Augusto Pinochet e apoio dos Estados Unidos, a revista foi encerrada dois dias depois, com suas instalações fechadas pelo regime e diversos exemplares destruídos. Sua última publicação enquadrou a semana entre 7 e 13 de setembro, e os intelectuais que a criaram foram incluídos nas listas dos mais procurados do Chile. Com a tomada do poder pelos militares, a política cultural se reordenou ao nacionalismo neoliberal antimarxista que se dividia em três perspectivas,

a identitária e política nacionalista, intensificada pela doutrina de Segurança Nacional; a histórica e ética do conservadorismo e hispanismo, atrelada à matriz europeísta da “alta cultura”; e a perspectiva modernizante da economia neoclássica, fortalecida depois da derrota do estatismo castrense (Hinojosa, 2015, p. 335).

Buscando controlar e reeducar a população por meio da Secretaria de Relações Culturais (SRC) e o Departamento de Extensão Cultural do

Ministério da Educação (MINEDUC), o discurso cultural da ditadura chilena utilizou meios de comunicação de massa para apagar o discurso socialista. Instrumentos como a televisão, os jornais e a tentativa de criar um gênero folclórico apolítico, recuperando o tema castrense, estavam na linha política autoritária. Na literatura, a submissão até 1977 à censura resultou na destruição de livros e bibliotecas, com o confisco das edições da *Quimantú*.

Considerações finais

Neste trabalho pudemos analisar como a revista *Chile Hoy* serviu fundamentalmente como uma rede de diálogo e interlocução entre intelectuais e trabalhadores. Em uma construção organizativa de atividades e ideias pela tradição histórica socialista, criou-se esta rede de trocas e discussões que permeava a pluralidade de distintos grupos chilenos e projetos de futuro socialista.

Os períodos de atuação da revista podem ser divididos em dois momentos: o primeiro ano de discussão, avaliação e balanço do governo Allende até o momento, com críticas à esquerda com relação a longa marcha do processo e alianças programáticas. E por fim, o segundo ano perpassando por momentos de defesa do governo socialista democraticamente eleito e observação da escalada de violência da oposição até o golpe militar de setembro de 1973.

Observando as revistas como possibilidades que refletem a cultura política do país, podemos afirmar que essa forma de expressão, que vinculou os intelectuais e as camadas populares, são compreendidas como formas de concretização de redes políticas de ideias compostas e legitimadas na esquerda chilena e por meio dos instrumentos de comunicação. Com isso, ressaltamos o compromisso político dos

intelectuais com a alternativa socialista e os trabalhadores e trabalhadoras chilenas, utilizando desta estratégia discursiva para não se limitar somente a academia e abarcar a esfera pública, posicionando-se em um apoio crítico ao governo. Inserida em uma tradição histórica da imprensa de esquerda que remonta aos anos 1930 e 1940, a análise da *Chile Hoy* nos permite observar uma revista político-cultural que mesmo com integrantes próximos ao MIR e ao PS, manteve sua autonomia ideológica e ampliando a voz de trabalhadores e trabalhadoras, pôde criar um poderoso instrumento de discussão e entretenimento sobre o período da Unidade Popular no governo chileno.

Referências:

- ARANEDA, D. M.; NASCIMENTO, M.N. El intelectual durante la Unidad Popular: un análisis de las revistas Chile HOY, La Quinta Rueda y Punto Final. *Cuadernos de Historia*, 56, Universidad de Chile, 56, (p.39-67), junho-dezembro, 2022. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0719-12432022000100039&lng=es&nrm=iso Acesso em: 03 nov. 2022.
- BRICEÑO, L. El semanario Chile Hoy y el proyecto de la vía chilena al socialismo (1972-1973). *Palimpsesto - Revista Científica de Estudios Sociales Iberoamericanos*, Universidad de Santiago de Chile, vol.11, no 19, (p.103-125), junho-dezembro, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/palimpsesto/article/view/5234>. Acessado em: 03 nov. 2022.
- BORGES, E.C. O projeto da via chilena ao socialismo do Partido Comunista Chileno: “nem revisionismo, nem cópias mecânicas”. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.
- CURY, M. *O protagonismo popular: experiências de classe e movimentos sociais na construção do socialismo chileno (1964-1973)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

DOSSE, F. *La marcha de las ideas: Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universitat de València, 2007.

FERNANDES, L. A. V. Professores universitários na mira das ditaduras: a repressão contra docentes da UFMG (Brasil, 1964-1969) e da UTE (Chile, 1973-1981) no contexto das reformas do ensino superior. 241f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2016.

GAUDICHAUD, F. *Chile 1970-1973. Mil días que estremecieron al mundo: Poder popular, cordones industriales y socialismo durante el gobierno de Salvador Allende*. Santiago: LOM Ediciones, 2016.

HINOJOSA, I.J. Discurso cultural da ditadura chilena: entre a pátria e o mercado. In: SÁ MOTTA, R. *Ditaduras Militares: Brasil, Argentina, Chile e Uruguai*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

LOZOYA, I. *Intelectuales y revolución: Científicos sociales latinoamericanos en el MIR chileno (1965-1973)*. Santiago: Ariadna Ediciones, 2020.

MARINI, R.M. *O reformismo e a contrarrevolução: estudos sobre o Chile*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

SANTA CRUZ, E. *Prensa y sociedad en Chile, siglo xx*. Santiago: Universitaria, 2014.

SANTOS, E. Imprensa e poder político no Chile: o governo da Unidade Popular e os jornais El Mercurio e La Nación (1970-1973). 274f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2018.

SILVA, I. P. “Golpear juntos y marchar separados”: o Movimiento de Izquierda Revolucionaria e a Unidade Popular no Chile. In: BORGES, E.C.; COSTA, A.V. (Org.). *Os 50 anos da Unidade Popular no Chile: um balanço historiográfico*. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2020.

VALDÍVIA ORTIZ DE ZÁRATE, V. *El golpe después del golpe: Leigh vs. Pinochet Chile 1960-1980*. Santiago: LOM Ediciones, 2003.

VILLAÇA, M. O semanário Marcha, Carlos Quijano e a configuração de um circuito cultural de resistência no Uruguai (anos 1960-70). *Revista Hydra*, vol. 2, n. 3, junho, 2017.

WIIN, P. *A Revolução Chilena*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

Fontes:

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 1. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/1/index.html. Acesso em: 03 mai. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 2. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/2/index.html. Acesso em: 04 mai. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 3. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/3/index.html. Acesso em: 10 mai. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 4. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/4/index.html. Acesso em: 11 mai. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 6. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/6/index.html. Acesso em: 20 mai. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 9. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/9/index.html. Acesso em: 28 maio. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 13. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em: https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/13/index.html. Acesso em: 15 jun. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 20. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/20/index.html.
Acesso em: 23 jun. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 22. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/22/index.html.
Acesso em: 30 jun. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 29. Santiago: Editora Chile Hoy, 1972-1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/29/index.html.
Acesso em: 03 jul. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 30. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/30/index.html.
Acesso em: 10 jul. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 39. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/39/index.html.
Acesso em: 20 jul. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 41. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/41/index.html. Acesso em: 25 jul. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 52. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/52/index.html.
Acesso em: 22 ago. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 56. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/56/index.html.
Acesso em: 05 set. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 58. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/58/index.html.
Acesso em: 09 set. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 61. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/61/index.html. Acesso
em: 19 set. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 62. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/62/index.html.
Acesso em: 01 out. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 63. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/63/index.html.
Acesso em: 06 nov. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 64. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/64/index.html.
Acesso em: 10 dez. 2022.

CHILE HOY. Revista Chile Hoy nº 65. Santiago: Editora Chile Hoy, 1973. Disponível em:
https://www.socialismo-chileno.org/PS/ChileHoy/chile_hoy/65/index.html.
Acesso em: 15 jan. 2023.

15

DESAFÍOS HISTORIOGRÁFICOS Y DEMOCRATIZACIÓN DEL SABER: ENTREVISTA CON FRANÇOIS DOSSE SOBRE SU VIDA, SU OBRA Y LAS ARTES ¹

César Augusto Duque Sánchez ²

El profesor François Dosse es un investigador de madurez y consolidación. En 1987 publicó su tesis doctoral (1983) titulada *L'histoire en miettes: Des "Annales" à la "nouvelle histoire"* con ediciones La découverte. Desde entonces, ha publicado más de una docena de trabajos, muchos de los cuales han sido traducidos al español, el portugués y el inglés.

Como diría con altísima inteligencia una de sus traductoras al español, la legitimidad de traducir su obra del francés reposa en que “ha dado muestras, a lo largo de su obra, de una preocupación constante por cómo hacer frente a la crisis que, a su juicio, ha sufrido la historia en el curso trágico del siglo XX producto de la pérdida de su dimensión teleológica” (Ferrari, 2016, p. 1).

Reafirmando su perspectiva sobre lo sucedido en la historiografía francesa del siglo XX, en un proceso de dispersión entre intereses más personales o de pequeños grupos que en una agenda de congruencia explicativa, el segundo tomo de su obra *La saga de los intelectuales franceses: el porvenir en migajas* hace eco del término que proyecta la metáfora de la destrucción neoliberal sobre la pérdida de posición del campo intelectual en los diferenciales de poder en Francia.

¹ Abreviaciones usadas: Con Nota del Editor [N. E.] se refiere a aclaraciones hechas por quien entrevista y edita el texto. François Dosse, **FD**. César Duque, **CD**.

² Pertenece a la Universidad del Rosario | UR - Escuela de Ciencias Humanas (ECH), desde 2017.

Esa misma comparación dramática, esta vez situada sobre su experiencia, aplica también para su nuevo libro sobre *Vincennes: heurs et malheurs de l'université de tous les possibles* (2024). La destrucción arbitraria y absolutamente violenta de esa universidad, perpetrada con Bulldozers el 27 de agosto de 1980, una alternativa de institucionalización y experimentación pedagógica, representa la destrucción de parte del proyecto de Mayo del 68.

El de Vincennes fue un ejemplo más de la remoción de los sueños de medio siglo de generaciones que trabajaron durante el siglo XX por construir historias cruzadas alternativas entre las que la lucha de clases podía echar luces sobre horizontes de expectativa para salir de las crisis capitalistas. Lucha que fue parcialmente ganada por las élites urbanas hacia la década de 1990, grupos de poder que continuaron implementando procesos urbanos de destrucción creativa sin consideración y absolutamente centrados en el incremento del control urbano para apropiarse de altísimos porcentajes de la plusvalía, incluso producida por el sector intelectual.

