

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 32 - número 63 - março 2023

Publicação semestral
P.V.P. 11.00 € (Portugal); 15.00 € (Estrangeiro)



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



Edição:

Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, 1 - 3000-214 Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISSN:

0872-0851

DOI:

<https://doi.org/10.14195/0872-0851>

Periodicidade:

Semestral (março/outubro)

Tiragem:

1000 ex.

Depósito Legal:

51135/92

Propriedade/Contactos:

Revista Filosófica de Coimbra
Publicação da Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra (Portugal)

Com o patrocínio:

Fundação Eng.º António De Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto (Portugal)

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC) / The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in *Open Access* on Platform *Impactum* (UC) impactum-journals.uc.pt/rfc/

Sede da Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Gabinete 618
Largo da Porta Férrea • 3004-530 Coimbra (Portugal)
Telef. 239 859984 (Gab. Apoios Projetos e Centros de Investigação.
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
revistafilcoimbra@gmail.com

Execução Gráfica e Impressão:

Tipografia Lousanense, Lda.
Rua Júlio Ribeiro dos Santos, 2
3200-268 Lousã (Portugal)

Preço (IVA incluído):

Assinatura anual: 20,00 € (Portugal) • 27,50 € (Estrangeiro)
Número avulso: 11,00 € (Portugal) • 15,00 € (Estrangeiro)
Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 €

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 32 • N.º 63 • março de 2023

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63

<i>Nota Editorial</i>	5
<i>Artigos</i>	
Guillermo de Ávila Gonçalves – <i>O Totalitarismo e a Reificação das Consciências: Um Diálogo entre a Teoria Crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse e a Ficção de George Orwell, em 1984</i> <i>Totalitarianism and the Reification of Consciousness: a Dialogue Between the Critical Theory of Adorno, Horkheimer and Marcuse and the Fiction of George Orwell, in 1984</i>	9
Helena Pinela – <i>Entre a Originalidade e a Novidade: A Proposta Hermenêutica de Miguel Baptista Pereira</i> <i>Between Originality and Novelty: Miguel Baptista Pereira's Hermeneutical Proposal</i>	33
Paolo Cugini – <i>História de uma Maldição: A Mulher na Igreja</i> <i>History of a Curse: Women in the Church</i>	59
Tomás Ramos Mejía – <i>Duplicaciones de la Negatividad: Explorando el Problema de la Violencia en Jacques Lacan y Georges Bataille</i> <i>Duplications of Negativity: Exploring the Problem of Violence in Jacques Lacan and Georges Bataille</i>	81
<i>Tradução</i>	
Rodrigo Gewehr – <i>Tradução de Grandes Epidemias de Émile Littré</i> <i>Translation of Great Epidemics by Émile Littré</i>	109
<i>Recensões</i>	
João Mourão – <i>“Mind, State, and Metaphor”</i>	157
Robert Junqueira – <i>Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense</i> .	161
Marisa das Neves Henriques – <i>Bosco Deleitoso</i>	163
João Emanuel Diogo – <i>Soin et bioéthique: Réinventer la clinique</i> .	166

NOTA EDITORIAL

Com o presente número, a Revista Filosófica de Coimbra entra no seu trigésimo segundo ano de publicação. Nesta ocasião oferecemos aos nossos leitores um conjunto de trabalhos que será, certamente, um bom pretexto para visitar várias regiões dos estudos filosóficos contemporâneos.

Na secção de *Artigos* publicamos quatro textos que reputamos de grande interesse. O primeiro desses textos é da autoria de Guillermo de Ávila Gonçalves e tem por título “O Totalitarismo e a Reificação das Consciências: um diálogo entre a teoria crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse e a ficção de George Orwell, em 1984”. Inspirado pela famosa distopia de Orwell, o autor toma como ponto de partida a constatação de que uma ideologização ostensiva e totalitária desagua inevitavelmente na instrumentalização e reificação das consciências. O interesse deste estudo encontra-se no modo como tal ideia genérica é aprofundada num diálogo estimulante com o horizonte do pensamento de Adorno, Horkheimer e Marcuse e, assim, com a perspectiva específica que tal colóquio de autores sugere como possibilidade interpretativa. O segundo artigo da nossa secção inicial é da autoria de Helena Pinela, que vem dedicando a sua investigação à obra de Miguel Baptista Pereira, nome cimeiro do pensamento filosófico português e primeiro diretor da Revista Filosófica de Coimbra. Profunda conhecedora da obra do filósofo de Coimbra, obra cuja envergadura e alcance podem hoje ser bem medidos pela publicação recente das *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira*, pela Fundação Calouste Gulbenkian, Helena Pinela defende no texto em apreço ser uma chave de leitura hermenêutica aquela que melhor permite percorrer coerentemente a obra de Baptista Pereira. Neste sentido, são os conceitos de “originalidade e novidade” e de “tradição e crise” que oferecem à autora os eixos principais de análise no trabalho que agora se publica e cuja leitura recomendamos vivamente. Segue-se um trabalho de Paolo Cugini com o título “História de uma Maldição: a mulher na Igreja”. No resumo do seu artigo, o autor escreve o seguinte: “o presente trabalho quer oferecer uma reflexão atualizada sobre alguns temas do debate da teologia feminista, que estão provocando positivamente a teologia e o Magistério oficial da Igreja”. Interessa ao autor os estudos exegéticos e históricos de teólogas contemporâneas, que entende permitirem “um olhar diferente” sobre o lugar e o papel da mulher na Igreja. Encerramos a secção de

Artigos com um texto de grande interesse da autoria de Tomás Ramos Mejía: “Duplicaciones de la Negatividad: explorando el problema de la violencia en Jacques Lacan y Georges Bataille”. A tese de fundo do artigo, defendida de modo rigoroso e subtil, é a seguinte: apesar das importantes distâncias teóricas e estilísticas que os separam, em ambos os autores a violência “aparece como uma dupla negatividade”. Tomando como ponto de partida a forma como Kojève influenciou o pensamento de Bataille e Lacan, Tomás Ramos Mejía desenvolve a sua investigação argumentando que aquela dupla negatividade pode ser entendida do seguinte modo: em Bataille, como negatividade sem emprego, por um lado, e, por outro, como sujeição ao trabalho e ao discurso; em Lacan, por um lado, como deiscência e, por outro, como “rivalidade especular inerente à formação e dinâmica do ego”. Estamos certos de que este trabalho suscitará um vivo interesse entre os nossos leitores.

Apraz-nos registar que se volta a animar na nossa Revista o espaço dedicado à *Tradução*. Neste número da primavera, esse espaço é preenchido por um trabalho de tradução e comentário crítico de um texto de Émile Littré. Referimo-nos ao ensaio “Des grandes epidemies”, originalmente publicado em 1836, em *Revue des deux mondes*, e posteriormente, em versão revista, na coletânea *Médecine et médecins*, de 1871. A tradução é da autoria de Rodrigo Geweher, que igualmente assina as notas críticas e um estudo introdutório muito útil. Ainda com a memória recente das provações que atravessámos durante a pandemia de *coronavirus*, e que muito chamaram a pensar, não resistimos a transcrever a seguinte passagem da tradução, que demonstra bem a atualidade do texto: “As doenças universais têm a mesma importância dos grandes acontecimentos. O médico estuda seus sintomas, suas relações com outras doenças; e busca, ao mesmo tempo, entrever o lugar que elas ocupam no encadeamento das coisas do mundo, bem como o elo que as existências humanas e o planeta que as abriga parecem estabelecer entre si”.

Finalmente, registamos com enorme agrado nesta *Nota Editorial* a publicação de quatro importantes resenhas. A primeira apresenta-nos um texto de R. Floyd, “Mind, State, and Metaphor”, publicado originalmente no número 47 da Revista *Metaphilosophy*; a segunda dá justíssimo destaque ao monumental *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, de Mário Santiago de Carvalho; na terceira, sublinha-se a publicação recente de uma nova edição de *Bosco Deleitoso*, com edição e notas da autoria de José Adriano de Freitas Carvalho, Luís de Sá Fardilha e Maria de Lurdes Correia Fernandes; por último, recenseia-se com detalhe a publicação de *Soin et bioéthique: Réinventer la clinique*, de Lazare Benaroyo.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63_0

ARTIGOS

O TOTALITARISMO E A REIFICAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS: UM DIÁLOGO ENTRE A TEORIA CRÍTICA DE ADORNO, HORKHEIMER E MARCUSE E A FICÇÃO DE GEORGE ORWELL, EM *1984*

TOTALITARISM AND THE REIFICATION OF CONSCIOUSNESS: A DIALOGUE BETWEEN THE CRITICAL THEORY OF ADORNO, HORKHEIMER AND MARCUSE AND THE FICTION OF GEORGE ORWELL, IN *1984*

GUILLERMO DE ÁVILA GONÇALVES¹

Abstract: *1984*, by George Orwell, is a futuristic fiction that points to a dystopia at Oceania, a country ruled by The Party and its totalitarian government. The extreme ideologization results in the reification of the consciences. Winston Smith, a government employee, dares to question this totalitarianism and, for that, he becomes a target of the Thought Police (Thinkpol). Winston capitulates, under torture, before the official power. The concepts that are present in Orwell's work will be discussed according to a critical theory of society; which is represented, in this article, by the works of Adorno, Horkheimer and Marcuse. The thoughts of these authors dialogue with Orwell's work and are the base to a critical and emancipatory interpretation of the novel.

Keywords: Adorno, Horkheimer, Marcuse, reification, totalitarianism.

Resumo: *1984*, de George Orwell, é uma ficção futurista que aponta para uma distopia na Oceânia, um país comandado pelo Partido e seu regime totalitário. A ideologização ostensiva ocasiona a reificação das consciências. Winston Smith, funcionário do governo, questiona o totalitarismo e se torna alvo da Polícia das Ideias. Winston capitula, via tortura, diante do poder oficial. Os conceitos da obra de Orwell são discuti-

Resumen: *1984* de George Orwell es una ficción futurista que presenta una distopía en Oceanía, un país comandado por el Partido Único y su régimen totalitario. La ideologización extrema ocasiona la reificación de las conciencias. Winston Smith, funcionario del gobierno, cuestiona el totalitarismo y se vuelve blanco de la Policía del Pensamiento. Winston se rinde, vía tortura, ante el poder oficial. Los conceptos de la obra

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG); guillermo.goncalves@ifg.edu.br; ORCID: 0000-0003-2427-5749

dos à luz da teoria crítica da sociedade, representada neste ensaio por Adorno, Horkheimer e Marcuse. Estes autores dialogam com a obra de Orwell e ajudam a desenvolver uma interpretação segundo uma perspectiva crítica e emancipatória.

Palavras-chave: Adorno, Horkheimer, Marcuse, reificação, totalitarismo.

de Orwell son discutidos a través de la teoría crítica de la sociedad, representada en este ensayo por Adorno, Horkheimer y Marcuse. Estos autores dialogan con la obra de Orwell y la interpretan de acuerdo con una perspectiva crítica y emancipadora.

Palabras clave: Adorno, Horkheimer, Marcuse, reificación, totalitarismo.

1. Introdução

Winston Smith, o principal personagem da obra de ficção intitulada *1984*, escrita por George Orwell em 1949, não é o protagonista da trama. Se relacionássemos o protagonismo à centralidade dos fatos, poderíamos conferir algum brilho singular a Winston; mas segundo os espectros políticos, sociais e culturais que envolvem a Oceânia, megabloco ou continente onde ocorre a narrativa, o personagem curva-se diante do sistema opressor e totalitário, não se constituindo em autor da história e de sua própria história².

O protagonismo pressupõe uma teleologia voltada para a construção de histórias individuais e coletivas. O futuro como construção histórica coloca o homem como senhor de sua vida, em dimensões que alcançam desde a política e o trabalho até a cultura e o lazer. O destino como fatalidade, ou como “consequência inevitável” do processo civilizatório, na verdade espelha a acomodação do ser humano diante das diretrizes políticas e das organizações econômicas que caracterizam o *status quo*.

Em *1984*, o governo da Oceânia é realizado pelo Partido, o qual é personificado na figura do Grande Irmão, aquele que vigia a tudo e a todos de forma ininterrupta³. A obra de Orwell é uma distopia, uma antítese da utopia: Smith e a quase totalidade dos habitantes do país sobrevivem diante de uma realidade cruel e opressora, limitadora da autonomia e do pensamento crítico. Todas as relações sociais, afetivas, políticas e religiosas são vigiadas através das teletelas⁴, os instrumentos que captam movimentos (e às vezes pensamentos) dos habitantes do país em todas as residências e lugares

² George Orwell, *1984*, (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 346.

³ Orwell, *1984*, 12.

⁴ Teletelas eram placas metálicas semelhantes a espelhos foscos, integradas às paredes das casas dos habitantes da Oceânia. Eram instrumentos que transmitiam mensagens e propagandas do governo, bem como vigiavam as movimentações das pessoas. Não podiam ser desligadas pela vontade do morador da residência.

públicos. De modo secreto, até porque seria impossível de outra forma, Winston Smith ensaia um movimento de rebeldia contra o governo, mas capitula diante da tortura e do massacre ideológico aos quais é submetido e, nas últimas páginas do livro, afirma que ama o Grande Irmão e que está de acordo com a doutrina que o Partido expressa⁵.

Este ensaio reflete sobre os pressupostos da racionalidade capitalista, seja ela considerada como “racionalidade instrumental”⁶, de acordo com Adorno e Horkheimer, ou “racionalidade tecnológica”⁷, segundo Marcuse, na fictícia Oceânia de George Orwell. A hegemonia da racionalidade capitalista conduz o mundo ao totalitarismo e à reificação das consciências, conforme exposto pela “Teoria Crítica da Sociedade da Escola da Frankfurt”⁸, representada neste texto por Adorno, Horkheimer e Marcuse. Esses mecanismos políticos e culturais, o totalitarismo e a reificação das consciências, assumem centralidade no real mundo moderno e no mundo ficcional de Orwell, que inclusive apresenta traços de comportamentos políticos do século XXI e da segunda metade do século XX.

Uma teoria crítica da sociedade poderia revelar as nuances e os meandros da Oceânia? Os pensamentos de Adorno, Horkheimer e Marcuse podem lançar luzes sobre os caminhos incertos e tortuosos de Winston Smith, sobre o qual paira vigilância extrema? As respostas para as duas questões são necessárias. A nuvem tenebrosa do controle estacionada sobre a Oceânia deve ser dissipada por visões que extrapolem a verdade imutável, as aparências e o retrato parcial em nome, respectivamente, da contradição, da essência e da totalidade, que representam categorias fundamentais para uma análise alicerçada no paradigma epistemológico denominado materialismo dialético e no conceito de ideologia, ambos de origem marxista.

De acordo com Gonçalves, o materialismo, em Marx, trilha um percurso dialético que se origina nas condições materiais concretas da existência, ao contrário da dialética de Hegel, alicerçada no idealismo que parte das consciências. O materialismo dialético “busca as múltiplas determinações que constituem o sujeito e o objeto. Se a dialética marxista principia nas condições materiais da existência, quem responde à realidade objetiva-

⁵ Orwell, 1984, 346.

⁶ Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985).

⁷ Herbert Marcuse. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979).

⁸ Para a apreensão de conhecimentos relacionados à Teoria Crítica da Sociedade da Escola de Frankfurt recomenda-se a leitura das obras de Adorno, Horkheimer e Marcuse.

da constituindo-a e sendo constituído por ela é o sujeito”⁹. Nesse sentido, segundo Marx & Engels

não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência. No primeiro modo de consideração, parte-se da consciência como indivíduo vivo. No segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos vivos reais e considera-se a consciência apenas como a sua consciência¹⁰.

Segundo Marx & Engels, em todas as épocas as ideias da classe dominante são aquelas que predominam em uma sociedade. Quem detém o poder material, através da propriedade dos meios de produção, controla também o campo das ideias, a ideologia de seu tempo. A classe dominante produz e reproduz bens materiais e imateriais, sendo que dentre estes últimos estão as ideias¹¹.

A ideologia, então, propaga valores revestidos de uma falsa universalidade, pois atinge a classe dominada, o proletariado, que passa a advogar em favor das teses dominantes. Forma-se um consenso social em torno da exploração do homem pelo próprio homem, configurando um mundo em que a coesão social, sustentada sem violência, naturaliza a dominação de uma classe por outra. A ideologia hegemônica, a da classe dominante, passa a ser consentida por todos, de forma independente das classes às quais os indivíduos pertencem, e passa a ser o pensamento fundamental de uma época e de uma sociedade, historicamente construído para viabilizar a manutenção do *status quo*.

Neste artigo, após estas breves considerações introdutórias, abordaremos os processos totalitários e de reificação em *1984*, além das relações da obra de Orwell com a realidade histórica e política da Segunda Guerra Mundial, do Pós-Guerra e do mundo contemporâneo, sempre a partir das racionalidades de ordem capitalista contidas nas obras de Adorno, Horkheimer e Marcuse.

2. Sobre o Totalitarismo em *1984*

Para Arendt, o totalitarismo compreende o domínio total de um regime político sobre as massas – e não sobre as classes. O desaparecimento

⁹ Guillermo A. Gonçalves, *Adolescentes e jogos eletrônicos: racionalidade, submissão e resistência* (Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.), 14.

¹⁰ Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*. (São Paulo: Expressão Popular, 2009), 32.

¹¹ Marx e Engels, *A ideologia*, 32.

das classes e seus interesses particulares, com o conseqüente surgimento de massas homogêneas, pressupõe condições essenciais para que o totalitarismo seja efetivado. O domínio total atinge diversas dimensões da existência humana, como a política, a economia, a cultura, o lazer, os relacionamentos sociais e afetivos, as vidas privada e pública, enfim. Movido pela propaganda e pelo terror, o totalitarismo absorve as massas negando o individualismo¹².

Arendt diz:

o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos “teóricos”, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir¹³.

A impossibilidade da coexistência, ou da existência individual diante do regime totalitário, então, transparece na narrativa de *1984*. Arendt acrescenta:

o domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja totalmente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade¹⁴.

O literatura de George Orwell segue uma narrativa linear e cronológica que apresenta fatos e circunstâncias novas e reincidentes no decorrer do tempo. O totalitarismo é uma característica presente na obra desde suas páginas iniciais e os acontecimentos vão se sucedendo demonstrando as diversas faces de um governo autoritário, centralizador e promotor de falsas ideias e realidades. Este ensaio, por sua vez, de alguma forma subverte a linearidade e a cronologia da narrativa orwelliana, apresentando o totalitarismo não como um compartimento estanque, mas como conceitos que dialogam entre si e que, em conjunto, analisam o enredo de *1984* sem necessariamente recorrer às etapas cronológicas dos fatos.

As contribuições teóricas de Adorno, Horkheimer e Marcuse, geradas no âmbito da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, também não seguem uma estrutura linear, na qual “um se pronunciaria após o outro”. Pelo contrário: esses autores se alternam e se associam nas revelações acerca das contradições, das racionalidades e da totalidade das concepções políticas, econômicas, sociais e culturais impostas pelo Partido sobre a sociedade da Oceânia.

¹² Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 420.

¹³ Arendt, *Origens*, 420.

¹⁴ Arendt, *Origens*, 473.

Enfim, preservando os conteúdos teóricos tão caros a tais pensadores, a forma de exposição dos conceitos segue um caminho algo diferente daquele fundamentado na compartimentalização convencional.

Analisando o totalitarismo enquanto dimensão multifacetada do controle e da normatização abrangentes, cabe-nos a indagação: a que regime político totalitário é dirigida a crítica de George Orwell em *1984*? Seria ao nazifascismo que avançou no período entre as duas guerras mundiais? Seria ao comunismo da extinta União Soviética de Josef Stálin? Ou seria uma análise futurista capaz de antever os talibãs, fundamentalistas islâmicos que dominaram o Paquistão e o Afeganistão na virada do século XX para o XXI? Orwell estaria prevendo o regime autoritário de Kim Il-sung, na Coreia do Norte e sua dinastia? Ou de alguma forma vislumbrou fanatismos como o que perpetrou o ataque às torres gêmeas de Nova York no terrível 11 de Setembro de 2001?

Talvez Orwell tenha inspirado sua literatura em regimes políticos que lhe eram contemporâneos, como pode ter manifestado a lucidez de identificar possibilidades no futuro, algumas delas tardias em relação à data fixada em sua obra: *1984*. O fato é que Orwell, pela via da ficção, realiza uma advertência atemporal sobre o risco da hegemonia da desumanização no mundo. Nesse aspecto, devemos ressaltar que tal risco já havia encontrado ressonância nas abordagens críticas de Adorno, Horkheimer e Marcuse. Os estudos desses intelectuais, notadamente sobre a racionalidade, expõem as entranhas do totalitarismo e da reificação que, relacionados à obra de Orwell, são os objetos de apreensão deste texto.

Em Oceânia, o Partido controlava a distribuição de itens de consumo, sempre em quantidades exíguas, para a substancial maior parte dos habitantes do país. O Núcleo do Partido, que tudo monitorava pelas teletelas, fornecia rações diárias aos trabalhadores/proletários, designados comumente por “proletas”. Esses trabalhadores representavam 85% da população do país, sendo que os outros 15% eram os membros do Partido. A respeito do comando e controle do país, o personagem O’Brien, um hierarca do governo, diz a Winston Smith que

O Partido deseja o poder exclusivamente em benefício próprio. Não estamos interessados no bem dos outros; só nos interessa o poder em si. Nem riqueza, nem luxo, nem vida longa, nem felicidade: só o poder pelo poder, poder puro. O que significa poder puro? Você vai aprender daqui a pouco. Somos diferentes de todas as oligarquias do passado porque sabemos muito bem o que estamos fazendo. Todos os outros, inclusive os que se pareciam conosco, eram covardes e hipócritas. Os nazistas alemães e os comunistas russos chegaram perto de nós em matéria de métodos, mas nunca tiveram a coragem de reconhecer as próprias motivações. Diziam, e talvez até acreditassem, que tinham tomado o poder contra a vontade e por um tempo limitado. E que na primeira esquina da história surgiria um paraíso em que todos os

seres humanos seriam livres e iguais. Nós não somos assim. Sabemos que ninguém toma o poder com o objetivo de abandoná-lo. Poder não é um meio, mas um fim. Não se estabelece uma ditadura para proteger uma revolução. Faz-se a revolução para instalar a ditadura. O objetivo da perseguição é a perseguição. O objetivo da tortura é a tortura. Objetivo do poder é o poder¹⁵.

Na Oceânia de Smith e O'Brien, o Partido controlava desde a organização do poder até a intimidade das vidas privadas. O mundo privado era de controle do Estado, pela adoração ao Grande Irmão e pela organização ministerial. Esta última englobava os ministérios da Verdade, responsável pela imprensa, entretenimento e educação; da Paz, paradoxalmente encarregado dos assuntos de guerra; do Amor, destinado à manutenção da lei e da ordem; e o da Pujança, responsável pelas questões econômicas¹⁶.

Além desses ministérios, havia uma instância particularmente repressora: a Polícia das Ideias, que buscava, identificava e punia eventuais pessoas que mantivessem pensamentos contrários aos do Partido. O simples pensar em desacordo com as determinações do Partido significava o pensamento-crime: seu autor poderia ser torturado para obtenção de confissão e colocação de “ideias adequadas” ou simplesmente “vaporizado”, o que significava sumir como se jamais tivesse existido¹⁷.

Winston trabalhava no Departamento de Documentação, uma instância vinculada ao Ministério da Verdade, onde a história era corrigida e reescrita. Se uma previsão pública do Partido não se confirmasse, eram confiscados os veículos de mídia impressa: nesse caso o Departamento de Documentação escrevia, nos meios digitais, uma nova previsão alicerçada nos fatos posteriormente confirmados. Nesse contexto, a “verdade” mudava de lugar e o passado se tornava outro, diferente do originalmente acontecido¹⁸.

O Partido também havia adotado uma nova língua, a *Novafala*, que aboliu termos e palavras interpretados como potencialmente ofensivos ao regime. A *Novafala* admitia tão somente vocabulários adequados ao interesse do *status quo*. Entre os termos da nova língua estava o *duplipensamento*, que significa a mutabilidade do passado e a concretização de uma nova verdade. Em outras palavras, a verdade deixava de ser o ocorrido de fato para se tornar a versão idealizada pelo governo totalitário. Nesse contexto, o antigo idioma, a *Velhafala*, foi extinto por abrigar possibilidades subversivas e contrarrevolucionárias¹⁹.

¹⁵ Orwell, 1984, 307-308.

¹⁶ Orwell, 1984, 14-15.

¹⁷ Orwell, 1984, 13.

¹⁸ Orwell, 1984, 47.

¹⁹ Orwell, 1984, 14.

A amplitude de ação e de influência do Partido, então, alcançava todas as manifestações humanas, pois ações, pensamentos e expressões, tanto verbais como corporais, eram controladas de perto pelas teletelas e pelos membros do núcleo do governo infiltrados entre os proletários. As dimensões da existência, tais como as relações sociais e afetivas, a produção e o trabalho, a cultura e o lazer, eram observadas, controladas e eventualmente punidas pelo governo do Grande Irmão.

Há, portanto, um caráter totalitário de estabelecimento de diretrizes e imposição de ideias em toda a sociedade da Oceânia. Adorno e Horkheimer explicam que

Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força²⁰.

O texto de Orwell menciona a existência de um sistema político-econômico para a Oceânia, onde vivem Winston Smith, Julia, seu grande amor, e O'Brien: tratava-se do *Socing*. Orwell escreve que Winston afirmava que “não lhe parecia que tivesse ouvido a palavra *Socing* antes de 1960, mas quem sabe na expressão utilizada pela Velhafala – ou seja, *socialismo inglês* – ela um dia tivesse sido de uso corrente”²¹

Ainda que uma forma de socialismo estivesse sendo aplicada em Oceânia, anteriormente denominada Inglaterra e Grã-Bretanha, o governo não prestava contas ou informações aos habitantes sobre o sistema político vigente. Mais que um eventual socialismo, o Partido conduzia um regime totalitário capaz de conduzir intelectuais e leitores de Orwell a polarizações, tanto que *1984* foi argumento para o capitalismo norte-americano proferir críticas ao comunismo soviético, o que também ocorreu em sentido contrário. Assim, observamos que existem racionalidades políticas e/ou econômicas, sendo ambas totalitárias quando não admitem possibilidades divergentes ou plurais de organização da vida e dos meios de produção, assim como a propriedade destes últimos. Uma racionalidade instrumentalizada, portanto, pode se converter em meio para a consolidação de capitalismo ocidental ou para o *modus operandi* do comunismo soviético. Nas linhas e entrelinhas de sua obra, George Orwell realiza a crítica do sistema através de passagens e relatos que evidenciam a submissão de todas as partes ao todo, o que é, precisamente, o totalitarismo.

²⁰ Adorno e Horkheimer, *Dialética*, 47.

²¹ Orwell, *1984*, 49.

Os tentáculos do totalitarismo da Oceânia alcançavam dimensões inimagináveis, como no episódio da adulteração da produção industrial do país. De acordo com o Ministério da Pujança, seriam produzidos, em um determinado trimestre, cento e quarenta e cinco milhões de pares de botas, mas a fabricação real foi de sessenta e dois milhões²². No Departamento de Documentação, cabia a Winston a construção de uma “nova realidade”. A esse respeito escreve Orwell:

Ao reescrever as estimativas, porém, Winston baixara o número para cinquenta e sete milhões de pares, para dessa forma abrir espaço para as costumeiras declarações de que a cota de produção fora superada. De todo modo, os sessenta e dois milhões de pares não se aproximavam mais da verdade do que os cinquenta e sete milhões ou os cento e quarenta e cinco milhões. Era bem provável que nem um mísero par de botas tivesse sido produzido. Mais provável ainda era que ninguém soubesse quantos pares haviam sido produzidos, nem fizesse questão de saber. O que se sabia sem sombra de dúvida era que todos os trimestres uma quantidade astronômica de botas era produzida no papel, enquanto possivelmente metade da população da Oceânia andava descalça pelas ruas. E assim acontecia com todos os tipos de fatos documentados, importantes ou não²³.

A escrita de uma nova verdade, pela via da falsificação de material de imprensa pré-existente, estabelecia uma nova realidade. Não se tratava, evidentemente, da adoção de algum paradigma epistemológico, mas sim de uma adulteração grosseira de fatos ocorridos que pretendia convencer a população de Oceânia sobre a inexistência de um passado real. O poder do Partido e da propaganda oficial eram suficientemente fortes para apagar o passado da história: assim, a população do país interpretava os rumos dos fatos à luz (ou à escuridão) da perspectiva do Partido. Era desse modo, falso e irracional, que se constituía a vida do povo de Oceânia.

3. Sobre a Reificação em 1984

A Oceânia de George Orwell não revela verdades: muito pelo contrário, as atitudes opressoras, repressoras, manipuladoras e fascistas do Partido têm como objetivo a criação de verdades que correspondam aos anseios de seus membros. Busca-se, assim, a hegemonia da “revolução” instalada, o fortalecimento do poder que emana do Núcleo do Partido e de seus ministérios e a legitimação da ideologia que domina e aliena a quase totalidade da população do país. Há, então, um consenso social em torno das ideias do governo, pois

²² Orwell, 1984, 55.

²³ Orwell, 1984, 55.

o projeto político do Partido é constituído pela fabricação de verdades que distorcem a realidade em prol da manutenção do poder. A propaganda oficial penetra nas subjetividades pela introjeção de fatos falsos como se verdadeiros fossem, o que, em larga escala, torna tais fatos aceitáveis e desejáveis pela população em geral. Consolidam-se assim as subjetividades reificadas, que são consciências coisificadas ou petrificadas diante da racionalidade instituída e que submetem particularidades e singularidades à ditadura do todo.

Para a análise de *1984* e sua interpretação a partir de Adorno, Horkheimer e Marcuse, precisamos de uma epistemologia (o materialismo dialético²⁴) capaz de compreender o objeto; no caso a obra de Orwell, a partir de sua totalidade e historicidade. São também necessários pares dialéticos como parte/todo, aparência/essência, indivíduo/sociedade e alienação/emancipação, pois estes são elementos que nos permitem apreender as contradições existentes na relação do cidadão comum da Oceânia com o Partido representado pelo Grande Irmão.

A capital da Oceânia continuava sendo Londres, como já era desde tempos remotos. Na cidade, como em todo o país, havia diariamente uma sessão intitulada “Dois minutos de ódio²⁵”: para estes momentos os “proletas” interrompiam seu trabalho e se concentravam diante de uma tela na qual aparecia o rosto de Emmanuel Goldstein, um antigo membro do Partido que se entregara à contrarrevolução. Orwell explica os “Dois minutos de ódio” destilado contra Goldstein:

(...) um guincho pavoroso, estridente, como o som produzido por alguma máquina monstruosa girando sem lubrificação, escapou da vasta teletela posicionada no fundo da sala. Era um barulho que mexia com os nervos da pessoa e arrepiava os cabelos da nuca. O Ódio havia começado. Como de costume, o rosto de Emmanuel Goldstein, o inimigo do Povo, surgira na tela. Ouviram-se assobios em vários pontos da plateia. A mulher ruiva e franzina soltou um guincho em que medo e repugnância se fundiam. Goldstein era o renegado e apóstata que um dia, muito tempo antes (quanto tempo, exatamente, era coisa de que ninguém se lembrava), fora uma das figuras destacadas do Partido, quase tão importante quanto o próprio Grande Irmão, e que depois se entregara a atividades contrarrevolucionárias, fora condenado à morte e em seguida fugira misteriosamente e sumira do mapa. A programação dos Dois Minutos de Ódio variava todos os dias, mas o principal personagem era sempre Goldstein. Ele era o traidor original, o primeiro conspirador da pureza do Partido. Todos os crimes subsequentes contra o Partido, todas as perfídias, sabotagens, heresias, todos os desvios eram resultados diretos de sua pregação²⁶.

²⁴ O materialismo dialético, de fundamentação marxista, inverte a dialética de Hegel ao preconizar as condições concretas e materiais da existência como ponto inicial do movimento dialético. Se a dialética de Hegel é idealista, a de Marx é materialista.

²⁵ Orwell, *1984*, 20.

²⁶ Orwell, *1984*, 22.

Os Dois Minutos de Ódio representavam momentos de medo, ira e fúria diante da figura de Goldstein. As pessoas gritavam, xingavam e se moviam de modo vigoroso. Tudo isso ocorria como reação ao discurso de Goldstein veiculado na tela. Segundo Orwell,

Goldstein atacava o Grande Irmão, denunciava a ditadura do Partido, exigia a imediata celebração da paz com a Eurásia, defendia a liberdade de expressão, a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião, a liberdade de pensamento, gritava histericamente que a revolução fora traída²⁷.

As reações da plateia durante a celebração do Ódio revelam a manipulação das consciências, fenômeno que sugere às mentes das pessoas a aceitação e o desejo em relação aos conteúdos formulados pelo sistema dominante. O proletariado, na Oceânia, apenas quer o que o sistema deseja que ele queira. Trata-se da reificação das consciências, enfim. A obra de Orwell foi escrita na década de 40 do século passado, e a respeito dessa mesma década Adorno e Horkheimer revelam monopólios culturais frágeis se comparados às indústrias químicas, de petróleo e do aço²⁸. No entanto, os mesmos autores antecipam a influência internacional da televisão, como síntese entre o rádio e o cinema e como representação de uma padronização técnica propagadora de um consumo unidimensional.

O consumo unidimensional produz a figura do homem unidimensional, que de acordo com Marcuse significa o indivíduo inteiro reivindicado pela tecnologia de produção e distribuição em massa. Nesse contexto, “os múltiplos processos de introjeção parecem ossificados em reações quase mecânicas. O resultado não é o ajustamento, mas a mimese: uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo²⁹”.

O homem unidimensional é um produto da racionalidade tecnológica originária da Revolução Industrial, que por sua vez modificou os padrões de produção, substituindo atividades artesanais pelas linhas de montagem em série. A racionalidade da técnica, então, passou a dominar os ambientes de trabalho e alcançou a realidade das vidas domésticas. Assim como a racionalidade instrumental, a racionalidade tecnológica alcançou expansão totalitária sobre os homens e as sociedades.

Ao observarmos as vidas dos habitantes de Londres, Oceânia, encontramos com clareza indivíduos que se afastaram (ou foram afastados) da singularidade, do reconhecimento de si mesmos naquilo que poderia ser específico de

²⁷ Orwell, 1984, 23.

²⁸ Adorno e Horkheimer, *Dialética*, 58.

²⁹ Marcuse, *A ideologia*, 30-31.

cada um. O totalitarismo do Partido, a maciça propaganda ideológica oficial, as atribuições mecânicas do trabalho e o controle das teletelas sobre os comportamentos das pessoas determinaram a padronização de condutas submissas ao regime. O indivíduo oceânico, não pertencendo ao Núcleo do Partido, adquire um modo de pensar comum a todos, nitidamente reificado, o que caracteriza homem e sociedade unidimensionais.

O homem unidimensional é deslocado, ou se desloca, de sua posição original de sujeito e protagonista para a condição de objeto, sobre o qual incidem alguns nexos constitutivos: a automação industrial que determina o trabalho mecânico e a mídia, que engloba o rádio, a televisão e imprensa escrita. Em síntese, é a racionalidade da técnica como objetivação o fator que destrói as subjetivações singulares e promove a reificação. Os indivíduos, em tese singulares, se convertem em meros reflexos do poder instituído e do modo de produção dominante. Em *1984*, Winston Smith realiza um trabalho padronizado e determinado pelo Núcleo do Partido, via Ministério da Verdade e Departamento de Documentação: a substituição de uma verdade por outra. Winston recebe orientações de seus superiores para apagar o anteriormente escrito e noticiado por uma nova afirmativa que atenda aos interesses do poder dominante. A esse respeito, Orwell escreve:

O Partido dizia que a Oceânia jamais fora aliada da Eurásia. Ele, Winston Smith, sabia que a Oceânia fora aliada da Eurásia não mais de quatro anos antes. Mas em que local existia esse conhecimento? Apenas em sua própria consciência que, de todo modo, em breve seria aniquilada. E se todos os outros aceitassem a mentira imposta pelo Partido – se todos os registros contassem a mesma história –, a mentira tornava-se história e virava verdade. “Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado”, rezava o lema do Partido³⁰.

Por mais que tal forma de alienação, de não reconhecimento e não pertencimento se instalasse sobre a consciência de Winston Smith, em tese a subjetivação integral não poderia ser eliminada por totalitarismo algum. Orwell diz que Winston, na realização de seu trabalho, sabia que a verdade não havia sido alterada. A verdade sempre fora verdade, em qualquer tempo. Ocorre que o Partido desejava, para cada indivíduo, “uma série interminável de vitórias sobre a própria memória³¹”. A consciência de Winston foi alterada através de progressiva tortura física e mental. O’Brien disse a Winston, na prisão: “sua reintegração tem três estágios: primeiro aprendizado, depois compreensão, no fim aceitação³²”. A reintegração compreendia a absorção de Winston, por inteiro, pela máquina ideológica do Partido.

³⁰ Orwell, *1984*, 47.

³¹ Orwell, *1984*, 47.

³² Orwell, *1984*, 305.

Na prisão, quase ao fim das sessões de tortura, Winston Smith abandona sua consciência original e singular substituindo-a pela crença nas palavras do Partido. A reificação, a compreensão petrificada e determinada por um elemento externo – no caso o Partido – enfim se concretiza. Orwell descreve o “novo” pensamento de Winston:

Não podia mais lutar contra o Partido. Além do mais, o Partido tinha razão. Devia ter: como o cérebro imortal, coletivo, podia estar errado? Por meio de que critérios externos seus julgamentos poderiam ser verificados? A sanidade mental era estatística. Tratava-se simplesmente de aprender a pensar como eles pensavam. Apenas...³³!

Orwell diz que Winston, após a sequência de pensamentos descrita acima, escreveu duas frases: “liberdade é escravidão” e “dois e dois são cinco”. A primeira frase era parte do lema do Partido: “guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força³⁴”. A segunda frase, por sua vez, foi proferida por O’Brien em sessões de tortura, em que o hierarca do Partido dizia que a consciência seria aquilo que quiséssemos acreditar, apesar de fatos e evidências em contrário.

O texto de Orwell traz outros fundamentos que afirmam o fetiche representado pelo Partido na “construção da verdade” que viola a própria verdade. Havia um colega de trabalho de Winston no Departamento de Documentação, chamado Syme. Segundo Orwell, um dia “Syme sumira. Uma bela manhã ele não apareceu no trabalho: algumas pessoas desavisadas comentaram sua ausência. No dia seguinte ninguém mais falou nele”. No terceiro dia Winston buscou notícias no quadro de avisos do Departamento de Documentação. Em lista impressa do comitê do jogo de xadrez, do qual Syme era membro, seu nome não constava. A lista “tinha quase exatamente o mesmo aspecto de antes – nada estava riscado –, mas faltava um nome. Era o que bastava. Syme deixara de existir; aliás, nunca existira³⁵”.

Para os habitantes da Oceânia parecia ser mais cômodo aceitar as versões do Partido sobre a realidade e a verdade, pois refletir sobre a autenticidade dos fatos trazia perigos como a verificação e punição aplicadas sobre os pensamentos-crime. As possibilidades de emancipação estavam bloqueadas, inicialmente, pela obstrução ao pensamento autônomo. De acordo com Orwell,

³³ Orwell, 1984, 323.

³⁴ Orwell, 1984, 27.

³⁵ Orwell, 1984, 177.

(...) a visão de mundo do Partido era adotada com maior convicção entre as pessoas incapazes de entendê-la. Essas pessoas podiam ser levadas a acreditar nas violações mais flagrantes da realidade porque nunca entendiam por inteiro a enormidade do que se solicitava delas, e não estavam suficientemente interessadas nos acontecimentos públicos para perceber o que se passava. Graças ao fato de não entenderem, conservavam a saúde mental. Limitavam-se a engolir tudo, e o que engoliam não lhes fazia mal, porque não deixava nenhum resíduo, exatamente como um grão de milho passa pelo corpo de uma ave sem ser digerido.³⁶

Sobre a hegemonia do sistema sobre os seres humanos, Adorno diz que a vida

Esgota-se na reprodução de si mesma, na reiteração do sistema, e suas exigências descarregam-se sobre os indivíduos tão dura e despoticamente, que cada um deles não pode se manter firme contra elas como condutor de sua própria vida, nem incorporá-las como algo específico da condição humana. Daí que a existência desconsolada, a alma, que não atingiu seu direito divino na vida, tenha a necessidade de substituir a perdidas imagens e formas através da semiformação³⁷.

Para Adorno, o processo de semiformação, uma vez mais, objetiva a adequação dos indivíduos ao *status quo* através do controle das subjetividades e da reificação das consciências. A semiformação promove a aquisição de uma semicultura, que traduz o consenso social em torno da cultura hegemônica, impregnada de valores individualistas, funcionalistas e capitalistas. Para Adorno,

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Deste modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização³⁸.

Adorno compreende que é preciso, portanto, que a efetiva formação se concretize pelo caminho da crítica e da emancipação das apropriações e construções subjetivas.

O “desaparecimento” de Syme e o discurso do Partido, na obra de Orwell, são introjetados nos espíritos alienados dos indivíduos oceânicos. Tudo engolir, sem deixar resíduos, passa a ser a atitude dos ignorantes diante das contradições expostas na e pela realidade. Não pensar, na Oceânia, é mais

³⁶ Orwell, 1984, 187.

³⁷ Theodor Adorno, “Teoria da semicultura”, *Educação e Sociedade*, nº 56 (1996), 399.

³⁸ Adorno, *Teoria*, 389.

cômodo e menos perigoso. Por hábito ou por socialização, os indivíduos absorvem um modo de viver e de “pensar” que constitui reflexo imediato das determinações do Partido. Este último produz um tipo específico de consciência: aquela que se reifica, se petrifica diante do que está posto. Trata-se de formação, mas de formação para a adequação: em outras palavras, trata-se de semiformação.

Esse pressuposto ideológico – a semiformação – exercido pelo Partido compreende o processo “formativo” como um instrumento de adequação ao *status quo*. A legítima formação é aquela que contempla a singularidade dos sujeitos e o compromisso com a emancipação, com a consciência crítica, com a não dominação do homem pelo próprio homem ou pelo sistema vigente, enfim.

Quando o Partido na Oceânia, ou outro governo totalitário qualquer, promove a absorção das consciências em prol de normas pré-determinadas, sejam elas de ordem política, econômica, cultural, religiosa ou sexual, instala-se um processo de semiformação, que objetiva o consenso social em torno das normas escritas e não-escritas disseminadas pelo poder dominante. Para Adorno,

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação – cada uma delas, isolada, coloca-se em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva³⁹.

Adorno diz, a respeito do consenso social em torno do poder hegemônico, ou sobre o processo de adequação do indivíduo da Oceânia à ideologia do Partido:

A adaptação se reinstala e o próprio espírito se converte em fetiche, em superioridade do meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se uma redoma de cristal que, por se desconhecer, julga-se liberdade. E essa consciência falsa amalgama-se por si mesma à igualmente falsa e soberba atividade do espírito⁴⁰.

4. 1984: Algumas relações com as realidades histórica e política

Arendt, no prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo*, diz que

a tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses. Mas a vitória totali-

³⁹ Adorno, *Teoria*, 390.

⁴⁰ Adorno, *Teoria*, 391.

tária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem. Assim, de nada serve ignorar as forças destrutivas de nosso século⁴¹.

Na obra supracitada, além de colocar o antissemitismo e o imperialismo entre as raízes do totalitarismo, Arendt destaca a ocorrência de regimes totalitários na composição do século XX, tais como o comunismo de Stálin, na antiga URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), e o nazismo da Alemanha de Hitler, antes e durante a Segunda Guerra Mundial⁴².

A ficção de *1984* se aproxima do mundo real também a partir do regime fascista italiano de Mussolini. A fantasia toca, portanto, a realidade que originou a Segunda Guerra Mundial na primeira metade do século passado, notadamente a partir de personagens emblemáticos: Hitler, Stálin e Mussolini. Da Segunda Grande Guerra emergiram blocos político-econômicos antagônicos: de um lado, os Estados Unidos, defensores do capitalismo, e seus aliados; do outro, a União Soviética e seus países satélites do leste europeu, adeptos do comunismo. Estabeleceu-se então a Guerra Fria, encerrada com a queda do Muro de Berlim, em 1989. Posteriormente, o capitalismo expandiu seu raio de ação, alcançando inclusive nações outrora comunistas do leste europeu, como a Bulgária, a Romênia, a Hungria, a República Tcheca e a Eslováquia (estas duas últimas como resultados da divisão da antiga Tchechoslováquia), além da Eslovênia, da Sérvia, da Croácia, de Montenegro, da Macedônia e da Bósnia e Herzegovina, todas resultantes do fracionamento da antiga Iugoslávia.

Retomando a narrativa de 1984, identificamos semelhanças entre o totalitarismo oceânico e os regimes de domínio total promovidos de modo pangermânico e bolchevique, no século passado. A subjetividade reificada da população da Oceânia representa o ajuste às ideias do Partido. Nesse sentido, para Horkheimer, o indivíduo se adequa aos padrões que reconhece e se conforma com a realidade aparente que surge diante de seus olhos⁴³. O ajustamento se concretiza e uma ideia de sociedade fundamentada no nacionalismo se impõe através do terror. Devemos dizer que foi pela barbárie que a Alemanha nazista invadiu a Polônia em 1939, dando início à Segunda Guerra Mundial. Nesse mesmo confronto, foi também em meio ao terror que o Exército Vermelho da União Soviética de Stalin e o exército alemão de Hitler duelaram em território soviético, um evento que determinou um ponto de inflexão na Guerra com o recuo nazista direcionado para a Europa central.

⁴¹ Arendt, *Origens*, 13

⁴² Arendt, *Origens*, 415.

⁴³ Max Horkheimer. *Eclipse da Razão* (São Paulo: Centauro, 2000), 19.

A propaganda e o medo frequentemente antecedem a implantação do terror propriamente dito. A iminência do uso da força, da violência e da tortura funciona como uma antecipação dos piores cenários. A propaganda e a massificação ideológicas e a antecipação do medo e do terror habitam contextos políticos de diversos matizes. Havia, na primeira metade do século XX, uma inicialmente insólita aliança entre o liberalismo e o fascismo. Alguma perspectiva de medo e terror, disseminada por governos federais de direita na alegada defesa da pátria, são retratos da geopolítica contemporânea nos Estados Unidos, com o ex-presidente Donald Trump; no Brasil, com o ex-presidente Jair Bolsonaro; e na Hungria, com o primeiro-ministro Viktor Orbán. No Brasil, movido por ideais políticos e econômicos (neo)liberais, a associação com o fascismo ocorreu quando o governo bolsonarista, entre 2019 e 2022, promoveu a negação das instituições democráticas, a militarização de ministérios e cargos de chefia, e a menção do retorno à ditadura militar que comandou o país entre 1964 e 1985.

No plano contemporâneo, a invasão da Ucrânia pelas tropas russas de Vladimir Putin, apoiado pelo ditador da Bielorrússia (Belarus), Aleksandr Lukashenko, flerta com o totalitarismo pela via da tentativa de reconstrução imperialista fundamentada no que foi a União Soviética. Esse panorama, no entanto, não pode ser compreendido no contexto literal do totalitarismo e da reificação por pelo menos dois motivos: a) há um poderoso obstáculo aos interesses de Putin, que é precisamente a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte), aliança militar que engloba países ocidentais e também alguns países-satélites da antiga URSS, localizados no leste europeu; b) não há adesão incondicional das massas, sejam elas russas ou ucranianas, aos ideais expansionistas e imperialistas da Rússia. Não se concretiza, assim, o domínio total sobre um bloco monolítico nem a cooptação das consciências – a reificação - por pretensos ideais totalitários.

5. A Indústria Cultural e a Capitulação de Winston em 1984

A atual hegemonia do capital, camuflado como veículo da prosperidade universal, opera segundo a lógica da produção de riquezas para a elevação do bem-estar das sociedades. No entanto, como aponta a filosofia marxista, os detentores dos meios de produção adquirem valores monetários e posses materiais em quantidades bem maiores que aqueles auferidos pelos trabalhadores, que são os indivíduos que efetivamente produzem os bens de consumo através da venda de sua força de trabalho. O domínio do sistema capitalista em escala mundial, associado ao consenso social em torno de seus pressupostos, faz com que sua expansão seja aceita e propagada por uma grande parte da sociedade, inclusive por aqueles penalizados pelo próprio

sistema. Os excluídos e desvalidos, então, reverenciam seu algoz. A cultura, tornada Indústria Cultural, de acordo com o termo estabelecido por Adorno e Horkheimer, se coloca como peça da engrenagem e fomenta o consumo alienado: instala-se assim o domínio totalitário do capitalismo sobre a sociedade⁴⁴.

A Indústria Cultural representa o ponto culminante de uma trajetória através da qual o sistema capitalista, interpretado segundo uma racionalidade instrumentalizada, alcança a mistificação das massas e se converte em tendência objetiva da História. Desse modo, as direções política, econômica e cultural das sociedades são definidas à margem dos homens que as constituem. A razão pragmática e utilitarista, que sobrepõe o capital às aspirações de solidariedade e fraternidade, reivindica o status de ciência contraposta aos mitos que afligiam o homem primitivo. Tal modelo de ciência, conhecida como positivismo, ao mesmo tempo em que esclarece os antigos mitos se converte em uma nova mitologia, que desloca a razão da emancipação do homem para sua subordinação ao capital.

O conceito de Indústria Cultural significa um modelo de cultura que estabelece uma “falsa identidade do universal e do particular⁴⁵” A universalização de princípios e de ações e as suas naturalizações pelos indivíduos significa a predominância de uma ideologia sobre as singularidades e subjetivações. O fetiche da mercadoria se torna hegemônico ao impor sua racionalidade instrumental e/ou tecnológica sobre os obliterados canais de expressão e emancipação do sujeito. Se a mercadoria é um fetiche em grande parte das sociedades contemporâneas, notadamente nas ocidentais, o Partido e o Grande Irmão também o são, inicialmente no plano político e posteriormente na esfera do totalitarismo, que traduzem o contexto repressivo que incide sobre a Oceânia. Como alicerces para a manutenção do poder, o Grande Irmão e o Partido são, nas subjetivações obstruídas e alienadas das pessoas da Oceânia, elementos necessários à paz social e ao progresso da nação.

A Indústria Cultural, hoje concretizada pela televisão, pela internet, pelas redes sociais e por uma vasta amplitude de recursos digitais do mundo cibernético, posicionou seus tentáculos sobre os habitantes da Oceânia através da maciça propaganda oficial do regime.

Os habitantes comuns da Londres e da Oceânia de Orwell se identificam com a ideologia do Partido, julgando-a pertinente e eficiente em relação ao momento que vivem. Para eles, a “revolução” que um dia elevou o Partido ao governo significa um modo de fortalecimento da nação e um meio para a unificação do país diante de inimigos externos, como a Eurásia. Aliás, vitórias da Oceânia em batalhas militares, amplamente divulgadas pelo governo,

⁴⁴ Adorno e Horkheimer, *Dialética*, 57.

⁴⁵ Adorno e Horkheimer, *Dialética*, 114.

são peças de ficção dentro da ficção. Em idealização do núcleo do Partido haveria uma (falsa) igualdade entre os indivíduos da nação, o que representa a absorção pelo povo de um discurso que não condiz com a realidade dos fatos. A crença no poder do Grande Irmão, os Dois Minutos de Ódio e também a Semana do Ódio, um evento oficial do Estado, deslocam o inimigo de dentro para fora do Partido, que se ergue como um fetiche, uma entidade com vida própria, capaz de convencer a população sobre as boas intenções e sobre as “essenciais” medidas e propagandas do governo. O espírito se torna alienado, julgando se reconhecer em uma realidade falsamente construída para a negação de sua emancipação: são construídos, dessa forma, o pensar e o agir que emanam da Indústria Cultural.

Nos planos político, ideológico e cultural do governo do Partido, na Oceânia, há uma ditadura alimentada pelo medo e pelo terror. A razão, desvinculada da autonomia, se converte em instrumento para a adequação das consciências ao discurso político oficial e hegemônico. Assim, a verdade e as ideias se tornam meros meios para a funcionalização social, o que alcança o plano da linguagem tomada como instrumento para a comunicação de concepções e percepções imprescindíveis para a orientação das massas. Na obra de George Orwell, a substituição da *Velhafala* pela *Novafala* evidencia a instrumentalização do discurso em favor do Partido.

A adequação das consciências à realidade produzida pelo Partido é operada pela racionalidade tecnológica contida nas teletelas espãs, nos computadores que “apagam antigas verdades” no Departamento de Documentação e nas máquinas que projetam imagens de Emmanuel Goldstein, o inimigo da revolução, nos Dois Minutos e nas Semanas do Ódio. As máquinas também operavam os instrumentos de tortura que visavam a introjeção da verdade do Partido nas consciências rebeldes. A esse respeito, diz Gonçalves:

O domínio da racionalidade tecnológica sobre a sociedade e as subjetividades é consentido por aqueles que deveriam assumir o protagonismo da História. A absorção integral do indivíduo pelo reino da técnica faz com que subjetividade e racionalidade tecnológica se comportem como um todo indivisível. Nesse contexto, o sujeito pensa como a sociedade ou vice-versa, pois tais dimensões (a individual e a social) se tornam uma só⁴⁶.

Antes de sucumbir, de modo delirante, à propaganda oficial, Winston Smith havia percebido as injustiças e desigualdades do sistema. O bem-estar comum era frequentemente representado por um pedaço de pão e gim, fornecidos pelo governo. As condições de habitação eram precárias se comparadas com a realidade dos membros do Núcleo do Partido. O pior, para

⁴⁶ Gonçalves, *Adolescentes*, 50.

Winston, era realizar trabalhos e ser obrigado a participar de atos como “Os dois minutos de ódio”, que legitimavam a hegemonia do Grande Irmão. Winston Smith, à essa época, possuía consciência acerca da farsa perpetrada pelo Partido. A contradição, o pensamento como ponto inicial da mudança, fazia parte do seu cotidiano.

Para Adorno, a compreensão crítica “é aquilo que reivindica ser, para se poder detectar na contradição os potenciais, as possibilidades de uma transformação na constituição geral da sociedade⁴⁷”. Winston e Julia haviam apreendido as contradições do sistema e vislumbravam a transformação da realidade social na qual estavam inseridos. O governo considerava a atração física, o erotismo e o amor subversivos, e por isso tais sentimentos deveriam ser eliminados ou minimizados. Segundo Orwell, o Partido regulava o casamento entre seus membros a partir de uma comissão que impedia o matrimônio se houvesse atração física entre as partes. “O único propósito reconhecido do casamento era gerar filhos para servir ao Partido⁴⁸”. Algumas organizações da Oceânia defendiam o celibato, a eliminação do sexo e a reprodução via inseminação artificial (*semart*, no idioma *Novafala*).

Em 1984, na cidade de Londres pertencente à Oceânia, Winston Smith sempre questionou a ditadura do Partido e a aparente unanimidade social em torno da política hegemônica. A relação com Júlia, as anotações em um diário secreto, a leitura de “Teoria e Prática do Coletivismo Oligárquico” (o livro odiado da subversão, de autoria de Emmanuel Goldstein) e os recorrentes pensamentos rebeldes (alvos da Polícia das Ideias) são eventos que demonstram a desconfiança do personagem diante das imposições do governo. Nas frestas da ideologia totalitária que o oprimia, Winston encontrou espaços pelos quais emergia a subjetividade ainda não totalmente petrificada.

Winston e Júlia confiaram em O’Brien, em tese considerado um membro da “Confraria” que abrigava os contrarrevolucionários discípulos de Goldstein. Essa foi a armadilha que capturou o casal, cúmplices no amor e no posicionamento político, e o entregou à Polícia das Ideias. Meses se passaram com Winston e Julia entregues à violência, ao isolamento, aos maus tratos e à tortura psicológica. O’Brien, de fato hierarca do Partido, se encarregou pessoalmente da tortura aplicada a Winston. Ao final desse processo de aniquilação do corpo e da consciência, Winston expôs que Júlia, seu grande amor, deveria ser torturada em seu lugar. O inverso também ocorreu: Júlia manifestou o desejo de ser substituída por Winston no mesmo processo. Quando enfim foram libertados, Winston e Júlia eram apenas pálidos retratos do que haviam sido anteriormente. Se reencontraram e confessaram que traíram um ao outro, e diante destas revelações as implicações emocionais, alteradas por

⁴⁷ Theodor Adorno. *Introdução à sociologia* (São Paulo: Editora UNESP, 2008), 71.

⁴⁸ Orwell, 1984, 84.

corpos e mentes anestesiados, foram apenas suaves e conformados lamentos. Eles já não eram mais os mesmos depois da longa estadia no Ministério do Amor (sim, era nesse ministério, com nomenclatura tão paradoxal, que a tortura era perpetrada)⁴⁹.

Ao final do livro, em um bar londrino, a teletela projetou o rosto do Grande Irmão. No último parágrafo de *1984*, Orwell escreve, a respeito de Winston Smith:

Olhou para o rosto descomunal. Quarenta anos haviam sido necessários para que ele descobrisse que tipo de sorriso se escondia debaixo do bigode negro. Ah, que mal-entendido cruel e desnecessário! Ah, que obstinado autoexílio do peito amoroso! Duas lágrimas recendendo a gim correram-lhe pelas laterais do nariz. Mas estava tudo bem, estava tudo certo, a batalha chegara ao fim. Ele conquistara a vitória sobre si mesmo. Winston amava o Grande Irmão⁵⁰.

6. Considerações finais

Regimes totalitários sempre emergem a partir do terror e da propaganda, de acordo com Arendt, e se solidificam a partir da desilusão das massas com os sistemas políticos e econômicos anteriormente vigentes⁵¹. Democracias liberais, assim como regimes autoritários, quando dominados pela corrupção e pelo patrimonialismo, provocam desilusões populares que representam campos férteis para o surgimento de movimentos totalitários.

Para Arendt a organização totalitária é fundamental para a consolidação dos regimes de domínio total. Segundo a autora, a organização totalitária é muito bem estruturada ao redor das mentiras da propaganda, as quais determinam “uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício⁵²”. É precisamente nos limites destes mundos de fantasia que os líderes e ditadores totalitários exercem seu poder, conforme vislumbramos na Alemanha nazista de Hitler e na União Soviética comunista de Stálin.

A menção à organização totalitária se encaixa perfeitamente na Londres e na Oceânia de Winston Smith, uma vez que o sistema comandado pelo Partido possui notável estrutura constituída por ministérios e departamentos com funções e atribuições diversificadas. Orwell recriou, em *1984*, uma atmosfera organizacional verdadeiramente comprometida com as aspirações de um sistema de governo de domínio total.

⁴⁹ Orwell, *1984*, 340.

⁵⁰ Orwell, *1984*, 346.

⁵¹ Arendt, *Origens*, 435.

⁵² Arendt, *Origens*, 499.

O mundo fictício da Oceânia apresenta a adesão das massas ao domínio do Grande Irmão, objetivado na realidade (da ficção) através de uma burocracia que se utiliza da propaganda, representada pelos Minutos e Semanas de Ódio direcionados ao ícone da contrarrevolução, Goldstein, para alcançar a unidade nacional ao redor dos interesses do Partido. Obtida a unidade coletiva, extinguem-se as individualidades e as singularidades a elas vinculadas, configurando-se um mundo em que as pessoas, alienadas e reificadas, expropriadas de sua autonomia, se convertem em seres unidimensionais a serviço do *status quo*.

Quando os homens de uma sociedade pensam segundo um modelo padronizado, temos a figura do homem unidimensional⁵³ descrito por Marcuse. Na Londres do Grande Irmão de 1984, assim como nos regimes totalitários europeus do século XX, o controle das subjetividades e a reificação das consciências é concretizado pela via da semiformação, que promove a adequação dos indivíduos ao sistema político e econômico vigente. Alcançado o consenso social em torno da cultura hegemônica, instala-se uma semicultura individualista, funcionalista e capitalista⁵⁴. É este o cenário de terror e barbárie que George Orwell retrata com maestria em 1984.

Gonçalves, no entanto, afirma que a absorção do pensamento social não ocorre em compartimentos hermeticamente fechados, pois a subjugação da consciência (a sua reificação) deixa pequenos espaços a partir dos quais poderão emergir a contestação, a crítica e a emancipação⁵⁵. Nem mesmo a pior forma de totalitarismo seria capaz de transformar a consciência em máquina integralmente programada, o que significa que, mesmo diante da repressão e da opressão, a humanização, a cultura e a poesia podem se erguer contra a ditadura e a tirania. Haverá, então, possibilidade de manifestação das singularidades subjetivas diante das objetivações políticas totalitárias dominantes.

Em 1984 Winston Smith “superou a si mesmo” e se rendeu definitivamente ao regime totalitário comandado pelo Partido e personificado no Grande Irmão. A “vitória” de Winston sobre si próprio significa tão somente as preponderâncias da consciência reificada sobre o pensamento crítico e autônomo e do totalitarismo material e ideológico sobre as singularidades da expressão humana. Na Londres oceânica, em 1984, a organização política dominante foi uma forma de distopia. A magnífica obra de George Orwell ilustra uma advertência à contemporaneidade: a utopia que desejamos e vislumbramos ocorrerá na perspectiva do embate ideológico entre a crítica que emancipa e o totalitarismo que reifica e aliena as consciências.

⁵³ Marcuse, *A ideologia*, 30-31.

⁵⁴ Adorno, *Teoria*, 393-394.

⁵⁵ Gonçalves, *Adolescentes*, 54.

Bibliografia

- Adorno, T. W. *Introdução à Sociologia*. trad. wolfgang leo maar. são paulo: editora unesp, 2008.
- _____, Teoria da semicultura. trad. newton ramos de oliveira, bruno pucci e Cláudia b. m. de abreu. *educação e sociedade*: revista quadrimestral de ciência da educação, campinas, papirus, n. 56, p. 388-411, dezembro, 1996.
- _____, Horkheimer, m. *dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. rio de janeiro: jorge zahar, 1985.
- Arendt, H. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. 1ª ed. são paulo: companhia das letras, 2012.
- Gonçalves, G. A. *Adolescentes e Jogos Eletrônicos: racionalidade, submissão e resistência*. saarbrücken: novas edições acadêmicas, 2014.
- Horkheimer, M. *Eclipse da Razão*. são paulo: centauro editora, 2000.
- Marcuse, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*. 5ª ed. rio de janeiro: zahar editores, 1979.
- Marx, K.; Engels, F. *A Ideologia Alemã*. 1ª ed. são paulo: expressão popular, 2009.
- Orwell, G. *1984*. Tradução de Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ENTRE A *ORIGINALIDADE* E A *NOVIDADE*: A PROPOSTA HERMENÊUTICA DE MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

BETWEEN *ORIGINALITY* AND *NOVELTY*: MIGUEL BAPTISTA PEREIRA'S
HERMENEUTICAL PROPOSAL

HELENA PINELA¹

Abstract: Being a notable figure from the Faculty of Arts and Humanities of Coimbra's University in the second half of the 20th century, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) has left us a unique philosophical legacy. Having developed work for almost half a century our author reveals, by his innumerable studies, a rare mastery over the historical horizon of the philosophical field, which is made clear by his demonstrated versatility over many themes. Considering the value of plurality, vital in all his works, our study aims to find in Baptista's writings a common ground, which is fundamentally a hermeneutic way of thought. Starting from the concepts of *originality*, *novelty*, *tradition* and *crisis*, gathered by the linguistic medium of sense, we propose three principles that support the thought of Baptista Pereira.

Keywords: Miguel Baptista Pereira; Hermeneutics; Originality; Novelty; Tradition; Crisis.

Resumo: Figura marcante da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra na segunda metade do século XX, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) deixou um legado filosófico único. Com obra desenvolvida ao longo de quase meio século, revela ao longo dos seus inúmeros estudos um raro domínio do horizonte historial da disciplina filosófica, algo claro pela versatilidade com que aborda diferentes temáticas. Reconhecendo o valor da pluralidade temática, o nosso estudo propõe-se a encontrar

Résumé: Figure remarquable de la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra dans la seconde moitié du XXe siècle, Miguel Baptista Pereira (1929-2007) a laissé un héritage philosophique unique. Avec une œuvre développée sur près d'un demi-siècle, il révèle au fil de ses nombreuses études une maîtrise rare sur l'horizon historique de la discipline philosophique, ce qui se manifeste par la versatilité avec laquelle il aborde différents thèmes. Reconnaisant la valeur de la pluralité thématique, notre

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Email: helenaisabel.pinela@esab.pt
ORCID: 0000-0002-2369-7520

nos seus escritos um filão comum, a saber, um modo de pensar fundamentalmente hermenêutico. A partir dos conceitos de *originalidade*, de *novidade*, de *tradição* e de *crise*, unidos pela mediação linguageira de sentido, delineamos três pilares que sustentam o pensamento de Baptista Pereira.

Palavras-chave: Miguel Baptista Pereira; Hermenêutica; Originalidade; Novidade; Tradição; Crise.

étude se propose de trouver un fil conducteur dans ses écrits, c'est-à-dire, une pensée fondamentalement herméneutique. À partir des concepts d'*originalité*, de *nouveauté*, de *tradition* et de *crise*, unis par la médiation linguistique du sens, nous dégageons trois piliers qui soutiennent la pensée de Baptista Pereira.

Mots-clés: Miguel Baptista Pereira; Herméneutique; Originalité; Nouveauté; Tradition; Crise.

1. Introdução

Neste artigo propomo-nos explicitar os pilares que sustentam o pensamento de Miguel Baptista Pereira, cuja tese fundamental se poderia traduzir na seguinte ideia: sem conflito interpretativo que rejeite o saber absoluto, extingue-se o exercício filosófico e, em última instância, toda a atividade do pensar, premissa fundamental de qualquer aprendizagem. Para tanto, no primeiro ponto, privilegiar-se-á o esclarecimento do que se entende pelos conceitos de *originalidade* e *novidade* do pensar. O que faz um pensamento autêntico? Será o corte absoluto com o previamente pensado e subsequentes respostas, equiparando-se assim a uma criação *ex nihilo* ou, pelo contrário, assentará a novidade num diálogo interminável com a origem que lhe subjaz, a experiência a que ninguém pode furtar-se, a saber, a experiência de tempo? Resultantes do seu comprometimento em pensar filosófica e genuinamente a História da Filosofia, tais questionamentos remetem-no, inevitavelmente, para a pergunta pelo essencial do pensamento. Trata-se de ler, para lá do ficou escrito, a *arche* real, isto é, aquela origem que anima desde dentro as obras. Daí a revisitação das duas grandes experiências que marcaram o pensamento filosófico europeu, a saber, a experiência grega da *physis* e a experiência bíblica de tempo, para nos relembrar que a expressão conceptual da experiência originária não se limita a uma compreensão abstrata e objetivante, mas deve corresponder à temporalidade da experiência humana do sentido. Assim sendo, é através de uma “*praxis* racional que se discute e aprecia, integra e rejeita, apropria e recusa, por fidelidade à existência, a permanência do “antigo” que não é polémica contra a originalidade do novo já que continua a nele agir.”²

² António Pedro Pita et al., “Nota editorial” a *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira III. T. I: Pensamento da Tradição e Discurso Crítico*, coord. António Pedro Pita et al. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015), XVI.

Num segundo ponto urge revisitar a relação entre os conceitos de *tradição* e *crise* e a releitura que deles faz o nosso autor, enquanto fenômenos históricos do pensamento e da cultura europeia. Reiterando a condenação de uma pedagogia do saber cristalizado e acabado e sua respetiva transmissão acrítica que teimam em contradizer a essência do ensino, chama-se aqui a atenção para a mútua implicação dos conceitos acima referidos, a saber, para o modo como a crise, na qualidade de conceito que se inscreve primariamente no âmbito da *praxis*, como já o Estagirita no-lo dava a ver, exige empenhamento e decisão, abrindo assim novas vias de possibilidade ao próprio saber transmitido. O lugar dos conceitos aqui gizados “é mesmo a hermenêutica jamais definitiva da *praxis*”³, a qual corrobora a ideia de que sem crise e sem crítica o passado permanecerá bastião de ideologias que acreditam possuir e dever proteger respostas definitivas a todas as perguntas. Por outras palavras, “crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumada.”⁴

Num terceiro ponto, procurar-se-á realçar a importância do chão hermenêutico da *praxis* humana que, ao longo dos tempos, a todos reúne, sendo certo que a razão não pode avançar pura e de forma abstrata mas intersubjetiva e heterocêntrica. Sempre mediada pela linguagem, a razão pertence, antes de mais, à realidade do mundo e do tempo, confrontada com a vivência da alteridade e da diferença, prévias a quaisquer tentativas de conceptualização ou redução formalista.

2. O resgate do sentido autêntico da “originalidade” e “novidade” em Filosofia: a importância da História concreta e da experiência humana. O diálogo com as heranças ocidentais grega e bíblica

Da necessidade primordial de pensar filosoficamente a História da Filosofia resulta o artigo intitulado “Originalidade e Novidade em Filosofia: a propósito da experiência e da História”, publicado na revista *Biblos* em 1977⁵. Fruto de uma reflexão séria em torno do essencial do pensamento, esta investigação insere-se na continuidade do artigo homónimo escrito pelo seu colega Victor Matos, também professor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Para ambos, era premente pensar a “Filosofia como

³ Pita et al., Nota, XIV.

⁴ Miguel Baptista Pereira, “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995), 217.