En esta conversación charlaremos sobre su experiencia personal para llevar a la práctica las intersecciones de una vida real, con avances y tropiezos. En ella aparecerán la experiencia política, sus perspectivas sobre el futuro y, por su puesto, un panorama sobre los horizontes de la historiografía.

El proceso de su entrevista ha sido resultado de un trabajo de cooperación realizado en 2017-2018 para la entonces Red Distrital de Estudiantes de Historia, de Bogotá, que como parte de la Organización Colombiana de Estudiantes de Historia, identificó la gran influencia del profesor Dosse en la reflexión y polémica sobre la historia intelectual colombiana, además de la vigencia de su obra entre públicos que leían filosofía.

Así, luego de leer varias de sus obras, entre ellas la mencionada *Historia en Migajas* (2006), los dos tomos de su *Historia del estructuralismo* (2006), *La marcha de las ideas* (2007) y *El arte de la biografía* (2007), además de Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Biografía Cruzada* (2009), se activó la posibilidad de una entrevista sobre distintos temas.

Dada la coyuntura para conmemorar los 50 años de Mayo del 68, se prefirió y convino con el profesor trabajar en una traducción de un fragmento de su libro *La saga de los intelectuales franceses*, titulado ‘Mayo del 68: Movimiento en las estructuras’, texto que versaba sobre el lugar de intelectuales de Francia durante ese acontecimiento global.

El texto fue publicado en la *Revista Estudiantil Menocchio*, de la Universidad de los Andes, de Bogotá, Colombia, con estudiantes asociados a las organizaciones mencionadas. Tras su desaparición, se solicitó ser publicada en el periódico *Le Monde Diplomatique*, Colombia.

Este balance deja ver que la influencia del profesor Dosse no solo orienta y genera polémica entre el público lector de historia y filosofía, su apoyo aporta un estímulo energizante para el avance de prácticas subjetivas y grupales que desean construir sendas para la reelaboración del acercamiento al pasado del campo intelectual y de las personas dedicadas a la historiografía en particular.

En ese ambiente, se presenta la siguiente conversación.

CD: Estimado profesor, qué agradable saber nuevamente de ti, ¿en qué estás trabajando hoy?

FD: Donde estoy ahora. Precisamente, como sabes, no hace mucho publiqué una gran saga de intelectuales, una gran historia de los intelectuales en Francia, de 1944 a 1989, en dos volúmenes, que fueron

traducidos, como sabes, al español, publicados por Akal, que es una editorial española de Madrid, hace poco, este año.

Luego publiqué un libro sobre la universidad experimental de Vincennes, donde cursé todos mis estudios, y donde muestro que este centro experimental fue muy innovador en términos de transdisciplinariedad, y jugó un papel importante en mi formación, precisamente, en la apertura de la historia a las ciencias humanas en general.

Recorro los inicios de esta universidad, después de 1968, hasta que fue destruida por las excavadoras en 1980. Y luego, este año, en septiembre, a finales de mes, voy a publicar otra gran biografía intelectual, después de las biografías que probablemente conozcáis, que he publicado, una biografía de Michel Serres, un filósofo muy abierto, también muy enciclopédico, transdisciplinar, que intenta conectar el universo científico, las ciencias duras y las humanidades, y la literatura.

También he publicado recientemente, no sé si lo has visto, pero un libro sobre el mundo de la novela, llamado *Les vérités du roman* (2023), una historia de la actualidad, para mostrar que la producción de novelas expresa el *zeitgeist*, y lo que François Hartog llama nuestro nuevo régimen de historicidad, y da verdades sobre la sociedad francesa, para la literatura francesa.

Y ahora voy a empezar a trabajar en dos biografías que también prometen dar mucho trabajo, que es la biografía de otro filósofo de lo que se conoce como *French Theory*, que es menos conocido que Foucault, Derrida, Lacan o Althusser, que es Jean-François Lyotard.

Jean-François Lyotard, que tiene más visibilidad en el mundo latinoamericano y norteamericano que en Francia, y por eso me gustaría hacerle justicia escribiendo un poco sobre su carrera, que es bastante interesante, podemos volver sobre ello.

Y luego también tengo otro proyecto de biografía que voy a hacer con una historiadora amiga mía, que es una biografía de Michelle Perrot, que es, como sabéis, una gran historiadora que ha trabajado sobre el mundo obrero, las huelgas obreras en el siglo XIX, que es una gran especialista del siglo XIX, y también una historiadora que hizo una gran contribución a la emancipación de la mujer, a la historia de la mujer, ya que desempeñó un papel pionero en el establecimiento académico de una historia de la mujer, que dirigió con Georges Duby en cinco grandes volúmenes sobre la historia de la mujer en Occidente, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Y este es otro gran proyecto que voy a hacer, que es esta biografía, esta vez de una mujer, ya que sólo he hecho de hombres, así que aquí, con Michelle Perrot, tendré una biografía de una mujer. Como puedes ver, la manera en que defino la historia intelectual que intento construir, y podemos volver sobre ello, es intentar ir más allá, como saben, lo expliqué en un libro titulado *La marche des idées, histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, intentar ir más allá del punto de vista puramente internalista y del punto de vista puramente externalista. No es que haya que rechazar los dos, evidentemente, pero hay que pensarlos juntos.

Así que lo que estoy tratando de hacer es buscar puentes entre estos dos polos. Y me pareció que la historia intelectual, entre la historia filosófica y la sociología de las ideas, podría desempeñar un papel que me parece interesante, porque no se trata de buscar determinaciones y causalidades. Hay que tener cuidado con eso.

Y todo mi trabajo me ha llevado a desconfiar de un cierto número de causalismos mecánicos, y a buscar en cambio conexiones, relaciones que permitan una mayor inteligibilidad, puntos de vista parciales, pero

que puedan arrojar luz sobre la vida intelectual, la escena, los problemas y las justas intelectuales.

CD: ¿Cómo explicarías el proceso de interacción entre los intelectuales y las esferas de orientación, especialmente con la opinión pública?

FD: La figura del intelectual ha evolucionado, como usted sabe, en Francia y también en otros países. En la posguerra, el periodo en el que estoy más especializado, que es la segunda mitad del siglo XX, lo que dominaba era la figura del intelectual profético.

Y no es casualidad que en la portada de mi primer volumen sobre la saga de los intelectuales aparezca Jean-Paul Sartre. Sartre es la figura del intelectual total, el que encarna el sentido de la historia, el que profetiza. Es una buena figura.

No se trata de rechazarlo a él, que también cometió muchos errores, que estaba muy ciego ante muchas cosas y que quería estar en una posición un tanto dominante en relación con la sociedad para decir cómo debía evolucionar, etc. Y también encarnar a quienes son las víctimas de la historia. Sartre abrazó la causa obrera como una causa que traería la revolución y un mundo mejor.

Esta figura (la de los intelectuales proféticos) entró en crisis por el cambio de régimen de la historicidad. Durante mucho tiempo, en el siglo XIX y también en la inmediata posguerra, funcionamos con la idea de que la historia tenía un sentido, en el sentido teleológico del término, en el sentido de una flecha del tiempo, en el sentido de un, como decía Marx, la historia tiene un sentido sin el conocimiento de los actores, es decir que los actores no son necesariamente conscientes de ello, pero existe así, una determinación, una especie de divinización del sentido de la historia. Nos dimos cuenta de que eso era un error total, porque la experiencia desastrosa de los países de Europa del Este, de la Unión

Soviética, nos muestra que no, que no hay sentido de la historia, hay un sentido de la acción histórica, pero no hay un sentido preestablecido de la historia.

Y así, esta encarnación de un sentido de la historia encarnado por un intelectual o intelectuales colectivos fue puesta en crisis, obviamente, por esta crisis que era también una crisis del futuro, una crisis de la emancipación, una crisis del proyecto de emancipación. Y por lo tanto hay una indeterminación de lo que llamamos el futuro en la dialéctica del pasado, presente y futuro. Y hemos pasado a una imagen del intelectual que fue conceptualizada por Foucault, por Deleuze, que es el intelectual específico.

El intelectual específico es alguien que, como sabes, se permite hablar de lo que sabe, sobre la base de su conocimiento, sobre la base de su competencia, pero en un campo limitado. Cuando pensamos en Foucault, por ejemplo, el mejor ejemplo de la intervención de Foucault es sobre las prisiones, por ejemplo, sobre la idea del panóptico que dio lugar a su libro «Surveiller et punir» en 1975, y que, al mismo tiempo, era un corolario, un paralelo de un compromiso cívico como intelectual sobre, por ejemplo, lo que era el grupo de Información Penitenciaria, JIP. Así que, de hecho, en el apoyo a la agitación de los presos, en la conquista de nuevos derechos para los presos políticos, etc., estuvo muy implicado.

Si puedo poner otro ejemplo de un intelectual concreto, es lo que hizo Paul Ricoeur al final de su vida cuando publicó *La memoria, la historia, el olvido* (2003). Intentó desentrañar, distinguir, pensar juntos, pero repensándolo filosóficamente, dos dominios que tendían a recaer el uno sobre el otro, el dominio de la historia y el dominio de la memoria. Y así trabajó durante varios años en *La memoria, la historia, el olvido*, arrojando luz como filósofo sobre un ámbito limitado pero importante, que es precisamente esta relación entre la historia y la memoria, y el olvido.

El doble desafío de la historia y la memoria. Esta es la tarea del intelectual de hoy, tal y como la definieron en los años 80 Foucault y Deleuze, que al final es un papel más modesto. Lo que ha ocurrido después es que la gente me dice a menudo: «Pero en Francia ya no hay intelectuales», etcétera.

De hecho, sí, tienen menos visibilidad, es decir, desde el momento en que intervienes en un ámbito concreto, específico, obviamente tienes menos visibilidad en la sociedad. Pero eso no significa que ya no existan. En mi opinión, la función principal de estos intelectuales, para responder a tu pregunta sobre la opinión pública, es ilustrar a la opinión pública y servir de conducto para el conocimiento científico, el conocimiento experto, entre los expertos, diría yo, por un lado, y la opinión pública por otro.