⁵ Miguel Baptista Pereira, “Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história”, *Biblos* 53 (1977), 1-113.

arque-o-logia dentro do pensamento grego”⁶, enquanto saber que busca compreender a origem, ou, de outro modo, a sua relação ao fundamento, a qual não é estática mas animada por uma tensão interior, criada pela realidade histórica que lhe sobrevém. O estudo da *arche* implicaria assim pensar “a radicalidade da ida à origem”, juntamente com “a novidade ou diferença que lhe dá rosto próprio.”⁷ Deste modo, enquanto Victor Matos se ocupa de uma leitura psicanalítica da *physis* grega, as preocupações do nosso autor inclinaram-se para a problemática da temporalidade da origem e do fundamento e, concomitantemente, para a questão do aparecimento do dualismo metafísico. Como nos dá a ver Baptista Pereira, “tratava-se de ler, para além da fonte filosófica escrita, a *arche* real, que anima desde dentro as obras originais dos filósofos.”⁸ Neste contexto se situa o seu estudo sobre a “originalidade” e “novidade” a partir do Ser, tema da filosofia tradicional, e da experiência de tempo, com particular destaque para o modelo bíblico e sua relação com a conceção “fisiologista” da temporalidade grega. Consciente da sua condição de homem do século XX e respetivo chão histórico que pisa, a sua intenção é a de pôr a descoberto aquilo que muitos dos seus contemporâneos haviam esquecido, a saber, “a dimensão sempre presente embora diferenciada, da via de acesso, do método ou caminho que religa o homem e as coisas ao seu fundamento, arcaico mas sempre novo, cujo excesso nos mantém a caminho.”⁹

Duas experiências originais e irredutíveis, diz o autor, entreteceram, pelo cunho epocal que deixaram, “o torrão do pensamento filosófico europeu: a experiência grega da *physis* e a bíblica de tempo.” Se da primeira experiência herdámos, como característica dominante, “o conceito de *arche* ou origem absoluta e princípio dinâmico de todas as coisas”, já a segunda “transmitiu-nos, com particular incidência, a ideia de novidade e de advento de um sentido irreversível que desperta, de modos sempre diferentes, a surpresa e a esperança, a responsabilidade e a seriedade da nossa existência.”¹⁰

Mas que aquela não se confunda com um conjunto de informações que visam alimentar a superficialidade, acrescenta, tratando-se aqui “daquela diferença na dimensão originária que faz a *arche* progredir através do acontecer ou diferir da sua identidade.”¹¹ Esta realidade pauta-se, assim, por um dinamismo inerente, ao contrário do que a tradição tematizou, pois, se atentarmos à sua transitividade verbal, veremos que se trata de originar a partir

⁶ Pereira, “Originalidade”, 4.

⁷ Pereira, “Originalidade”, 4.

⁸ Pereira, “Originalidade”, 7.

⁹ Pereira, “Originalidade”, 7.

¹⁰ Pereira, “Originalidade”, 3.

¹¹ Pereira, “Originalidade”, 3.

de si algo diferente de si. Isto quer dizer que é da sua essência gerar o outro ou diferente “de tal modo que a origem só é origem pelo «outro» de que é começo e o «outro» só é diferente pela origem de que provém.”¹² Daí que ela não se esgote nas suas diferenças, já que pode, pelo seu excesso inesgotável, sempre e de novo, qual fonte que não repete as suas águas, deixar sair de si e começar outros, garantindo-lhes tanto a existência como polarizando-lhes radicalmente o dinamismo pela diferença teleológica do seu destino. Sendo a origem referida à diferença e vice-versa, sublinha Baptista Pereira que “todo o originário é mediado pelo novo e pelo teleológico e todo o *eschaton* pela *arche*, como o passado o é pelo presente e futuro e vice-versa.”¹³

Neste sentido, entende o professor a Filosofia como saber da origem e do novo, assumindo variados rostos históricos que o diferir epocal da origem lhe impõe. Fundamento do nosso horizonte de compreensão das coisas, é o processo histórico que marca o lugar em que nos situamos e, concomitantemente, o modo de compreensão que alimenta todo o nosso labor conceptual. Daí a importância das diferentes épocas históricas enquanto únicos e irreduzíveis espaços de compreensão e de interpretação do Ser enquanto origem e diferença que apela, de modos novos, à resposta humana. A historicidade da compreensão move-se num fundo que a possibilita, suporta e diferencia, permitindo que, ao longo dos tempos, os homens possam compreender-se a partir de um horizonte universal concreto, que envolve tudo e a todos envolve como identidade e diferença.

Ainda que as suas contribuições para a meditação filosófica se alimentem, em grande medida, da experiência bíblica de tempo, é a profundidade das interpretações da origem que o nosso autor persegue em toda a sua atividade filosófica, sempre em diálogo com os grandes filósofos do Ocidente e os problemas reais que atravessam os tempos. É, assim, no contexto do “poder ser tocado pela participação hermenêutica num problema comum, a que o passado já respondeu”¹⁴ que melhor podemos entender o impacto da herança grega no pensamento de Baptista Pereira, com especial destaque para autores como Platão e Aristóteles.

Tal como estes autores já o haviam feito, também o nosso autor, a partir do seu tempo, se propõe reinterpretar a problemática da experiência, no grego *empeiria*, e em que medida a sua relação original quer à temporalidade, quer à atividade do pensamento se revela fundamental se pretendemos, de

¹² Pereira, “Originalidade”, 3.

¹³ Pereira, “Originalidade”, 4.

¹⁴ Maria Luísa Portocarrero, “A presença dos gregos no pensamento hermenêutico de M. Baptista Pereira”, in: *A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*, coord. Maria de Fátima Silva e Maria das Graças Moraes Augusto (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 280-281.

facto, ser fiéis à Filosofia enquanto “*arque-o-logia*”. Não esqueçamos que prévia a qualquer meditação filosófica ou abstrativa, a nossa situação fundamental traduz-se num “eu existo” ou “eu experiencio”. Isto é, ao contrário do que quis a tematização cartesiana, “é na órbita existencial desta experiência, é pelo movimento para o exterior, pelo nosso corpo que «ex-sistimos» e, por isso, tudo o que é está referido à corporeidade.”¹⁵ A prova deste facto está numa certa interpretação da tradição ocidental que, na pretensão de desvincular idealmente o “eu” do corpo, acaba por se descobrir falaciosa ao exercer as suas reflexões sobre esta mesma dissociação, reconhecendo que este “eu” não se deixa pensar apartado de corpo concreto. Ora, é neste tipo de reflexões de segundo grau que consiste o exercício filosófico, “cuja fidelidade à experiência se revela no seu esforço específico para restaurar o concreto para além das determinações do pensamento abstracto.”¹⁶

Contudo a evocação da experiência arrasta consigo velhos tópicos tradicionais, a que até mesmo Aristóteles, como veremos, não é alheio. Relembre-se o empirismo, corrente filosófica emblemática do espírito moderno que marcou, indelevelmente, toda a teoria da experiência até aos nossos dias com uma orientação única para o objetivismo científico, esquecendo ou eliminando o carácter histórico da experiência. Garantir a objetividade da ciência, ainda que à custa da fixação de uma experiência, assegurando a sua verificabilidade e a sua repetição, tal era o ideal a perseguir, ainda que o mesmo se revelasse limitado pelo acontecer de experiências novas que contradiriam as anteriores. Esta preocupação moderna com a análise dos dados da experiência, nota Baptista Pereira, remonta nada mais nada menos que à “clássica distinção aristotélica entre o universal propriamente dito da ciência (*episteme*) e da técnica (*tecnhe*) e o universal da experiência (*empeiria*)”¹⁷, sendo que, nesta segunda aceção (que na verdade é a primeira), a experiência acontece sempre e apenas na atualidade de observações individuais e, por conseguinte, é da sua natureza continuar aberta a diferenças novas. Neste sentido, “só é verdadeira experiência aquela que, irreduzível a qualquer saber, se mantém referida a experiências novas.”¹⁸

Uma vez dilucidada a estrutura originária da experiência, pelo véu do conceito que a ocultava, impõe-se pela sua relevância a função que nela desempenha o presente, tanto numa aceção de momento temporal que é, como também num sentido de oferta ou dádiva que o configura *pleno*. De facto, o presente, enquanto *hic et nunc* que se apresenta, “não só é conteúdo e intensidade cujos limites não dependem do projecto subjectivo do homem”

¹⁵ Pereira, “Originalidade”, 9.

¹⁶ Pereira, “Originalidade”, 9.

¹⁷ Pereira, “Originalidade”, 11.

¹⁸ Pereira, “Originalidade”, 11.

mas “momento que é e deixa ser no fluxo e mobilidade da subjectividade humana”¹⁹, levando-nos a perguntar pela instância que possibilita as diferenças, enquanto unidade ou sentido radical que acontece, diferindo. Esse papel atribui-o o nosso filósofo ao tempo que, na sequência da elaboração augustiniana, o concebe como condição última de possibilidade de unidade na diferença e vice-versa. Nas suas palavras, o tempo “é presença que possibilita presentes, precedendo toda a representação, abstracção ou pensamento, como pressuposto essencial e universal de fundação.”²⁰

Herança secular do pensamento ocidental, a reflexão sobre o caráter temporal da experiência pode ser encontrada desde logo em autores canónicos como Platão e Aristóteles, embora com particulares que as distinguem.

Na sua *Metafísica*, o Estagirita assinala à *empeiria* uma origem na recordação.²¹ Segundo ele a experiência assentaria na presença de factos passados singulares sem, no entanto, se reduzir à simples recordação dos mesmos, pois exige que tais recordações se refiram a um “mesmo”, condição para que surja uma experiência na sua força unificadora.²² “Empenhada totalmente na produção (*poiesis*) e ação (*praxis*)”, a experiência não visava “a explicitação desse «mesmo» que a constitui, tarefa essa reservada para a *techné* e *episteme*”, saberes esses que já não pertencem à esfera da *empeiria*.²³ Tal tematização do “mesmo” ou idêntico surge assim quando, a partir dos múltiplos aspetos da experiência, se emite um juízo universal.²⁴ Daí que o objeto da *empeiria* “seja dotado de uma essencial variabilidade, é o que pode comportar-se de outro modo, sendo captado pela *doxa*”²⁵ e estranho à *episteme*. Já o objeto da *episteme* ou da ciência, rege-se pelas categorias do necessário, do imutável e do permanente, sendo estas apreendidas não pela percepção, que se encontra no tempo, mas pelo *logos*, o lugar por excelência do necessário e intemporal. Por isso o homem é, na concepção aristotélica, *zoon politikon*: enquanto animal, refere-se à experiência e, enquanto portador de *logos*, refere-se ao necessário, ao eterno e ao intemporal; simultaneamente no tempo e fora dele, desempenha assim a mediação entre estes dois domínios, qual *distentio animi*, “encarregado de assegurar no tempo a imagem da eternidade.”²⁶

¹⁹ Pereira, “Originalidade”, 11.

²⁰ Pereira, “Originalidade”, 12.

²¹ Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 980 b 28, ed. trilingue por Valentín García Yebra (Madrid: Editorial Gredos, 1970, 70).

²² Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 980 b 29 (70).

²³ Aristóteles, *A Po.* B 19, 100a 8 apud Pereira, “Originalidade”, 13.

²⁴ Cf. Aristóteles, *Metaph.* I, 981 a 5 ss. (71).

²⁵ Aristóteles, *A Po.* A 33, 88b 30 ss. apud Pereira, “Originalidade”, 13.

²⁶ Pereira, “Originalidade”, 14.

Esta revisitação do binómio aristotélico *empeiria-logos* dá-nos a ver as raízes de uma tradição que, desde logo, desvaloriza a temporalidade, cujo exemplo paradigmático podemos encontrar na canónica definição de tempo da *Física*.²⁷ Com vista a evitar o círculo de definição do tempo pelo tempo, Baptista Pereira sublinha que “*proteron e hysteron* não têm sentido temporal mas lógico e ontológico, ou seja, significam fundamento e fundamentado, princípio e principiado na dupla acepção de razão ontológica e lógica, imutável e intemporal.”²⁸ Já a raiz do espaço, do movimento e do tempo que delimita, pela exteriorização, o princípio do principado, transformando-os em causa e efeito, respetivamente, atribui-a o Estagirita a *prote hyle*, isto é, à “matéria prima.”²⁹ Por conseguinte, só há tempo quando o espírito (*nous*), mediante um exercício de conceptualização, reduz a número e medida (*logos*), no regresso a si mesmo, a realidade fugidia do movimento, considerada como exteriorização e negação do espírito. Nesta perspetiva, a condição *sine qua non* do tempo é a alma, não havendo dimensões do tempo cujos limites dela não dependam, conceção esta que olvida aquela dimensão do presente como oferta inesgotável.

Ora, será este binómio aristotélico *empeiria-logos* e sua derivada conceção cronológica de tempo que se difundirão profusamente no Ocidente, devendo-se em grande parte aos comentários de autores cristãos, os primeiros a darem-se conta do desajustamento profundo relativamente à experiência bíblica de realidade e de mundo que a mundividência grega continha. Não obstante, será esta mesma moldura que estará na base das conceções tecnocientíficas inauguradas pela racionalidade moderna, como veremos. É com o nominalismo da Idade Média tardia que este dualismo experiência-espírito se acentua, apenas invertendo-se o sentido do binómio, fenómeno a que Baptista Pereira chamará de “logicização do Ser”.³⁰ Isto quer dizer que o Ser dado no *logos* se formaliza e reduz de tal maneira ao mundo das relações lógicas, que a realidade autêntica que lhe é estranha acaba por formar um outro mundo, o mundo da experiência. A “essência” do espírito, ou *logos*, vai sendo, pois, progressivamente concebida como separada do mundo que lhe subjaz, gerando um reino próprio que nada tem a ver com a realidade, antes se lhe opoñdo e a ela se reporta sem lhe pertencer. Deste modo, “o conceito

²⁷ “τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.” (“For this is just what time is, the calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness.”) Aristóteles, *Phys.*, I 219b 1 ss., edição bilingue por P. H. Wicksteed e F. M. Cornford (Loeb Classical Library, Londres e Cambridge (Mass.): W. Heinemann e Harvard University Press, 1957).

²⁸ Pereira, “Originalidade”, 14.

²⁹ Aristóteles, *Metaph.*, IX 7, 1049a 24 ss. (379).

³⁰ Pereira, “Originalidade”, 15.

universal é apenas um produto do espírito humano, uma simples representação exterior ao real individual, com significação intencional e objectiva mas vazia.”³¹

A perpetuação da aporia metafísica *empeiria-logos* é, pois, indubitável. De um lado, temos a Natureza e, do outro, o Conhecimento que sobre ela se cria. Uma vez alcançada a desrealização do *logos*, o mesmo converte-se em mero instrumento de domínio e apropriação pois já não se trata de conhecer a natureza mas, antes, de criar sobre ela e de a submeter à nossa disposição. O saber transforma-se em técnica, sendo que a experiência se alarga a este saber universal enquanto “técnica provocadora da resposta dos fenómenos.”³² Eis a base da ciência objectiva do mundo moderno que, por outras palavras, assenta no pressuposto de que o objeto do verdadeiro conhecimento deve obedecer às leis do entendimento, encontrando-nos aqui bem longe da *physis* grega. Em vez de “entes”, realça Baptista Pereira, temos agora “objetos” e “o lugar do *eidos* clássico é agora ocupado pela lei de constituição dos objectos no campo de representação da consciência.”³³ O objeto do conhecimento científico já não mais é o real a partir de si mesmo, mas o fenómeno que se observa dentro do horizonte que a consciência antecipadamente elaborou, perdendo-se de vista as dimensões autónomas da realidade. O rigor e a exatidão são conquistados à custa da realidade cujo sentido ontológico se abandona. “Por cruel ironia”, reflete o nosso filósofo, “a perseguição exacta dos factos deu ao homem uma pretensa plenitude, preenchendo-o de resultados e leis metodicamente adquiridas, (...) sacrificando à certeza e domínio do fáctico a densidade ontológica do seu fundamento.”³⁴ Cego pelo critério de verdade tecnocientífico, o homem esquece a fragilidade do chão que pisa, uma Natureza que não é mais a *physis* grega mas uma realidade que se vê gradualmente despojada de sentido e metodicamente reduzida às suas dimensões mensuráveis. Testemunhos desta perspectiva limitada do real, vemo-los nas “relações sujeito-objecto”, na “verdade como simples adequação”, na “coisificação universal”, na “obnubilação do fundamento e unidade do mundo” e na “eliminação de toda a diferença ontológica e transcendência.”³⁵

Surpreendido pela multiplicidade fluente do movimento, vemos que o exercício filosófico desde cedo se preocupou em pensar essa experiência, traduzindo-se essa atividade nas várias concepções de temporalidade próprias e diferentes que se geraram ao longo dos séculos. Daí a temporalidade cíclica e interminável da *physis* grega, a temporalidade absoluta do Espírito

³¹ Pereira, “Originalidade”, 15-16.

³² Pereira, “Originalidade”, 11.

³³ Pereira, “Originalidade”, 11.

³⁴ Pereira, “Originalidade”, 17.

³⁵ Pereira, “Originalidade”, 17.

da Metafísica, a temporalidade da liberdade da História ou a temporalidade progressista e evolucionista da Vida na Biologia. Todas estas conceções, embora diferentes, possuem algo em comum: procuram captar a totalidade a partir de uma identidade ou unidade que reunisse as coisas. Todavia, desde o início, o problema da diferença, enunciado por Aristóteles na sua *Metafísica*³⁶ permaneceu impensado, “quer na dimensão originária *physis-aletheia-logos* dos pré-socráticos quer no Ser imóvel e intemporal da Metafísica, como fuga arqueológica do tempo ou na plenitude do Absoluto como escatologia pura.”³⁷ É impossível ao humano um acesso imediato à *arche* ou uma imediata instalação no *eschaton* da história, haja vista que ambas as atitudes, ao anular todas as diferenças e mediações, abandonariam o mais profundo da experiência da temporalidade, a saber, o Ser que acontece, diferindo, e se nos oferece nas suas densas experiências. Ora, todas estas tentativas de determinação da essência do movimento e do tempo aconteceram num tempo primordial que, confundido com a permanência do «mesmo» enquanto repetição, não foi teorizada mas esquecida, o que se traduziu na ausência de uma autêntica experiência temporal como historicidade e na omissão da pergunta pela história enquanto tal.³⁸

É neste sentido que a reassunção da densa experiência temporal do *exai-phnes* platónico contrasta, pela plenitude que oferece no presente humano, com a rarefação e penúria ontológica da herança aristotélica.³⁹ Se na pegada do Estagirita o homem concebeu o tempo de forma cronológica, perspetiva que acabou por polarizar toda a especulação ocidental em torno do movimento e do tempo, já pelo viés do seu mestre somos despertados para um sentido mais originário e autêntico da experiência, que não se reduz a conceitos vazios e categorias mensuráveis, mas se pauta pela plenitude de um acontecer que nos sobrevém e, portanto, cuja iniciativa não depende do poder do homem. Como nos evoca a proposta platónica, trata-se de superar a rutura estática (*chorismos*) entre o mundo inteligível e sensível, ou melhor, entre a eternidade e o tempo, mediante uma mudança ou transição (*metabole*) que não se daria dentro de um tempo preexistente, mas enquanto processo do surgimento do próprio tempo, acontecido “subitamente” (*exai-phnes*).⁴⁰ A relação entre eternidade e tempo, ou entre unidade e multiplicidade não surge como um começo absoluto, vinculado à passividade de um estado, mas antes como o dinamismo de um processo ou acontecimento súbitos.

³⁶ Aristóteles, *Metaph.* I 3, 1054b 23-27 (404).

³⁷ Pereira, “Originalidade”, 21.

³⁸ Cf. Pereira, “Originalidade”, 25.

³⁹ Cf. *Ib* Pereira, “Originalidade”, 43-44.

⁴⁰ Cf. Platão, *Parménides* 156c-e, trad. e notas por Maria José Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001, 95-97).

Reconhecendo a dificuldade que é falar sobre este meta-problema, Platão recorre, na *Carta VII*, a uma experiência originária em que, do contacto intensificado e convivência com o assunto, algo (a verdade) surgiria de repente (*exaiphnes*) como luz que jorra do fogo e cresce na alma.⁴¹ É na intensidade e plenitude do “instante” (*exaiphnes*), na fugacidade do momento indivisível que passa, que se revela a unidade diferenciadora do mundo inteligível e sensível. Assim sendo, à experiência cronológica de tempo subjaz a densidade de uma experiência do “instante”, experiência súbita, intensiva, desconcertante e irrepetível, que nos sucede e atinge, e sobretudo transforma, moldando perspectivas e formando interiormente. Se na *empeiria* de Aristóteles se refletia a pobreza do seu objeto, já o *exaiphnes* platónico, enquanto plenitude oferecida no momento do presente intensivo só numa autêntica experiência originária nos é acessível.

Uma vez recuperado o seu papel, a experiência não mais deverá reservar-se a um sentido secundário e derivado como entenderam as ciências empíricas, mas enquanto sentido superior e originário que antecede e funda os demais.⁴² Como verificámos acima, o projeto científico assenta num projeto existencial mais profundo que, pela sua abertura, constitui a dimensão originária do que chamamos experiência, a qual “não é peso que se arrasta do passado mas advento e chegada do futuro em contínuo transe de apresentação, cujo excesso introduz no projecto humano um índice variável de formas e interpretações.”⁴³ Fazer a experiência de, ou melhor, experienciar algo, não significa primariamente que nós efetuamos por nós mesmos a experiência, mas antes que algo nos acontece, algo que suportamos, que sofremos, isto é, receber o que vem ao nosso encontro. O exercício filosófico, desta maneira, sob pena de se tornar abstração vazia e atemporal, deve assentar numa fidelidade à experiência da historicidade que, originária pela sua radicalidade e nova pela diferença e mediação, entretece o acontecer. Mas que esta não se confunda com uma qualquer interpretação moderna de cariz historicista, como a pretendia o seu primeiro teorizador, Hegel. Não se trata aqui de instaurar um outro princípio “transcendental” que se situe fora do tempo. Pelo contrário, defende Baptista Pereira, trata-se de substituir esses princípios universais e abstratos “por imperativos ditados pelo acontecer de uma realidade, cuja novidade nos surpreende”⁴⁴, tal é o pressuposto que a temporalidade e historicidade da existência humana anunciam.

⁴¹ Platão, *Carta VII*, 341c-d (Lisboa: Editorial Estampa, 2002, 74 e ss.).

⁴² Cf. Pereira, “Originalidade”, 39.

⁴³ Pereira, “Originalidade”, 39.

⁴⁴ Pereira, “Originalidade”, 34.

Neste contexto, o nosso filósofo reclama uma outra compreensão da temporalidade: do tempo vazio do projeto científico e técnico há que passar à “temporalidade originária e autêntica da nossa experiência projectiva”, um tempo que, assente na experiência concreta e se diga “pleno”.⁴⁵ Dele é exemplo, como vimos, a teorização platónica em torno do *exaiphnes*. Não obstante, a sua experiência vívida chega-nos de uma outra mundividência que não a greco-romana, a saber, a historicidade bíblica.

Ora, na mentalidade do homem ocidental inscreveu-se uma representação linear do tempo, contínua e homogénea, espacial e vazia, em suma, uma medida quantitativa universal projetada a partir da série de momentos presentes. uma forma em si mesma oca, que está referida a conteúdos que a preencham. No entanto, esta imagem de tempo é estranha à mentalidade hebraica, que apenas conhece o tempo preenchido e pleno na vida do mundo ou do indivíduo. Enquanto o homem ocidental parte da representação do tempo fluente, linear e vazio, para o tempo preenchido, o hebreu “só a partir da experiência de tempo pleno, da fé no conteúdo qualitativo do tempo (...) abstrai o conceito distendido e linear.”⁴⁶ Nesta moldura, o tempo é conteúdo que se realiza na esfera interpessoal e, por isso, em hebraico “agora” significa “a simultaneidade de sujeitos ou a identidade de dois conteúdos temporais, uma situação comum a dois e não um mero ponto temporal.”⁴⁷ Um tempo qualitativamente vivido, em oposição a uma conceção quantitativa, o aspeto intersubjetivo e a simultaneidade por que os vários momentos temporais se tornam presentes caracterizam, assim, a vivência hebraica do tempo, nela se enraizando o pressuposto relevante da compreensão histórica, a simultaneidade.

A novidade que esta vivência originária do tempo constitui é tal que, ao verter esta experiência para o mundo Helenístico, a tradução grega dos Setenta usou para exprimir o tempo não a palavra *chronos*, que compreendia a duração de forma extensiva e espacial, mas antes a palavra *kairos*, que expressava o tempo do acontecer, enquanto momento que, oferecido pelo destino, é irreversível e decisivo para ação. Enquanto “tempo da ação humana e simultaneamente da divina”⁴⁸, ele não é uma sucessão quantitativa e mensurável de pontos temporais que se impõe nesta experiência kairológica, mas uma série de momentos qualitativos “em que algo de diferente, humanamente imprevisível e surpreendente, acontece a partir do Eterno, concebido não como identidade estéril e cristalizada mas como plenitude fecunda e

⁴⁵ Pereira, “Originalidade”, 40.

⁴⁶ Pereira, “Originalidade”, 46.

⁴⁷ Pereira, “Originalidade”, 46-47.

⁴⁸ Pereira, “Originalidade”, 48.

ilimitada a revelar-se em acontecimentos sempre novos.”⁴⁹ O primado do conteúdo e da qualidade do tempo, onde se desdobra a novidade do acontecer histórico em nada tem que ver, portanto, com a horizontalidade de uma visão quantitativa, presidida por um ideal fixo de uma Divindade estática. Pelo contrário, a experiência do *kairos* é vivida no presente como momento da entrada do Divino em determinada diferença temporal ou penetração da Eternidade no tempo.

À luz desta concepção da temporalidade, o homem, na qualidade de sujeito histórico, encontra-se permanentemente em situação rodeado por um campo de possibilidades que definem o horizonte da sua escolha, em que ele é “chamado” a decidir sobre si mesmo. Daí que o “instante” humano se caracterize pela irrupção, jamais repetida e monótona, da Eternidade no tempo, pelo apelo temporalmente diferente e sempre novo vindo de uma liberdade que, a todo o momento, solicita o homem.

A problemática da identidade e da diferença, ou de uma mesmidade que difere a partir de si, está, assim, implicada neste apelo ou abertura originária por que se pauta a experiência temporal bíblica. Ele atravessa a vida total do homem que, pelo facto de historicamente diferir, não perde mas aprofunda a sua condição humana. Por isso, “a historicidade do apelo e do homem é identidade que difere e unidade que se pluraliza, pois a mesma exigência que personaliza o homem enquanto homem, visa a sua história concreta.”⁵⁰ É, pois, na historicidade como *kairos* que se nos desvela a chave de leitura para uma compreensão da “originalidade” e “novidade” da experiência humana, e, em última instância, do exercício filosófico, a saber, que a vida experienciada na sua facticidade não vive *no* tempo mas vive *o* próprio tempo e, como tal, “as mudanças históricas têm origem não na ideia teleológica da razão mas na sua diferente interpretação pelos distintos filósofos.”⁵¹

A partir destas reflexões em torno do tempo vazio e do tempo pleno, pergunta Baptista Pereira por “essa Realidade fundamental que se temporaliza na multiplicidade de formas epocais e individuais, mantendo, pelo seu excesso, a garantia de futuro e de plenitude.”⁵² Ora, neste horizonte de compreensão, não pode o homem furta-se ao próprio acontecer do tempo, refugiando-se em conceptualizações pretensamente atemporais e perenes. “Modo de ser e de interpretar, o passado tem voz que nos é co-natural e presente”⁵³ e, por isso, o que éramos na raiz e no projeto do futuro, integrou-se agora naquilo que somos por conta da experiência nova e do horizonte que ela nos oferece.

⁴⁹ Pereira, “Originalidade”, 48.

⁵⁰ Pereira, “Originalidade”, 49.

⁵¹ Pereira, “Originalidade”, 55.

⁵² Pereira, “Originalidade”, 56.

⁵³ Pereira, “Originalidade”, 56.

Assim, a origem desta novidade, tanto individual como epocal, reside “na totalidade relacional a que chamamos mundo ou temporalização do Ser.”⁵⁴ Em suma, se a diferença parece indicar uma rutura no tempo histórico, “o renovado e o transformado implicam uma identidade na variabilidade ou a mesmidade na descontinuidade temporal ou assunção do passado pelo futuro.”⁵⁵ Por tudo isto, considera Baptista Pereira que a elucidação da experiência e sua historicidade constituem requisitos indispensáveis à reformulação da atividade filosófica.

3. Recolocação sobre novas bases da relação entre “tradição” e “crise”

É, portanto, no reino do áspero e do concreto que a verdade de expressões como crise, crítica ou tradição se inscrevem e ganham sentido, formas outras de pensar a problemática da temporalidade da experiência que, como vimos, permeiam o pensar hermenêutico do nosso autor. Marcado pela finitude temporal, o ser humano vive de tradição e crise, partindo inevitavelmente de pressupostos, de um mundo herdado que lhe é transmitido. Chegamos sempre demasiado tarde para fundamentar por nós mesmos o conjunto de diretrizes, práticas ou simbólicas que norteiam o nosso agir, o que é dizer que, inexoravelmente, estamos já misturados em histórias, valores ou leis que orientam a nossa *praxis*, constituindo esta a derradeira condição do nosso agir prático de ordem ética.⁵⁶ Herdar não significa, todavia, repetir, já que a tradição (no latim *traditio*), na qualidade de património transmitido, exige ser apropriada, recriada e atualizada a partir da situação que nos concerne. Compreender ou agir não é dominar uma situação a partir de categorias prévias, mas saber-se afetado pelos quadros que nos chegam da tradição atualizando-os em dada situação, deliberando sobre eles; exigência ética da nossa ação, transmitir supõe assim uma aplicação prática à situação concreta que selecionando, rejeitando, integrando e apropriando, constitui gesto interessado e não explicitação neutra do assunto veiculado. A riqueza inesgotável da tradição, reside, com efeito, na possibilidade de ser ampliada e discutida em cada nova situação concreta que se nos apresente, assumida de modo novo e diferente. Para tanto, nas palavras de Portocarrero, “sem crise hermenêutica séria que convide à deliberação, vivemos na repetição e somos transformados em autómatos.”⁵⁷

⁵⁴ Pereira, “Originalidade”, 57.

⁵⁵ Pereira, “Originalidade”, 57.

⁵⁶ Cf. Maria Luísa Portocarrero, “Contributos para uma hermenêutica da crise”, in: *Aprofundar a crise: olhares multidisciplinares*, coord. Alexandre Sá et al. (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 30.

⁵⁷ Portocarrero, “Contributos”, 31.

Consciência profundamente marcada pelas ruturas de sentido do homem moderno e contemporâneo, o Professor Baptista Pereira relembra-nos, pois, de uma convicção há muito perdida onde tradição e crise se implicam mutuamente. “Crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumada”⁵⁸, diz-nos com particular agudeza. Tal como vimos entre “originalidade” e “novidade” ou identidade e diferença, o problema fundamental que anima as preocupações hermenêuticas do nosso autor é, precisamente, o da deliberação que, entre tradição e crise, exige uma aplicação do transmitido às situações presentes. Nascida da transmissão do sentido, característica das comunidades humanas, mas, sobretudo, do efeito histórico que a diferença temporal convoca, a compreensão hermenêutica supõe um acontecer que induz à crise, à escolha e ao compromisso que não é mera reconstrução ou capitalização de saberes passados. Pelo contrário, “esta diferença entre o passado acontecido e a interpretação que dele a tradição elaborou, relativiza a mesma tradição, liberta o homem do seu peso monolítico e, em virtude do futuro presente no passado, impede o absolutismo do presente e a redução do passado a um prólogo seu. (...) A verdadeira consciência histórica não só compara criticamente a tradição e suas instituições com o passado acontecido e investigado na sua polivalência mas interroga o futuro desse presente passado, possivelmente interrompido, reprimido ou esquecido. A crítica da tradição, longe de ser uma ruptura com o passado, bate-se pela pureza das suas fontes a fim de nelas fazer renascer a sua dimensão de futuro, que se torna contemporânea das nossas presentes preocupações.”⁵⁹ Num mundo cada vez mais agitado por crises de sentido, o pensador rejeita quaisquer pretensões de um saber cristalizado, a esclerose de transmissão acrítica que até hoje domina tanto o ensino como a sociedade em que vivemos, privilegiando a sensibilidade para o novo que, pelo viés da crise, se anuncia.

Com efeito, será que a crise não faria parte de todas as épocas, uma vez que a consciência histórica implica a avaliação de valores e do sentido do acontecer? Ou será que as circunstâncias por que se pautaram os séculos precedentes tão particulares e inéditas ao ponto de se poder asseverar com toda a firmeza de que nunca mais se repetirão, constituindo o presente da democracia, da tecnocracia e do liberalismo económico bastiões da paz perpétua, incólumes a qualquer defeito? Não será o uso desmesurado da expressão *crise* no linguajar contemporâneo um sintoma de quebra da engrenagem, ainda para mais quando associado à descrição de realidades como o terrorismo,

⁵⁸ Pereira, “A crise”, 217.

⁵⁹ Miguel Baptista Pereira, “Modos de presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo”, in: *As humanidades greco-latinas e a civilização do universal. Actas* (Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1988), 211.

as novas vagas migratórias de refugiados, os altos índices de desemprego jovem ou a ameaça de uma islamização do Ocidente?

Desde os modernos que julgamos que aprendemos o suficiente com a tradição para saber que muitas das suas respostas não resultam perante as exigências do presente, o que, em certa medida, não deixa de ser certo. No entanto, a riqueza do passado reside na possibilidade de nos ajudar a compreender a complexidade intemporal das perguntas e essa compreensão é a mensagem que a Filosofia nos desvela desde os seus primórdios.

Fruto do espanto ou da crise de sentido que não mais satisfaz, sempre se retomou a pergunta do passado à luz da janela aberta pelo presente. Na verdade, o exercício filosófico não retoma *ipsis verbis* a pergunta do passado, mas ao questionar reinterpreta, a partir do presente que é sua condição, o seu horizonte inesgotável de referência. Daí que, no dinamismo que lhe é próprio, não se queira nem se confunda com sistemáticas absolutas, renascendo a cada tentativa de resposta, nunca totalizante, à crise dos quadros do passado. Não foi à toa que escolhemos não empregar a forma substantiva: tenhamos em mente que enquanto tarefa ou atividade que se cumpre na ação, a Filosofia nasceu da *praxis* e da organização dos assuntos da *polis* grega, portanto da estreita relação entre o homem, a vida concreta e os problemas imediatos que dela surgiam apelando à sua resolução.⁶⁰ Neste sentido vemos que ainda hoje, em novos tempos de crise ética, o legado da filosofia prática aristotélica se revela atual, lembrando-nos que, ao contrário do que quis o saber teórico da dialética platónica, é “no juízo prático, que mede o empenhamento do homem e decide do seu mundo, que aparece a realidade como tarefa imperativa da nossa existência”⁶¹ e abre o terreno fértil para que expressões como “crise” e “crítica” germinem.

Conceitos intimamente ligados à problematização do património da tradição, suas crenças e costumes e, com ele, a autoridade, a razão grega abriria aí o espaço de distanciação necessário que lhe permitiria distinguir, justificar e criticar.⁶² Na verdade, é pela divisão (*diairesis*) enquanto arte diacrítica (*diakritike techne*)⁶³ que podemos examinar o saber subjacente às opiniões tradicionais, daí resultando muitas vezes a destruição ou recusa das normas vigentes em prol da vida reta. Mas que a distanciação revelada no uso do aparelho conceptual não seja sinónimo de uma evasão da realidade concreta. Pelo contrário, ela implica um real empenhamento, como nos dá conta

⁶⁰ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 26.