De hecho, los intelectuales -y son un abanico muy amplio de personas, periodistas y demás- tienen precisamente esta función de ilustrar a la opinión pública, que, como decía Ricoeur, en la sociedad actual, cada vez más compleja, con sus diferentes escalas -local, global, nacional- son cada vez más las decisiones que hay que tomar en relación con una complejidad creciente, y no son entre blanco y negro. En otras palabras, las decisiones que hay que tomar a menudo no son maniqueas, entre el bien por un lado y el mal por otro, el blanco por un lado y el negro por otro, sino que son decisiones a menudo entre el gris y el gris, con todos los matices del gris. Y es por eso que la opinión pública, para tomar decisiones, necesita obviamente luz, luz sobre lo que podemos saber, en términos de encuestas sociales, estadísticas, conocimiento científico y demás.

Y aquí los expertos obviamente tienen un lenguaje que muchas veces es un lenguaje técnico, un lenguaje que solo pueden entender sus mentores, y por eso necesitan estos mediadores que son los

intelectuales. Esa es, en mi opinión, la principal tarea del intelectual. Queda una segunda tarea, que hoy está un poco vacía, porque estamos atravesando un período de crisis de historicidad a escala internacional.

Y eso no se aplica a Francia, se aplica al mundo. En otras palabras, ya no tenemos proyectos alternativos, ya no tenemos proyectos de emancipación creíbles hoy en día. Pero aún tenemos que reconstruirlo.

Y es cierto que aquí los intelectuales tienen una tarea en la que todo está por hacer, que es repensar el mundo a la luz de los desafíos actuales. Y entonces no se trata de repetir las recetas de ayer, se trata de redefinir efectivamente la emancipación social a la luz de los desafíos de hoy, que son, como ustedes saben, desafíos que involucran a todo el planeta, que son desafíos muy serios, porque involucran no sólo algunas desigualdades, sino la existencia misma de la humanidad, y yo diría incluso la existencia misma de nuestro planeta, que algunos llaman Gaia. Por lo tanto, se trata de cuestiones importantes que hay que tener en cuenta, evidentemente a escala mundial, y por eso este imperativo, yo diría que el período que acabamos de atravesar es un período de crisis del futuro, de presentismo, como lo llama François Hartog.

Creo que podemos estar entrando en un nuevo período, eso es una hipótesis, desde la pandemia, desde Covid-19, desde la toma de conciencia del calentamiento global, el aumento de las catástrofes, las inundaciones, etc., y que podemos estar entrando en un nuevo período, lo que algunos llaman el Antropoceno, que puede reabrir el futuro.

Así que, por el momento, obviamente, esta reapertura del futuro es una reapertura en términos de catástrofe, es decir, ¿cómo avanzamos hacia la catástrofe? Yo diría, como Jean-Pierre Dupuis, que se trata de tener una forma de catastrofismo ilustrado, es decir, pensar en la catástrofe de tal manera que no se produzca, y que transformemos este riesgo, es decir, la catástrofe, en una ganancia, en un caos, en una

oportunidad, en un momento en el que podamos volver a un proyecto que sea un proyecto de humanismo total, en el que, efectivamente, la sociedad pueda repensarse en un proyecto de emancipación que tenga en cuenta la naturaleza no humana, que tenga en cuenta todas las especies vivas del planeta, y que, evidentemente, a partir de ahí, vaya también contra las desigualdades que son, evidentemente, cada vez más flagrantes en el mundo, entre el Sur y el Norte, y en los países del Norte, y en todos los países.

CD: Pero encontrar soluciones no parece fácil.

FD: No, eso es seguro. Aún no estamos fuera de peligro. No es fácil de encontrar.

Ya, los elementos positivos me parecen ser una mayor conciencia en su generación, ya que son jóvenes, en comparación con mi generación mayor, y, en particular, una conciencia de los riesgos que son responsabilidad de las sociedades, que han puesto una carga sobre nuestro medio ambiente, tanto natural, cultural y social. Y así, a este nivel, la idea de un modo de vida diferente, de relaciones sociales, de un vínculo social pensado de otro modo, las nuevas generaciones, las que llevan el futuro, me parece que ya están preparadas y concienciadas para recuperarse de forma positiva. Sobre todo, porque hay un relativismo que es explotado por las empresas, y una perplejidad, una falta de credibilidad en las instituciones científicas, y una falta de diálogo con las culturas que ofrecen otras perspectivas.

En cualquier caso, esto presupone pensar las cosas, obviamente no sólo en términos locales o nacionales. En otras palabras, la presuposición de lo que estoy diciendo es una presuposición de pensamiento global, a escala global. Por lo tanto, abarca a todo el mundo, a todos los países y a todas las poblaciones.

Además, cuando se considera la historiografía a esta escala global, puesto que las preguntas se referían principalmente a la historia y a la historiografía, hoy hemos avanzado. Al mismo tiempo, hay fuerzas de regresión, pero hemos progresado, por ejemplo, en la idea de que tenemos que romper con cierta forma de eurocentrismo u occidentalocentrismo. Pues bien, Francia va a la zaga del mundo anglosajón, que hace tiempo que ha desarrollado lo que se conoce como estudios poscoloniales.

Estudios subalternos, etc. Todos estos estudios nos han llevado ahora a pensar en cómo repensar la historia a otra escala, una escala global. Estoy pensando en el trabajo dirigido por Patrick Boutron, por ejemplo, que dirigió una historia colectiva de la historia mundial de Francia. Así que, a esa escala.

También estoy pensando en el trabajo, por ejemplo, de la tesis publicada por Seuil, el gran libro de Romain Bertrand, titulado *L'histoire à part égale* (2011). Es decir, simetriza -y esto es muy interesante y muy nuevo- la posición de los colonos europeos, en este caso los holandeses, en relación con Indonesia y, por tanto, en relación con los indígenas. Esto le lleva a prospectar los archivos de los indígenas y a simetrizar las dos perspectivas, a ponerlas en relación en una historia cruzada.

Y esto es efectivamente una manera de romper con cierta forma de eurocentrismo que dominó y dominó durante mucho tiempo. Incluso si tomamos, por ejemplo, a alguien que intentó salir de Europa como Braudel, que intentó pensar en términos de una economía mundial, en términos, efectivamente, de salir de la historia nacional en nombre de la escuela de los Anales. Si nos fijamos en el trabajo de Braudel sobre el Nuevo Mundo, sigue estando muy centrado en Europa.

Es decir, es realmente la base archivística y su modo de narración, sigue siendo la conquista del Nuevo Mundo, por ejemplo. Mientras que

una historia propiamente mundial, en igual medida, ya no predominaría como lo hizo para los europeos, relacionando simétricamente los dos mundos.

CD: Aún así, no podemos abandonar por completo las explicaciones que nos ofrecen las ciencias. Explicaciones relevantes cuyas pruebas de congruencia están sujetas a control de pares. Sí, son diálogos, se enriquecen, como tú dices, es un tema que parece obligarnos a pensar como especie. Ya, los problemas son pensados por la misma escuela de los Anales, cuando se plantea cuestiones antropológicas sobre la especie humana, o por Emmanuel Leroy-Ladurie, sobre las cuestiones medioambientales, el planeta Tierra, durante periodos de tiempo muy largos.

FD: En efecto, Leroy-Ladurie escribió una historia del clima desde el año 1000. En otras palabras, en su momento fue bastante innovador al decir: «Me estoy dando un nuevo objeto de la historia, que es el clima». Dicho esto, no está mal darse el clima. Por ejemplo, sobre la conquista del Nuevo Mundo, él también puso mucho énfasis en los factores biológicos, la aculturación, el contacto entre dos poblaciones y una población que no estaba advertida de un cierto número de epidemias que eran más frágiles al contacto.

Es cierto que hubo algunos avances que quedaron un poco aislados en su momento, pero que habría que retomar hoy, solo que cuando abordó la historia del clima, fue una forma de abordar la historia sin humanos, que es lo que dijo en su momento. Hoy, yo no diría que hay que abordar el clima sin humanos. Tenemos que mostrar cómo la acción humana está transformando el clima.

Eso es un poco diferente. De lo que nos estamos dando cuenta hoy es de que los humanos son responsables del cambio climático, de ahí el término Antropoceno. De ahí nuestra responsabilidad, la desaparición

de la capa de ozono, el hecho de que haya un cierto número de perturbaciones que conocemos en el mundo que se deben a las actividades industriales y contaminantes de los seres humanos. Así que no es exactamente el mismo patrón que el de Leroy-Ladurie en los años 70, cuando se interesaba por el clima.

Para explicar lo que Leroy-Ladurie intentaba decir en aquel momento, se trataba de una historia sin seres humanos, una historia estructural y una historia a largo plazo. En otras palabras, con el clima, estaba respondiendo a Claude Lévi-Strauss sobre la idea de que los historiadores también somos capaces de tener estructuras a largo plazo. Y fue más o menos en ese espíritu. No estaba en absoluto en un espíritu de ecología o preservación de Gaia en ese momento.

CD: Hay otra escuela. Conocimos a los discípulos de McNeill, William McNeill, Robert McNeill también, y Fred Spier en la Big History. Sobre todo la gran tradición que, en muchas partes del mundo -dado que la Escuela de Anales es una escuela mundial, es decir, de influencia mundial- ha tenido un impacto muy profundo en la antropología, en la sociología, para este caso, en el norte de Europa. Y estos estudiosos han sido los responsables de catalizar toda esta riqueza y de explorar cada vez más horizontes de conectividad y capacidad de resolución de problemas.

Cambiando de tema, tu trabajo parece estar atravesado por la idea transversal de emancipaciones ¿puedes hablarme un poco de tus experiencias políticas y los deseos de tus horizontes políticos?

FD: Para definir la singularidad de mi trayectoria, como he dicho a menudo, pertenezco a una generación que estuvo fuertemente marcada por Mayo del 68 -sí, tenía 17 años entonces- y por eso me reconocí realmente en lo que Michel de Certeau llamó una «ruptura instauradora», que fue la revuelta de Mayo del 68 de la juventud

escolarizada. Eso fue absolutamente constitutivo. Luego, casualmente, en el verano del 68, después de mayo del 68, estuve con mi padre en Praga. Así que viví la ocupación rusa en Praga. Nos encontramos en una ciudad ocupada por las fuerzas soviéticas. Así que eso también formó parte de una conciencia política y de un deseo de comprometerse con y contra una serie de cosas.

El tercer elemento constitutivo para mí fue, como decía antes, el hecho de que me inscribí después de mi Bacalaureat en la Universidad de Vincennes, que era una universidad muy a la izquierda, muy de la izquierda extrema, de manera dominante. Y ahí me comprometí políticamente a Vincennes, no en el... Había dominación en Vincennes, nunca he sido tentado por esta familia política, pero la dominación era muy maoísta.

Pero yo me comprometí en, al contrario, con una organización de la izquierda extrema, que era la sección francesa de la Cuarta Internacional, la Liga Comunista Revolucionaria, cuyos líderes eran Alain Krivine, Daniel Ben Saïd, Henri Weber, Michel Recanati.

Así que ahí lo tienes, fue una buena época, pero luego no tuve tanto tiempo para involucrarme, así que no tengo ninguna afiliación política, pero sigo siendo fundamentalmente de izquierdas. Con un pequeño momento, diría yo, de divagación política. No sé si lo sabes, pero dio la casualidad de que yo tenía en Sciences Po, como estudiante, al actual presidente de la República, es decir, Emmanuel Macron, que yo estaba en contacto con Paul Ricoeur, que fui yo quien los puso en contacto, y que en ese momento, yo tenía una relación un tanto amistosa con el hombre que iba a convertirse en Presidente de la República, y que yo estaba equivocado, ciego, al pensar que Macron iba a llevar a cabo una política de justicia social con un espíritu ricœuriano, porque efectivamente en su momento estuvo cerca de Ricoeur.

Y ahí me equivoqué mucho. Publiqué un libro al principio de su quinquenio, su primer quinquenio en 2017, titulado *El filósofo y el presidente*, en el que mostraba que estaba en la tradición ricœuriana en todos los aspectos. Y luego, por supuesto, me decepcionaron sus políticas, y publiqué un libro titulado *Macron o las ilusiones perdidas, las lágrimas de Paul Ricœur*, justo cuando se presentaba a un segundo mandato, en el 2022.

Así que fui muy crítico, muy, muy, muy crítico, y demuestro que en todos los niveles, ha dado constantemente la espalda a esta enseñanza ricœuriana. En ello persisto y sigo sosteniéndolo hasta el día de hoy, donde obviamente soy muy crítico de la verticalidad del poder, de la ausencia de democracia que él practica y de todas las políticas que él lleva a cabo en relación con la inmigración.

CD: ¿Y con la Extrema Derecha?

FD: También, en relación con las concesiones que hace a la extrema derecha, lo que hace que hoy nos encontremos en un país que ya no se puede gobernar, como sabes, puesto que efectivamente hay tres polos en la Asamblea y todavía no tenemos gobierno, y no veo qué tipo de gobierno podemos tener. Por lo demás, porque no hay gobierno que pueda tener mayoría, dada la Asamblea como está. Pero Macron tiene la responsabilidad individual, total, puesto que fue él quien se pronunció; nadie lo empujó, él se empujó solo. Y todo esto para imaginar que lo habría hecho cuando el *Rassemblement National* había ganado las elecciones europeas, era políticamente inverosímil. Y todo para imaginar que lo habría hecho, cuando *Rassemblement National* ganó las elecciones europeas, lo que era inverosímil sobre el plano político. Fue una absoluta estupidez.

Es un hombre muy inteligente, pero en este caso estaba, yo diría, cegado por su narcisismo y por el hecho de que está tan seguro de sí

mismo que estaba convencido de que los franceses votarían como él consideraba oportuno.

CD: ¿Hay intelectuales de extrema derecha favor de Le Pen?

FD: Si hay intelectuales que empujan, entonces hay una responsabilidad, y la pregunta que usted hace es totalmente pertinente, porque hay una gran responsabilidad, no digo que sea por culpa de los intelectuales, por supuesto, pero hay una gran responsabilidad de muchos intelectuales en lo que nos está pasando, intelectuales de extrema derecha. Así, hay intelectuales de extrema derecha que, como describo en la saga de los intelectuales, en mi segundo volumen que abarca los años 68-89, hay un resurgimiento ideológico de la extrema derecha que se ha modernizado terriblemente.

Pienso en Alain Benoît, por ejemplo, en la revista *Élément*, en la *Nouvelle École*. En otras palabras, tenemos aquí un discurso de extrema derecha completamente nuevo en comparación con el discurso clásico de extrema derecha, que en realidad se desarrolló a lo largo de los años ochenta, y que acompañó la aparición de Jean-Marie Le Pen y del Frente Nacional, lo que llevó al Frente Nacional a convertirse en un partido cada vez más importante y creciente. Esto no es nada nuevo, ocurrió antes de Macron, en los años 80 y 90, y ha ido aumentando.

Luego, por supuesto, están todos estos intelectuales en torno a Alain Benoît, algunos de los cuales han trabajado en los medios de comunicación. De hecho, bastantes medios de comunicación, como la revista *Figaro*, han sido infiltrados por esta ideología de extrema derecha. Y luego hemos visto, y esto se ha acelerado recientemente, incluso bajo Macron, la financiarización de las cosas, los grandes medios de comunicación, los grandes poderes financieros y los grandes multimillonarios como Bolloré y otros.

En Francia, hemos asistido a la confiscación de un cierto número de grandes medios de comunicación, ya se trate de la edición, la prensa, la radio o la televisión, donde tenemos cadenas de radio, de televisión, etc., que se han convertido efectivamente en destiladores de ideología de extrema derecha. Pienso, por ejemplo, en una radio periférica que desempeñó un papel positivo en el 68, que era más bien intelectual en los años 60, que es europea. Hoy, sin embargo, la radio europea está realmente dominada por la retórica de extrema derecha.

Son noticias en términos televisivos, y en realidad están impulsadas por un discurso totalmente comprometido con el *Rassemblement National*. Tenemos el *Journal du Dimanche*, que solía ser un periódico de centro o de derecha moderada, pero que ahora se ha convertido en un periódico de extrema derecha. Así que hay muchos medios de comunicación.

Y así la opinión pública es trabajada hasta los huesos por lo que Gramsci llamó hegemonía ideológica. Y la hegemonía ideológica ha cambiado de bando hoy en día. No nos equivoquemos, la extrema derecha ha ganado muchos puntos.

Y responsabilidad, diría yo, también mucha de cierto número de intelectuales conservadores, que se han vuelto conservadores. Pienso en Finkelkraut, por ejemplo. Pienso en Michel Onfray, pienso en muchos otros intelectuales de este tipo que tienen puestos en los medios de comunicación, que tienen revistas.

Finkelkraut tiene un programa semanal en *France Culture*. Onfray, que fue la voz de un reconocido programa durante no sé cuántos años, y ahora es el director de una revista llamada *Front Populaire*, que obviamente es una farsa cuando se conoce la ideología que destilan. Y, por supuesto, estos intelectuales conservadores promueven el miedo, el odio al otro, el rechazo a la diferencia, la denuncia de las tesis

sistemáticas de la izquierda, y de hecho constituyen un caldo de cultivo para la extrema derecha.

Es el pan de cada día para Marine Le Pen y Bardella y toda la extrema derecha, que hoy está efectivamente en una posición ideológica dominante. Y eso es lamentable, hasta que Macron intente aprovechar esa ideología para tratar de captar a sus votantes. Pero es una estrategia que, como hemos visto, fracasa completamente. En otras palabras, fracasa en ambos aspectos.

CD: Es la reaparición de un monstruo que creíamos vencido. De un espectro fantasmagórico, que creíamos vencido. ¿Cómo ha mantenido la esperanza durante estos procesos? Los *millennials*, la generación a la que pertenezco, parece sufrir lo que Enzo Traverso llama una melancolía izquierdista. He descubierto que algunas personas de otras generaciones han conspirado desde otros lugares. ¿Qué consejos puede darnos a los jóvenes que queremos cambios para seguir construyendo espacios de transformación para la emancipación?

FD: Sí, conozco un poco la obra de Enzo Traverso. Venimos del mismo entorno político. Soy reticente a la idea de la melancolía izquierdista. No escribí un libro sobre Vincennes por estar melancólico. La melancolía nunca ha conducido a nada. Al contrario, le hace la cama al adversario.

Así que creo que la actitud que debe tener la nueva generación no es repetir las viejas recetas que no sólo están anticuadas, sino que han demostrado que son ineficaces y equivocadas. Al contrario, se trata de construir algo nuevo, es decir, de prestar mucha atención al mundo que se está construyendo, con, como usted ha dicho, toda una serie de transformaciones científicas y tecnológicas. El hecho de que la transmisión, la información y la comunicación entre los individuos sean completamente nuevas.

Se trata de ser muy acogedores y receptivos con estas tecnologías modernas, pero también conscientes de sus peligros. Así que tenemos que asegurarnos de que no sean instrumentos de una sociedad aún más controladora de los individuos, sino que sean, por el contrario, elementos que fomenten la comunicación. Es decir, la comunicación que tenemos hoy es gracias a un cierto número de tecnologías modernas que yo no domino del todo, pero que hacen que tú en Bogotá, yo aquí, en el *Fin Fond de Lemosin*, en Francia, podamos comunicarnos.

Es algo nuevo, un hecho positivo. No vamos a obstaculizarlo. Así que tenemos que preocuparnos mucho por las nuevas recetas y los retos, los retos más contemporáneos.

Por eso me complace publicar este libro sobre Michel Serres este mes, en septiembre, porque Michel Serres siguió siendo alguien que realmente dedicó su vida a iluminar la época en que le tocó vivir. Podría decirse que no fue el único, pero tenía una ventaja sobre los demás. Era que intentó iluminar su mundo teniendo una doble cultura, una cultura científica y una cultura literaria.

Y como él dijo, vivimos demasiado en un mundo donde tienes a los ignorantes, los ignorantemente educados y los ignorantemente incultos. Así que tienes literatos que no saben nada de ciencia y lo contrario. Pero necesitas a ambos, y no es fácil tener a ambos.

Pero sucede que tuvo la suerte de tener esta doble cultura. Pero empezó con una cultura matemática y topológica muy sólida.

Segunda Parte^{3,4}

CD: En esta ocasión, nuestra primera pregunta se refiere a tu trabajo como escritor y sobre todo pretende dar lugar a la imaginación más allá de ciertos cánones en los que se te ha situado, una historiografía centrada en la biografía y también en la nacionalidad francesa. En este sentido es como se te acerca a la historiografía, desde Francia.