⁶¹ Miguel Baptista Pereira, “Crise e crítica”, *Vértice* 456-457 (1983), 100.

⁶² Pereira, “Crise”, 101.

⁶³ Cf. Platão, *O Sofista* 231 b-c; 253 a-c; 264 a-c, trad. de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, 191, 231-232, 253-254).

Aristóteles, ao situar *krisis* e *kritike* no seio da *praxis*: é somente a partir da *escolha* reta (*krisis orthe*) do homem temporalmente situado que uma compreensão *crítica* (*synesis kritike*) se torna possível.⁶⁴ Deste modo, “crise” e “crítica”, sublinha Baptista Pereira, radicam no mesmo verbo grego *krino* que significa separar, escolher, julgar e decidir.⁶⁵ O significado destes conceitos cedo se imiscuiu noutros contextos, nomeadamente a linguagem jurídica onde *krisis*, além de significar separação e disputa, designou também a decisão no sentido de uma sentença, de um juízo definitivo, ficando assim vinculada, no sentido de ordem judicial, à ideia de estabelecimento da ordem e foi neste sentido que Aristóteles a usou no âmbito político.⁶⁶ Ao sentido jurídico de crise como decisão juntou-se ainda, no mundo clássico, o seu uso médico, sendo a *crise* da doença e o *juízo* médico conceitos interdependentes, pois só a partir da *mudança súbita* da doença é que o médico pode diagnosticar ou *deliberar* sobre o futuro do doente.⁶⁷ Por isso, ressalta Platão no *Fedro*⁶⁸ que não é apenas a soma dos conhecimentos respeitantes à ciência médica que faz um bom médico, mas é indispensável que saiba pô-los em prática.

Ora, é precisamente esta dimensão de aplicação ou adequação à situação entre mãos que caracteriza a experiência de crise, enquanto juízo, decisão ou escolha imediatos sobre um estado concreto pelo qual não se espera e suscetível de alterações a qualquer momento. Com efeito, é da relação à fonte inesgotável da experiência viva, da relação à vida concreta do homem, que o sentido de crise retira a sua real dimensão de decisão e aplicação. Nesta moldura se compreende a filosofia prática do Estagirita, para quem toda a construção filosófica em torno do bem prático do homem apenas faz sentido na *decisão* ou *crise* da vida concreta, ou melhor, qualquer análise ou conceptualização normativa tem por referência o comportamento do homem real na situação concreta do seu mundo, o *ethos*. Assim, ao mesmo tempo que a filosofia prática pressupunha conceitos normativos, transmitidos por educação e configuradores da ordem social, estes não se quedavam estanques ou tampouco gozavam de imunidade crítica mas sofriam, pelo contrário, “as transmutações que lhes eram impostas pela experiência solidária concreta, sempre «outra» e nova da deliberação em contexto.”⁶⁹ Era próprio do

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *EN* 1143a 20ss, trad. de António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2015, 159).

⁶⁵ Pereira, “Crise”, 102.

⁶⁶ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 27.

⁶⁷ Pereira, “Crise”, 103.

⁶⁸ Cf. Platão, *Fedro* 270b ss., introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira (Lisboa: Edições 70, 2009, 110-111).

⁶⁹ Pereira, “Crise”, 118.

homem, enquanto “animal social”, a capacidade de elaborar uma comunidade de representações do bom e do mau, do justo e do injusto, as quais, responsáveis pela instituição da comunidade doméstico-política, representavam, ao fim e ao cabo, uma forma de crise ou escolha ética que se traduz em discernir uma coisa da outra a partir do fundamento da reflexão. Compreender, enquanto ato de escolha (crise) e exercício deliberativo (crítica) supunha, assim, um entendimento gerado em comunidade e em contexto, somente a partir dos quais se poderia entender o que a mediação dos símbolos e narrativas do passado nos transmite, em termos de organização ética e social dos assuntos humanos; apenas interpretamos quando não existe uma compreensão total e imediata, um acordo claro e estabelecido, portanto, quando uma tarefa prática ou deliberativa está no horizonte.⁷⁰

Para Aristóteles, é da *praxis* como experiência de mundo, recebida pelo homem, que a *crítica* como juízo recebe a sua capacidade e força de expressão, esgotando as suas categorias e a ela regressando mediante o poder transformador da decisão. A crise ou decisão ética era tarefa, pois, que não se realizava segundo padrões da lógica subsuntiva, mas de acordo com uma sabedoria prática – *phronesis* – cuja máxima se traduziria em algo como “melhor julga quem faz”. Daí que nas palavras de Miguel Baptista Pereira, “as colecções de leis e de constituições só serão úteis àqueles que, em virtude da sua experiência têm possibilidades de as julgar, isto é, de as criticar rectamente”, valendo as opiniões de sábios e técnicos apenas condicionalmente pois “a verdade nas coisas práticas é julgada a partir das relações de facto da vida.”⁷¹ Na consciência de crise, portanto, é que o pólo do novo e do futuro tem origem, roubando a evidência às formas da ordem institucional antiga, tornando-as problemáticas. Daí decorre a reflexão ou a crítica de um legado tradicional como diferente, impondo-se ao homem, no presente, o ónus da decisão.

Num constante entrelaçar entre passado e futuro, é no seio do passado que se nasce e, como tal, se aprende a linguagem. Logo, fazer crescer para a criatividade, para a inovação, em suma, para o novo significa, precisamente, transmitir (*traditio*) o testemunho de um passado e dos seus sentidos, ainda que seja somente para o pôr em causa (*kritike*). A crise (*krisis*) da tradição implicará, então, para o nosso filósofo, uma reflexão crítica sobre o que nos vem do nosso berço cultural, o que nos configurou como somos e, ainda, o que se perdeu ou apropriou dessa sopa primordial, o que dela herdámos em que estivesse já contida a semente do que somos hoje. Não se trata de fazer o passado uma utopia, mas de o considerar *conditio sine qua non* para uma abertura de esperança ao futuro.

⁷⁰ Cf. Portocarrero, “Contributos”, 30.

⁷¹ Pereira, “Crise”, 123.

Em síntese, “a crise é para a consciência humana, que julga e decide, a revelação de uma realidade nova e diferente porque temporal.”⁷² Surgida da participação do homem no mundo, não se trata apenas de traduzir esta realidade em conceitos mas de a julgar, exigindo tradição, escolha e aplicação, pois o que subsiste gera a crise histórica da razão, apelando à reflexão e deliberação. Com efeito, a instância a que a razão recorre na compreensão e valoração críticas da tradição e do mundo é a historicidade, a qual, muito embora transmita experiências e testemunhos significativos, não assegura qualquer posse ou domínio; estamos expostos às influências do passado, sem dúvida, mas há que o interpretar e decidir o seu sentido, pois julgamos um passado em aberto onde a decisão jamais “transita em julgado”. Não há instância suprema de juízo que não seja alvo histórico de crítica. Fiel à experiência de sentido, o homem simboliza, interpreta, decide e critica sem transgredir os limites da sua finitude. Por isso, Miguel Baptista Pereira afirma, “o *topos* da crise e crítica é a hermenêutica jamais definitiva da práxis simbólica.”⁷³

4. O chão hermenêutico da *praxis* humana: a importância da linguagem

Como pudemos entender no ponto anterior, a relação entre crise e temporalidade está no centro da condição humana. Uma vez que a descoberta de uma nova ordem valorativa nunca é a natural, este exercício a que o homem está votado não acontece sem juízo, sem escolha, em suma, sem uma *krisis* que decida no seio de um horizonte instável de perspectivas. A grande perturbação reside na experiência de não saber mais qual é o meu lugar no universo, no facto de, perante um cenário instável ou de quebra, eu deixar de saber qual a escala de valores que pode nortear as minhas preferências.

Tal como a crise, também o sentido, presente ou ausente, é experienciado e vivido na trama complexa da *praxis* humana. Problemas reais e perguntas autênticas, realça Baptista Pereira, “provêm da experiência e, no caso do sentido, de uma experiência (...) de carência, de falta ou perda de correspondência do homem à comunidade a que pertence, ao mundo que o cerca, à história que é sua.”⁷⁴ A crise de sentido, em última instância, interroga a possibilidade do acordo entre a vida que vivemos e o mundo, e por isso cons-

⁷² Portocarrero, “Contributos”, 28.

⁷³ Pereira, “Crise”, 138.

⁷⁴ Miguel Baptista Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, in: *Tradição e Crise I*, coord. Miguel Baptista Pereira (Coimbra: Faculdade de Letras, 1986), 9.

titui “uma crise de diferença e relação.”⁷⁵ Daí a necessidade de, mediante o compromisso e a mediação, se praticar um exercício hermenêutico entre o passado da experiência vivida e o presente da crise que, “interpelado pelo impensado de uma tradição vivente, possa pressentir na diferença e pluralidade ineliminável dos homens no mundo uma relação nova de sentido.”⁷⁶

Participar, sem repetir, na reserva de sentido do passado ou no seu potencial de futuro, que ficou por dizer ou pensar, tal é a força de uma proposta hermenêutica que sabe que o não-dito permeia toda a expressão por mais clara ou evidente que seja, como fonte geradora de novidade e diferença. Neste sentido, “não há discurso ou texto algum que não oculte nem omita dimensões do tema que versa e, por isso, não deva ser interrogado, criticado, continuado em obras posteriores, que dizem o novo sem rejeitar o antigo num diálogo sempre aberto, em que na comunhão de intenções e convicções fundamentais há esclarecimento recíproco e compreensão mais profunda do tema em causa e das posições assumidas.”⁷⁷

O acontecer histórico tem voz e exigência apelativa, dos quais o homem é o ouvinte chamado a responder. Dito de outro modo, a temporalidade exige da *praxis* humana expressões ou obras em que ela se diga pois “é o tempo que necessita da linguagem para se dizer e exprimir mediante o empenhamento humano e não a linguagem que necessita do tempo, como se este fosse uma dimensão secundária.”⁷⁸ A experiência histórica é análoga do acontecer linguístico, uma vez que “o real não é desnudado de linguagem, opaco ao falar, de modo que a palavra fosse veste exterior a revesti-lo. Pelo contrário, é «dizível», revelável na palavra que diz, isto é, abre, deixa aparecer aquilo que é”⁷⁹ na sua profundidade simbólica. Deste modo, as teorias que reduzem a linguagem a mera semiologia revelam-se insuficientes e derivadas, pois a própria constituição dos sinais e seus significados assentam numa compreensão e experiência de mundo mais profundas que lhes é anterior. Assim, “falar não é envolver uma realidade neutra ou adversa em sinais fónicos, como ouvir não é decifrar sinais.”⁸⁰

Quando a palavra acontece, não suspendemos nem reduzimos a realidade mas dizemo-la, desvelando-a e percebendo-a, de modo que se não entendemos o dizer da palavra, não percebemos a realidade. Mais do que mera metodologia, a compreensão hermenêutica é modo de ser humano que parte da experiência originária, distinta da experiência como momento do método

⁷⁵ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 15.

⁷⁶ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 15.

⁷⁷ Pereira, “Filosofia e crise actual de sentido”, 5.

⁷⁸ Pereira, “Originalidade”, 34.

⁷⁹ Pereira, “Originalidade”, 60.

⁸⁰ Miguel Baptista Pereira, “Compreensão e alteridade”, *Biblos* 52 (1976), 92.

experimental. Compreender é, pois, “viver por uma implicação experiencial uma profunda e ilimitada relação de alteridade”⁸¹ de que são exemplo a experiência do diálogo e a interpretação de um texto. Fiel à linguagem humana e não tanto ao conceito, o modo de ser hermeneuta procura as formas epocais do todo histórico sem o querer esgotar, pois sabe que há sempre muito por dizer da totalidade da história. Antes, procura entender tais formas históricas uma vez que sabe que elas dão sentido aos indivíduos e ao singular que, por sua vez, pode surgir no contexto de um todo. Mas é a natureza deste todo que escapa à conceptualização, esta dimensão do inefável que sempre se furta à expressão que surge ainda na experiência da linguagem, colocando a hermenêutica na proximidade das formas poética e simbólica.

“Pela sua «dizibilidade» o real dirige-se para nós, increpa-nos com o seu apelo, aspira a dizer-se na nossa palavra”⁸², daí que, na senda de preparar para a Filosofia as condições de um novo tempo pleno, as questões em torno da essência da linguagem se afigurem de máxima importância para Baptista Pereira, mais precisamente a natureza recetiva e auditiva da nossa relação primordial à linguagem. Desde os pré-socráticos que nos chegam testemunhos do primado da audição, núcleo mais íntimo do pensar e, como tal, fundamento do falar e responder que, ao contrário do modelo visual que se quer desvelamento puro, “traduz o domínio do mistério no desvelamento.”⁸³

Ora, é precisamente este fundo simbólico que permeia a experiência filosófica do espanto, enquanto interpelação fundamental prévia a qualquer tipo de relação meramente calculadora com o mundo. Revelando-se desenraizador pelo êxtase, e admirativo e esperançoso pela presença e pela manifestação originárias, é neste diálogo da alma consigo mesma que se vive, pela primeira vez, “uma arquitectónica de sentido, duplo ou múltiplo, cujo papel é sempre, embora de modos diferentes, mostrar ocultando.”⁸⁴ Tal semântica de expressões multívocas, em que um sentido direto e literal remete para um sentido indireto e figurado que só pode ser apreendido através do primeiro, é precisamente o que caracteriza o campo hermenêutico na qualidade de “mediação languageira do sentido”, cuja pluralidade é alimentada pelo caráter ontológico, constitutivo, do símbolo que, ao romper as fronteiras do linguístico, o abre ao dizer do real.⁸⁵

Esta aproximação entre experiência e símbolo, própria da hermenêutica filosófica, permite-nos perceber até que ponto nos encontramos já na existência compreendendo, antes mesmo de filosofarmos. Imersos num mundo

⁸¹ Pereira, “Compreensão e alteridade”, 94.

⁸² Pereira, “Originalidade”, 61.

⁸³ Pereira, “Originalidade”, 61.

⁸⁴ Pereira, “Originalidade”, 62.

⁸⁵ Portocarrero, “A presença”, 286.

aberto pela linguagem natural, o “mundo da vida” ou da pré-reflexão cuja densidade em muito nos ultrapassa, disso já o sabiam os gregos, como nos atesta o diálogo platónico *Íon*.

Existe, para nós, uma verdade que nada tem de constructo, uma verdade que, no seio da linguagem ordinária, nos chega através dos enredos, dos mitos, das narrativas históricas e trágicas que se contam sobre nós. Na mediação hermenêutica constitui-se, pois, uma ordenação de mundo própria com a sua verdade e que nenhum discurso científico pode substituir. Por isso se retorna, sempre e outra vez, ao legado pela tradição, percebendo-se aquilo de que se trata na experiência ética que a todos envolve: mediante a sua compreensão conhecem-se outras verdades e, conseqüente, adquirem-se outras perspetivas.⁸⁶

Gozando ainda de uma proximidade aos mitos transmitidos pelos poetas e declamados pelos rapsodos, Platão parece lançar, no seu diálogo *Íon*, as bases de uma interpretação que constituiria um primeiro esboço do que se entende por uma Hermenêutica Filosófica. Na perspetiva de Baptista Pereira, a metáfora da pedra magnética⁸⁷, usada por Sócrates, “é extraordinariamente feliz para dizer a experiência da criação poética, da sua leitura, interpretação, recepção ou comunicação.”⁸⁸ Ao explicar os diferentes elos que constituem o processo poético, a metáfora mostra também que quer o poema, a declamação ou a interpretação não se devem a uma simples técnica. Pelo contrário, o ato poético nasce de uma cadeia de pertença, de inspiração e de efeito histórico que “começa na interpretação originária do poeta, continua na interpretação segunda do rapsodo e termina na apropriação do ouvinte ou leitor”⁸⁹, último elo da “cadeia magnética” onde a oferta de sentido atinge o seu objetivo. Quanto à pergunta sobre o campo de conhecimento que, à parte da ciência e da técnica, distingue a sua arte, Íon designa a linguagem natural. Daí, realça Baptista Pereira, que “o intérprete não é de direito um experto com jus a uma terminologia técnica mas aquele situa a linguagem natural na base de todos os saberes especializados.”⁹⁰

Foi Platão que, através dos poetas, abriu o caminho para o “conflito de interpretações”, ao revelar, pela boca do rapsodo, que existe e sempre resiste uma verdade para lá de qualquer tentativa de conceptualizar, que começa na articulação ou circularidade hermenêutica formada pelo poeta, pelo intérprete

⁸⁶ Cf. Portocarrero, “A presença”, 287.

⁸⁷ Cf. Platão, *Íon* 533d-e, estudo introdutório, trad. do grego e notas de Victor Jabouille (Lisboa: Editorial Inquérito, 1999, 49).

⁸⁸ Miguel Baptista Pereira, “Platão e a hermenêutica filosófica”, *Humanitas* 47 (1995), 369.

⁸⁹ Pereira, “Platão”, 369.

⁹⁰ Pereira, “Platão”, 370.

e pelo ouvinte ou leitor. Nesta partilha comum de sentido, já se se valorizava a afinidade que une o intérprete e o ouvinte ou leitor ao texto, algo que, nas Hermenêuticas contemporâneas de Gadamer e Ricoeur se chamará de “pertença co-implicada em toda a aplicação, apropriação e diferenciação.”⁹¹ Daí que, segundo o filósofo de Coimbra, o vínculo de Platão ao diálogo não se deva dissolver pois “ele jamais foi totalmente eleata, não defendeu uma ontologia de dois mundos e permaneceu “socrático”, isto é um pensador consciente dos limites do saber humano vividos na sua profunda convicção religiosa, crítico da ambição do “saber técnico” dos seus adversários e defensor do diálogo como método da filosofia.”⁹² Porque ser em diálogo é ir para além de si, excedendo-se na diferença, regressando por fim a si como um outro, logo “a força poética de Platão pode transmitir ao leitor a originalidade das suas criações para serem recebidas num presente novo, porque operou a destruição de palavras mortas e, por isso, libertou o pensamento.”⁹³ Compreender é sempre compreender de outro modo e não fixar-se num sentido cristalizado, e é neste sentido que Baptista Pereira valoriza uma releitura do diálogo platónico, com vista a repensar as interpretações canónicas, de cunho fisiológico, que se teceram em torno das origens da experiência filosófica.

Na verdade, “não foi o tema da Natureza mas o dos múltiplos extravios do homem que se constituiu objecto da filosofia dos primeiros pensadores”⁹⁴, motivo pelo qual as Hermenêuticas contemporâneas de Gadamer e Ricoeur realçam a importância de uma pré-compreensão simbólica no seio da *praxis* humana. A relação entre experiência, linguagem e símbolo exprime desde logo uma aliança originária que se plasma na experiência do mal sofrido ou cometido, posto que não há linguagem direta que a traduza. Como revelaram as análises ricoeurianas em torno da simbólica do mal e da psicanálise, estes fenómenos situados na fronteira do considerado linguístico mostram-nos que a noção de uma consciência imediata não existe. O encontro com nós mesmos é mediado por um conjunto de representações, ações, obras, instituições, numa palavra, símbolos pelos quais a consciência se objetiva. A recuperação da nossa existência ou o acesso de si a si dá-se por uma apropriação do que se olvidou ou perdeu, mediante “a interpretação dos sinais dispersos no mundo das nossas obras.”⁹⁵ Abrem-se, pois, pelo símbolo, dimensões até então inauditas e profundas do humano, razões pelas quais ele dá que pensar “como fundo misterioso e inultrapassável da palavra, de que toda a tentativa gnóstica é racionalização adúlterante.”⁹⁶

⁹¹ Pereira, “Platão”, 372.

⁹² Pereira, “Platão”, 371.

⁹³ Pereira, “Platão”, 382.

⁹⁴ Pereira, “Platão”, 380.

⁹⁵ Pereira, “Originalidade”, 63.

⁹⁶ Pereira, “Originalidade”, 65.

Na peugada dos hermeneutas, aprendemos que há muito mais na experiência dos símbolos do que pensa a nossa filosofia e uma interpretação filosófica nunca é absoluta. Pelo contrário, a interpretação sempre situa o intérprete *in media res*, sendo este *in media res* em que irrompemos “a nossa diferença epocal e individual, em que a origem se torna presente pela mediação e coincidência simbólica, preservando o excesso de sentido.”⁹⁷ A fuga à interpretação implicaria, pois, o abandono da mediação, da diferença e, em última instância, da nossa condição temporal. Antes de toda a consciência objetivadora, retenhamos, o homem já pertence originariamente à realidade e é esta pertença que constitui o núcleo da experiência hermenêutica que “pela mediação da interpretação, procura realizar uma compreensão mais perfeita da «dizibilidade» do real.”⁹⁸ Por isso, enquanto “forma histórica de tudo o que se mostra ou modo originário de as coisas estarem na verdade, serem presentes e experienciadas, a linguagem é instituição primordial”⁹⁹ em que permanece a unidade da multiplicidade e o sentido que reúne as coisas. Desta forma, entende-se a valorização filosófica da mediação linguageira e simbólica do sentido por parte de Baptista Pereira: a experiência do símbolo aproxima filósofos e poetas que, nas diferenças epocais por que se reparte a historicidade humana, nos falaram de modo sempre novo, fazendo reaparecer o espanto.

Bibliografia

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 4ª edição, 2015.
- _____, *Metaph*. Edição trilingue por Valentín García Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- _____, *Phys. I. Books I-IV*. Edição bilingue por P. H. Wicksteed e F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Londres e Cambridge (Mass.): W. Heinemann e Harvard University Press, 1957.
- Pereira, Miguel Baptista, “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995), 217-281.
- _____, “Compreensão e alteridade”, *Biblos* 52 (1976), 69-98.
- _____, “Crise e crítica”, *Vértice* 456-457 (1983), 100-142.
- _____, “Filosofia e crise actual de sentido”, in: *Tradição e Crise I*. Coord. de Miguel Baptista Pereira, Coimbra: Faculdade de Letras, 1986, 5-167.

⁹⁷ Pereira, “Originalidade”, 111.

⁹⁸ Pereira, “Originalidade”, 76.

⁹⁹ Pereira, “Originalidade”, 78.

- _____, “Modos de presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo”, in: *As humanidades greco-latinas e a civilização do universal. Actas*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1988, 209-310.
- _____, “Originalidade e novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história”, *Biblos* 53 (1977), 1-113.
- _____, “Platão e a hermenêutica filosófica”, *Humanitas* 47 (1995), 357-383.
- Pita, António Pedro et al. (coord.), *Obras Completas de Miguel Baptista Pereira III. T. I: Pensamento da Tradição e Discurso Crítico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- Platão (2001), *Parménides*. Trad. e notas por Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____, *Fedro*. Introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____, *Íon*. Estudo introdutório, trad. do grego e notas de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 3ª edição, 1999.
- _____, *O Sofista*. Trad. de Henrique Murachco, Juvino Maia jr e José Trindade dos Santos, prefácio, introd. e apêndice José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- Portocarrero, Maria Luísa, “A presença dos gregos no pensamento hermenêutico de M. Baptista Pereira”, in: *A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*, coord. Maria de Fátima Silva e Maria das Graças Moraes Augusto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, 277-290.
- _____, Maria Luísa, “Contributos para uma hermenêutica da crise”, in: *Aprofundar a crise: olhares multidisciplinares*. Coord. Alexandre Sá et al., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 23-40.

HISTÓRIA DE UMA MALDIÇÃO: A MULHER NA IGREJA

HISTORY OF A CURSE: WOMEN IN THE CHURCH

PAOLO CUGINI¹

Abstract: The present work wants to offer an updated reflection on some themes of the feminist theology debate, which are positively provoking theology and the official Magisterium of the Church. The exegetical and historical studies of theologians carried out in recent years allowed a different look, an exit from the center, to see better, a look that was not influenced by the unique and manipulative thinking used by those who hold power. The process of unmasking and demystifying the social roles played by the paternalistic and androgynous structure of society, carried out by female theology, frees women forever from ancestral submission to men. There is no basis of any kind that justifies the inequality between men and women and the submission of women to men. The restructuring of the cultural stratifications of the western world, unmasking the deception perpetrated over the centuries to keep women submissive at all levels of the social fabric, leads to the restoration of order in the world, to putting things back in the order that the Creator wanted.

Key words: woman, church, exclusion, patriarchal culture, misogyny.

Resumo: O presente trabalho quer oferecer uma reflexão atualizada sobre alguns temas do debate da teologia feminista, que estão provocando positivamente a teologia e o Magistério oficial da Igreja. Os estudos exegéticos e históricos das teólogas elaborados nos últimos anos permitiram um olhar diferente, uma saída do centro, para ver melhor, um olhar que não fosse influenciado pelo pensamento único e manipulador usado por quem detém o poder. O processo de desmascaramento e desmitificação dos

Résumé: Le présent travail veut offrir une réflexion actualisée sur certains thèmes du débat sur la théologie féministe, qui provoquent positivement la théologie et le magistère officiel de l'Église. Les études exégétiques et historiques des théologiens menées ces dernières années ont permis un regard différent, un départ du centre, pour mieux voir, un regard qui n'a pas été influencé par la pensée unique et manipulatrice utilisée par ceux qui détiennent le pouvoir. Le processus de démasquage et de

¹ Faculdade Católica de Feira de Santana (2004-2013). Diretor da série Caminhos diferentes da editora San Lorenzo de Reggio Emilia (IT). Email: regironspi@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1251-8344

papéis sociais, exercidos pela estrutura paternalista e andrógina da sociedade, realizado pela teologia feminina, liberta as mulheres para sempre da submissão ancestral aos homens. Não existe fundamento de qualquer tipo que justifique a desigualdade entre homem e mulher e a submissão da mulher ao homem. A reestruturação das estratificações culturais do mundo ocidental, desmascarando o engano perpetrado ao longo dos séculos para manter as mulheres submissas em todos os níveis do tecido social, leva à restauração da ordem no mundo, e permite recolocar as coisas na ordem que o Criador quis.

Palavras chave: mulher, igreja, exclusão, cultura patriarcal, misoginia.

démystification des rôles sociaux exercés par la structure paternaliste et androgyne de la société, mené par la théologie féminine, libre à jamais les femmes de la soumission ancestrale aux hommes. Il n'existe aucun fondement d'aucune sorte qui justifie l'inégalité entre les hommes et les femmes et la soumission des femmes aux hommes. La restructuration des stratifications culturelles du monde occidental, démasquant la tromperie perpétrée au cours des siècles pour maintenir les femmes soumises à tous les niveaux du tissu social, conduit à remettre de l'ordre dans le monde, à remettre les choses dans l'ordre que le Créateur voulait.

Mots clés: femme, église, exclusion, culture patriarcale, misogynie.

1. Introdução

Folheando as notícias diárias, é impressionante ver quantas mulheres ainda são assassinadas: é um verdadeiro feminicídio. Elas não são mortas apenas nas ruas, mas também dentro dos muros de suas casas. Segundo as estatísticas é precisamente no contexto familiar que as mulheres sofrem mais violência. Paradoxalmente, a mulher é mais vulnerável precisamente no lugar onde deveria estar mais protegida. As coisas não mudam muito quando analisamos a condição das mulheres na religião. Apesar do progresso industrial, tecnológico e cultural, as mulheres ainda hoje sofrem maus tratos, a imposição de regras que indicam uma situação de inferioridade, a impossibilidade de assumir papéis iguais aos homens. O objetivo deste trabalho é identificar, em primeiro lugar, os motivos do silêncio das mulheres na religião e na Bíblia e, em segundo lugar, a necessidade da Igreja de se deixar contaminar² pela presença das mulheres, por seus pensamentos, por seu modo de ser e de experimentar Deus. O perigo, como afirma a teóloga Elisabeth Green, é o da irrelevância.

² Neste artigo utilizo a palavra contaminação num sentido positivo, assim como acontece na cultura e na literatura. Indica, então, a mescla de elementos antinômicos considerados ingredientes que caracterizam um gênero semelhante ao de outros. A literatura, o cinema pós-moderno, o teatro, a animação, a música, a partir sobretudo da segunda metade do século passado, perceberam a necessidade de renovação e experimentaram a fusão de diferentes gêneros e estilos.

O cristianismo concentrado em um idioma, o masculino, corre o risco de ser completamente irrelevante para a experiência das mulheres, incapaz de responder às nossas necessidades espirituais mais profundas e infiéis, portanto, a missão de pregar o Evangelho para toda criatura³.

Como, então, o cristianismo pode ser libertado do ídolo masculino manifestado na cultura patriarcal, que, como veremos, se apropriou de textos e tradições sagradas, para que as mulheres também se sintam bem-vindas e não excluídas? Se nos perguntarmos o porquê dessa discriminação evidente entre mulheres e homens, não a encontramos nos textos oficiais. É necessário realizar um trabalho heurístico duplo, indicado por duas correntes de pensamento do século passado. A primeira, consiste no lento trabalho de desconstrução dos paradigmas culturais que se «estratificaram ao longo do tempo na cultura ocidental»⁴, para apreender a origem dos preconceitos e qualquer forma de conhecimento estereotipado, o que nos impede de compreender a realidade das coisas. Desconstrução, ao invés de ser um processo de destruição do passado, «É um processo de historicização e relativização do conhecimento, um trabalho hermenêutico e catártico que afeta os níveis de entendimento»⁵. Desconstrução significa, então, o esforço para entender melhor o problema em questão, para remover as construções culturais postas em prática no passado, não a serviço da verdade objetiva, mas no interesse de alguém. Nessa perspectiva, a desconstrução anda de mãos dadas com o esforço hermenêutico que tenta interpretar os textos contextualizando-os, fazê-los falar, «permitir-lhes expressar verdades ocultas pelo peso das estratificações culturais»⁶. Muitos trabalhos foram realizados por algumas teólogas, que tentaram desconstruir, acima de tudo, os textos bíblicos das construções da cultura patriarcal, para compreender o conteúdo do silêncio das mulheres, mas também para colocar em evidência as diferentes camadas do antropomorfismo que não respeita a identidade de IHWH.

A outra escola de pensamento que pode nos ajudar neste trabalho de redescoberta do mundo feminino na história da religião é a *Nova História*, construída no início da década de 1920 e reunida em torno da revista *Les Annales*⁷, ainda presente no panorama cultural atual. Os principais protago-

³ Elizabeth Green, *Dio, genere, genitorialità. Alcune domande* (Torino: Claudiana, 2015), 97.

⁴ Julian Wolfreys, *Compreender Derrida* (São Paulo: Vozes 2012), 37.

⁵ Antonio Nanni, *Decostruzione e intercultura* (Bologna: EMI, 2001), 5.

⁶ Jacques Derrida, *A escritura e a diferença* (São Paulo: Perspectiva, 2019), 63-64.

⁷ *Les Annales d'histoire économique et sociale* é uma revista histórica francesa fundada por Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944) no final da década de 1920. A revista tenta escrever uma história completa, uma história “total”, não mais limitada apenas aos aspectos políticos, militares ou diplomáticos. Estudiosos de diferentes gerações

nistas dessa corrente de pensamento historiográfico sustentavam que toda vez que se pretende conhecer uma história do passado, é necessário prestar muita atenção à maneira como se lê os textos. É, de fato, material desenvolvido pelo centro, ou seja, por aqueles que dominaram o poder naquela época em particular. Para obter as notícias mais confiáveis sobre pessoas ou eventos, precisamos sair do centro, procurar outros documentos marginais, outras fontes não controladas pelo poder do momento, como achados arqueológicos, indicações geográficas e etnológicas, diários. Outros estudiosos da mesma corrente destacaram a importância de estudar mentalidades⁸, pedindo a ajuda da psicanálise. Neste trabalho de busca de verdades sobre as mulheres na sociedade e na religião, os estudos de etnologia e antropologia também podem ser úteis.

O trabalho de descentralização da recuperação de material histórico sobre o papel da mulher na sociedade e na Bíblia foi abordado por várias estudosas e será esse material utilizado no presente estudo. *A Nova História* ensina a nos colocarmos num ponto de vista diferente para melhor observar o objetivo, ou melhor, a nos colocarmos simultaneamente em diferentes pontos de vista, porque o mesmo evento histórico tem facetas diferentes a partir do ponto em que nós decidimos observá-lo. Tirar o único ponto de vista elaborado por quem dominava o poder, para ver melhor o papel da mulher na sociedade e as razões do seu silêncio, é a grande contribuição do pensamento feminino e, por aquilo que procuramos, da teologia das mulheres. De fato, foram algumas teólogas⁹ que nos alertaram que, toda vez que nos aproximamos dos textos sagrados, é necessária uma saudável suspeita para realizar as operações necessárias ao fim de libertar o sagrado de todas as reconstruções culturais, que com frequência e de bom grado, fecharam a palavra de Deus a um olhar diferente, impedindo-a de dizer o que queria dizer.

Afinal, o próprio Jesus nos ensinou esta atitude de suspeita quando, na controvérsia com os fariseus sobre o puro e impuro, os acusou de terem substituído a palavra de Deus por preceitos de homens, por tradições huma-

se seguiram e, dentre eles, lembramos: George Duby, Jacques Le Goff, Fernand Braudel, Pierre Goubert, Emmanuel Leroy Ladurie, Philippe Ariès e Bernard Lepetit.

⁸ Segundo Jacques Le Goff, que é um dos principais expoentes da *Nouvelle Histoire*, o acesso à mentalidade de uma época é de suma importância para a contribuição da reconstrução histórica e cultural do período que se deseja analisar, apesar de reconhecer, que nem sempre é possível determiná-la. «A primeira atração na história das mentalidades reside precisamente na sua indeterminação, na sua vocação para definir os resíduos da análise histórica, o não sei o que da história» (Jacques Le Goff, «Le mentalità: una storia ambigua» in: AA.VV., *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia* (Torino: Einaudi, 1984), 94).

⁹ Cf. Elisabeth Schussler Fiorenza, *La exégesis feminista del siglo XX* (Navarra: Verbo Divino, 2015).

nas. Para entender o que a palavra de Deus nos diz sobre as mulheres, além de andar na ponta dos pés neste mundo delicado, é necessário suspeitar de tudo, porque, na realidade, a cultura patriarcal cobriu todas as linhas do texto sagrado com uma espessa camada cultural¹⁰. Embora, infelizmente, elas raramente sejam levadas em consideração pela teologia oficial, muitas são as contribuições da teologia feminista e, em algumas delas, pretendo focar minha atenção. No presente trabalho, queremos oferecer uma reflexão atualizada sobre alguns temas do debate da teologia feminista, que estão provocando positivamente a teologia e o Magistério oficial da Igreja.

2. O Deus que é Pai também é Homem?

A grande tarefa da teologia feminista, expressa em numerosos estudos, consiste em libertar a palavra de Deus da estrutura patriarcal que, antes de ser um modelo religioso, é um modelo cultural e social bem estruturado. É o patriarcado que “justifica o sistema familiar que define pais como chefes de família com poder explícito sobre a esposa e os filhos”¹¹. O próprio patriarcado estende, em nível social, a definição de papéis específicos para homens e mulheres, homens que sempre ocupam posições dominantes das quais as mulheres são excluídas. O sistema patriarcal, portanto, elabora um processo de desigualdade entre homens e mulheres, criando uma situação cultural constante de submissão de mulheres a homens. O patriarcado, assim entendido, não é apenas um produto social, mas encontrou apoio no mundo religioso até os dias atuais. De fato, o Ocidente cristão “produziu uma série de relações desiguais de poder. Deus como Pai governa o mundo, santos padres governam a Igreja, pais clericais governam os leigos, homens governam mulheres, maridos esposas e filhos e, finalmente, a humanidade governa a criação”¹². Nesse ponto da discussão, o pensamento feminino suspende a reflexão para se perguntar: o Deus Pai em que sentido tem ligações com esse sistema opressivo? É a vontade de Deus que as mulheres sejam submissas aos homens? É possível pensar de maneira diferente sobre Deus e seu relacionamento com a criação e as criaturas? Mais uma vez: é possível libertar a palavra de Deus de formas antropomórficas, que ao longo dos séculos, fizeram de Deus um ser cada vez mais masculino às custas do mundo feminino, com todas as consequências daí decorrentes? Se é o sistema patriarcal que

¹⁰ Sobre o assunto cf. Maria Soave Buscemi, *Le tredici lune. La memoria occulta delle donne nei vangeli* (Bologna: EMI, 2015).

¹¹ Heleieth Iara Bongiovani Saffioti *Gênero, patriarcado, violência*. (São Paulo: Expressão Popular, 2015), 92.

¹² Anne Caar, *Grazie che trasforma* (Brescia: Queriniana, 1991), 93.

descreve a identidade de Deus, a teóloga Mary Daly tem razão quando diz: “Se Deus é homem, então homem é Deus.”¹³ Novamente no livro mencionado, refletindo sobre as consequências da assimilação do modelo patriarcal pela igreja, a teóloga estadunidense Mary Daly mostra como os dogmas e artigos de fé emitidos tendem a propor a estrutura bilateral da relação homem-mulher, que justifica o modelo de submissão, tornando-o credível na sociedade civil. Portanto, não é simplesmente uma questão de entender um modelo social específico que foi estruturado ao longo dos séculos e que justifica as relações binárias de submissão e dominação, com todas as consequências da violência e abuso que todos conhecemos. Não é por acaso que, depois que as massas trabalhadoras do século passado se afastaram da Igreja devido à sua identificação com o poder político e econômico, encontrando-se, portanto, nem representadas nem protegidas, hoje muitas mulheres, que no ocidente atingiram um nível cultural significativo, não mais se veem representadas por uma estrutura religiosa patriarcal que justifica a inferioridade de um sexo diante de outro e a consequente submissão e, por isso, afastam-se dela. O problema é entender de que lado Deus está e se for realmente que justifica esse sistema de relações injustas ou se ocorreram interpolações culturais, que mudaram a interpretação em uma certa direção, a saber, a direção patriarcal. Nesse ponto, torna-se extremamente importante, não apenas para as mulheres, mas também para os homens, ouvir as reflexões das teólogas feministas que, em várias ocasiões e de maneiras diferentes, releeram o texto bíblico com essas questões significativas. É possível, então, libertar a palavra de Deus do patriarcado, organizado por meio de uma série de relações de subordinação e exclusão? “Como podemos dizer o relacionamento de Deus com o mundo para não reproduzir relacionamentos hierárquicos entre pessoas e principalmente homens e mulheres?” – Elisabeth Green se pergunta¹⁴. Ainda seguindo Green, que estudou em profundidade este tema em várias pesquisas, tomamos o Antigo Testamento como um ponto de referência para compreender alguns aspectos que o pensamento masculino não nos permite observar.

Se lermos atentamente o texto de Êxodo 3: 13-15, no qual Deus, depois de manifestar seu nome, acrescenta: “Você dirá aos israelitas: O Senhor Deus de seus pais, Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, ele me enviou para você”. De como a história realmente vai, percebemos que esse versículo não justifica a abordagem patriarcal. “Se olharmos para a narração das origens de Israel, descobrimos que ela não apresenta uma identificação simples entre Deus e a ordem patriarcal, pois isso está crítica em três pontos impor-

¹³ Mary Daly, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne* (Roma: Editori Riuniti, 1990), 27.

¹⁴ Elisabeth Green. *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande* (Torino: Claudiana, 2015), 27.

tantes: paternidade, sucessão, protagonismo das mulheres”¹⁵. Na história de Abraão, por exemplo, o fluxo dos relacionamentos dos pais é interrompido pela ordem de Deus para abandonar a casa do pai. Tudo isso é muito semelhante a uma relativização dos laços familiares de Deus, um sentimento confirmado pelo relacionamento com seu filho Isaac, sancionado por seu sacrifício, “que passa por um vínculo e uma desligação, entendido como a libertação de Isaac da necessidade de paternidade”¹⁶. Elisabeth Green observa que tudo isso acontece não em resposta à palavra paterna, mas a uma palavra divina sem conotações paternas, senão aquelas que lhe foram atribuídas mais tarde. “Portanto, a ordem patriarcal não é simplesmente confirmada: Abraão é introduzido em outra ordem: a da promessa”, afirma Green ¹⁷.

Também é interessante notar a questão da sucessão que, diferentemente de como a imaginamos, na história patriarcal, a herança patrilinear não ocorre através do primogênito, mas na direção oposta. De fato, não é o primogênito de Abraham, Ishmael, que herda as promessas, mas Isaac, que é o primogênito não de Abraão, mas de Sara. O mesmo acontece com Jacob, o favorito da mãe, que herda a promessa enquanto é o segundo filho, roubando a primogenitura de Esaú. Existe, portanto, uma ordem patriarcal que a palavra de Deus parece ignorar, fazendo as promessas passarem por caminhos diferentes daqueles marcados pela cultura dominante. Enquanto a cultura patriarcal ignora a presença de mulheres, deixando-as de lado e proibindo-as de falar, a palavra de Deus parece ser diferente.

Muitos estudos de teologia feminista enfatizam o protagonismo feminino nas histórias dos patriarcas. É difícil, de fato, passar despercebida a esterilidade de todas as esposas dos três primeiros patriarcas, Sara, Rebeca e Raquel, esposas de Abraão, Isaac e Jacó, respectivamente. Para Elisabeth Green, esse dado bíblico retomado em outras partes das Escrituras, em vez de indicar que é Deus quem dá vida e não o homem, sublinha que não é o pai que cumpre as promessas. Na verdade, é Deus quem torna Sarah, Rebeca e Rachel capazes de conceber um filho e não seus respeitáveis maridos. O que está em jogo não é tanto a autoria desses homens que, como sabemos, já eram pais por causa da estrutura poligâmica da cultura atual, mas a maternidade das mulheres que Deus escolheu para cumprir suas promessas. Segundo a teóloga Irmtraud Fischer, “Desde o início, a promessa divina relativiza os laços familiares e o relacionamento pai-filho, rompe a ordem da sucessão patriarcal e funda a casa de Israel através das mulheres, dando-nos lendas com uma estrutura igualitária”¹⁸.

¹⁵ Green, *Padre Nostro*, 48.

¹⁶ Massimo Recalcati, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre* (Milano: Feltrinelli, 2013). 34.

¹⁷ Green, *Padre Nostro*, 49.

¹⁸ Irmtraud Fischer, «Il significato dei “testi sulle donne” nei racconti dei progenitori di Israele» In: Irmtraud Fischer et al., *La Torah* (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009), 241.

Também é interessante nessa perspectiva, como o nome que Deus revela a Moisés em Êx 3,14, na verdade não é um nome, mas um verbo mais um pronome, que nada tem a ver com a paternidade. Segundo o filósofo Paul Ricoeur, essa revelação do nome representa “a destruição de todos os antropomorfismos, de todas as figuras, incluindo a do pai: o nome contra o ídolo”¹⁹. Juntamente com Robert Con Davis (1993), Elisabeth Green argumenta que o tetragrama, sendo escrito de uma maneira e lida de outra, pode ser considerado um texto imperfeito, cuja interpretação nunca é completa, exigindo um esforço contínuo de compreensão. Nessa perspectiva, muitos argumentam que o propósito do nome revelado a Moisés é proteger a incompreensibilidade de Deus, proteger sua identidade de antropomorfismos fáceis e identificações materiais. É por essa razão que algumas teólogas veem a possibilidade de declinar Deus à maneira feminina²⁰, de falar dele em novos termos, libertando-se, por assim dizer, do esquema patriarcal.

Sempre mantendo o Antigo Testamento como ponto de referência, é importante focar a atenção no tipo de simbolismo colocado em prática para descrever o caminho da eleição e da aliança, que revela a relação entre Deus e o povo de Israel. No que é definido como simbolismo indireto, expresso por exemplo em textos como Êx 6,7 ou Os 11,1, a paternidade divina é social e não biológica. De fato, não há relacionamento parental entre o pai Deus e o filho Israel. “Deus não gera Israel e, portanto, somos confrontados com um tipo de paternidade absolutamente desprovida de sexualidade”²¹. O simbolismo direto implementado especialmente nos períodos em que Israel esquece a aliança com Deus, manifesta uma riqueza de versículos nos quais a referência ao gênero feminino é visível. Entre as muitas possíveis, cito o famoso texto de Isaías 49.15, que diz: “Uma mulher pode esquecer o bebê que amamenta, deixa de sentir pena dos frutos do intestino? Mesmo que as mães esqueçam, eu não vou te esquecer”. Declinar ao masculino textos como esse é problemático. Ouvir o texto sagrado, desconstruir as estratificações patriarcais, permite trazer tesouros insuspeitos da graça, tesouros com um sabor feminino que enriquecem e dão um novo significado também às leituras masculinas da Palavra. Percebemos que declinar Deus ao masculino não é apenas arriscado, mas enganoso.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (Milano: Jaka Book, 1977), 502.

²⁰ Cf. Elisabeth Johnson, *Colei che è* (Brescia: Queriniana, 1999).

²¹ Chiara Saraceno, *Coppie e famiglia. Non è questione di natura* (Milano: Feltrinelli, 2012), 138.

3. Uma comunidade de irmãos: e as irmãs?

É indiscutível que a atitude de Jesus em relação às mulheres está livre do paradigma patriarcal das culturas mediterrâneas. É interessante refletir, então, sobre a recepção de seus gestos e palavras com mulheres pela comunidade cristã dos primeiros séculos. O que acontece na comunidade cristã? Como a mensagem de Jesus é recebida, especialmente a sua maneira de pensar e considerar as mulheres num contexto cultural patriarcal e misógino? Como o cristianismo conseguiu conciliar o diálogo com as culturas grega e romana, que não são muito delicadas, como sabemos, com o papel das mulheres na sociedade? O trabalho mais significativo, nessa perspectiva, é sem dúvida o de Elisabeth Schussler Fiorenza (1990), um estudo aprofundado e já amplamente discutido e absorvido no caminho da teologia feminista, tanto por sua abordagem hermenêutica e epistemológica quanto por sua reconstrução histórica. Para o presente trabalho, tendo como pano de fundo o trabalho de Fiorenza, refiro-me ao estudo mais recente da teóloga espanhola Elisa Estévez López (2016).

No início do Cristianismo, como as cartas de Paulo nos testemunham, a casa desempenha um papel central na evolução das primeiras comunidades. De fato, é nas casas que as pessoas se reúnem para celebrar a Eucaristia e ouvir a mensagem de Jesus. A casa é por excelência, o espaço em que a mulher dirige o trabalho. Não é por acaso, então, que encontramos mulheres que desempenharam funções de liderança nas primeiras comunidades, porque isso poderia ser interpretado como uma extensão de sua atividade doméstica. Esse aspecto simples, porém delicado, que implicava uma gestão igualitária da comunidade, juntamente com o ensino da palavra de Deus, perturbou os valores que fundamentavam a estrutura da antiga sociedade mediterrânea, que via a mulher trancada em casa com a intenção de educar as crianças. Não é por acaso que Tácito e Plínio o Jovem, catalogaram o Cristianismo como um corruptor de costumes e propagador de superstições depravadas e desequilibradas. A entrada na comunidade pela mulher foi interpretada como um desafio à autoridade do pai da família, uma ameaça que poderia levar à desintegração social, à subversão de valores. Por causa dessas tensões, segundo Elisa Lopez:

na organização cristã a matriz familiar não se perdeu, mas se adaptou ao modelo patriarcal e kyriarchal estabelecido, garantindo assim uma adaptação ao meio ambiente e oferecendo uma área de proteção adequada para se defender dos falsos doutores²².

²² Elisa Estévez Lopez, *Disobbedienti figli di Eva. Rivendicazioni femminili nelle chiese delle origini* (Bologna: EDB, 2016) 22.

Apesar do esforço das mulheres em manter a estrutura igualitária de participação, de acordo com os testemunhos que nos chegam das cartas pastorais (1-2 Timóteo e carta a Tito), as comunidades foram reorganizadas pela designação de autoridades masculinas locais - sacerdotes e bispos (cf. Tt 1,5,7) - que, de acordo com o modelo dos pater familias, precisavam cuidar da sã doutrina e limitar comportamentos ambíguos que pudessem causar desconforto da comunidade em relação ao mundo exterior. Desde o início, portanto, o espaço reservado para as mulheres na comunidade era uma questão crucial, um ponto de passagem fundamental, provocando uma hierarquia de exclusão na vida das igrejas. Mulheres de classes ricas sentiram a atração pelas primeiras comunidades justamente por causa das possibilidades de autonomia que as mulheres exerciam nelas. Para lidar com a crescente independência das mulheres ricas, que se enriqueceram com os muitos homens que morreram na guerra, foi aprovada uma lei para evitar a concentração de riqueza nas mãos femininas. Sêneca e Plutarco haviam enfatizado repetidamente a necessidade de as mulheres permanecerem submissas aos maridos, de cultivar as virtudes típicas das mulheres, ou seja, boas esposas e mães, caladas e afastadas da vida pública. A nova religião, portanto, com o espaço que oferecia às mulheres nos lares, tornou-se uma fonte de atração, por um lado, de preocupação por outro, que exigia uma intervenção firme, que será um dos principais temas das cartas pastorais.

Elisa Lopez sustenta que, para entender melhor a dinâmica cultural implementada nas cartas pastorais, também é importante usar os princípios enfatizados pela sociologia do desvio: “Os rótulos usados para relatar as categorias de desvio manifestam a estrutura de poder da sociedade e informam quem são os responsáveis pela elaboração e imposição de certas regras que apresentem outras como desviantes”²³. As cartas pastorais são escritas por aqueles que vivem no centro, por representantes da sã doutrina, por aqueles que têm interesses específicos a defender. 1 Tim 4,3 e 2 Tim 3,6 indicam como desviante um grupo de mulheres, principalmente viúvas, que reivindicam um papel mais ativo na comunidade e optam por viver como ascetas, promovendo esse estilo de vida. A resposta muito dura, sem meias medidas, encontrada em 1 Tm 2,8-15, diz de uma adaptação das comunidades por seus líderes ao *ethos* patriarcal preocupado em manter as diferenças sociais entre homens e mulheres, entre os que comandam e os que devem ficar submissos e devem obedecer. O autor das cartas pastorais pretende silenciar aquelas mulheres que ousaram ensinar aos homens publicamente, quebrando um pilar da cultura patriarcal que governa a ordem das coisas. Por esse motivo: “A mulher aprenda em silêncio, em plena submissão” (1 Tim 2, 9). Uma pergunta torna-se necessária a essa altura: essas declarações estão em conti-

²³ Lopez, *Disobbedienti*, 30.

nuidade com o Evangelho? Jesus teria dito as mesmas coisas? Ele também se curvaria ao padrão patriarcal em algum momento ou produziria uma subversão de valores? Pessoalmente, acho que a última opção é a certa.

Segundo Lopez, embora as comunidades cristãs vivessem em um clima cultural muito crítico em relação a elas por causa do comportamento das mulheres, “o autor das cartas compartilhava amplamente as crenças e as convicções do ambiente circunstante sobre a primazia masculina na organização social e religiosa”²⁴. As preocupações de definir adequadamente os novos limites sociais e religiosos refletem-se na ansiedade de que as mulheres usem roupas apropriadas, comportando-se com responsabilidade, conforme for conveniente (1 Tim 2,10). Essas mesmas questões polêmicas contra os maus trajes das mulheres, o excesso de ostentação da fisicalidade, as críticas ao uso de joias, roupas caras e sinais de riqueza também encontramos na leitura pagã do segundo século, especialmente em Políbio e Juvenal. Sublinhar esse aspecto literário é ajudar a entender as afirmações encontradas nas cartas pastorais, que não deixam dúvidas sobre a origem da cultura patriarcal generalizada. Nesses autores latinos do século II, que não apenas representam o conteúdo cultural de sua época, e que influenciarão a reflexão nas comunidades cristãs do segundo século, encontramos argumentos sobre o tema das mulheres que serão retomadas na reflexão patrística e que, em muitos casos, influenciará o pensamento cristão posterior.

A sociedade androcêntrica e patriarcal identifica nas características do corpo feminino a prova da inferioridade da mulher, sendo irracional, instável e incapaz de se dominar. Pelo contrário, os homens são vistos como magros e quentes, e conseqüentemente racionais, com habilidades de autocontrole superiores e completamente perfeitas. A crença compartilhada nas sociedades mediterrâneas antigas é que uma mulher precisa da intervenção de um homem. A autoridade masculina, à qual as mulheres devem se submeter em silêncio, garante seu autocontrole²⁵. É nesse contexto que é possível entender o significado das palavras de 1 Tim 2, 11s, nas quais o autor convida as mulheres a se submeterem totalmente ao homem e ao silêncio.

Embora sempre represente uma ameaça à ordem social, o poder de dar à luz, controlado pelos homens, e a autoridade exercida sobre elas no casamento, capacitam as mulheres como membros que se adaptam à organização social e, de acordo com a carta a Timóteo, também à organização eclesial²⁶.

²⁴ Lopez, *Disobbedienti*, 34.

²⁵ Eva Cantarella, *L'antico malanno. La donna nell'antichità greca e romana* (Milano: Feltrinelli, 2013).

²⁶ Lopez, *Disobbedienti*, 50.

A literatura latina antiga enfatiza a diversidade de corpos entre homens e mulheres para justificar a diversidade dos espaços sociais ocupados por eles. Além de Sêneca, Xenofonte e Plutarco, é sobretudo Filone Alexandrino a explicar como o espaço público é para os homens, enquanto os espaços domésticos para as mulheres. Como já vimos, o autor das cartas pastorais conta com essa cultura patriarcal generalizada, recorrendo também ao apoio dos dados das Escrituras, especialmente em dois pontos. A primeira carta a Timóteo afirma que, na ordem da criação, o primeiro a ser formado foi Adão e somente mais tarde Eva. Por esse motivo, as mulheres não podem ter a pretensão de ensinar aos homens. O segundo argumento das escrituras sustenta que não foi Adão quem foi enganado pela cobra, mas Eva. As consequências desses testemunhos bíblicos são imediatas. De fato, “na própria natureza feminina está escrito que estas são mais inclinadas que os homens a pecar e, portanto, a se ligarem a falsos mestres, dando fé a doutrinas que as distanciam dos deveres que tradicionalmente pertencem a elas como esposas e mães”²⁷. É com argumentos semelhantes, apoiados pelos textos das Escrituras e pelos autores latinos competentes, que as mulheres são proibidas de ensinar em público e, portanto, o silêncio absoluto lhes é imposto na comunidade cristã.

Apresentando os *Atos de Paulo e Tecla*²⁸, Elisa Lopez mostra que as Pastorais não foram a única resposta da comunidade cristã ao mundo cultural circunstante sobre o papel das mulheres. Tecla, como Paulo, é uma missionária itinerante dotada do ministério da Palavra. Desde o início, ela aderiu à prática da continência como um caminho de perfeição na vida cristã. Segundo o texto, esse foi o principal motivo que provocou a acusação de agitador e corruptor de costumes contra Paulo, cuja culpa teria sido impor a escolha do celibato a outras mulheres, impedindo-as de acessar ao casamento. Tecla enfrentará o martírio duas vezes, na expulsão de sua cidade natal e entrando em conflito com sua mãe, que decidirá sua sentença de morte. A pregação de Tecla desperta grande alegria na casa de Trifena e fortalece os ouvintes na casa de Hermes. Não é a primeira vez que Tecla ensina diante de uma comunidade: isso já aconteceu em Antioquia. A palavra feminina proferida em público por Tecla se afirma como uma virtude, contradizendo, como vimos, a cultura dominante. Precisamente por esse motivo, porém, ela é condenada à tortura e Tecla se proclama serva, mas apenas de Deus. A história apresenta Tecla como uma mulher forte:

²⁷ Lopez, *Disobbedienti*, 50.

²⁸ Os Atos de Paulo e Tecla são um texto cristão escrito em grego que narra os atos e a pregação de Paulo de Tarso e seu discípulo Tecla de Icônio.

capaz de opor-se à pressão social e demonstrar com fatos que essa visibilidade no espaço público e na virtude não são incompatíveis entre si, que autonomia e exemplaridade são companheiros de viagem, que ascetismo e integridade apertam as mãos²⁹.

Lopez também destaca como as mulheres emancipadas e ricas que reivindicaram um papel mais ativo nas comunidades cristãs, encontraram em Tecla um paradigma de discipulado muito sugestivo. Além disso, Elisa Lopez destaca como a história aumenta a solidariedade das mulheres, vinculando a Tecla a diferentes grupos de referência que a apoiam e incentivam. Com ela e suas servas, ela parece constituir uma pequena comunidade cristã no estilo de muitas outras que existiam. Tecla, que iniciou seu trabalho em estreita conexão com Paulo, se caracterizará cada vez mais como uma mulher autônoma e ativa, independente da autoridade apostólica. Ela será batizada por si mesma, decidirá continuar pregando antes de Paulo sugerir, enfrentará os perigos com coragem, incentivará espaços alternativos da vida feminina em comum. Diferentemente do que é descrito nas cartas pastorais, a experiência religiosa de Tecla se tornou uma fonte de aquisição de autoridade. “Ao desafiar a ordem cívica sacralizada - diz Elisa Lopez - ela se tornou um sujeito individual no processo de equiparar os homens”³⁰. Processo que, como sabemos, será recompensado com a vida.

4. A Mulher, Imagem de Deus?

Para entendermos como uma tradição cultural como a cristã passa a ler dados bíblicos na direção patriarcal, fortalecendo gradualmente os estereótipos androgênicos, é necessário analisar o período patrístico, passando brevemente por consideração o período medieval e moderno. Existe um primeiro modelo antropológico válido até o século IV d. C., que indica a perfeição humana constituída pelo homem-Adão³¹. As mulheres, por outro lado, que não são criadas à imagem de Deus, podem alcançar a salvação se tornando homens honorários em Cristo. Há um processo de defeminização, ou seja, um processo de negação das características femininas, que encontra sua realização na escolha da virgindade ou na aceitação da viuvez, o que implica claramente inatividade sexual. Esse padrão sobrevive na tipologia Adão-Cristo, Eva-Maria / Igreja, que reproduz a assimetria de gênero, ou

²⁹ Lopez, *Disobbedienti*, 61.

³⁰ Lopez, *Disobbedienti*, 65.

³¹ Cf. Selene Zorzi, *Al di là del “genio femminile”*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*. (Roma: Carocci, 2015).

seja, a designação de tarefas sociais a partir da compreensão da sexualidade entendida em um sentido diferenciado e binário. A teóloga italiana Selene Zorzi traça esse padrão arcaico a partir de Justin e Irineu. Em particular, este último, através do paralelismo mencionado acima, reproduz uma condição subordinada da mulher resultado de uma teoria arbitrária, em vez de uma reflexão sobre a realidade da mulher.

O segundo modelo se desenvolveu entre os séculos III e V e também se estendeu a toda a Idade Média. Nesse modelo antropológico, homem e mulher devem alcançar uma imagem assexuada de Deus, que pressupõe um Deus sem sexo. Portanto, é necessário abandonar tudo o que pertence ao corpo e à sexualidade e tornar-se como anjos. As passagens bíblicas mais citadas pelos autores que seguem esse modelo, ou seja, Clemente Alexandrino e Orígenes, são Gal 3,28 e Lc 20,36, além de Mc 12,25 e Mt 22,30. Clemente é a expressão patrística daquele platonismo retrabalhado na primeira fase do cristianismo que, a partir do dualismo de corpo e alma, convidava os cristãos a fugirem do mundo e, portanto, refugiarem-se no deserto. Clemente, Zorzi nos lembra, é o primeiro pai da Igreja que conecta Gen 1,27b (homem e mulher que ele os criou) a Gen 1,26-27a (à imagem de Deus) usando Gal 3,28 (não há mais homens ou mulheres) como chave interpretativa. Essa leitura permite afirmar e atribuir a imagem de Deus à mulher, mesmo que considere apenas as habilidades espirituais que, segundo ele, são assexuadas. A razão dessa limitação deriva da abordagem platônica de Clemente e, por causa disso, se recusa a considerar o corpo e as diferenças corporais como imagem de Deus. Sempre na base do texto Gal 3,28, Clemente afirma que a imagem de Deus não é masculina, nem feminina. Sendo que somente Cristo realizou completamente a palavra dita por Deus em Gênesis 1:26, significa que todos os outros seres humanos são uma imagem da imagem, isto é, do Logos. Embora Clemente, observa Zorzi³² (2015, p.99), seja um dos pais da Igreja em que o uso de metáforas femininas para falar de Deus é mais abundante, a terminologia da feminilidade é usada para indicar fraqueza.

Orígenes também se move nessa esteira platônica, indicando que o homem feito à imagem de Deus é o interior, porque Deus não tem corporeidade, e os antropomorfismos das Escrituras em referência a Deus devem ser entendidos alegoricamente. É interessante notar a dificuldade de abandonar um modelo filosófico como, neste caso, o platonismo, para seguir a coerência de um pensamento que se esforça para permanecer atento ao ouvir a Palavra. É isso que Zorzi destaca quando Orígenes propõe um caminho espiritual. Embora sejam ideias que:

³² Zorzi, *Al di là*, 99.

suponham a feminilidade da alma perfeita, elas não implicam em Orígenes nenhuma repercussão nos papéis sociais e nenhuma mudança desses padrões de gênero. Para ele também, de fato, a mulher em casamento deve ser submissa ao marido [...] Ele compartilha com a cultura tradicional de seu tempo a ideia de que a mulher da geração é completamente passiva³³.

Também neste período, há uma linha neoplatônica de pensamento patrístico levada a cabo na tradição latina por Tertuliano que, como sabemos, não tem uma visão muito positiva das mulheres. De fato, ele sustenta que “toda mulher deve andar como Eva em penitência de luto, para que, com o disfarce de penitência, ela expie completamente o que deriva de Eva – ignomínia, digo, do primeiro pecado, e o ódio inerente a ela, a causa da perdição humana”³⁴. O estereótipo sexista de que toda mulher é a Mulher Eva é evidente nesta curta passagem. Como Zorzi aponta, todo processo de estereotipagem traz não apenas generalização, mas também deformação. Nesse caso, Eva é culpada pela queda de toda a humanidade. Também sobre o tema das virgens, que diferiam das mulheres casadas que usavam o véu nas celebrações litúrgicas, Tertuliano usa e aplica o esquema matrimonial patriarcal ao impor o véu às virgens.

Na tradição antioquena, que foi afirmada no século IV, Giovanni Crisóstomo afirma que homem e mulher compartilham o *typos*, mas não a mesma *morphé*. É o *anthropos*, portanto, a participar da imagem de Deus e não a *morphé*. Para ele, a imagem indica dominação e, portanto, é apenas no homem e não na mulher. De fato, o homem não é submisso a ninguém, enquanto a mulher é submissa ao homem. Segundo Crisóstomo, o homem tem uma superioridade natural sobre a mulher, porque Cristo é a cabeça dos homens e os homens das mulheres; porque como os homens são a glória de Deus, as mulheres são dos homens. É por isso que, numa família, apenas um pode comandar. Segundo Zorzi:

toda a tradição antioquena atribui a Paulo a ideia de que a mulher não é criada à imagem de Deus. [...] Os antioquenos não acreditam que essa submissão da mulher seja uma consequência do pecado: seu androcentrismo é diretamente justificado como vontade de Deus, claramente uma sacralização dos modelos sociais³⁵.

Os mesmos padrões androcêntricos que veem o homem liderando a mulher, ainda que mais sutis, aparecerão nos capadócioc. Agostinho, considerado o epígono do pensamento patrístico ocidental, elabora sua refle-

³³ Zorzi, *Al di là*, 105.

³⁴ Zorzi, *Al di là*, 111.

³⁵ Zorzi, *Al di là*, 122-123.

xão profundamente marcada pelo platonismo do século VI. Segundo ele, a imagem de Deus reside na alma e, conseqüentemente, as mulheres, em seu corpo, não são capazes de simbolizar essa imagem de Deus e, portanto, são prescritas para se cobrirem com o véu. A mulher em seu corpo não é criada à imagem de Deus, mesmo que ela não seja excluída da imagem redimida. Agostinho acredita que a distinção sexual diz respeito apenas à corporeidade, porque a alma não tem sexo. Zorzi ressalta que Agostinho apenas no final de sua vida percebe que o corpo é uma parte estrutural da pessoa e, portanto, também a sexualidade pode não apenas ter uma função ligada à procriação, mas deve ser parte integrante da estrutura pessoal humana³⁶.

No contexto do debate sobre a possibilidade de uma mulher ter uma alma ou se ela participa da imagem de Deus, um contexto explicitado no Concílio de Macon de 585, significativas tornam-se as considerações de um autor anônimo renomeado por estudiosos como Ambrosiaster, que acreditava que as mulheres não haviam sido criadas à imagem de Deus. O fato histórico de que, mesmo no século VI da era cristã, alguém se perguntava sobre um tema como esse, já é significativo. O mesmo acontecerá no século XVI, quando será a vez dos índios e mais uma vez será um documento papal que estabelecerá que eles também têm uma alma³⁷. Para Ambrosiaster, portanto, a mulher não pode ter a imagem de Deus porque esta é ligada ao poder e ao domínio. Um só Deus pode ter criado apenas um homem, e conseqüentemente todos os outros seres carnis, incluindo a mulher, derivam dele. Zorzi ressalta que essas posições misóginas tiveram uma influência significativa no canonismo da Idade Média. O *Decretum* de Graziano do século XII afirmava: “Essa imagem de Deus está no homem, que pode ser o único do qual todos os outros que têm poder divino derivam, quase seus vigários, porque somente ele tem a imagem de Deus. Isto é, a mulher não é feita à imagem de Deus”³⁸. O *Decretum* também estabeleceu que mulheres, como menores, não tinham o direito de acusar alguém em tribunal, não podiam testemunhar, nem interceder por ninguém, eram excluídas do papel de juizes e de todas as demais funções relacionadas à advocacia. Zorzi concorda com o estudo de Gary Macy³⁹, que argumenta que o agravamento na discussão sobre as mulheres se tornou misógeno desde a reforma gregoriana e as leis concomitantes sobre o celibato obrigatório do clero (Pisa, 1135). Para incentivar a continência e o celibato,

³⁶ Zorzi, *Al di là*, 137.

³⁷ Trata-se da bula papal *Sublimis Deus* emitida em 29 de maio de 1537, pelo Papa Paulo III, em que afirma que os índios são homens, capazes de compreender a fé cristã e condena explicitamente a escravidão.

³⁸ Zorzi, *Al di là*, 141.

³⁹ Gary Macy, *The Hidden for History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West* (Oxford: OUP, 2008), 139.

as mulheres são cada vez mais marginalizadas, denegradas, e a sexualidade cada vez mais considerada algo impuro. Por essas razões, os canonistas dos séculos seguintes insistirão no tema da impureza cultural das mulheres, sustentando, com Rufino de Bolonha (1150-1191), que as mulheres menstruadas não podem entrar na Igreja. E assim a igreja, em vez de progredir, remonta dramaticamente ao tempo do Levítico. Sempre Gary Macy sustenta que os tons misóginos da Igreja do século XII em relação às mulheres contribuíram para considerar o estado matrimonial como uma vocação de segunda classe, enquanto o celibato é cada vez mais considerado o caminho certo para a santidade. Também, neste período verdadeiramente nefasto, não apenas para as mulheres, mas por toda a caminhada da igreja, haverá aqueles que argumentarão que as mulheres são menos inteligentes que os homens, que são menos constantes e sábias que os homens, além de serem claramente fracas⁴⁰.

A interpretação patrística fornecerá o esquema de referência também para os séculos seguintes. Argumentos misóginos serão enriquecidos com elementos sexofóbicos. É interessante notar que, justamente neste período em que a mulher é cada vez mais denegrada com qualquer tipo de denominação negativa, a reflexão sobre a exaltação devocional da mulher-anjo é elaborada e difundida, e o que hoje é chamado de *princípio mariano* adquire valor. Isso pode ser visto, por exemplo, na pregação de Bernardo Chiaravalle que, embora não poupe adjetivos depreciativos em relação à mulher, indicando-a como fraca, saco de lixo, incapaz de assumir tarefas, por outro lado, exalta o ideal da feminilidade de Maria, o único representante perfeito do gênero feminino.

A modernidade não acrescentará nada de novo aos argumentos negativos sobre as mulheres desenvolvidos nos tempos medievais. Zorzi ressalta que a única diferença será uma mudança de método: “A motivação antropológica e teológica começa a perder importância e o argumento baseado em papéis sociais se torna central. Essas discussões terão como objetivo justificar a exclusão da ordenação sacerdotal”⁴¹. A caça às bruxas e a elaboração da demonologia devem ser atribuídas ao processo de as mulheres assumirem funções e papéis cada vez mais emergentes, “especialmente aqueles que se tornaram prerrogativas exclusivas do ministério ordenado”⁴². Como a ordem sagrada implicaria uma condição de superioridade para as mulheres, para

⁴⁰ Um certo Bernardo di Botone (m. 1226), canonista de Parma, atinge o ápice da estupidez literária desse período, quando chega a dizer: “O que é mais leve que a fumaça? A brisa. O que mais do que a brisa? O vento. O que mais do que o vento? Uma mulher. O que mais do que uma mulher? Nada” (relatado por Macy, *The Hidden*, 118).

⁴¹ Zorzi, *Al di là*, 157.

⁴² Kari Elizabeth Borresen e Adriana Valerio, *Donne e bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*. (Trapani: il Pozzo di Giacobbe, 2011), 57.

todas as séries de argumentos medievais de sua suposta inferioridade, elas devem ser excluídas. Além disso, cresce a ideia de que nenhuma mulher no Antigo Testamento ou na história da Igreja jamais teria assumido um cargo ministerial e, portanto, a possível ordenação de mulheres causaria uma interrupção da tradição. Essa ideia, como podemos ver, que é tão importante no atual debate sobre a ordenação de mulheres no mundo católico, surge aqui, em um contexto que compreende mal os dados bíblicos e também uma hermenêutica mais aprofundada. O sexo feminino é, portanto, considerado um impedimento em si, uma vez que a sexualidade feminina indica a submissão de natureza. Todas declarações que hoje não encontram sustentação em nenhum lugar. A partir do século XVII, são considerados hereges todos aqueles que permitiam que as mulheres tivessem acesso ao altar. No século XVIII, quando a lei hereditária começou a permitir papéis do governo para as mulheres, autores eclesiásticos argumentam que a lei natural o proíbe. “Está claro que a antropologia formulada na Patrística e retrabalhada na Escolástica continua estruturando o argumento sobre a posição da mulher até a modernidade”, conclui Selene Zorzi⁴³.