Hace unas semanas, de hecho, hablábamos de tu obra y mencionabas algunos de los nuevos enfoques adoptados por escritores e historiadores franceses, incluyéndote. En concreto, mencionaste la biografía de la historiadora de las mujeres Michel Perrot y la forma en que la historiografía francesa ha empezado a darse cuenta de la complejidad de la configuración de la historia de Francia, comprobando

³ En esta segunda parte, queremos reflexionar sobre el lugar de las importantes figuras intelectuales en el campo artístico y abordar los temas de las artes. También utilizaremos algunas imágenes del movimiento. Con ello, queremos experimentar nuevas formas de acercarnos a la historiografía del profesor Dosse, que ha trabajado anteriormente sobre la obra de Gilles Deleuze, entre las que destacan sus reflexiones audiovisuales sobre la obra «L'image temp» (1985) y sobre la memoria, sobre la obra de Paul Ricoeur, «L'histoire, la mémoire et l'oubli» (2000), dos influencias que nos gustaría relacionar con su perspectiva de la historia y su gusto personal por el arte. Las películas y los textos están disponibles en nuestro Linketree (<https://linktr.ee/historiografiaredleha>) para quienes aún no hayan tenido la oportunidad de acceder a ellos.

⁴ Esta etapa de la entrevista se dio el 12 de octubre, convenida para abrir nuestra conversación a un público amplio. En ella contamos con la colaboración de amigas, amigos y amigos de toda América Latina y que forman parte de Red Latinoamericana de Estudiantes de Historia del Arte (Red Leha) y su Comité de Historiografía; Revista Teoría Da História y la Cooperativa de trabajadoras y trabajadores de la interpretación Polífona. Fue fundamental el apoyo de Julian Warmling Astier, sociólogo, antropólogo e historiador con maestría en EHESS (2020), trabajador de Polífona, quien apoyó la traducción simultánea al español. También fue clave el apoyo de Sérgio César Junior, estudiante de doctorado en Historia del Arte en la Universidad Federal de São Paulo, Brasil y miembro del Comité de Historiografía de Red Leha, quien me apoyó en la simplificación y traducción de las dos últimas preguntas para el profesor Dosse. También quiero agradecer el apoyo esencial de Heloize Amaro, maestra en Historia del Arte por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, y Alexander Britto por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur quienes me apoyaron con labores operativas. A Valentina di Césare, abogada de la Universidad de Mendoza e Historiadora del Arte de la Universidad del Cuyo, muchas gracias por su apoyo en el trabajo gráfico y el acompañamiento como Community Manager de Red Leha. Para finalizar, quiero agradecer a Sabrina Costa Braga y a Natan Magalhães por apoyar la difusión de la segunda parte de esta entrevista entre el público de la Revista de Teoría da História.

sus influencias africanas y de Oriente Medio, yendo más allá de las posibilidades de una historia nacional. La literatura situada en la historia intelectual francesa en los intercambios con las naciones europeas, ya sea en el caso de los Anales, con los viajes de Marc Bloch al otro lado del Rin, como en Alemania, y sus viajes a Leipzig o Bélgica, cuando conoció a Henri Pirenne, discípulo de Karl Lamprecht, el pionero alemán de la psichistoria -lugar en el que encontraría también una alternativa al enfoque del presidente de la comisión de su tesis doctoral en 1920: Charles Seignobos.

En el caso de África y Oriente Medio, cada vez es más interesante fijarse en las tradiciones de la historiografía francesa o de la intelectualidad francesa. En tus dos tomos de *La saga de los intelectuales franceses* (2023/2024), hablas mucho de los intercambios intelectuales de Georges Balandière con intelectuales africanos como Sédar Senghor, Sékou Touré, Felix Houphouët Boigny y Kwame Nkruma.

Si dentro de un año, por ejemplo, se publicara una nueva edición de tu libro *La marcha de las ideas* (2007), esta vez con un capítulo dedicado a este grupo intelectual de África, ¿qué dirías sobre el lugar del pensamiento africano, musulmán y asiático en un país tan diverso como Francia? ¿Cómo escribirías una historia transnacional o global de la historiografía francesa y de la intelectualidad francesa?

FD: La pregunta que me hace es compleja, porque no se puede hablar así de historia, de historiografía global, sin tener en cuenta las tradiciones nacionales. Mi primer trabajo, mi primera tesis y mi primer libro, que fue muy conocido en el mundo hispanohablante, en España y en América Latina, fue *La historia en migajas* (2004), *L'histoire en miettes* (1987), que es en realidad la historia de una escuela, la escuela francesa de Anales, que es una escuela abierta, pero yo diría que el origen de la fecundidad de esta escuela es bastante fuertemente francés.

Es decir, esta escuela se apoyaba en la revista *Anales*, que fue creada en 1929 y cuyo primer proyecto data incluso de 1919, en plena posguerra. Así que nos encontrábamos en unas condiciones muy francesas, en las que los historiadores que iban a renovar el campo de la historiografía, es decir, Marc Bloch y Lucien Febvre, que son muy conocidos, que son medievalistas y modernistas y que iban a dirigir la revista y a crearla a partir de 1929, estaban de hecho influidos por dos grandes corrientes que pretendían modernizar el discurso de las Ciencias Sociales, por un lado la escuela geográfica francesa, Vidal de la Blache, y Albert Demangeon, que iba a estar en el comité de dirección de *Anales*.

Así pues, la escuela geográfica francesa iba a ser asimilada en la renovación del discurso histórico y de esta escuela francesa y, en segundo lugar, yo diría que había una influencia de la sociología, lo que significa que íbamos a encontrar un cierto número de sociólogos, Maurice Halbwachs, por ejemplo, que iba a ser compañero de viaje de los historiadores en el comité de dirección de *Annales*, y ahí, [...] la sociología durkheimiana iba a jugar un papel importante en este discurso historiográfico.

Así que podemos ver que esta federación de la modernidad, tal como se creó en los años treinta, iba a tener, como saben, una gran influencia internacional, ya que la escuela de los *Anales* iba a tener una gran influencia en América Latina. Recuerdo que di una conferencia, por ejemplo, en São Paulo, en la USP (Universidad de São Paulo), en un anfiteatro llamado “Anfiteatro Fernand Braudel”, y fue Braudel quien creó el departamento de historia en São Paulo. Así que iba a haber una influencia un poco imperialista por parte de los franceses para dominar el campo historiográfico en el mundo, pero también iba a modernizar el discurso de la historia y efectivamente allí y no sólo en América Latina,

en casi todas partes iba a haber una influencia que se iba a volver un poco hegemónica de la escuela histórica francesa de los Anales.

Fueron Marc Bloch y Lucien Febvre, luego Braudel, luego Labrousse, luego Leroy Ladurie, Georges Duby, Jacques Le Goff, Pierre Nora y así sucesivamente. Así que, en todos los campos, desde la historia de la Antigüedad y la Edad Media hasta la historia moderna y la historia contemporánea, el paradigma de los Anales iba a evolucionar. No sé si alguien querría que desarrollara la evolución de este paradigma, pero no nos equivoquemos, las condiciones de esta renovación no son globales, no son de origen africano, son de origen francés.

Así que, evidentemente, en un contexto particular, que era el anterior a la Primera Guerra Mundial, existía la idea por parte de estos historiadores de restar importancia a la historia de la batalla, de alejarse de una definición restrictiva de la historia que se limitara, digamos, a la vida política y a la guerra en su aspecto de historia de la batalla, y de descentrar y abrir el discurso histórico a la economía, a la sociedad, a las categorías sociales, abrirlo a la cultura y luego con Robert Mandrou, con Lucien Febvre, a la historia de las mentalidades, a la historia de las sensibilidades, etc.

Así que hay algo aquí que no se limita a contar la guerra, como ha sido la tradición de los historiadores desde la antigüedad, ya que el antiguo maestro de nuestra disciplina, la historia, es Tucídides. Ahora bien, Tucídides dice que, a diferencia de escritores posteriores, por ejemplo, él va a contar la verdad factual, pero esta verdad factual es la Guerra del Peloponeso, está contando la historia de una guerra, y durante mucho tiempo, la historia se asimiló a estos relatos de enfrentamientos bélicos, etcétera.

Y la aportación innegable de los Anales, que transformaron el discurso histórico, no sólo en Francia sino más o menos en todas partes,

fue precisamente haber abierto la sociedad gracias a la aportación durkheimiana y haber abierto también las lógicas espaciales gracias a los códigos geográficos de Vidal de la Blache, de Demangeon [...] y otras monografías regionales que aparecieron a principios del siglo XX. Así que ahí lo tienen, esa es una de las principales aportaciones de la École des Annales.

Así que hoy es cierto que el contexto en el que nos encontramos a principios del siglo XXI, y tienes razón al decirlo, es a una escala ligeramente diferente, es decir, se trata menos de las fronteras nacionales y del lado restrictivo de las historias nacionales que se yuxtaponen unas a otras y más de mirar las cosas a una escala diferente, que es la escala mundial, porque nos estamos dando cuenta de que el Estado nación ha perdido un poco de su sustancia y que las grandes cuestiones de nuestro mundo contemporáneo se están jugando a escala planetaria, a escala mundial y ya no se juegan ni siquiera a escala continental, como bien sabemos, puesto que vivimos en una época que se puede describir como el antropoceno, que es efectivamente el hecho de que tenemos un cierto número de fenómenos como el Calentamiento Global, el Cambio Climático, la contaminación, la capa de ozono, etc., en el equilibrio del ecosistema, que no se juega a escala nacional, sino que la diversidad de la vida se juega evidentemente a escala mundial, y por lo tanto los historiadores deben evidentemente tenerlo en cuenta.

Me gusta el título de la obra de Romain Bertrand, que escribió un gran libro sobre la colonización de Filipinas por los holandeses, y escribió un gran libro que se llama *À part égale* (2011)⁵, que quiere decir que fue a ver los archivos de los colonizados y simetrizó el discurso de

⁵ [N. E.] El autor se refiere a Bertrand, R. (2011) *L'Histoire à parts égales Récits d'une rencontre, Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*. Editions Seuil. 672 pp.

los colonizadores y de los colonizados, viendo que al final hay que ponerlos en simetría, porque si no tenemos una visión eurocéntrica, punto de vista occidentalocéntrico, y aunque, como Braudel, queramos crear una economía-mundial, una historia mundial, etc., siempre se ha basado en Europa, que estaba construyendo una historia con el Nuevo Mundo y la cuenca mediterránea que era obviamente conflictiva pero al mismo tiempo complementaria, y tenemos que ver cómo otras sociedades diferentes acogen a Europa y no ver a Europa en una posición dominante, y por lo tanto simetrizarlas.