4. Conclusão

No início deste ensaio, mencionei os autores da *Nouvelle Histoire*, que haviam aprendido a fazer história saindo do centro, à procura de diferentes pontos de vista para interpretar um período histórico. Os estudos exegéticos e históricos das teólogas permitiram que esse olhar diferente, esse movimento do centro, pra ver melhor, não fosse influenciado pelo pensamento único e manipulador usado por quem detém o poder. O processo de desmascaramento e desmitificação dos papéis sociais exercidos pela estrutura paternalista e andrógina da sociedade, realizada pela teologia feminista, liberta as mulheres para sempre da submissão ancestral aos homens. Não existe fundamento de qualquer tipo que justifique a desigualdade entre homem e mulher e a submissão da mulher ao homem. A reestruturação das estratificações culturais do mundo ocidental, desmascarando o engano perpetrado ao longo dos séculos para manter as mulheres submissas em todos os níveis do tecido social, leva à restauração da ordem no mundo, para colocar as coisas na ordem. Sem dúvida, como nos ensinou o epistemólogo Thomas Khun (2013), quando se trata de mudanças estruturais e paradigmáticas, as coisas não acontecem de um dia para o outro. Prova disso é que, apesar da teologia feminista há décadas ter produzido centenas de obras de grande valor científico, o silêncio sobre sua contribuição, com muitas poucas exceções, continua destemido.

⁴³ Zorzi, *Al di là*, 160.

Subjugar as mulheres por tanto tempo, forçando-as a silenciar, custou caro e continua custando caro à humanidade, que absolutamente não pode prescindir do olhar delas para o mundo, sua inteligência, sua liberdade. Por muito tempo, nós as silenciámos em nome de um Deus de rosto masculino, que não existe, que construímos com nossas próprias mãos e que, por isso, nos causou tantos danos. Não apenas a Igreja não pode se privar dessa importante contribuição, mas deve ser capaz de dar passos na direção indicada. Se o patriarcado é uma estrutura cultural colada, por assim dizer, à mensagem da palavra de Deus, a teologia das mulheres está desmascarando esse projeto nefasto. Enquanto a Igreja resistir à contaminação saudável que vem das mulheres da teologia feminista, ela será condenada a perpetrar o mal praticado nos séculos anteriores.

O estudo das estruturas culturais de uma sociedade tem o objetivo de ajudar a compreender as escolhas feitas ao longo dos séculos, compreender sua validade ou falsidade e indicar a possibilidade de mudanças estruturais, caso sejam descobertas manipulações. Nesta perspectiva, a contribuição da teologia feminista mostra-se fundamental e, por esse motivo, deve ser capaz de interagir com outras fontes de pensamento e pesquisa. O problema que encontramos a este nível do debate, consiste na dificuldade que a sociedade tem de reconhecer a verdade do conceito da igualdade, pois encontra-se preso à rede conceitual que se formou ao longo dos séculos e não consegue se libertar dela. Afinal, Thomas Khun (2013) sempre nos alertou que as mudanças de paradigma, mesmo que manifestem novidades imediatas, lutam para se libertar completamente das estruturas formadas no passado. Dessa forma, ainda que vivamos na era pós-moderna, convivemos com estruturas culturais herdadas da Idade Média. A cultura patriarcal vem de longe e, não surpreendentemente, encontrou como aliados importantes setores da cultura e da sociedade, cujas estruturas de pensamento também vêm de longe. Ressalto esse fato porque, embora as pesquisas da teologia feminista tenham progredido muito nas últimas décadas e tenhamos demonstrado isso neste estudo crítico, estamos cientes de que a possibilidade de ver as conquistas implementadas deve ter a paciência do agricultor, que continua a cavar na terra dura na esperança de um dia colher frutos deliciosos.

A teologia feminista junto com outros caminhos teológicos que exploram mundos nunca antes explorados, como a Teoria quer, ou a teologia que está pesquisando o mundo dos homossexuais, está mostrando que a ideia de verdade deve continuamente permitir que a hermenêutica trabalhe a verificação. Não há tradição religiosa ou cultural que possa reivindicar um único termo de verdade. A teologia feminista trabalha contra as pretensões de uma verdade absoluta, que se apresenta como a única capaz de garantir critérios autênticos de conhecimento. Consequentemente, abre portas de possibilidades nas quais, ao mesmo tempo em que procede de maneira histórica e crítica,

desmorona certezas culturais que se arrogaram ao longo do tempo critérios de veracidade ao se apegar a uma tradição que só pode ser verificada criticamente.

Acredito que o trabalho hermenêutico realizado pela teologia feminista tem diante de si uma dupla tarefa. A primeira, consiste em demonstrar - como já está fazendo - que qualquer pretensão de verdade absoluta, como a de que o homem é superior à mulher, não só não tem valor científico, mas, antes de tudo, manifesta uma pretensão de poder. A segunda, que está ligada à primeira, é que somente uma visão pluralista da realidade pode permitir uma convivência pacífica entre os seres humanos. Essas perspectivas abertas pela teologia feminista, mostram como um trabalho hermenêutico cuidadoso, que busca redescobrir o valor autêntico da mulher na cultura, vai muito além de um simples sentido teológico, pois abre novos caminhos tanto no âmbito político quanto social, capaz de contribuir para a realização de um mundo mais justo.

Bibliografia

- Beierwaltes, Werner. *Neoplatonismo agostiniano e Cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- Bongiovani Saffioti, Heleieth Iara. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- Borresen, Kari Elizabeth e Valerio, Adriana. *Donne e bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*. Trapani: il Pozzo di Giacobbe, 2011.
- Buscemi, Maria Soave. *Le tredici lune. La memoria occulta delle donne nei vangeli*. Bologna: EMI, 2015.
- _____. *Noi che osiamo dubitare*. Reggio Emilia: Edizioni San Lorenzo, 2019.
- Caar, Anne. *Grazia che trasforma*. Brescia: Queriniana, 1991.
- Cantarella, Eva. *L'antico malanno. La donna nell'antichità greca e romana*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- Cugini, Paolo, *Visioni postcristiane. Dire Dio e la religione nell'epoca del cambiamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2019.
- _____. *Uno sguardo diverso su Dio: la teologia delle donne*. Reggio Emilia: Edizioni San Lorenzo, 2021.
- Daly, Mary. *Quintessenza. Realizzare il futuro arcaico*. Roma: Venexia Edizioni, 2005.
- _____. *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*. Roma: Editori Riuniti, 2018.

- Derrida, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- Fischer, Irmtraud. «Il significato dei “testi sulle donne” nei racconti dei progenitori di Israele» In: Fischer, Irmtraud et al. *La Torah*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009.
- Forcades, Teresa. *La teologia feminista nella storia: Il ruolo delle donne e il diritto all'autodeterminazione femminile*. Roma: Nutrimenti, 2017.
- _____. *Siamo tutti diversi!: Per una teologia queer*. Roma: Castelvecchi, 2017.
- Gebara, Ivone. *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- _____. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do Mal*. Petropolis: Vozes, 2000.
- _____. *A Mobilidade da Senzala Feminina. Mulheres Nordestinas, Vida Melhor e Feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- _____. *Vulnerabilidade, Justiça e e Feminismos - Antologia de Textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.
- Green, Elisabeth. *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*. Torino: Claudiana, 2015.
- _____. *Un percorso a spirale. Teologia feminista: l'ultimo decennio*. Torino: Claudiana, 2020.
- Irigary, Luce, *Il respiro delle donne. L. Irigaray presenta il credo al femminile*, Milano: Il Saggiatore, 1997
- Johnson, Elisabeth. *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista* Brescia: Queriniana, 1999.
- _____. *Nossa verdadeira irmã - Teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.
- Le Goff, Jacques. «Le mentalità: una storia ambigua» in: AA.VV., *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia* Torino: Einaudi, 1984.
- Lerner, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- Lopez, lisa Estévez. *Disobbedienti figli di Eva. Rivendicazioni femminili nelle chiese delle origini*. Bologna: EDB, 2016.
- _____. *La mujer que tocó a Jesús (Mujeres bíblicas)*. Madrid: Editorial San Pablo, 2021.
- Macy, Gary. *The Hidden for History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. Oxford: OUP, 2008.
- Nanni, Antonio. *Decostruzione e intercultura*. Bologna: EMI, 2001.
- Portocarrero, Maria Luísa. *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne Editora, 2005.
- Reale, Giovanni. *História da filosofia antiga. Os sistemas da era helenística*. São Paulo: Loyola, 1993.

- Recalcati, Massimo. *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*. Milano: Feltrinelli, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaka Book, 1977.
- Saraceno, Chiara. *Coppie e famiglia. Non è questione di natura*. Milano: Feltrinelli, 2012.
- Schussler Fiorenza, Elisabeth. *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*. Torino: Claudiana, 1990.
- _____. Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia. Questioni critiche di cristologia femminile. *Torino: Claudiana, 1996*.
- _____. *La exégesis feminista del siglo XX*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- Wolfreys, Julian. *Comprender Derrida*. São Paulo: Vozes 2012.
- _____. *Wo/men, Scripture, and Politics: Exploring the Cultural Imprint of the Bible*. Oregon: Cascade Books, 2021.
- _____. *In memory of her. A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2022.
- Simonelli, Cristina. *Eva, la prima donna: Storia e storie (Intersezioni)*. Bologna: Il Mulino, 2021.
- Walsh, Mary-Paula. *Feminism and Christian Tradition: An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*, Westport: Greenwood Press, 1999.
- Zorzi, Selene. *Al di là del “genio femminile”. Donne e genere nella storia della teologia cristiana*. Roma: Carocci, 2015.
- _____. *Maria Egiziaca: “Sono una donna e sono nuda”*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2020.

DUPLICACIONES DE LA NEGATIVIDAD: EXPLORANDO EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA EN JACQUES LACAN Y GEORGES BATAILLE

DUPLICATIONS OF NEGATIVITY: EXPLORING THE PROBLEM OF VIOLENCE
IN JACQUES LACAN AND GEORGES BATAILLE

TOMÁS RAMOS MEJÍA¹

Abstract: The purpose of this paper is to explore the way in which Kojève influences the thought of Georges Bataille and Jacques Lacan, with an emphasis on the way in which each understands violence. We will defend the thesis that, despite the important theoretical and stylistic distances that separate them, in both cases violence appears as a doubled negativity. In Bataille, violence is, on the one hand, negativity without employment - that is, woundedness, existential tearing - and, on the other hand, subjection to labour and discourse. In Lacan, violence is dehiscence, vital insufficiency and, at the same time, the specular rivalry inherent in the formation and dynamics of the ego.

Keywords: negativity, violence, Bataille, Lacan.

Resumo: O objectivo deste documento é explorar a forma como Kojève influenciou o pensamento de Georges Bataille e Jacques Lacan, com ênfase na forma como cada um compreende a violência. Defenderemos a tese de que, apesar das importantes distâncias teóricas e estilísticas que os separam, em ambos os casos a violência aparece como uma dupla negatividade. Em Bataille, a violência é, por um lado, negatividade sem emprego, ou seja, ferimentos, rasões existenciais e, por outro lado, su-

Resumen: El presente trabajo tiene el propósito de explorar el modo en que Kojève influyó en el pensamiento de Georges Bataille y Jacques Lacan, haciendo hincapié en el modo en que cada uno entiende la violencia. Defenderemos la tesis de que, a pesar de las importantes distancias teóricas y estilísticas que los separan, en ambos casos la violencia aparece como negatividad duplicada. En Bataille, la violencia es, por un lado, negatividad sin empleo, esto es, herida, desgarró existencial y, por otro

¹ Universidad de Salamanca/Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani. mail: tomasramosmejia@hotmail.com Orcid: 0000-0002-7519-2209

jeição ao trabalho e ao discurso. Em Lacan, a violência é deiscência, ou seja, o inacabamento vital e, ao mesmo tempo, a rivalidade especular inerente à formação e dinâmica do ego.

Palavras chave: negatividade, violência, Bataille, Lacan.

lado, sujeción al trabajo y al discurso. En Lacan, la violencia es dehiscencia, es decir, inacabamiento vital y, al mismo tiempo, la rivalidad especular inherente a la formación y la dinámica del yo.

Palabras clave: negatividade, violencia, Bataille, Lacan.

1. Introducción

La influencia de los cursos de Alexandre Kojève en el campo intelectual francés durante el siglo XX es un hecho irrefutable. Los cursos impartidos por el filósofo ruso sobre la *Fenomenología del espíritu* entre 1933 y 1939 marcaron toda una generación de filósofos, sociólogos, antropólogos, psicólogos y psicoanalistas. Esa generación está lejos de ser una masa homogénea; en cambio, constituye un grupo heterogéneo de intelectuales con recorridos e intereses diversos. Un ejemplo de esta heterogeneidad se encuentra en los nombres Georges Bataille y Jacques Lacan: de un lado, un archivista y paleógrafo reacio a las formas académicas que combina, sin pudor ni prudencia, filosofía alemana, psicoanálisis, sociología e incluso biología, física y astrofísica; del otro, un psiquiatra de sólida formación, claramente inscripto en las instituciones de la academia francesa. Empero, a pesar de estas diferencias, ambos compartieron algunos espacios de discusión. De hecho, hacia mediados de los treinta Lacan organizó reuniones en su domicilio en París en las que participaba, entre otros, Bataille y nada menos que Kojève.² Bataille, Lacan y Kojève no solo compartieron el espacio del seminario, sino reuniones privadas en la casa del psicoanalista francés.

El presente trabajo tiene el propósito de explorar el modo en que Kojève influyó en el pensamiento de estos dos personajes clave del campo intelectual francés del siglo XX, en particular en el modo en que cada uno entiende la violencia.³ Apoyándonos en un trabajo reciente del sociólogo, Sergio

² La presencia de Kojève en esas reuniones ha sido confirmada recientemente tras el descubrimiento de cinco cartas enviadas por Lacan al filósofo ruso. Cf. Georges Bataille, *L'apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939)* (Paris: Éditions de la Différence, 1999), 124; Juan Pablo Lucchelli, "The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève", *American Imago* 3 (2016), 329.

³ Existen numerosos trabajos que vinculan Bataille y Lacan. En líneas generales las comparaciones propuestas giran en torno a conceptos como gozo, Real, y transgresión y, al mismo tiempo, ponen el acento en la influencia de Freud en cada caso. Cf. Eugénie Lemoine-Luccioni, "La transgression chez Georges Bataille et l'interdique analytique",

Tonkonoff, partimos del supuesto de que todo modo de comprender la violencia involucra necesariamente un modo de comprender al sujeto y la sociedad.⁴ Por ende, el estudio de este problema revelará, al mismo tiempo, otros aspectos importantes de la concepción que cada uno tiene del mundo humano.

Nuestro objetivo no es desarrollar un análisis exhaustivo de las obras de Bataille y Lacan, algo que excede nuestras posibilidades. De Bataille, analizaremos, primero, una carta que le escribiera a Kojève en 1937 donde introduce la noción de “negatividad sin empleo” y, en segundo lugar, trataremos algunos pasajes de *La experiencia interior*, *El culpable*, ambos escritos durante la Segunda Guerra y, en menor medida, de *La parte maldita*, publicado por primera vez en 1949. De Lacan, examinaremos sobre todo trabajos de su juventud: *La familia*, de 1938, la conferencia “La agresividad en psicoanálisis”, conferencia de 1948, y “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, comunicación de 1949. En menor medida, tomaremos “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, texto de 1957, y “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, de 1960.

La tesis central que intentaremos defender es que, pesar de las importantes distancias teóricas y estilísticas que los separan, en ambos casos la violencia aparece como negatividad duplicada en un sentido distinto al de Kojève. No tanto como trabajo y lucha por el reconocimiento, sino más bien apertura ontológica y sujeción al trabajo en Bataille e inacabamiento vital y rivalidad especular en Lacan.

en: *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, coord. Dominique Lecoq and Jean-Luc Lory (Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1987); Fred Botting, “Relations of the Real in Lacan, Bataille and Blanchot”, *Sub-Stance* 1 (1994), 24-40; Silvia Lippi, “Transgression et violence chez Bataille et Lacan”, *La clinique lacanienne*, 10 (2005), 245-262; Benjamin Noys, “Shattering the subject: Georges Bataille and the limits of therapy”, *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 3 (2006), 125-136; Andrew Ryder, “Inner experience is not psychosis: Bataille's ethics and Lacanian subjectivity”, *Parrhesia* 9 (2010), 94-108; y Tim Themí. “Bataille and the erotics of the real”, *Parrhesia*, 24 (2015), 312-335.

⁴ “quien hable acerca de la violencia estará implicando, sabiéndolo o no, implícita o explícitamente, pero siempre de manera necesaria, una ontología social y una teoría del sujeto” Sergio Tonkonoff, prólogo a *La pregunta por la violencia*, ed. Sergio Tonkonoff (Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2014), 20.

2. Trabajo y lucha: la violencia en la antropología filosófica de Alexandre Kojève

Como explica el filósofo francés, Vincent Descombes, el clima intelectual en Francia a principios de los treinta era favorable a la recepción de Hegel. La crítica al neokantismo y el eclipse del bergsonismo durante las primeras décadas del siglo XX y, al mismo tiempo, el interés por el marxismo luego de la revolución rusa suscitaron un renovado interés por Hegel.⁵ En este contexto, en 1933 Alexandre Kojève reemplazó a Alexandre Koyré en departamento de estudios religiosos de la *École pratique des hautes études* de París, y comenzó a impartir el curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Nuestro punto de partida es la pregunta de qué es y qué lugar ocupa la violencia en la interpretación que hizo Kojève de esta gran obra del idealismo alemán. Para lograr este objetivo, el primer paso no puede ser otro que la consideración de los rasgos estructurales de esa lectura. Al respecto, hay acuerdo entre los especialistas sobre al menos tres cuestiones relacionadas entre sí: en primer lugar, la emergencia a lo largo de sus cursos de una nueva teoría y no simplemente una interpretación de la *Fenomenología*; en segundo lugar, un muy marcado acento en la dialéctica del Amo y el Esclavo, el capítulo cuatro de la obra de 1807; y, finalmente, la antropologización de la fenomenología haciendo de esta una antropología filosófica.⁶

Ahora bien, uno de los rasgos específicos de esa lectura es, según Descombes, el acento en los “momentos paradójicos, excesivos y violentos.”⁷ En efecto, la violencia aparece en cada uno de los momentos cruciales de la antropogénesis propuesta por el filósofo ruso. Según esa perspectiva, la especificidad del sujeto humano es el deseo que es, a su vez, negatividad. El deseo se realiza en la acción negadora de lo dado natural, lo cual incluye tanto la naturaleza en términos generales como la dimensión animal del hombre. Para Kojève la naturaleza es identidad simple, estática y limitada, una idea que ha sido criticada por los estudiosos de su obra.⁸

En esta definición elemental de la obra la violencia juega un papel central porque el hecho mismo de la trascendencia de lo dado es violencia, y para afirmar esto el ruso se apoya en el propio Hegel, a quien cita de este modo: “la Conciencia [humana] sufre por [la parte de] sí misma esa violencia (*Gewalt*) [que consiste en el acto] ele echar a perder (*verderben*) la satisfac-

⁵ Cf. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía (1933-1978)* (Madrid: Cátedra, 1988), 27-28.

⁶ Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 48 y sigs.; Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Bueno Aires: Amorrortu, 2013), 108-124.

⁷ Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 32.

⁸ Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 55-56.

ción limitada”⁹ Apoyado en estas líneas, Kojève explica que el autor de la *Fenomenología* “habla de *Gewalt*: hay que infligirse ‘violencia’ sobre uno mismo para constatar que uno ya no es lo que era. Y, según Hegel, el hombre que no consigue infligirse esta ‘violencia’ no es un ser humano en el sentido fuerte de la palabra”¹⁰ La negación de lo limitado, de lo dado natural, es decir, el deseo, *es violencia*.

Teniendo esta premisa mínima del pensamiento de autor, examinemos en detalle cómo es que se da ese proceso. Según Kojève, “inicialmente, el hombre se ve a sí mismo opuesto al mundo exterior; esta oposición es activa. Ésta se revela mediante el deseo del mundo, y ese deseo desea suprimirlo.”¹¹ El deseo incluye la emergencia del yo y, en el mismo movimiento, el del lenguaje: “el Deseo (consciente) constituye a un ser en tanto que Yo y lo revela en cuanto tal al empujarle a decir ‘Yo...’”¹² Como explica Butler, en el sistema de Kojève, “la subjetividad se crea y se descubre en la expresión concreta del deseo de manera no intencional.”¹³ Así, la ejecución del deseo produce al “yo” entendido como creador abstracto no-natural y como sujeto lingüístico.

Ahora bien, según Kojève, este deseo cuando está orientado a la naturaleza no es todavía plenamente humano. El deseo crea una realidad subjetiva cuyo contenido está dado por el objeto deseado. Por ende, un deseo que simplemente niega la naturaleza, en realidad no trasciende la naturaleza.

el contenido positivo del Yo, constituido por la negación, está en función del contenido positivo del no-Yo negado. Así que si el Deseo versa sobre un no-Yo ‘natural’, el Yo también será ‘natural’ [...] ese Yo será un Yo ‘cósmico’, un Yo meramente vivo, un Yo animal. Y este Yo natural, función del objeto natural, no podrá revelarse a sí mismo y a los demás más que como Sentimiento de sí. Nunca alcanzará la Conciencia de sí.¹⁴

Hay un deseo animal correlativo a un sentimiento de sí que da lugar a un yo-animal como yo-cosa. En otros términos hay identidad simple, igualdad consigo mismo, yo aislado, pero todavía no un deseo humano.

⁹ Friedrich Hegel citado en Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Trotta, 2013), 454. Reproducimos la cita en alemán. “Dasi Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die be-schränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegels, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1907 [1807]), 56.

¹⁰ Kojève, *Introducción*, 454.

¹¹ Kojève, *Introducción*, 92.

¹² Kojève, *Introducción*, 52

¹³ Butler, *Sujetos del deseo*, 112.

¹⁴ Kojève, *Introducción*, 52

Para que el deseo se humanice, se concrete como tal, debe orientarse hacia algo no natural, es decir, a un deseo no animal, un deseo humano. No el cuerpo de otro, su animalidad, sino el deseo del otro. Según el autor “el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere ‘poseer’ o ‘asimilar’ el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si quiere ser ‘deseado’ o ‘amado’, o también ‘reconocido’, en su valor humano, en su realidad de individuo humano.”¹⁵ El deseo de deseo se especifica como deseo de ser deseado y, más concretamente aun, de *ser reconocido por el otro como valor humano*. En este sentido, Kojève sostiene que “para que la manada se convierta en una sociedad no basta la mera multiplicidad de Deseos; hace falta, además, que los Deseos de todos los miembros de la manada versen -o puedan versar- sobre los Deseos de los otros miembros”¹⁶ Una multiplicidad de deseos animales se convierte en sociedad humana una vez que hay deseos de reconocimiento recíprocos, pero este escenario da lugar, para el autor, a una lucha por la vida o la muerte.

Kojève sostiene que el deseo debe encontrar otro deseo que esté en las mismas circunstancias, para provocarlo y obligarlo a entrar en lucha: “debe ‘provocar’ al otro, obligarlo a participar en una lucha a muerte de puro prestigio. [*Il doit donc ‘provoque’ l’autre, le forcer à engager une lutte à mort de pur prestige*].”¹⁷ Según explica, “la ‘primera’ acción antropógena toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que aspiran a ser hombres; de una lucha por puro prestigio llevada a cabo con vistas al ‘reconocimiento’ del adversario.”¹⁸ Como puede leerse, la violencia, bajo la forma de la lucha por el reconocimiento, está en la génesis del hombre.¹⁹ Ahora bien, el deseo de reconocimiento recíproco toma esta forma por dos razones. En primer lugar, porque el deseo es acción negadora, destructiva que buscará someter a los otros; en segundo lugar, porque se acreditará como humano si se niega frente al otro como realidad biológica, su animalidad, es decir, si arriesga su vida por ese fin no vital que es el reconocimiento.²⁰

¹⁵ Kojève, *Introducción*, 54.

¹⁶ Kojève, *Introducción*

¹⁷ Kojève, *Introducción*, 60.

¹⁸ Kojève, *Introducción*, 59. Notemos, de paso, que este escenario es el resultado de la yuxtaposición de dos elementos distintos, la acción negadora hacia el otro y le negación de la propia vida. Si el primero no estuviera, los oponentes podrían arriesgar su vida de un modo distinto al de la lucha. Los ritos de iniciación descriptos por la etnología podrían darnos numerosos ejemplos en este sentido

¹⁹ Estas líneas, que recuerdan al *potlatch* descrito por Mauss, Carlo Ginzburg ha sugerido incluso que Mauss ha influido en la lectura que hizo Kojève de la *Fenomenología*. Cf. Carlo Ginzburg, “Lectures de Mauss”, *Annales HSS*, 6 (2010), 1303-1320.

²⁰ Kojève, *Introducción*, 213-214.

En el contexto de esa lucha, uno de ellos rechaza poner en riesgo su vida, se aferra a su yo animal, se queda ligado a su instinto de conservación y adviene Esclavo de un Amo, al cual reconoce como valor humano porque este sí ha puesto en riesgo su vida.²¹ Sin embargo, esta relación no es de reconocimiento en sentido estricto porque el amo no reconoce al esclavo y, por ende, porque el reconocimiento del esclavo al amo viene de un ser no reconocido, de un animal. La posición del amo, entonces, no tiene salida.

En cambio, el esclavo, al trabajar, transformar la naturaleza, para otro, sí niega su naturaleza, reprime sus deseos inmediatos, sus instintos, al trabajar para el amo. Mediante el trabajo trasciende lo dado y supera al amo, a quien se le otorgan objetos de consumo sin que trabaje por ellos. El esclavo, reprimiendo sus instintos, trabajando para trabajar para otro, crea un mundo para el consumo y se transforma a sí mismo. Dicho de otra manera, el hombre realiza su negación como ser dado natural a través del trabajo en cuyo objeto se refleja. Empero, en el trabajo también hay violencia:

como es una realización y una ‘manifestación’ de la Negatividad, el Trabajo siempre es un trabajo ‘forzado’: el Hombre debe obligarse a trabajar, debe violentar su ‘naturaleza». Y, al principio por lo menos, quien le obliga a ello y le violenta así es *otro*. Por consiguiente, el Trabajo, al ser un Acto autonegador, es un acto autocreador: el Trabajo realiza y manifiesta la Libertad, es decir, la autonomía, frente a lo dado en general y a lo dado que uno mismo es; crea y manifiesta la humanidad del trabajador. El Hombre se niega en y por el Trabajo en tanto que animal, al igual que en y por la Lucha.²²

En este punto, como explica bien Butler, se observa una influencia clara del joven Marx -cuyos manuscritos habían sido descubiertos recientemente en ese momento- en el modo en que Kojève entiende el trabajo.²³ El esclavo se convierte en el agente histórico que hace la historia mediante la acción para la realización de proyectos. Mediante el trabajo, los esclavos negarán el mundo en su totalidad, incluido el Amo. Más precisamente, mediante ese trabajo se transforma y crea las condiciones para retomar la lucha liberadora por el reconocimiento y realizarse finalmente como completamente libre a través del reconocimiento recíproco de cada uno por todos.

Como explica Butler, Kojève, a diferencia de Hegel, lleva a cabo una lectura individualista del mundo social porque con la llegada del reconocimiento universal se realizan los deseos individuales de cada uno -aunque, a diferencia de Hobbes, solo hay individuo en tanto está reconocido y, por

²¹ Kojève, *Introducción*.

²² Kojève, *Introducción*, 555.

²³ Butler, *Sujetos del deseo*, 109-110.

ende, no hay deseo verdaderamente humano antes del reconocimiento. En efecto, la identidad dialéctica lograda mediante el reconocimiento no es la identidad pura y simple de la naturaleza. Esta se realiza en su mediación por el otro, lo cual implica que no hay experiencia humana por fuera de la intersubjetividad y del reconocimiento que, como explica Butler, “afirma la ambigüedad de la autoconciencia en cuanto extática y autodeterminante.”²⁴

Hemos visto que la violencia es central en la antropología filosófica propuesta por Kojève. La negatividad como concepto general es violencia que se especifica, por un lado, como lucha por el reconocimiento y, por otro, como trabajo. En ambos casos se niega la naturaleza como identidad estática: en el reconocimiento por la mediación del otro y en el trabajo como proyecto. En ambos casos se trata de introyectar la nada al ser dado. Dicho esto, estamos en condiciones de tratar los textos de Bataille y Lacan.

3. La negatividad sin empleo: herida y lazo

Según Raymond Queneau, Bataille asistió con asiduidad a los cursos de Kojève entre 1934 y 1939²⁵, aunque su influencia se deja ver hasta sus últimas obras. En este apartado nuestro objetivo no es desarrollar un análisis exhaustivo de la influencia del filósofo ruso en el pensamiento del escritor francés. En cambio, examinaremos algunos textos en los que puedan compararse ambas teorías en lo tocante al problema de la violencia. El punto de partida será una fechada del 6 de septiembre que Bataille escribió a Kojève.²⁶ En primer lugar, es preciso situar esta carta en su contexto histórico específico.

En 1937, Bataille, junto con Roger Caillois y Michel Leiris, fundan el *Collège de sociologue*, mediante el cual se propusieron estudiar, desde el psicoanálisis y las ciencias sociales francesas, lo sagrado entendido como la dimensión cohesiva y, por ende, esencial de toda sociedad.²⁷ El diagnóstico era típicamente sociológico: si bien no hay sociedad sin cohesión, el indivi-

²⁴ Butler, *Sujetos del deseo*.

²⁵ Raymond Queneau, “Primeras confrontaciones con Hegel”, en: Georges Bataille. *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros, 2005), 67.

²⁶ La carta no fue enviada, pero los borradores le fueron transmitidos al destinatario. Cf. Georges Bataille. *El culpable. El alehuya: suma ateológica II* (Buenos Aires: el cuenco de plata, 2017), 139.

²⁷ Las líneas fundamentales del *Collège* pueden leerse en Georges Bataille et al., “Nota para la fundación de un Colegio de sociología”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale* (Buenos Aires: Caja Negra, 2010 [1937]), 150-151 Para detalles sobre la conformación, los conflictos internos y la separación del *Collège*, Cf. Nicolas Petel-Rochette, “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”. *Estudios de Filosofía*, 63 (2021), 71-90.

dualismo moderno, por su propia lógica interna, tiende a corroer los lazos sociales. Al mismo tiempo, por otra parte, los totalitarismos, dentro de los cuales estaba incluido el socialismo oficial ruso, parecen indicar el retorno de una unión colectiva orientada a la acción violenta. En este contexto, Bataille desarrolla una propuesta teórica con la aspiración política de una reinsertión no fascista de lo sagrado en la modernidad.

Kojève asistió a algunas de las conferencias y se mostró, desde el principio, desconfiado sobre la propuesta batailleana. En la carta que acabamos de mencionar, la primera frase de la misiva es la siguiente: “la acusación que me hizo me ayuda a expresarme con una mayor precisión.”²⁸ Contamos con un dato aportado por Denis Hollier que nos permite plantear la conjetura respecto del contenido de esa imputación. Según Hollier, Kojève reprochaba a los conjurados del Colegio, pero sobre todo a Bataille, querer jugar a aprendices de brujos”²⁹ Esa es la respuesta de Kojève ante la intención confesada por Bataille de recrear un movimiento “sagrado devastador y virulento, que en su contagio epidémico terminase por ganar y exaltar a aquel que hubiera sembrado la semilla el primero.”³⁰ Ahora bien, esto no aclara del todo a qué se refiere Kojève con jugar al aprendiz de brujo. Ante todo, sabemos que la antropogénesis propuesta por el ruso era todo menos proceso pacífico y que, por esa razón, difícilmente haya sido un repudio ético-político al llamado a la acción directa. En adelante, intentaremos mostrar que una posible explicación de la imputación de Kojève a Bataille puede plantearse en términos las diferencias en el modo en que cada uno entiende la violencia.

Volvamos a la carta. Bataille escribe lo siguiente: “si la acción (el ‘hacer’) es -como dice Hegel- la negatividad, se plantea entonces la cuestión de saber si la negatividad de quien no tiene ‘ya nada que hacer’ desaparece o subsiste en estado de ‘negatividad sin empleo’”³¹ La respuesta de Bataille es contundente: la negatividad sin empleo existe y él mismo se identifica con ella: “personalmente [...] yo mismo soy exactamente esa ‘negatividad sin empleo’ [...] imagino que mi vida -o su aborto, mejor dicho, la herida [*blesure*] abierta que es mi vida- por si sola constituye la refutación del sistema cerrado de Hegel.”³² Como para Kojève, la negatividad para Bataille es acción e incluso, más precisamente, “acción destructora”³³, pero puede no reali-

²⁸ Nicolas Petel-Rochette, “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”.

²⁹ Denis Hollier, *El Colegio de sociología (1937-1939)*, ed. Denis Hollier (España: Taurus, 1982), 28.

³⁰ Denis Hollier, *El Colegio de sociología (1937-1939)*.

³¹ Bataille, *El culpable*, 139.

³² Bataille, *El culpable*.

³³ Georges Bataille, “Atracción y repulsión. II. La estructura social”, en: *El Colegio de sociología (1937-1939)*, ed. Denis Hollier (España: Taurus, 1982), 141-142.

zarse de ese modo y subsistir como herida. De este modo, hallamos desde el principio, una duplicidad en la negatividad: acción destructora, por un lado, y herida, por otro. Esta última expresa el inacabamiento, la imposibilidad de que exista el fin de la historia.

En el marco general de esa duplicidad, otro de los rasgos estructurales de la lectura batailleana de Kojève consiste en acentuar uno de los modos de la acción destructora, el trabajo, en detrimento de la lucha por el reconocimiento.³⁴ Además, el trabajo no es para Bataille una transformación liberadora de lo dado natural, sino que, al contrario, un sometimiento. Finalmente, el discurso y el pensamiento son para Bataille, sobre todo a partir de 1939, como para Kojève, emergentes del trabajo y, por ende, para el primero soportes más de la servidumbre al trabajo.³⁵ Estas articulaciones, finalmente, se enmarcan en una crítica al individualismo. Más precisamente, el trabajo y el lenguaje promueven y sustentan la concepción moderna del hombre según la cual este se concibe como sujeto autoproducido, unitario y estable. Bataille contrapone el sometimiento del individuo-trabajador a un pensamiento violento que promete la experiencia de la negatividad sin empleo, de la herida abierta.

En algunos pasajes tanto de *La experiencia interior* como de *El culpable* estas articulaciones se observan con claridad.³⁶ Según Bataille, “solo el *pensamiento violento* coincide con el desvanecimiento del pensamiento. Pero exige un encarnizamiento minucioso y no cede a la violencia -su contrario- sino al final y en la medida en que la violencia, convertida en ella misma, contra sí misma, se libera de la indolencia en la que perduraban.”³⁷ El tipo de uso del lenguaje propuesto aquí se distingue, por ejemplo, del automatismo surrealista. La experiencia de la negatividad sin empleo, que es experiencia

³⁴ Por eso disintimos en este punto con Lorio, quien sostiene que “es posible señalar que el valor de lo agónico, la violencia y la lucha acentuados por Kojève será el punto de encuentro entre ambos” (Natalia Lorio, “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”, *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 43 (2015), 179).

³⁵ El autor utiliza de manera más o menos indistinta “discurso”, “lenguaje”, “pensamiento”, “razón” y “filosofía”.

³⁶ Ambos textos fueron escritos, en sus primeras ediciones, durante la guerra, casi inmediatamente después del desencadenamiento del conflicto bélico y tras el fin de la experiencia del *Collège*. Luego de los acalorados años treinta, Bataille se aísla y el tono de sus textos se modifica de manera sustancial. En este sentido, está en lo cierto Mislata cuando afirma que en Bataille hay un progreviso desencanto con la idea de que la violencia constituye un medio para el cambio social. Cf. Sergio Alonso Mislata, “Georges Bataille y la ausencia de mito” (Tesis de Doctorado en Filosofía presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, 2014), 269.

³⁷ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I* (Buenos Aires: el cuenco de plata, 2016), 242.

interior, “es guiada por la razón discursiva” porque “solo la razón tiene la capacidad de deshacer su obra.”³⁸ Lejos de la exaltación de la locura o la irracionalidad que tanto se le ha imputado al autor, hay un intento de desarrollar procedimiento racional para impugnar el sistema kojéviano.

Para Bataille, todo pensamiento está referido a un objeto sólido que se puede hacer o utilizar. y está subordinado a esas acciones, es decir, al trabajo.³⁹ El modo específico de esa subordinación es la sujeción al proyecto: “el pensamiento discursivo está comprometido [*est elle-meme engagée*] en el modo de existencia del proyecto [...] es obra de un ser comprometido en la acción, se da en él a partir de sus proyectos, en el plano de la reflexión de los proyectos.”⁴⁰ La idea de proyecto implica necesariamente el “*aplazamiento de la existencia para más adelante*”, es decir, para Bataille, “estar muerto.”⁴¹ Bataille aclara que utiliza el término “proyecto” en un sentido corriente y no en el sentido del *Entwurf* de Heidegger⁴², aunque ese significado corriente está enmarcado en la propuesta de Kojève. Empero, para Bataille, la sujeción al proyecto implica estancamiento y eliminación “la impaciencia del deseo”⁴³ y no la realización del mismo.

En cuanto a la cuestión del lenguaje, en *El culpable* leemos lo siguiente: “hago un uso clásico del lenguaje. El lenguaje es el órgano de la voluntad (de la puesta en acción).”⁴⁴ Como puede leerse, ese uso que llama “uso clásico” muestra de nuevo una cercanía con el planteo del filósofo ruso. De todas maneras, hay una diferencia relevante. Según Bataille, “el discurso lo mantiene –al sujeto particular- en su pequeño asentamiento” en el cual “persevera en su voluntad de saber y de ser *ipse*.”⁴⁵ Dicho de otra manera, a través del discurso, el hombre existe como “sujeto (yo, *ipse*)”⁴⁶ entendido como “individualidad -idéntica en todos los puntos”⁴⁷, es decir, como un individuo. En suma, Bataille interpreta al “yo” de Kojève como individuo estancado, esto

³⁸ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 69.

³⁹ Cf. Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 223.

⁴⁰ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 68. Traducción ligeramente modificada

⁴¹ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*.

⁴² Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 296.

⁴³ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 79.

⁴⁴ Georges Bataille, *El culpable. El alehya: suma ateológica II* (Buenos Aires: cuenco de plata, 2017), 218.

⁴⁵ Bataille, *La experiencia interior*, 76.

⁴⁶ Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 76.

⁴⁷ El término *Ipse*, de *Ipseidad*, es tomado, según el propio Bataille, de diccionario de André Lalande titulado *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Cf. Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M*. (Paris: Quadrige, 1988 [1902-1923]), 257 y Bataille. *La experiencia interior*, 296.

es, como identidad pura y simple que el ruso atribuye a la naturaleza. Entiende que la proyección del trabajo promueve el sometimiento al yo-cósico y no la trascendencia o la liberación del hombre de ese estancamiento.

Este yo-*ipse* sometido al trabajo, a la ejecución de proyectos, puede acceder a una modalidad de existencia distinta si da curso a la “voluntad de perderse (de escapar al aislamiento, del estancamiento del individuo)”⁴⁸ donde “el objeto no es sustancia *en tanto que se pierde*.”⁴⁹ Ese modo de existencia es la experiencia interior, cuyo método es la impugnación del saber y el sentido. Sin detallar de qué modo se produce esa impugnación, sostiene que mediante ella se accede al “sinsentido”, al “no-saber” del cual surge la experiencia de un “desconocido inconcebible [*l’inconnu inconcevable*]” que implica la “aprehensión más oscura [...] de una presencia que ya no se distingue en nada de una ausencia del ser.”⁵⁰ La experiencia interior es resultado de la negación que hace el individuo de sí mismo a través de la impugnación, del pensamiento violento. En otras palabras, ante la violencia de un lenguaje que reduce al hombre a la existencia estacada, limitada, Bataille propone un lenguaje violento que promueve una ruptura del sujeto-*ipse*.

Ahora detengámonos en la relación entre cuerpo, experiencia interior/negatividad sin empleo, dado que Bataille, en estos trabajos, es ambiguo al respecto y porque, además, compete al objeto de nuestro trabajo. Por un lado, da la impresión de que el autor está pensando en términos de la pulsión freudiana: “si bien las palabras drenan *en nosotros* casi toda la vida [...] subsiste en nosotros una parte muda, sustraída, inasible. En la zona de las palabras, del discurso, esa parte es ignorada.”⁵¹ En este caso, el lenguaje se impone desde afuera y queda dentro del cuerpo una zona muda a la que aquel no llega; si fuese así, estaríamos ante una experiencia circunscripta a los límites individuales.⁵²

Sin embargo, por otro lado, la experiencia interior es herida, es decir, apertura y éxtasis, estar *fuera de sí*. Esta otra orientación de la experiencia interior es planteada de un modo especialmente claro en un artículo para *Critique* publicado en 1946 dedicado a Jacques Prévert. En este texto titulado

⁴⁸ Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 45.

⁴⁹ Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 225.

⁵⁰ Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 25-26.

⁵¹ Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 36, subrayado nuestro.

⁵² Sobre el concepto de pulsión en Freud, Cf. Martin Krymkiewicz, “Algunas consecuencias de las diferencias conceptuales en torno a la energía en Freud y Lacan”, *El Rey está desnudo*, 14 (2019), 83-102

“De l’âge de Pierre à Jacques Prèvert” retoma la cuestión del sacrificio. Explica que la supresión de un objeto, su destrucción sin un sentido productivo “revela la inmanencia” y, al mismo tiempo, “una presencia al borde de un abismo (del agujero que es la ausencia).”⁵³ El término “agujero”, remite a la herida -o “desgarro”, otro término utilizado frecuentemente por el autor. De este modo, vemos que, a pesar de la ambigüedad que hemos mencionado, la negatividad sin empleo es, ante todo, apertura. De esta manera, la experiencia descrita por el autor no es interior, según la metapsicología freudiana, ni exterior, sino de esas oquedades corporales que están en continuidad con el afuera. No es exposición de una inmanencia⁵⁴, porque esa “nada” circunscripta, el agujero, ya está también afuera. Sin ese ceñimiento no habría apertura identificable y, por ende, tampoco inmixión⁵⁵ con el afuera.

Ahora bien, a pesar de que el título “La experiencia interior” podría hacernos pensar en la experiencia de un sujeto particular abierto al cosmos, lo cierto es que Bataille está pensando en una experiencia social. Según Bataille, así como “no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores” tampoco “experiencia interior sin comunidad de quienes la viven.”⁵⁶ Luego añade que “la comunicación es un hecho que no se sobreañade en absoluto a la realidad-humana, sino que la constituye.”⁵⁷ Por un lado, no hay experiencia interior sin comunidad y, por otro, la comunicación constituye la realidad-humana, expresión tomada de la traducción al francés de Heidegger⁵⁸.

⁵³ Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome XI* (Paris: Gallimard, 1988), 103.

⁵⁴ Según Patrick French, Bataille propone una “inmanencia de exposición, abierta a una ausencia abismal de la no-existencia” (Patrick French. *After Bataille, Sacrifice Exposure, Community* (London: Routledge, 2007), 91). Para el autor, la experiencia interior es la experiencia “de una exterioridad, dada la disolución también del sujeto” (*Ibid.*, p. 130),

⁵⁵ El término “inmixión” es neológico tanto en castellano como francés, y refiere a la combinación de dos componentes de forma tal que queden indiferenciados. Es utilizado por Lacan en una conferencia pronunciada en Baltimore en 1966 (*Cf.* Lacan, Jacques, “Of structure as an inmixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever”, en: *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey y Eugenio Donato (Baltimore y London: The Johns Hopkins University Press, 1970), 186.

⁵⁶ Bataille, *La experiencia interior*, 47.

⁵⁷ Bataille, *La experiencia interior*.

⁵⁸ El sintagma “realidad-humana [*réalité-humaine*]” es la traducción al francés de Henry Corbin del “*Unser Dasein*” heideggeriano de *Was ist Metaphysik?* Bataille leyó a Heidegger a través de una pequeña antología elaborada por Corbin que tomó prestada de la Biblioteca Nacional de Francia el 18 de agosto de 1941. *Cf.* Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome XII* (Paris: Gallimard, 1988), 616. La frase citada por Bataille es la siguiente: “*Unser Dasein - in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden - ist durch die Wissenschaft bestimmt*” (Martin Heidegger. *Was ist Metaphysik?* Germany: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1955 [1929], p. 24), traducida al francés y citada

Al mismo tiempo, contrariamente a lo que podría pensarse, el concepto de comunicación en Bataille se opone al discurso y la razón, que es funcional a la existencia individual. En efecto, la comunicación es la experiencia de la interpenetración entre sujetos particulares en la que “ya no hay existencia limitada” porque, “un hombre no se distingue en nada de los demás...”⁵⁹ Más adelante, Bataille afirma lo siguiente: “creo que cada ser es incapaz por sí solo de llegar al fondo del ser”⁶⁰ y luego: “el sujeto en la experiencia [...] es *conciencia del otro* [...] al hacerse *conciencia del otro*, y tal como lo era en el coro antiguo, testigo, divulgador del drama, se pierde en la comunicación humana, se lanza fuera de sí en tanto que sujeto, se abisma en una multitud indefinida de existencias posibles”⁶¹ Recapitulando, la experiencia de la negatividad sin empleo se produce en una relación de comunicación, esto es, interpenetración con los semejantes que, en conjunto, componen la realidad-humana, que es una realidad comunitaria. .

Estas líneas merecen algunos comentarios. En primer lugar, desde nuestro punto de vista, no puede decirse, como sugiere Gamerchak, que la comunicación es un una experiencia que “rechaza lo social” en tanto que “se da en soledad y silencio.”⁶² Aun aceptando la problemática oposición entre soledad silenciosa y “lo social” -tributaria, a su vez de la oposición individuo-sociedad- la comunicación no puede ser distinta de lo social porque constituye la comunidad humana.

En segundo lugar, resulta en principio contradictorio plantear, por un lado, que la comunicación implica indiferenciación respecto de los semejantes y, por otro, sostener que permite tomar conciencia de ese otro del cual, sin embargo, no es posible distinguirse. Empero, como veremos en un momento, Lacan con la invención del estadio del espejo articulará de un modo más satisfactorio.

por Bataille de este modo: “Notre réalité-humaine (*unseres Dasein*), dit Heidegger, -dans notre communauté de chercheurs, de professeurs et d’étudiants- est déterminée par la connaissance”. Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome V* (Paris: Gallimard, 1973), 37. La traducción citada por Bataille había sido convalidada por el propio Heidegger. Cf. Rebeca Bligh “The Réalité-Humaine of Henry Corbin” (Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Londres, 2011, 35. Para una comparación entre Bataille y Heidegger enfocada en la noción de experiencia, Cf. Rebeca Comay, “Gifts Without Presents: Economies of ‘Experience’ in Bataille and Heidegger”, *Yale French Studies* 78 (1990), 68-74.

⁵⁹ Bataille, *La experiencia interior*, 50.

⁶⁰ Bataille, *La experiencia interior*, 65.

⁶¹ Bataille, *La experiencia interior*, 84.

⁶² Christopher M. Gamerchak, *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel* (New York: State University of New York Press, 2004), 199.

Finalmente, vemos que, en estos textos, la crítica al sujeto moderno no está acompañada por una propuesta teórica clara a nivel de la totalidad social. La cuestión de la indiferenciación como rasgo de la experiencia comunicativa, con fuertes resonancias nietzscheanas⁶³, tiene el peligro de que pudiera desembocar en la afirmación de una fusión total, es decir, la anulación de toda particularidad. En una palabra, la apertura del ser contiene el peligro de la caída en una pendiente destructiva. Este peligro inherente a algunos planteos de Bataille en torno a la comunidad ha sido puesto de relieve por Jean-Luc Nancy desde los achos ochenta.⁶⁴

Ahora bien, hemos dicho que la rivalidad, estructural en la dialéctica del amo y el esclavo de Kojève, en Bataille tiene un lugar secundario. Antes de pasar a la siguiente sección, trataremos de manera sucinta esta cuestión. Bataille sostiene que “la condición ordinaria de la vida” es “la rivalidad entre diversos seres, a ver quién es más.”⁶⁵ Como el trabajo, la rivalidad y la competencia están asociados está asociado al egoísmo individualista. La rivalidad concebida de este modo es abordada más extensamente en obras de esa misma época como, por ejemplo, *La parte maldita*, publicada por primera vez en 1949. Allí Bataille retoma la noción de *potlatch* introducida por Marcel Mauss en los años veinte⁶⁶ y la describe con léxico kojéviano. Bataille sostiene que el *potlatch* es un “movimiento de frenesí insensato, de gasto de energía sin medida” a través del cual cada uno “se pone a sí mismo en un juego de un modo absoluto.”⁶⁷ En este marco, refiriéndose a la posición del donador, sostiene que este

no solamente tiene sobre el donatario un poder que el don le ha conferido, sino que este último viene obligado a destruir dicho poder devolviendo el don. La rivalidad comporta incluso la contrapartida de un don más grande.

⁶³ En *El origen de la tragedia*, Nietzsche afirma lo siguiente: “la excitación dionisiaca tiene el poder de comunicar a toda una muchedumbre esta facultad artística de verse rodeado de semejante falange aérea, con la cual la multitud tiene conciencia de no formar más que un solo ser. Este proceso del coro trágico es el fenómeno fundamental: verse a sí mismo metamorfoseado ante sí y obrar entonces como si realmente viviese en otro cuerpo con otro carácter”. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia* (Madrid: Alianza 2004), 86.

⁶⁴ De todos modos, Nancy cree que esos peligros se hallan sobre todo en los textos de los años treinta. Cf. Jean Luc-Nancy, *La comunidad inoperante* (España: Editorial Nacional Madrid, 2003) y, especialmente, Jean Luc-Nancy, *La comunidad revocada* (Buenos Aires: Mardulce, 2016), 34.

⁶⁵ Bataille, *La experiencia interior*, 66.

⁶⁶ Sobre el don, Cf. Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don* (Buenos Aires: Katz, 2012) y Bruno Karsenti, *El hecho social como totalidad* (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009).

⁶⁷ Georges Bataille, *La parte maldita* (Madrid: Pre-textos, 1987 [1949]), 107.

Para conseguir su revancha, el donatario no debe liberarse solamente sino que, a su vez, debe imponer el “poder del don” a su rival [...]. Por tanto, el don es lo contrario de lo que parece: donar es perder, evidentemente, pero la pérdida compensa a quien la hace⁶⁸

El combate mediante dones responde a un impulso egoísta de obtención de un rango. La compensación de aquel que pierde es ese estatus, de tal modo que el don no puede reducirse a la pérdida sin sentido: es la ganancia de un “valor diferencial [*valeur différenciée*]”⁶⁹, un bien inmaterial.

Por lo expuesto, desde nuestro punto de vista puede decirse que el rechazo de Kojève a Bataille está probablemente relacionado con dos cuestiones relacionadas entre sí. En primer lugar, se vincula con que la intención de reinsertar lo sagrado arcaico en la modernidad va en contra de la dimensión teleológica del sistema kojéviano y, en segundo lugar, con algunas de las derivas que pueden tener ese tipo de planteos. Luego de que Kojève acusara a Bataille de jugar al aprendiz de brujo, este último publicó un artículo con ese título. En ese texto, con un tinte nietzscheano -confirmado, además, en algunas de las líneas de la revista *Acéphale*⁷⁰-, el autor busca promover prácticas rituales sustentadas en mitos mediante las cuales sería posible volver a una comunidad totalizada.⁷¹ Esta idea, creemos, condensa esos dos puntos de rechazo. La violencia del trabajo y la lucha a través la cual se accedería a un reconocimiento de cada uno por todos es incompatible con la violencia de una herida que no permite distinguir a cada uno de sus semejantes.

4. La negatividad lacaniana: entre dehiscencia vital y rivalidad especular

Jacques Lacan es otro de los destacados intelectuales franceses que han sido influenciados de manera notable por la propuesta antropogenética de Kojève. La deuda teórica del psicoanalista francés al filósofo ruso a veces queda oculta tras el protagonismo de la teoría del significante que Lacan desarrolló y consolidó a partir de los cincuenta. Sin embargo, antes de ese momento el psicoanalista francés hizo un extenso recorrido que comenzó en la década de 1930, momento que coincide además con la asistencia por

⁶⁸ Georges Bataille, *La parte maldita*, 104.

⁶⁹ Georges Bataille, *La parte maldita*, 107.

⁷⁰ Cf. Georges Bataille, “Nietzsche y los fascistas”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale*, 40-42 y Georges Bataille, “Crónica nietzscheana”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale*, 125.

⁷¹ Georges Bataille, “El aprendiz de brujo”, en: *El Colegio de sociología*, 38.

parte de Lacan al seminario de Kojève. Concretamente, asistió con seguridad de manera asidua desde entre 1934 y 1937, aunque la relación entre ambos no se reduce a eso. Las cartas recientemente descubiertas, que ya hemos mencionado en la introducción, muestran que Lacan estaba especialmente interesado en la participación de Kojève en las reuniones que organizaba en su casa. Le envió incluso recordatorios para que no faltara al su compromiso.⁷² Además, esas misivas confirman el trabajo conjunto de Lacan y Kojève sobre Hegel y Freud.⁷³ Finalmente, Lucchelli, Analizando los Anuarios de la *École pratique des hautes études*, Lucchelli también muestra que Lacan intervino en el seminario en 1935 proponiendo una confrontación entre la antropología hegeliana y la antropología moderna, elogiada por Kojève.⁷⁴

En el contexto de estos intercambios, Lacan escribe *La familia*⁷⁵ y pronuncia la famosa conferencia sobre el estadio del espejo de 1936 en Maryland, cuyo texto no fue conservado. No obstante, el estadio del espejo es retomado en “La agresividad en psicoanálisis”, conferencia de 1948 y en otra de 1949 en Zurich que lleva como título precisamente es “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, ambas publicadas en 1966 en los *Escritos*. Examinaremos cómo aparece la violencia en esos trabajos. No vamos desarrollaremos un análisis exhaustivo de cada uno, sino aquellos elementos que nos acercan a los objetivos del presente estudio.

En primer lugar, estos tempranos textos de Lacan deben situarse en el contexto de la incesante crítica y los permanentes intentos de reformulación de la metapsicología freudiana. La elaboración del concepto del estadio del espejo se sitúa en este marco general. Más precisamente, responde a la necesidad de establecer una teoría de la identificación desembarazada del naturalismo freudiano, es decir, de la tentativa de hacer de las fuerzas biológicas el fundamento último de los fenómenos psíquicos. En *La familia*, primer texto publicado en que define este concepto,⁷⁶ Lacan explica que las imprecisio-

⁷² Cf. Lucchelli, “The Early Lacan”.

⁷³ Roudinesco, apoyada en Auffret, había sugerido en la biografía de Lacan que ambos prepararon un texto sobre Hegel y Freud en 1936. Dividido en tres partes, Lacan habría colaborado sobre una de ellas dedicadas a la fenomenología de la locura; la tercera, concerniente a la familia es el tema en el que trabajaba Lacan en esa época y que será abordado por Kojève en 1935. Cf. Elisabeth Rousinesco, *Jacques Lacan* (New York: Columbia University Press, 1997), 109.

⁷⁴ Lucchelli, “The Early Lacan”, 327 y. P. Viroilleud Charles et al., “Conférences temporaires”, en: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1936-1937. 1935* (2018), 88.

⁷⁵ De hecho, en una de las cartas que hemos mencionado le comenta al ruso que se encuentra totalmente absorbido por al escritura de ese trabajo.

⁷⁶ Guy Le-Gaufey, *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*

nes de la teoría freudiana en torno a la cuestión de la identificación serán solucionadas “a través de una teoría de esta identificación cuyo momento genético designamos con el término de estadio del espejo.”⁷⁷ El surgimiento de las identificaciones se da en ese estadio del cual ahora describiremos sus rasgos estructurales, uno de los cuales está precisamente relacionado con la violencia.

Destacamos, primero, la gran importancia en sus primeros trabajos: en *La familia*, primer texto en que define este concepto,⁷⁸ tiene el estatuto de “estructura arcaica del mundo humano”⁷⁹ y en la conferencia de 1949 el de “estructura ontológica del mundo humano.”⁸⁰ Las identificaciones a las que da lugar y la violencia que, como veremos, le es inherente son rasgos constitutivos de la existencia humana.

El estadio del espejo está relacionado con la función del yo [*je*] que no debe ser pensado según la lógica cartesiana del *cogito* y sus filosofías derivadas⁸¹, pero también debe distinguirse del naturalismo freudiano antes mencionado. En efecto, para Lacan el aspecto biológico interviene solo como inacabamiento y en este punto se acerca, en parte, a Bataille. Según el autor, en el hombre la “relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia [*déhiscence*] del organismo en su seno, por una Discordia [*Discorde*] primordial que revelan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales.”⁸² El término *dehiscencia*, termina utilizado más de una vez por Lacan⁸³, hace referencia, en botánica, a la apertura de los órganos que se abren por sí solos⁸⁴ y, más interesante aún, en medicina al desgarro de heridas o suturas.⁸⁵ En el caso de Lacan, esta apertura constituye un rasgo estructural del ser humano, cuyo cuerpo interviene entonces como esfera agujereada. Lacan, agrega el malestar, la

(México: Edelp, 1969), 66.

⁷⁷ Jacques Lacan, *La familia* (Buenos Aires: Argonauta, 1979), 52.

⁷⁸ Le-Gaufey, *El lazo especular*, 66.

⁷⁹ Lacan, *La familia*, 54.

⁸⁰ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 100.

⁸¹ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, p. 99. Según Guy Le-Gaufey, está haciendo referencia a Husserl. Cf. Le-Gaufey *El lazo especular*, 29, 66.

⁸² Lacan, “El estadio del espejo”, 102.

⁸³ Jacques Lacan, “L’ agresividad en psicoanálisis”, en: *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2009). 120.

⁸⁴ *Le Grand Robert en ligne*, “Déhiscence”.

⁸⁵ *Le dictionnaire de l’Académie nationale de médecine*, “Déhiscence”.

incoordinación motriz y, sobre todo, la Discordia primordial que se refiere a la prioridad ontológica de la desarmonía frente a la armonía propuesta por Heráclito.⁸⁶

El sujeto humano, con su inacabamiento vital, alrededor de los seis meses reconoce su imagen en el espejo, se identifica y toma de ella la unidad imaginaria ausente en el plano biológico inmediato. Si, por definición, una identificación es la transformación en el sujeto producida por la asunción de una imagen⁸⁷, en el estadio del espejo esa modificación es la negación del inacabamiento vital mediante la anticipación de su unidad en “la imagen especular” en la que “reconoce [...] el ideal del doble.”⁸⁸ Como explica Le-Gaufey, desde el momento en que el sujeto percibe la imagen, la experiencia del movimiento del cuerpo hace que estos pasen a ser propios y, como efecto de esa misma reflexividad, se descubre como cuerpo despedazado.⁸⁹ Esta identificación mediante la cual el sujeto no se distingue de la imagen “que lo forma, pero que lo aliena de modo primordial”⁹⁰ constituye la forma primigenia del yo y es la base del resto de las identificaciones.

Este escenario del narcicismo primario excluye el semejante⁹¹ y se instala “antes de las determinaciones sociales.”⁹² El estadio del espejo termina con la identificación con la imagen del semejante y con el “viraje del yo [*je*] especular al yo [*je*] social”⁹³, aunque se mantendrán los rasgos estructurales del primero. El escenario con el semejante incluyo al otro y su objeto por cuya posesión entra en relación de rivalidad. Es el drama de los celos infantiles atravesado por vínculos de “rivalidad y acuerdo a la vez; al mismo tiempo, sin embargo, reconoce al otro con el que se compromete la lucha o el contrato, es decir, en resumen, encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado”⁹⁴ En otras palabras, la identificación con el semejante inaugura también la “mediatización por el deseo del otro” que, a su vez, prepara el terreno para la salida de la agresividad intersubjetiva. A través de la identificación con los ideales sociales encarnados en los progenitores se conforma

⁸⁶ Lacan, “La agresividad”, 120. En este punto disentimos con Lucchelli, quien sitúa la discordancia original en el plano del estadio del espejo, que es posterior. Cf. Lucchelli, “The Early Lacan”, 334

⁸⁷ Lacan, “El estadio del espejo”, 100.

⁸⁸ Lacan, *La familia*, 55.

⁸⁹ Le-Gaufey, *El lazo especular*, 84-85.

⁹⁰ Lacan, *La familia*. 56.

⁹¹ Esto no significa que no se presente ningún semejante en su órbita, sino que, si se presentara sería en los términos de este estadio.

⁹² Lacan, “El estadio del espejo”, 100.

⁹³ Lacan, “El estadio del espejo”, 103.

⁹⁴ Lacan, *La familia*, 58

el ideal del yo y, de ese modo, el sujeto ingresa a una “normatividad cultural” mediante la cual “trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva.”⁹⁵

Planteado el esquema general del estadio del espejo y su salida, examinemos más de cerca qué lugar ocupa la violencia. Lacan insiste una y otra vez en la necesidad de separar este aspecto de agresividad de la “rivalidad vital inmediata”⁹⁶, en el sentido de competencia por el alimento, y sostiene que en este punto “la doctrina freudiana es incierta.”⁹⁷ Si bien es seguro que esa rivalidad no proviene de un instinto, de una competencia por el alimento, la propuesta de Lacan tampoco univoca

En *La familia* el autor plantea que existe un deseo de muerte surgido de la experiencia de la insuficiencia corporal, tras el destete. En ese sentido, sostiene que

extiende el trauma supuesto de esa situación a todo un estadio de despedazamiento funcional, determinado por la incompletud especial del sistema nervioso; desde ese estadio reconoce la intencionalización de esa situación en dos manifestaciones psíquicas del sujeto: la asunción del desgarramiento original a través del juego que consiste en rechazar al objeto, y la afirmación de la unidad del propio cuerpo a través de la identificación con la imagen especular⁹⁸

En este marco, “la identificación con el hermano es lo que permite completar el desdoblamiento así esbozado en el sujeto: ella proporciona la imagen que fija uno de los polos del masoquismo primario. Así, la no-violencia del suicidio primordial engendra la violencia del asesinato imaginario del hermano”⁹⁹ De este modo, la violencia aparece exclusivamente en el plano de la relación intersubjetiva como efecto, vía estadio del espejo, de la sublimación del deseo de muerte surgido del inacabamiento corporal.

En los textos de los cuarenta hay un sutil desplazamiento en este esquema. Por un lado, la violencia no proviene de la sublimación de un deseo de muerte proyectado al semejante, sino que pasa a ser un rasgo interno a la lógica especular. Así, en “La agresividad en psicoanálisis” afirma que “la agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista -o primaria- y que determina la estructura formal del yo del hombre”¹⁰⁰ Más adelante, explica:

⁹⁵ Lacan, “La agresividad”, 121

⁹⁶ Lacan, “La agresividad”.

⁹⁷ Lacan, *La familia*, 49.

⁹⁸ Lacan, *La familia*, 120.

⁹⁹ Lacan, *La familia*, 51.

¹⁰⁰ Lacan, “La agresividad”, 114.

hay aquí una especie de encrucijada estructural, en la que debemos acomodar nuestro pensamiento para comprender la naturaleza de la agresividad en el hombre y su relación con el formalismo de su yo y de sus objetos. Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo aliena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo.¹⁰¹

A pesar de que el punto de partida sigue siendo la insuficiencia vital, la violencia emerge de la lógica interna del estadio del espejo que “estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo.”¹⁰² Dicho de otra manera, no es efecto de la sublimación de un pasivo deseo de muerte devenido acción violenta hacia el semejante, sino que responde a una encrucijada inherente a la lógica del estadio del espejo. El acceso a la unidad imaginaria por medio de la identificación especular implica una tensión inevitable: la imagen que le da unidad a la vez lo aliena, lo somete y, por ende, niega su autonomía. La imagen que constituye al yo es negada para que este se realice pero, al negarlo, rechaza su condición de existencia. En la identificación primaria llamada también por Lacan, casi al pasar, “negatividad existencial”¹⁰³ se plantea ya el escenario de la rivalidad especular sintetizado en la citada y repetida frase de Rimbaud “Yo es otro [*J’est un autre*]”¹⁰⁴ Esta rivalidad del sujeto consigo mismo es llevada luego como agresividad al plano intersubjetivo donde, como vimos, se da la competencia agresiva por el objeto de deseo del otro.

Ahora bien, a esta altura de su trayectoria intelectual, la violencia en Lacan se relaciona con Kojève y con Bataille del siguiente modo: en Lacan la negatividad, rasgo específico de la especie humana, está también duplicada. Por un lado, la negatividad, en tanto negación de los instintos, está expresada en la idea misma de insuficiencia vital, reafirmada en la incesante crítica al uso de la noción de instinto. En este punto, Kojève, Bataille y Lacan se encuentran, aunque los últimos dos están especialmente próximos: en la pasividad -acentuada en *La familia*- de la insuficiencia vital, el desgarro dehiscente resuena con la negatividad sin empleo, la herida batailleana. Por otro lado, la negatividad aparece -en los textos de los cuarenta- bajo la forma de la rivalidad con la imagen especular, que es la que permitió abandonar el inacabamiento vital, y luego -en todos los textos analizados- en el campo de la relación con el semejante, como agresividad hacia este.

Ahora bien, hemos visto que la pacificación no se produce por el re-

¹⁰¹ Lacan, “La agresividad”, 117.

¹⁰² Lacan, “La agresividad”, 121.

¹⁰³ Lacan, “El estadio del espejo”, 104.

¹⁰⁴ Lacan, “La agresividad”, 122.

conocimiento de cada uno por todos, sino por la inscripción del sujeto en una normatividad cultural. No obstante, los rasgos estructurales y el estatuto que ocupa este último aspecto se modificará a partir de los cincuenta. Esto tiene efectos en el modo en que el autor entiende la violencia y, por ende, en su relación con Kojève y Bataille. En líneas generales, con el desarrollo y la consolidación de la teoría del significante, Lacan abandona la noción de inacabamiento corporal —y, sobre todo, del deseo de muerte emergido de aquel— para darle prioridad lógica al lenguaje a la cual quedará sometida la rivalidad imaginaria. En los textos que hemos examinado, la imagen especular conformaba la heterogeneidad radical constitutiva del yo y de todas sus identificaciones; ahora, la ese lugar lo tiene lo simbólico:

Esto se observa, por ejemplo, en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” donde Lacan sostiene, en referencia a la dialéctica del amo y el esclavo que “el pacto es siempre previo a la violencia antes de perpetuarla, y lo que llamamos lo simbólico domina lo imaginario.”¹⁰⁵ La agresividad y el acuerdo no surgen de un modo simultáneo en la relación con el semejante, tras el estadio del espejo. Este acuerdo no tiene el sentido de un pacto contractualista, sino que hace referencia a la anterioridad lógica y cronológica de lo simbólico. En este mismo sentido, en la introducción de los *Escritos* leemos lo siguiente:

sea lo que sea lo que la imagen cubre, ésta no centra sino un poder engañoso de derivar la alienación que ya sitúa el deseo en el campo del Otro, hacia la rivalidad que prevalece, totalitaria, por el hecho de que el semejante se le impone con una fascinación dual: este “lo uno o lo otro” [...] es la figura del asesinato hegeliano¹⁰⁶

Complementamos estas líneas, con las siguientes, de “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”:

La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que se utilice para ese fin una deshonestidad radical ¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita? Su presencia no puede ser comprendida sino en un grado segundo de la alteridad, que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con relación a mi propio desdoblamiento con respecto a mí mismo así como con respecto a un semejante. Si dije que

¹⁰⁵ Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 771

¹⁰⁶ Jacques Lacan, “Obertura de esta recopilación”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 78.

el inconsciente es el discurso del Otro [*Autre*] con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento.¹⁰⁷

La alienación primordial no es a la imagen, sino a lo simbólico, la heteronomía radical que, en un segundo momento, es conducida hacia la rivalidad con el semejante de corte hegeliano y totalitario. La relación con el semejante está mediada de antemano por lo simbólico y es en ese plano que sitúa al deseo de reconocimiento, que no puede diferenciarse del reconocimiento del deseo. Este deseo de reconocimiento no se concibe como necesidad de valoración de atributos yoicos preexistente porque es lo simbólico que determina al deseo. En este sentido, el deseo es deseo de reconocimiento -por medio de lo simbólico- del deseo, en un proceso en el que puede o no intervenir la rivalidad especular.

5. Conclusión

A lo largo de nuestro recorrido, hemos visto, en primer lugar, que la violencia en el sistema filosófico de Kojève es inseparable del concepto de negatividad, es decir, de la negación de lo dado en el trabajo y en la lucha por el reconocimiento. Intentamos mostrar que esa negatividad aparece tanto en Bataille como en Lacan duplicada: en el primero, es también la herida, la apertura del ser y el segundo la dehiscencia, el inacabamiento vital. Estos dos conceptos, además, son llamativamente similares, lo cual nos permite plantear la hipótesis, a confirmar en otras investigaciones, de que ambos hayan sido en parte resultado de esas reuniones en el domicilio de Lacan. Por otra parte, Bataille da una mayor importancia a la negatividad del trabajo en detrimento de la lucha por el reconocimiento y, al mismo tiempo, la modifica porque, en lugar de constituir la realización del deseo y la autonomía del hombre, implica sujeción al yo-cósico que Kojève atribuye a la naturaleza. Finalmente, Lacan presta una mayor atención a la rivalidad en la relación con el semejante en detrimento de la acción transformadora del trabajo.

Bibliografía

Auffret, Dominique. Alexandre Kojève. *La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires: Letra Gamma, 2009.

¹⁰⁷ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 491.