Así que eso es efectivamente una nueva manera de ver las cosas y ha dado lugar a un concepto que me parece muy interesante, que es el concepto de *histoire croisée*, es decir, tener en cuenta no una globalidad así, es decir, ponemos todo en todo, sino al contrario tener en cuenta con mucha singularidad cada una de las situaciones y tener en cuenta muy precisamente los contextos de los discursos de los momentos de encuentro de los lugares de fricción. Por lo que se trata muy precisamente de los contextos, los discursos, los momentos de encuentro, los lugares de fricción, por lo que se trata realmente de prestar atención a los archivos, al discurso de los actores y al acontecimiento, por lo que es necesario, contrariamente a lo que decía Braudel —el acontecimiento es el enemigo de las ciencias sociales—, lo que significa que el acontecimiento adquiere de nuevo una gran importancia.

También he dedicado un libro al acontecimiento, *Renaissance de l'événement: Un défi pour l'historien entre Phénix et Sphinx* (2010), y me gustaría señalar que va a estar en español en noviembre, porque el libro se va a publicar en Buenos Aires, Argentina, así que lo tendrán en español. El acontecimiento, del que era enemigo Braudel, en un momento que era un momento estructural en el que, en los años 60 y 70, favorecíamos la permanencia.

Hoy, por el contrario, estamos muy atentos a lo que se mueve, a las grandes bifurcaciones, y esto significa que la noción de acontecimiento y de *événementialisation* está en línea con un cierto número de orientaciones filosóficas, si pensamos en Deleuze, si pensamos en Foucault, si pensamos en Lyotard, se trata de filosofías del acontecimiento, fundamentalmente, y por tanto esta atención es nueva a finales del siglo XX y a principios del siglo XXI.

Derrida también, por supuesto, estoy pensando en el libro de Derrida y Habermas sobre el 11 de septiembre⁶, sobre el concepto de acontecimiento. Pienso evidentemente en las tesis braudelianas sobre la *longue durée*, la larga duración, que fue de hecho una respuesta de los historiadores al desafío estructuralista de Claude Lévi Strauss.

Pues bien, hoy tenemos la noción de cambio, de un cambio, de una bifurcación en una historia que ya no es una historia teleológica, una historia que tiene lugar en el presente sin estar inscrita en algún tipo de lógica que te lleva hacia un futuro que ya está inscrito, así que ahí lo tienes.

Obviamente estás hablando de historiografía africana decolonial en el sentido de una perspectiva que no sólo contempla la historia de la colonización y la descolonización en relación con las potencias y los imperios coloniales, sino que también hablamos de decolonial en el sentido de que la perspectiva ha cambiado hasta nuestros días, es decir, que ahora la contemplamos desde la perspectiva de las potencias y los imperios coloniales. En otras palabras, miramos más allá de la colonización hasta la actualidad, pero siempre con la vista puesta en el futuro, y aquí estoy pensando también en los estudios de género, etc., siempre con una preocupación de diálogo, siempre con una preocupación

⁶ BORRADORI, Giovanna. *La Filosofía en una Época de Terror: Dialogos con Jurgen Habermas y Jacques Derrida*. [s. l.] Taurus. 2003.

de confrontación entre el mismo y el otro, es decir, soy evidentemente hostil a una cierta concepción del decolonialismo que consiste en decir que el otro es necesariamente el enemigo y que no hay que hablar más de él, que hay que eliminarlo, que hay que destruirlo, evidentemente la historia es siempre un juego de conflictualidad, de toma en cuenta del mismo y del otro, y por lo tanto es esta construcción común con lo que Lyotard llama las diferencias, no se trata de ignorar las diferencias.

Así que he mencionado a Romain Bertrand como uno de los representantes de la historia del mundo en Francia, que me parece interesante. También podría mencionar a Patrick Boucheron, un medievalista que es profesor en el Collège de France y que hoy en día desempeña un papel eminente ya que estamos en la *Rendez-vous de l'Histoire* en Blois, que es una especie de festival de historiadores franceses cada año, y que va a pronunciar el discurso de clausura al final del domingo.

Y sí, Boucheron organizó -bueno, no fue sólo Boucheron- organizó a toda una serie de historiadores en una historia mundial de Francia, y así ver la historia nacional a través de los ojos de otros era una historia que implicaba a otros, y es algo que se está convirtiendo en algo cada vez más habitual, y creo que particularmente a través de la historia cultural.

Pienso, por ejemplo, en este cuadro de Goya, ya que usted es iberoamericano, este cuadro de Goya, que es el 3 de mayo, que usted conoce evidentemente, y es interesante porque en realidad se estudia en las escuelas francesas en las clases de historia, porque es el punto de vista del otro, es decir, del español que es colonizado por Napoleón, que en realidad va a resistir a un colonizador que es francés, estudiado por los franceses en la historia de Francia.

En otras palabras, tenemos el punto de vista del otro que lucha contra los franceses e integramos la imagen que esta Francia podía tener

de sí misma como libertadora que se consideraba que iba en el sentido de los derechos humanos, la revolución francesa, etc., pero que en realidad jugó un papel fundamental en la esclavización, dominación y explotación de los españoles. Pues bien, Goya lo muestra magníficamente y en este cuadro que conoces, y que encaja, es uno de los vectores de esta historia diferente, de esta historia abierta a la alteridad.

CD: Bueno, quisiera aprovechar esta oportunidad que nos has dado para acercarnos tus gustos artísticos y también abordar su relevancia para conocer la historia, para que cambiáramos de tema. Esta vez para analizar su experiencia de las artes. Como miembro de una familia de artistas y en un país famoso por tener grandes artistas y cineastas, ¿considera que las personas artistas son intelectuales y qué papel desempeñan en la formación de la opinión pública?

FD: Sí, bueno, como decía, estamos viviendo una especie de giro cultural. Estoy pensando en Gramsci, en las dominaciones, en la hegemonía ideológica, y por supuesto juega un papel todo lo que tiene que ver con la creación artística, ya sea pictórica, cinematográfica, novelística, poética, etc.. he mencionado a Goya antes, por supuesto - y todos estos artistas dan forma a nuestra percepción, nuestra concepción del mundo, nuestra relación con el mundo, así que son totalmente parte de este mundo intelectual, y como sabes, ya que mencionaste el libro que dediqué a la biografía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, obviamente alguien como Deleuze, que es un filósofo intelectual, obviamente entendió esto muy bien porque trabajó con novelistas, él trabajó con artistas de teatro, trabajó con pintores y escribió y dedicó seminarios al cine y la pintura, como ustedes saben, y aquí su contribución es absolutamente importante.

Estoy pensando, por ejemplo, en la forma en que reflexionaba sobre la pintura; hay todo un seminario que acaba de publicarse sobre

la pintura de Deleuze, que acaba de publicar *Minuit*.⁷ Bueno, pasó mucho tiempo con la pintura y discutió sobre ella antes de escribir sobre ella, antes de enseñarse a sí mismo sobre pintura con su amigo pintor Gérard Fromanger, cuya pintura le gustaba mucho. Fromanger le dijo, y esto fue muy importante para Deleuze, dijo, no, mi lienzo es negro, no es blanco, por qué es negro, porque es negro de estereotipos, es negro de cosas, de imágenes prefabricadas. Y tengo que deshacerme de todo eso. Así que tengo que blanquearlo, deshacerme de esta negrura para poder pintar, para poder crear mi propio color, mi propio estilo como pintor.

Además, el rojo es el color principal en la obra de Fromanger, que desempeñó un gran papel en torno a 1968 y demás. Así que aquí tenemos este diálogo entre el pintor y Deleuze, que muestra claramente que la creación artística es obviamente una forma de entender las grandes cuestiones intelectuales del momento.

Resulta que estoy trabajando sobre Jean-François Lyotard. Bueno, Lyotard es un filósofo muy complejo, que es muy difícil cuando se trata de sus conceptos muy duros. Bueno, sobre todo hacia el final de su vida, dedicó la mayor parte de su trabajo a la estética y a la pintura. Y escribió toda una serie de textos sobre sus amigos pintores, que fueron recogidos en 6 volúmenes. Así que la pintura también iba a desempeñar un papel muy importante.

Yo diría que, a través de la pintura, el cine y la novela, podemos entender la época en que vivimos. El año pasado dediqué un gran libro titulado *Les vérités du roman* (2023) a la escritura francesa contemporánea. De hecho, el subtítulo de mi libro es *Las verdades de la novela, una historia de la actualidad*. En otras palabras, para comprender nuestro sistema de historicidad, para comprender las dificultades de

⁷ DELEUZE, Gilles. *Sur la peinture: Cours mars-juin 1981*. 1. ed. Paris: MINUIT, 2023.

nuestra sociedad, la crisis, la melancolía, el pos-trauma de la guerra, cómo vivir después de la Shoah, etc., pues bien, la novela es el principal vehículo para expresarlo.

La producción literaria francesa es muy significativa. Hay muchos ejemplos de lo que yo llamo novelas de historiadores, es decir, novelas que tratan realmente de historia contemporánea, con casi todas las reglas y la metodología exigidas a un historiador. Así que ése es un vector importante.

Y luego está Guattari, a quien obviamente menciono en mi biografía de Deleuze, en términos de cine. Como saben, Deleuze retomó de hecho los análisis de André Bazin sobre la gran ruptura del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, incluso antes del final de la Segunda Guerra Mundial, de manera bastante fundamental.

Así que es un vector muy, muy bueno para entender la transición de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo. Aquí tenemos un mundo que se ha vuelto más virtual, un mundo que ya no es... un mundo errante, un mundo que ya no sabe a dónde va, una crisis de historicidad, un discurso crítico sobre la naturaleza manipuladora del cine de Hollywood, del cine estalinista, y tan lejos de todo. Y evidentemente el contexto histórico es importante, pero toma el camino de la ficción con gente como Orson Welles, Rossellini, Renoir, y luego la *Nouvelle Vague*.

CD: Bien, la siguiente pregunta va dirigida a estos dos momentos de tu intervención. Por un lado, tus valoraciones y análisis de la transición de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo, y el segundo sobre la transición del poder de los intelectuales a un lugar en el que han sido subordinados por el poder económico. La derrota de los intelectuales está vinculada a los medios de comunicación masivos.

En los medios masivos, las audiencias parecen exigir únicamente alfabetización y literalidad, pero el desarrollo de la capacidad de lectura

crítica y el análisis inferencial no se consideran requisitos mínimos. La aparición de la televisión, las redes sociales y, más recientemente, la inteligencia artificial como medios de producción textual que no orientan, sino que multiplican expansivamente las herramientas, y no exigen pensamiento crítico a las audiencias puede ser un poco preocupante. En 2022, el público vio la película de Alexander Sokurov *Fairytales*⁸.

Si no le importa, nos gustaría mostrarle una breve reproducción de la película, que dura 2 minutos. En este vídeo, aparecen en el mismo plano simbólico, además de las derrotas, en orden cristiano, en el purgatorio, las acciones de Mussolini, Churchill, Stalin y Hitler. Si lo desea, podemos mostrárselo.

Está claro que en esta película es imposible encontrar un foco visual. Siempre hay nieve, paredes, todo está cerrado en el mismo lugar.

Nuestra pregunta sería, ¿se puede considerar el resultado de esta película en relación con tu perspectiva de Gilles Deleuze y, en este caso, coger un poco el concepto, quizás, y darle curso a través de su relación con la obra de Félix Guattari? ¿Se trata de un «órgano sin cuerpo», es decir, de un ejercicio de historia ficticia, sin memoria, en el que, de manera banal, nos enfrentamos a la dimensión terrible de un «objeto totalmente autónomo», la inteligencia artificial, donde se encuentran los criminales históricos de lesa humanidad, pero sin la verdadera dimensión dramática de su actividad política, donde la ficción está en el fondo de la realidad, asumiendo el lugar de enseñarnos banalmente, sin eficacia, sobre la realidad?

FD: En primer lugar, desde que César me había enviado la película de Sokourov, un gran director ruso, las había visto.

⁸ SKAZKA (Fairytales). Direção: Aleksandr Sokurov. Produção de Nikolay Yankin. Russia; Belgium, 2022. Filme.

De hecho, me inspiraron en cuanto a la tesis de Deleuze. Ves imágenes que no están conectadas, que son diferentes, que son trágicas, que están enraizadas en la tragedia de la historia, sin comentarios, sin narración. Creo que es una buena ilustración de lo que Deleuze llama la imagen-tiempo.

Es algo que me hizo pensar en esta transformación de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo. Es una buena ilustración. Lo he comprobado.

Sokurov no es citado por Deleuze, pero sí. Pero sí ilustra este fenómeno de desplazamiento hacia lo virtual, hacia lo trágico, hacia lo delinearizado, etc., en relación con el cine clásico. Así que eso es lo que me inspira en cuanto al análisis que podemos hacer de las imágenes.

Luego está el otro problema, que es —y por eso quería aclarárselo— más complejo, que es la cuestión de la verdad y la ficción. Y los riesgos de manipulación o de noticias falsas mediante el uso de imágenes e imágenes fabricadas, construidas, etcétera. Creo que no debemos engañarnos. En otras palabras, creo que con las tecnologías modernas actuales no se trata de denunciarlas. No tiene ningún sentido.

En otras palabras, creo que con las tecnologías modernas de hoy en día, no tiene sentido denunciarlas. No tiene absolutamente ningún sentido. Hay que dominarlas, controlarlas, entender cómo funcionan, y veo, por ejemplo, que hoy el medio es totalmente inseparable del acontecimiento.

Cuando hablamos de acontecimientos históricos, no podemos hablar de información o comunicación sin tener en cuenta el medio y la forma en que se construye esa información. Es inseparable y no se puede decir que sea necesariamente manipulable.

Tuve una experiencia concreta de esto hace mucho tiempo, en mayo del 68. No se puede entender Mayo del 68 sin analizar el papel de

la radio. La radio, porque, de hecho, las manifestaciones se organizaron sobre la base de lo que llamábamos radios periféricas y reporteros que informaban de lo que veían. Pero fue gracias a la radio.

Y gracias a la radio, el fenómeno de París se amplificó en toda Francia, porque la gente podía oír la radio en todas partes, en los pueblos más pequeños y aislados. Así que no es una cuestión de manipulación, es una cuestión de información que llega, de comunicación que llega. Y así es como lo ha analizado un historiador importante en Francia, Pierre Nora, a quien también he dedicado una biografía, que es el autor, ya sabes, de *Los lugares de la memoria* (1984/2008) que desempeñó un papel importante en la editorial Gallimard en la orquestación de toda la vida histórica de los historiadores franceses.

Pierre Nora escribió un artículo titulado «L'événement monstre» (1972), El acontecimiento monstruo, que más tarde retituló «Le retour de l'événement» (1974), El retorno del acontecimiento. Pero, precisamente, a partir de esta reflexión sobre Mayo del 68, vinculada a su medio, que es la radio, piensa por ejemplo en un acontecimiento mundial. Este acontecimiento mundial fue posible gracias a la televisión. Así que no se trata de describir la televisión como un medio de manipulación.

También puede ser un magnífico medio de comunicación entre las personas. Piense, por ejemplo, en aquel acontecimiento del año 69, cuando usted ni siquiera había nacido, los primeros pasos del hombre en la Luna. Fue seguido por todo el Hombre, por toda la Tierra.

Recuerdo haberme despertado a las 3 de la mañana, rezagado, riéndome a carcajadas con la Luna, para ver a Armstrong, etc.; señalando la Luna en la televisión. Es un acontecimiento extraordinario. Y fue este medio el que lo hizo posible.

Tampoco quiero criticar hoy los medios de comunicación modernos. Hoy, nuestra discusión, nuestro intercambio, cuando usted está en Bogotá y yo en París, cómo es posible, gracias a este medio y a Internet, los zooms y la posibilidad de comunicarnos en directo, cuando de otro modo, como usted sabe, para usted desde Bogotá, venir a París y para mí, venir a Bogotá, es un poco lejos, un poco caro. Así que tenemos una extraordinaria facilidad de comunicación que nos da la tecnología moderna.

Así que hay que aprovecharlas, aunque hay que ser conscientes de que pueden tener usos perversos. Acabo de publicar un libro, una enorme biografía que les muestro aquí, sobre Michel Serres, que acaba de publicar Plon sobre Michel Serres, *La joie de savoir* (2024). Acaba de salir aquí, en septiembre, en París. Bueno, Michel Serres ha elogiado el teléfono móvil, por ejemplo.

Y ha escrito un libro titulado *Petite poucette* (2012), en el que muestra que los jóvenes se comunican con los pulgares. Y como es feminista, no dijo *Le petit poucette*, dijo *La petite poucette*. Y así, gracias a los pulgares, aquí hay una destreza para intercambiar gracias al móvil. Para no tener que dar la espalda.

Hay una serie de intelectuales que dan la espalda a la tecnología moderna, diciendo «ya no es cultura», «tenemos que conformarnos con los libros antiguos, el latín y el griego», y que dan la espalda a todo eso, que consideran una especie de envilecimiento de la cultura.

No, al contrario, ese es un paso hacia una comunicación mucho más amplia. Así que ahora sí, y la relación con la ficción está ahí. Pienso en otro historiador al que he dedicado una biografía, Michel de Certeau, que, por cierto, señala nuestro amigo brasileño Sérgio César, que es Michel de Certeau y que tuvo una relación muy especial con Brasil. Y mi biografía se está traduciendo actualmente en Brasil. Pues bien, Michel

de Certeau definió la historia, la disciplina de la historia, como ciencia ficción, una ciencia ficción.

Y obviamente, cuando habla de ciencia ficción, no se refiere al género literario que es la ciencia ficción, que es, bueno, una proyección en las tecnologías más inventivas. No, es una ciencia ficción porque nuestra disciplina está siempre en tensión entre la narratividad, la construcción ficcional y creativa, y la facticidad, los archivos, y no podemos decir cualquier cosa.

Así que existe esta tensión constante, que es precisamente lo que hace que la historia sea tan importante: la narrativa, la escritura, cómo se escribe la historia, en base a qué, la importancia de la ego-historia, obviamente, pero existe esta relación ficcional que es endógena a nuestra disciplina, y tan endógena a nuestra disciplina que hoy en día asistimos a un acercamiento extraordinario con los novelistas, con la literatura.

En Francia, la disciplina de la historia se institucionalizó cortando el cordón umbilical que la unía a la literatura. Hoy, por el contrario, nos estamos acercando, y los novelistas están en nuestra brecha histórica y, básicamente, contando la historia. Así que, sí, hay un problema que usted señala, que es la posible manipulación, instrumentalización y comunicación de lo que llamamos *fake news*.

Como saben, hay especialistas en este campo que también desempeñan un papel político. Es decir, Trump, que busca la reelección en Estados Unidos, es un especialista en noticias falsas y las utiliza para manipular a los votantes estadounidenses. Todos los regímenes y todos los regímenes totalitarios obviamente tienen este tipo de uso y manipulación, como hemos visto en el pasado.

Obviamente, en cualquier régimen y en todos los regímenes totalitarios, tenemos este tipo de utilización e instrumentalización, como también lo hemos tenido en el cine. Si pensamos en Hitler, pensamos en

Riefenstahl, pensamos en el cine como propaganda nazi o propaganda estalinista. Si pensamos en el realismo socialista de estilo estalinista, también tenemos una especie de manipulación importante de la imagen.

Esto no impide, por supuesto, otros usos del cine y de las imágenes que son, por el contrario, usos emancipadores. Por tanto, creo que hay que tener cuidado de no estigmatizar un medio. Hay riesgos. Pensemos en la escritura, por ejemplo. Cuando empezamos a escribir, a pasar de la palabra hablada a la palabra escrita, la palabra escrita gozaba de una legitimidad, de un aura.

Tenía que ser la verdad, porque estaba escrita. Basta pensar en cómo los historiadores han fetichizado el archivo escrito en relación con el archivo oral, que estaba depreciado. Ahora bien, sabemos que la palabra escrita, sí, quizá no tanto, pero puede estar completamente desvinculada de la realidad factual y autorizarse a sí misma con una autoridad porque está escrita.

Cada vez, la necesidad, creo, de comprender e integrar en nuestros esquemas de análisis, aquí estamos, el esquema de la construcción del honor, de la construcción del acontecimiento, de la construcción de la comunicación y evidentemente de tener en cuenta los objetos que son, que son objetos que pueden ser extremadamente emancipadores como pueden ser extremadamente peligrosos. En Francia, por ejemplo, hemos visto usos de las redes sociales que han llevado a algunas personas acosadas a suicidarse. Así que pueden ser objetos de muerte, pero también de vida, de emancipación y de mejor comunicación.

Así que ahí lo tienen, siempre son las dos caras de cada elemento y por eso tenemos que tomarlos como se construyen y empujarlos hacia lo mejor y evitar lo peor.

CD: De todas maneras, aún nos queda la cuestión de para qué se usan los medios de comunicación y si puede utilizarse para la liberación.

Pero cada vez más, los grupos de poder los utilizan para construir visiones a su favor, para posicionar ciertas versiones, ciertas narrativas y ciertas formas de ver el mundo que les benefician. Y esto anima a una gran parte de la población que quizás no ha tenido toda esta formación más intelectual en cuanto a las herramientas de lectura crítica que le permitan revisar estos medios masivos y redes sociales desde otro punto de vista. Y eso nos lleva a una última pregunta, que es precisamente sobre el cine como vehículo de la memoria, reconociendo el trabajo de Paul Ricoeur y su término «memoria efectiva», que establece una mediación narrativa de la memoria con la historia.

Has visto la película de Sergei Loznitsa⁹, un ucraniano de este lado —antes vimos una película de un ruso, y ahora de un ucraniano, llamada *Funeral del Estado*—, que se publicó en 2019, y que refleja un retorno muy solemne, que también es muy peligroso, a la memoria. Y particularmente me gustaría señalar que el subtexto de estas producciones, que pretenden ser sobre la memoria, está impregnado de grandes crímenes del totalitarismo. Sin embargo, es como si hubiera una nueva historia, como si hubiera un borrón y cuenta nueva del pasado, y parece haber una nostalgia en la que la memoria elimina la historia, o el ejercicio del cine elimina una parte de la historia, una reconstrucción que cuenta desde muchos puntos de vista.

Así que la pregunta sería: ¿qué puede decirnos sobre la memoria efectiva, a través de esta película, *Funeral de Estado* de Sergei Loznitsa?

FD: Sí, bueno, acabo de ver lo que nos ha enseñado César, que ya me había enviado antes [esta película] sobre el funeral de Stalin en 1953. La verdad es que es muy interesante verlo porque muestra cómo

⁹ STATE FUNERAL. Direção: Sergei Loznitsa. Produção de ATOMS&VOID. Holanda; Lituânia, 2019. Current Time TV.

funcionaba el sistema totalitario estalinista, y las imágenes reflejan la manipulación de todo el pueblo soviético y el culto a la personalidad, es decir, son muy reveladoras. En otras palabras, el funeral llevó a su clímax este vínculo totalitario en el que los soviéticos adoraban al hombre que se llamaba el «Padrecito de los Pueblos», pero que en realidad era un torturador y un dictador que fue uno de los peores de la historia de la humanidad.

Creo que Stalin, por ejemplo, y debe ser lo mismo hoy con Putin, cambiaba de cama todas las noches porque tenía miedo de ser asesinado. Así que hay una fragilidad, como dicen, hay un frágil talón de Aquiles en un dictador, y al mismo tiempo hay este tipo de régimen de esclavitud, dominación, el fin de cualquier forma de pluralismo, multiplicidad, libertad de expresión, etc., etc., lo que significa que existe este tipo de adhesión, adhesión emocional, no sólo adhesión política al hombre.

Así que ahí lo tienen, estas imágenes muestran claramente esto, y de hecho también pudimos ver a escala mundial que la muerte de Stalin en 1953 hizo llorar a muchas personas en todas partes que creían en el comunismo estalinista, que se adherían a Stalin, que estaban detrás del camino estalinista, etc., este producto de la manipulación absoluta y ahí, histórica, fundamentalmente.

Así que estas imágenes de la memoria muestran cómo la memoria, como decía Ricoeur, es frágil, y porque es frágil, puede ser fácilmente manipulada. Y es cierto que la muerte de Stalin fue una oportunidad, obviamente para los poderes fácticos, de amplificar el fenómeno de la adhesión, de jugar con la emoción a través de las imágenes y, por tanto, de amplificar la autoridad, el aura, la influencia del dictador que era Stalin.

Y aquí, el cine proporcionó los medios, y todas estas imágenes de funerales desempeñaron un papel en esta manipulación, que continuó hasta el vigésimo congreso del Partido Comunista, es decir, hasta 1956,

y la llegada de Kruschev al poder. Pero la necesidad de esto es la aportación de Paul Ricœur, a quien también he dedicado una biografía, y de su último gran libro, que ha sido traducido al español y se titula *La Memoria, la historia y el olvido* (2000). En otras palabras, la memoria no está por debajo de la historia ni por encima de la historia, sino que son dos fenómenos de distinta naturaleza que hay que distinguir. Uno, la memoria; dos, la historia.

Son dos nociones distintas, lo que significa que la memoria tiene que ver con un valor, que es la fidelidad, y la historia con otro valor, que es la búsqueda de la verdad. Así que se trata de articularlas, pero primero hay que distinguirlas. Luego, por supuesto, una vez distinguidos, hay que pensarlos juntos, hay que articularlos juntos.

Ese es todo el trabajo que hace Ricoeur en este gran volumen, con un recorrido por la fenomenología de la memoria, un recorrido por la epistemología histórica, y luego una definición de la condición histórica que se hace para articular las dos. Así que es una tarea enorme que debe tener en cuenta la fragilidad de la memoria, por ejemplo. La memoria puede ser manipulada, como podemos ver.

Esta memoria puede ser amputada. Se puede reprimir. Piensen, por ejemplo, en el hecho de que, en las fotografías de los primeros días de la Revolución Rusa, en las que Trotsky aparecía con Lenin, Trotsky obviamente había desaparecido, para ser considerado por Stalin como alguien que, además, fue asesinado con una pala.

Y así, no sólo fue asesinado con una pala, como saben, en Coyoacán, México, sino que desapareció de la foto y, por tanto, de la memoria de la revolución rusa. Es decir, hay puertas, como decía Halbwachs, hay portadores de memoria, pero estos portadores de memoria son cada uno singular en su fidelidad a la memoria que le es propia. Memoria

individual, memoria colectiva, memoria de un grupo social, memoria de una región, memoria de... Y eso es todo.

Y es a partir de todas estas memorias, que no deben homogeneizarse demasiado, porque tienen su propia singularidad, como se forma la historia. La memoria de las mujeres, por ejemplo, es una memoria nueva sobre la que los historiadores trabajan hoy. Y luego hay que vincular esto con las preocupaciones epistemológicas de la operación historiográfica y, por tanto, con las limitaciones de la disciplina histórica, que luego tiene que enfrentar estas memorias entre sí para crear una historia nacional, una historia global, una historia mundial, después a diferentes niveles de análisis.

Y quiero decir que, evidentemente, es una magnífica lección de metodología la que nos ha dado el filósofo Ricoeur para demostrar que, en ciertas sociedades, en ciertas épocas, vivimos con lo que él llama demasiada memoria y en otras, poca memoria. Y entonces hay que encontrar un equilibrio que no es fácil de encontrar, desde luego, porque ya les digo que la memoria es frágil. Pensemos también, por ejemplo, en Freud y en las enseñanzas del psicoanálisis.

El psicoanálisis consiste en trabajar con la memoria, y Freud demostró que, efectivamente, existe el fenómeno que hoy conocemos tan bien de la represión de la memoria. Hay recuerdos escudados que impiden efectivamente que el recuerdo emerja de forma concreta. Así que hay que tener en cuenta todo esto, las aportaciones del psicoanálisis, las aportaciones de los numerosos estudios sociológicos sobre la memoria.

Pienso, por ejemplo, en Halbwachs, que escribió un libro titulado *La memoire collective* (1929) La memoria colectiva, que también utiliza Ricoeur. Y luego hay que articular todo eso, y articularlo en un sentido democrático, es decir, en un sentido abierto, en un sentido que no sea

cerrado, que no se trate de una memoria única o de una especie de memoria de Estado que vemos aquí, evidentemente, de manera caricaturesca con la versión estalinista de la historia.

CD: Gracias, profesor.

FD: Muchas gracias. Gracias por este encuentro, que ha sido un gran placer para mí, y también por la oportunidad de hablar con ustedes, que son eminentes investigadores y que hacen unas preguntas muy eruditas y creo que muy agudas sobre el aspecto cultural de la producción histórica actual.

CD: Muchas gracias también a usted, profesor, a Sergio César Junior también, a Julián Wienter, por el proceso de traducción, a Heloize Amaro sin duda también por acompañarnos, y a Alexander Britto.

Referències

DOSSE, François. *La historia en migajas*. De “Annales” a la “nueva historia”. Traducción de Francesc Morató i Pastor. 1. ed. Valencia: Institució Alfons el Magnànim; Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació, 1988.

DOSSE, François. *Historia del estructuralismo*, 2 Tomos. Traducción de María del Mar García. 1. ed. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

DOSSE, François. *La marcha de las ideas: historia intelectual, historia de los intelectuales*. Traducción de Rafael Tomás. 1. ed. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007a.

DOSSE, François. *El arte de la biografía: entre historia y ficción*. 1. ed. Ciudad de México: UIA, 2007b.

DOSSE, François. *La apuesta biográfica: entre historia y ficción*. Traducción de Inmaculada Miñana. 1. ed. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007c.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Felix Guattari: Una biografía cruzada*. Traducción de Sandra Garzonio. 1. ed. EUA: Fondo de Cultura Económica, 2009.

DOSSE, François. *La saga de los intelectuales franceses*. 2 tomos. 1. ed. Traducción de Francisco López Martín y Ana Useros. Madrid: Ediciones Akal, 2023.

FERRARI, María Luján. ¿Por qué traducir a François Dosse?. *Aletheia*, n. 12, vol. 6, pp. 1-3, 2016.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Este livro reúne uma coleção instigante de ensaios que exploram as fronteiras entre História Intelectual, História das Ideias e História dos Conceitos, analisando como os conceitos e discursos se transformam ao longo do tempo e influenciam as dinâmicas sociais e culturais. Com contribuições de especialistas da área, a obra aborda temas como a relação entre autobiografia e historiografia, os diálogos entre psicanálise e teoria sociológica, o impacto da literatura na formação do pensamento crítico, as conexões entre História e Poesia, além das contribuições do marxismo para a historiografia e das múltiplas influências das correntes intelectuais. Publicada no âmbito da série Fronteiras Epistemológicas, esta coletânea promove um debate aprofundado sobre a circulação e ressignificação das ideias na história, oferecendo um panorama essencial para pesquisadores e leitores interessados no papel do pensamento na construção da realidade social.



editora *fi.org*