- Bataille, Georges, *Œuvres complètes. Tome V*. Paris: Gallimard, 1973,
 _____, *La parte maldita*. Madrid: Pre-textos, 1987 [1949].
 _____, *Œuvres complètes. Tome XI*. Paris: Gallimard, 1988.
 _____, *Œuvres complètes. Tome XII*, Paris: Gallimard, 1988.
 _____, *L'apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939)*. Paris: Éditions de la Différence, 1999.
 _____, *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros, 2005
 _____, et al., *Acéphale*. Buenos Aires: Caja Negra, 2010.
 _____, *La experiencia interior: suma ateológica I*. Buenos Aires: el cuenco de plata, 2016.
 _____, *El culpable. El alehuya: suma ateológica II*. Buenos Aires: el cuenco de plata, 2017.
- Bligh, Rebeca "The Réalité-Humaine of Henry Corbin". 'Tesis de Doctorado, Universidad de Londres, 2011
- Botting, Fred. "Relations of the Real in Lacan, Bataille and Blanchot," *Sub-Stance* 1 (1994), 24–40
- Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Bueno Aires: Amorrortu, 2012.
- Comay, Rebeca. "Gifts Without Presents: Economies of 'Experience' in: Bataille and Heidegger". *Yale French Studies* 78 (1990), 68-74.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Ffrench, Patrick. *After Bataille, Sacrifice Exposure, Community*. London: Routledge, 2007.
- Gamerchak, Cristopher M. *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*. New York: State University of New York Press, 2004.
- Ginzburg, Carlo. "Lectures de Mauss". *Annales HSS*, 6 (2010), 1303-1320.
- Hegels, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907 [1807].
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?*. Germany: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1955 [1929],
- Hollier, Denis (ed.), *El Colegio de Sociología (1937-1939)*. Madrid, Taurus, 1982
- Karsenti, Bruno. *El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Krymkiewicz, Martin. "Algunas consecuencias de las diferencias conceptuales en torno a la energía en Freud y Lacan", *El Rey está desnudo*, 12, (2019), 83-102.
- Lacan, Jacques, *La familia*. Buenos Aires: Argonauta, 1979.
 _____, *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
 _____, *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lalande, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume*

- IA-M*. Paris: Quadrige, 1988 [1902-1923]
- Le-Gaufey, Guy. *El lazo espejular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*. México: Edelp, 1969.
- Lemoine-Luccioni, Eugénie. “La transgression chez Georges Bataille et l’interdique analytique,” en: *Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l’homme, 1987.
- Lippi, Silvia. “Transgression et violence chez Bataille et Lacan,” *La clinique lacanienne* 10 (2005), 245-262
- Lorio, Natalia. “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”. *Cuadernos del Sur – Filosofía* 43 (2015), 167-190.
- Lucchelli, Juan Pablo. “The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève”. *American Imago* 3 (2016), 325-341.
- Macksey, Richard y Donato, Eugenio (eds.). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1970
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz: 2012;
- Mislata, Alfonso. “Georges Bataille y la ausencia de mito”. Tesis de Doctorado en Filosofía presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, 2014.
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*. Madrid: Editorial Nacional, 2003.
- _____, *La comunidad revocada*. Buenos Aires: Mardulce, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004.
- Noys, Benjamin. “Shattering the subject: Georges Bataille and the limits of therapy,” *European Journal of Psychotherapy & Counselling*. 3 (2006), 125-136.
- Petel-Rochette, Nicolas. “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”. *Estudios de Filosofía*, 63, (2021), 71-90.
- Rousinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1997
- Ryder, Andrew. “Inner experience is not psychosis: Bataille’s ethics and Lacanian subjectivity”, *Parrhesia*, 9 (2010), 94–108
- Themi, Tim. “Bataille and the erotics of the real”, *Parrhesia*, 24 (2015), 312–335.
- Tonkonoff, Sergio (ed.). *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, 2014.
- Virolleaud Charles et al., “Conférences temporaires”, en: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1936-1937. 1935* (2018), 81-91.

TRADUÇÃO

TRADUÇÃO DE *GRANDES EPIDEMIAS* DE ÉMILE LITTRÉ

TRANSLATION OF GREAT EPIDEMICS BY ÉMILE LITTRÉ

RODRIGO GEWEHR¹

“...ao lembrar a *peste de Atenas* e a *doença cardíaca*, que não possuem análogas entre nós, eu quis inculcar esta verdade de que as doenças mudam ao longo dos séculos, que uma lei desconhecida preside à sucessão de tais fenômenos na vida da humanidade e que eles são dignos de toda atenção, tanto do médico quanto do filósofo e do historiador²”.

Abstract: “Great epidemics”, by Émile Littré, is an essay that focus on the history of epidemics and tries to lay the foundations for a pathological history of humankind, based on these great calamities. The text also advances in what Littré calls “less coarse affections”, which he identifies with “nervous diseases”, also considering them in their epidemic character. This transition between two categories of widespread misfortunes opens a series of problems for defining what an epidemic really is, and grant us the occasion to think on the metaphoric aspect of plagues. We present here a Portuguese version of this text, originally published in 1836, which remains, nevertheless, very up to date in many of its assertions.

Keywords: History of Epidemics; Retrospective Diagnosis; Epistemology

Resumo: “Grandes epidemias”, de Émile Littré, é um ensaio que se debruça sobre a história das epidemias e tenta lançar as bases para uma história patológica da humanidade, a partir

Résumé: «Des grandes épidémies », texte d’Émile Littré, est un essai qui porte sur l’histoire des épidémies et cherche à lancer les bases d’une histoire pathologique de l’humanité, à partir

¹ Professor do instituto de psicologia e dos programas de pós-graduação em filosofia e em psicologia da Universidade Federal de Alagoas, Brasil. E-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br, ORCID: 0000-0002-3274-7032².

² É. Littré (1836/1871), “Grandes epidemias”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 32, n. 63, (2023), 128-152.

dessas grandes calamidades. O texto também avança no que Littré chama de “afecções menos grosseiras”, que ele identifica com “doenças nervosas”, considerando-as em seu caráter epidêmico. Essa transição entre duas categorias de infortúnios de ampla repercussão abre uma série de questões concernentes à definição mesma de epidemia, e nos dá a oportunidade de pensar a peste como metáfora. Apresentamos aqui uma versão portuguesa deste texto, publicado originalmente em 1836, mas que se mantém muito atual em várias das suas afirmações.

Palavras-chave: história das epidemias; diagnóstico retrospectivo; epistemologia.

d’importants épisodes de calamités. Le texte avance aussi dans ce que Littré appelle « les affections moins grossières », qu’il identifie aux « maladies nerveuses », les considérant dans leur caractère épidémique. Cette transition entre deux catégories de malheurs généralisés ouvre une série de problèmes pour définir ce qu’est réellement une épidémie, et nous donne l’occasion de réfléchir sur l’aspect métaphorique des fléaux. Nous présentons ici une version portugaise de ce texte, initialement publiée en 1836, qui reste néanmoins très à jour dans nombre de ses affirmations.

Mots-clés: histoire des épidémies; diagnostic rétrospectif; épistémologie.

Da história das epidemias à peste como metáfora (nota de apresentação)

Grandes epidemias, texto publicado originalmente em 1836 e reeditado em 1871, permanece de uma espantosa atualidade. Guardadas certas peculiaridades, que tornam o texto algo excêntrico para um mundo posterior à teoria microbiana, é possível discernir elementos de importância para se pensar, ainda hoje, alguns fatores inerentes às grandes calamidades, notadamente se considerarmos os *traços de invariância* nos episódios de *peste*, seja no que diz respeito à ação das doenças que a cada momento provocam as epidemias, seja nas respostas aos flagelos; ou mesmo nos princípios explicativos que construímos para assimilar e traduzir tais acontecimentos devastadores. Que tenhamos, hoje, os micróbios para nos salvaguardar dos *ventos pestíferos* e dos *enxames de gafanhotos* que estariam associados à origem da peste do século XIV, segundo relato de Justus Hecker³, isto é certamente um alento. Os micróbios, no entanto, são explicação suficiente para a causa de uma epidemia? Ou ainda, seria a peste apenas e tão somente a recorrência de episódios epidêmicos d’alguma patologia específica, ou podemos também compreendê-la como dimensão constitutiva da vida em comum?

Mesmo não dispondo, nas ocasiões de escrita deste texto, das tecnologias explicativas que mais tarde veio a incorporar, o gênio interpretativo de Émile

³ J. F. C. Hecker (1832), *The Black Death in the Fourteenth Century* (London: A. Schloss, 1833).

Littré soube levantar interrogações fundamentais: “É uma questão curiosa, mas difícil de examinar, a de saber se, na medida em que a civilização avança e se aperfeiçoa, as doenças se multiplicam e se complicam. Muitos pontos precisam ser discernidos antes que se possa responder diretamente⁴”. Esta complicação, talvez devamos pensa-la não somente nas doenças, mas na própria tessitura social, e no quanto esta pode servir também como patógeno. Não estariam os acidentes da vida em comum diretamente envolvidos no surgimento de patologias? Não seria a própria vida em comum, em última instância, um patógeno, sempre à espreita e pronto a eclodir nalguma desgraça? Ao avançar no território do que denomina como “afecções menos grosseiras⁵” – eufemismo para designar algumas *doenças nervosas* de caráter epidêmico, Littré aponta para um campo de investigação então incipiente (cujo estatuto de positividade era e continuaria sendo questionado), mas que remete à intrínseca relação entre vida em comum e patologia. Aqui se trata de pensar em influência; no *penchant* à imitação; em “fenômenos (que) permitem ao olhar penetrar profundamente no âmbito moral da sociedade humana⁶”. Esta é a deixa para Littré falar em loucos, ou, *em linguagem técnica*, alucinados; em convulsionários; extravagâncias religiosas; em forças “ainda mal reguladas pela civilização⁷”. Todo um corolário de termos que se queriam científicos e ocupavam o lugar, fantasioso talvez, de substitutos formais dos tensionamentos inerentes ao convívio humano e suas reações catastróficas em situações de calamidade. A ideia de influência também será vastamente aplicada para explicar as afecções mais grosseiras, “as desordens que possuem algo de material e de físico⁸”. Isso evidencia certa ambiguidade que atravessa o texto de Littré, no que diz respeito às explicações para as epidemias. Interessante notar que a ideia de influência, ainda que ganhe contornos distintos ao tratar das doenças mais ou menos grosserias, numa ou noutra edição do texto, permanece uma constante.

Por certo, cabe enfatizar as armadilhas contidas em ideias como civilização, avanço, progresso; bem como desordem, forças bem ou mal reguladas, e toda linguagem polidamente enfeitada de tecnicidade para dar conta do que hoje denominaríamos como psicopatologias – sem que esta nomeação deixe de ser, ela também, problemática e, em grande medida, uma continuidade daquela terminologia que hoje nos soa extravagante. Em síntese, é sempre tempo de se colocar em questão o espírito positivo que permeia o texto de Littré, e as puerias que este texto nos oferece na sua reedição de 1871, quan-

⁴ Littré, “Grandes epidemias”, 145.

⁵ Littré, “Grandes epidemias”, 137.

⁶ Littré, “Grandes epidemias”, 138.

⁷ Littré, “Grandes epidemias”, 141.

⁸ Littré, “Grandes epidemias”, 137.

do então o autor já tinha passado por sua iniciação no positivismo. É preciso, de fato, que levemos este contexto em consideração, e há nisto, já, um horizonte digno de atenção ao historiador e ao filósofo. Considerar tal contexto, no entanto, exige também atenção para que não cedamos a críticas extemporâneas e percamos de vista a grandiosidade, e a novidade de algumas das proposições de Littré à época. Julga-lo simplesmente a partir deste conjunto de conceitos escorregadios implicaria, por uma questão de equilíbrio, fazer o processo de todo o pensamento ocidental, desde o período das Luzes até o pós-estruturalismo e a ciência de nossos dias – pois que se estes recusam o positivismo, de modo algum superam o espírito positivo e suas consequências nas interpretações da vida em comum. Passam-se os anos, mudam-se as premissas e os consensos de explicação do mundo, mas o livro entregue por Micrômegas continua uma obra aberta, ainda a ser escrita...

Como salientávamos acima, existe uma dimensão intrinsecamente social nas patologias epidêmicas, e se Littré não avançou mais decididamente nesta direção, deixou algumas pistas importantes para que, desprendidos da dogmática positivista, possamos pensar os laços entre microrganismo e micropolítica, entre biologia e biopoder. Estes fenômenos avançam em qual direção? – pergunta-se Littré. “De que ordem de condições eles dependem?”⁹ Estas são questões importantes, a serem consideradas com atenção, seja de um ponto de vista médico, histórico ou filosófico, pois é possível pensar não apenas em condições e determinantes médicas para estes fenômenos, mas também em condicionantes históricas e linhas de fuga que denunciem as estratégias mais ou menos deliberadas de adoecimento comum. “As doenças universais são tão distintas em suas formas que poderíamos dividir medicamente a história da humanidade em períodos que caracterizariam o destino dos mortais de acordo com seus sofrimentos corporais¹⁰”. E não apenas corporais.

Não há razão alguma para negarmos direito de cidadania aos sofrimentos psíquicos e seu potencial de infecção e contágio. Antonin Artaud que nos poderia dizer: “não é impossível que o desespero inútil e os gritos de um alienado num asilo causem a peste...¹¹”. Ora, a ideia mesma de contágio, somada à noção de influência e à constatação de nosso *penchant* à imitação, ampliam consideravelmente o horizonte dos sofrimentos e tornam não só a classificação médica como também o destino dos mortais, ainda mais incertos. Quando uma epidemia se abatia sobre uma cidade ou uma região, lembra

⁹ Littré, “Grandes epidemias”, 150.

¹⁰ Littré, “Grandes epidemias”, 150.

¹¹ A. Artaud (1934), “O teatro e a peste”, in *O teatro e seu duplo* (São Paulo: Max Limonad, 1987), 9-29, 21.

Jean Delumeau, destacavam-se episódios de “pânico coletivo¹²”, os quais produziram e ainda produzem respostas típicas e comportamentos-padrão. A designação de “bodes expiatórios” na causação das desgraças coletivas, uma constante nas epidemias desde Homero, é já uma indicação da relevância desta dimensão psíquica na manifestação da peste. O surgimento do tema das *danças macabras*, lembra ainda Delumeau, está relacionado à peste de 1348. “A peste negra e aquelas que a seguiram em um ritmo apressado modificaram a inspiração da arte europeia, orientando-a mais do que anteriormente para a evocação da violência, do sofrimento, do sadismo, da demência e do macabro¹³”. Gert Kaiser lembra ainda a relação entre esta arte do macabro e o erotismo¹⁴. “Todas as crônicas de epidemias mencionam com efeito, como uma constante, o comportamento de pessoas que, em período de contágio, caem com frenesi nos excessos e na libertinagem¹⁵”. Não se trata apenas de requestrar o antigo laço entre erotismo e violência, mas sim enfatizar o uso daquele como estratégia de enfrentamento dos pânicos coletivos, como extravasamento da dor, expiação ou negação da morte iminente. O excesso de sofrimentos morais e de privações materiais conduz naturalmente ao excesso dos prazeres, lembra Paul Lacroix ao tratar do período da revolução francesa denominado por *Terreur*, e notadamente seu fim com a queda de Robespierre¹⁶.

Littré apenas tangencia este tema dos sofrimentos psíquicos e seu caráter epidêmico. A relação que estes sofrimentos entreteriam com o surgimento e o desenrolar das epidemias, seu caráter de *peste*, isso tudo passa ao largo de suas discussões, no entanto ele avança em aspectos fundamentais como o predomínio do egoísmo em tempos de calamidade, e algo dum potencial simbólico devastador: a ruptura dos ritos fúnebres. A ênfase na dimensão comportamental salienta que, tanto quanto a resposta orgânica aos patógenos, a vida em comum produz invariâncias. A classificação médica precisaria, pois, incluir também este pano de fundo que é inerente às grandes calamidades e quiçá mesmo constituinte da *peste*.

Juntamente com a ideia de que as doenças epidêmicas se transformam ao longo do tempo, algumas desaparecendo completamente para dar lugar a novas patologias; esta tese da divisão da história da humanidade a partir de

¹² J. Delumeau (1978), *História do medo no Ocidente – 1300-1800. Uma cidade sitiada* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 154.

¹³ Delumeau, *História do medo no Ocidente*, 190-191.

¹⁴ G. Kaiser (1995), *Vénus et la mort. Un grand thème de l'histoire culturelle de l'Europe* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999).

¹⁵ Delumeau, *História do medo no Ocidente*, 184-185.

¹⁶ P. Lacroix. *Mystificateurs et mystifiés. Histoires comiques*, Paris, Typographie de CH. Meyrueis, 1875. (o livro é publicado sob pseudônimo de P.-L. Jacob, *bibliophile*).

seus sofrimentos corporais compõe o núcleo do argumento desenvolvido por Littré de uma possível *história patológica* da humanidade. Estes dois eixos estruturantes de seu texto, que nos remetem a ciclos de longa duração e a traços de invariância no conjunto das ações humanas, têm ainda um potencial inexplorado de desenvolvimento. Além disso, como salientamos acima, Littré tão somente indica questões que também podemos abordar mais detidamente, como o dispositivo paranoico que as grandes calamidades disparam, e que se realiza, entre outros, na sempre repetida estratégia de designar outrem como causa da desgraça. Ou ainda, o erotismo em meio ao caos. Uma história patológica da humanidade, a partir destas grandes calamidades, é também uma obra aberta...

O valor deste texto para a história da medicina parece-nos também indubitável. Por um lado, ele dá subsídios para se pensar as calamidades e epidemias que acompanham a humanidade desde alguns de seus mitos fundadores (o que é verdade ao menos desde os mitos mesopotâmicos¹⁷, e os registros bíblico e homérico¹⁸), e contribui para desenvolver um método que adquiriu relevância a partir da medicina de seu tempo, qual seja, o diagnóstico retrospectivo. Existe ainda, no texto, tentativas de se pensar uma classificação das epidemias, e algumas incursões no reino fictício das causas; limitadas, essas incursões, por seu desconhecimento da teoria microbiana, por estar localizado na fronteira de duas mundivisões.

Com efeito, as descobertas de Louis Pasteur sobre a ação microbiana na origem de doenças infecciosas, que se dariam poucas décadas depois, mudaram definitivamente o cenário desta zona limítrofe na qual o texto de Littré se insere. Embora Littré admita, logo no início de seu estudo, que as causas dessas doenças são ignoradas, ele não se furta a falar em *influência mortal* que emerge de *profundezas desconhecidas*, ou ainda de *leis desconhecidas; agentes hostis e funestos; potências*. Se o autor não adere abertamente à já combalida teoria dos miasmas – criticando inclusive, duramente, a posição da faculdade de medicina de Paris em seu posicionamento de *bizarre absurdité* quanto à peste do século XIV –, não está tampouco munido do instrumental teórico que lhe teria permitido transpor uma leitura das epidemias ainda eivada de mistério: “Nem a peste nem o cólera têm sua origem em circunstâncias que a arte dos homens possa preparar. Aqui tudo é invisível;

¹⁷ J. Bottéro et S. N. Kramer (1989), *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne* (Paris: Gallimard, 1993).

¹⁸ Notadamente o canto I da *Ilíada*, entre os versos 1 e 120. Cf. Homero, *Ilíada* (São Paulo: Companhia das Letras, 2013). Nas estórias bíblicas, pragas e pestes estão por toda parte, a partir do Livro de Êxodo e as pragas enviadas contra o faraó do Egito. Cf. *La bible* (Villiers-le-Bel: Société biblique française, 2004).

misterioso; aqui tudo é produzido por potências [*puissances*] cujos efeitos apenas se revelam¹⁹”.

Jean-Charles Sournia, em texto comemorativo ao primeiro centenário da morte de Littré, lembra que, em 1836, o eminente médico francês desconhecia os micróbios e sua ação na origem das doenças epidêmicas²⁰. Georges Canguilhem, nesta mesma obra comemorativa, aponta ainda certa resistência do autor em incorporar, na sua *filosofia biológica*, o debate de pesquisas “importantes de seu tempo, na França e no exterior²¹”. De fato, segue afirmando Canguilhem, somente em 1880 Littré passa a considerar efetivamente a ação dos *infinitamente pequenos* no surgimento de doenças infecciosas. Apesar do contexto francês que impulsionava esta nova mundivisão, Littré se mantém algo refratário até estes fins de século XIX: “Neste momento, não é mais possível ignorar os trabalhos de Pasteur²²”.

No texto de 1836, portanto, Littré está ainda longe de incorporar esta nova tecnologia explicativa, e flutua entre uma atitude que poderíamos chamar de positiva, ainda antes de seu encontro com o positivismo²³, e acenos a uma medicina em vias de extinção. Na reedição de *Grandes epidemias*, em 1871, o autor traz acréscimos importantes ao texto, e agrega alguns termos ausentes na versão original: para além da ideia de pandemia, que surge sobretudo para designar a peste do Oriente, os termos *miasma*, *gérmen* e *vírus*, colocados lado a lado, no final de seu ensaio. Suas conclusões, no entanto, permanecem hesitantes. Entre a versão original do texto e sua reedição, há um tensionamento que se instala: em oposição aos *agentes hostis* regidos por *leis desconhecidas*, aparecem agora os *vírus*, as *substâncias orgânicas* e as *infecções*, todo um vocabulário que indica familiaridade com os achados da infante microbiologia. A ideia de que as doenças epidêmicas seriam uma espécie de resposta da terra à ação do homem; que teriam, pois, uma origem telúrica, não é de todo abandonada, mas é temperada, colocada apenas como “uma hipótese pouco provável²⁴”.

É pouco provável, também, que Littré estivesse utilizando o termo vírus no mesmo sentido que o fazemos atualmente. O fato de coloca-lo lado a

¹⁹ Littré, “Grandes epidemias”, 142.

²⁰ J-C Sournia, “Littré, historien de la médecine”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 263-269.

²¹ G. Canguilhem, “Émile Littré, philosophe de la biologie et de la médecine”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 271-283, 283.

²² Canguilhem, “Émile Littré, philosophe de la biologie et de la médecine”, 277.

²³ J. Jouanna, “Littré, éditeur et traducteur d’Hippocrate”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 285-301.

²⁴ Littré, “Grandes epidemias”, 152.

lado com miasma já nos dá um primeiro indício: “...desconhecemos qualquer relação telúrica na origem dos miasmas, infecções e vírus”. Logo em seguida, Littré acrescenta: “A bem da verdade, no atual estado de nosso conhecimento, esta origem só pode ser procurada no seio das substâncias orgânicas, vivas ou mortas²⁵”. A ideia de vírus, neste contexto, não está muito distante de miasma, na medida em que ambos seriam emanações nefastas de combinações de substâncias orgânicas. Suprime-se o aspecto telúrico, a ideia de que estas *puissances* surgiriam de *profundezas desconhecidas*, e transfere-se a responsabilidade da gestação do mal ao próprio organismo, vegetal ou animal. Pode-se dizer, todavia, que vírus, aqui, está mais próximo de miasma do que vice-versa, de modo que o *charme* da ideia de influência é ainda preponderante. Cabe lembrar que a ideia mesma de miasma, *sujeira*, atrela este termo à ambiguidade da noção de enfermidade na Grécia arcaica, onde possuía um caráter simultâneo e indiferenciadamente físico, religioso e moral. A medicina hipocrática *naturaliza* este termo, porém guarda o sentido de impureza²⁶. Isto nos lança uma vez mais no território de opacidade onde é gestada a peste, donde surgem as epidemias. O horizonte moral funde-se com o orgânico.

Num estudo publicado sobre a obra *Traité d'hygiène publique et privée*, de Michel Lévy (1869), Littré subscreve algumas ideias adotadas por este autor sobre como (e não por quê, frisa bem Littré, num arroubo de filosofia positiva) sobre como é possível que a substância viva encontre inimigos por todos os lados.

(E) isso seria fácil de responder. Ela [a substância viva] é essencialmente formada de oxigênio, de hidrogênio, de azoto e de carbono. Estes elementos, antes de integrarem um corpo organizado, têm de fato propriedades físicas e propriedades químicas que os colocam em relação com tudo o que está na natureza. Os compostos orgânicos que irão formar, não estarão subtraídos a esta lei: destas ações inevitáveis, umas serão boas, outras serão más; umas serão conservadoras, outras destrutivas. Ademais, as próprias substâncias orgânicas, em suas múltiplas combinações, encontrarão nestas algumas que serão deletérias; assim devia ser, assim o é de fato. Os sucos se combinaram na cicuta de modo a produzir uma toxina; na víbora, para fazer um veneno; no cachorro raivoso, para fazer um vírus. O desfavor dos acidentes estendeu-se ainda mais: descobriu-se que a decomposição das matérias orgânicas é um perigo para os seres vivos; é ela que contamina os charcos e gera as variadas formas de febres intermitentes e remitentes²⁷.

²⁵ Littré, “Grandes epidemias”, 152.

²⁶ P. L. Entralgo, *La medicina hipocratica* (Madrid: Revista de Occidente, 1970).

²⁷ É. Littré (1871), “De l’hygiène”, in *Médecine et médecins* (Paris: Didier et Cie., 1875), 229-285, 252-253.

Toxinas, venenos e vírus são, todos eles, resultantes de combinações deletérias de substâncias orgânicas, ainda que estas ajam sobre o organismo a partir do meio externo, como no caso das substâncias em decomposição. Raciocínio semelhante é aplicado à ideia de miasma. Em *Les semeurs de peste*, texto publicado na mesma coletânea da reedição de *Grandes epidemias*, em 1871, Littré aborda condenações à tortura e à morte, na Suíça e na França do século XVI, de pessoas acusadas de serem transmissoras da peste – os *untori* a que se refere Alessandro Manzoni²⁸. Depois de ratificar o caráter contagioso e *transportável* da varíola, do cólera e da peste, Littré assevera que “para o cólera, o principal veículo do miasma envenenador está nos excrementos; para a peste, ele está nas camisas, lençóis, roupas, camas que serviram ao doente²⁹”.

Aparece aqui um argumento empírico que não cessa de ser validado com a sucessão das epidemias. O *desfavor dos acidentes* faz com que, de fato, as matérias orgânicas em decomposição sejam vetores de doenças contagiosas. No entanto, apesar da atualidade que poderíamos conferir a esta reflexão, ainda não se trata da ação dos *infinitamente pequenos* e sim de uma combinação desastrosa de compostos orgânicos que produz os miasmas e os vírus e, como consequência, as doenças: o ar viciado de locais como o *Hôtel-Dieu* perde sua exata composição em oxigênio, azoto e vapor d’água, gerando um odor nauseabundo. Para além disso, “produz-se um miasma deletério e uma doença específica aparece, o tifo...³⁰”. Assim se produz o tifo, afirma mais adiante Littré, e conhecendo-se suas condições de surgimento, embora não se possa curá-lo, é possível preveni-lo. Nada se sabe, todavia, do “elemento miasmático do tifo”, ao contrário da varíola, cujo “elemento contagioso se apresenta sem esforço à pesquisa: trata-se de um humor contido no bubão...³¹”.

Da mesma forma que os miasmas, os vírus são produzidos pelas substâncias orgânicas. Como salientado acima, é a combinação dos sucos que gera as toxinas, os venenos, e também os vírus. Ao falar da vacina contra a varíola, e mais especificamente da necessidade de revacinação para se combater esta doença, Littré segue afirmando que os vírus “são engendrados pela alteração mórbida de substâncias vivas³²”. De resto, ao relatar experiências realizadas sobre o potencial de contágio do mormo dos cavalos – patologia que hoje se sabe ser de origem bacteriana – Littré afirma que formas agudas desta doença

²⁸ A. Manzoni (1877), *I promessi sposi* (Firenze: Edimedia, 2020).

²⁹ É. Littré (1871), “Les semeurs de peste”, in *Médecine et médecine* (Paris: Didier et Cie., 1875), 492-509, 501.

³⁰ Littré, “De l’hygiène”, 258.

³¹ Littré, “De l’hygiène”, 259.

³² Littré, “De l’hygiène”, 256.

foram geradas em cachorros, ovelhas e porcos pela inoculação do *virus morveux*³³, que também é denominado pelo termo *humeur morveuse*³⁴.

Estas colocações deixam entrever o lugar de fronteira em que Littré se situava no que diz respeito a suas vinculações teóricas, e ao que lhe era possível aceitar nos limites do espírito científico da época. Soma-se a isto o caráter de fronteira das próprias epidemias, que se faz notar, entre outros, na própria ambiguidade dos termos técnicos utilizados, e na forma como são empregados. Embora lance mão, nesta reedição de *Grandes epidemias*, do conceito de vírus, o uso deste está mais próximo de sua concepção na medicina da Renascença do que na medicina contemporânea: espécie de emanção venenosa que se difunde pelos humores do organismo. A proximidade com a ideia de miasma o atesta uma vez mais. Na edição de 1865 do *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire* – alguns anos antes, portanto, da reedição de *Grandes epidemias* – Littré e Charles Robin afirmam que por um abuso no uso das palavras, devido a generalizações que superam os limites de uma realidade muito pouco conhecida, toxinas, venenos, vírus e miasmas são todos reunidos sob a designação de venenos, conquanto tenham constituição e modos de agir muito distintos. “Os vírus são um estado particular de alteração das substâncias orgânicas, líquidas ou sólidas”, já os miasmas, “muito avizinados aos vírus, são substâncias orgânicas voláteis ou transportadas por líquidos voláteis quando de sua evaporação...”³⁵. Os humores corporais, por sinal, aproximam vírus e miasmas, e os diferenciam dos venenos. Estes são agentes externos que se somam aos humores. Os vírus e os miasmas, por sua vez, “são humores que, estando em más condições, alteram-se espontaneamente ou pelo contato com um humor já modificado”³⁶.

Não só a vizinhança é próxima, como também as fronteiras são opacas e se vão estabelecendo aos poucos. Jacques Ruffié e Jean-Charles Sournia destacam que, desde o Renascimento, Girolamo Fracastoro, que fez fama sobretudo por conta de seus estudos sobre a sífilis, considerava que as doenças epidêmicas seriam causadas por sementes, ditas *seminaria*, “germes capazes de reproduzirem-se, multiplicarem-se e invadirem o corpo humano”³⁷.

³³ É. Littré (1840), “Contagion de la morve chevaline”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins* (Paris: Didier et Cie., 1875), 198-228, 208.

³⁴ Littré, “Contagion de la morve chevaline”, 205.

³⁵ É. Littré et Ch. Robin (1855), “Poison”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillièrre et fils, 1865), 1194.

³⁶ Littré et Robin, “Poison”.

³⁷ J. Ruffié e J.-C. Sournia (1984), *Le epidemie nella storia* (Roma: Editori Riuniti, 1986), 221.

No entanto, lembram os autores, é difícil precisar que significado poderia ter este termo, *seminaria*, se se tratava de substâncias químicas, emanações gasosas ou minúsculos seres vivos. A noção mesma de infecção modifica-se bastante e o dicionário de medicina de Littré expressa esta transformação. Entre a edição de 1865 e a de 1905/1908 – edição póstuma, uma vez que Littré morre em 1881 –, a introdução da teoria microbiana se faz notar, e aquilo que era atribuído à ação de miasmas morbíficos é agora resultado da ação de bactérias³⁸. “As afecções antes chamadas de miasmáticas, virulentas, telúricas, contagiosas (exceto pelo caso do contágio nervoso)³⁹”, entram, agora, na categoria de doenças infecciosas.

O mais interessante de se notar, nesta transformação expressa pelo dicionário e relutante ainda em *Grandes epidemias*, é seu caráter de fotografia de um contexto histórico, de aproximação à noção mesma de doença – que se transforma sensivelmente com a introdução dos microrganismos, por certo, mas também com a ideia de “portador são⁴⁰”, e das mudanças que isto implica em termos de mundivisão: “...em quarenta anos passou-se da hipótese vitalista à identificação dos germes causais e a uma outra hipótese: a de seu modo de ação mediante uma toxina. Em seguida, o microbismo conquistou, para além do mundo médico e das pessoas cultas, todos os estratos sociais do ocidente⁴¹”. Poderíamos pensar, aqui, numa espécie de contágio? Seria tão somente “o triunfo da experimentação, da razão, da observação mais precisa e mais controlada⁴²”, ou nesta crença teríamos uma das formas de iatrogênese, para lembrar as denúncias de Ivan Illich⁴³ contra a empresa médica, que também tem sua parte na *peste*.

De toda sorte, a teoria microbiana e seu suporte numa medicina experimental seriam a apoteose do racionalismo científico buscado por Littré em seus textos. No entanto, se ele é hábil para denunciar as falsificações contidas nos relatos de milagres, no que diz respeito aos infinitamente pequenos seu crivo científico hesita. Como afirmam Sournia e Canguilhem, não se trata, em *Grandes epidemias*, de microrganismos. A linguagem da reedição de 1871 ganha em tecnicidade com o acréscimo do último parágrafo mencionando os vírus – trecho que, por sinal, praticamente repete o texto de seu artigo de *L’hygiène*, mencionado acima; no entanto, há também uma sombra

³⁸ Ruffié e Sournia, *Le epidemie nella storia*.

³⁹ E. Littré ; A. Gilbert, “Infectieux, euse”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie et des sciences que s’y rapportent* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1905), 862.

⁴⁰ Ruffié e Sournia, *Le epidemie nella storia*, 225.

⁴¹ Ruffié e Sournia, *Le epidemie nella storia*, 223.

⁴² Ruffié e Sournia, *Le epidemie nella storia*, 223.

⁴³ I. Illich, *A apropriação da saúde. Nêmesis da medicina* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975).

de artificialidade: um aceno ao espírito positivo que se entranha nas ciências médicas de fins do século XIX, mas que não é suficiente para desconstituir os argumentos delineados ao longo do texto, e que vão de encontro a esta nova medicina.

Se o espírito positivo sempre serviu de guia a Littré, e se na altura do século XIX em que reedita seu ensaio ele já está imerso na filosofia positiva e no positivismo, isso não impede que certas resistências se mostrem nas entrelinhas do texto. O final da reedição de *Grandes epidemias* soa mais a um remendo, a uma concessão que não chega a apagar certa predileção pelo mistério na descrição das doenças epidêmicas, no mínimo no que diz respeito ao lirismo do texto, e quiçá além. Como salientado acima, na reedição de 1871, Littré termina o ensaio afirmando que a origem das doenças em geral só pode ser encontrada no seio das substâncias orgânicas. Entretanto, exceto por um modesto “*jusqu’à present du moins*”, o autor não faz nenhum esforço mais decidido de modificar ou mesmo reorientar suas principais especulações sobre os fundamentos destas grandes epidemias: “Nem a peste nem o cólera têm sua origem em circunstâncias que a arte dos homens possa preparar. Aqui, *até o momento pelo menos*, tudo é invisível; misterioso; tudo aqui é produzido por potências cujos efeitos apenas se revelam⁴⁴”. A concessão inspirada no princípio de parcimônia encobre o fato de que Littré estaria atualizado das pesquisas de Davaine e Rayer relativas ao bacilo do antraz⁴⁵, bem como as de Pasteur, que é citado em duas ocasiões na edição de 1865 do dicionário de medicina, nos verbetes *azymique* e *ferment*, termos que se opõem em torno de “duas classes de seres inferiores”, uns aeróbios e outros anaeróbios⁴⁶. O verbete *azymique* remete a dois outros verbetes que nos são importantes: *leptothrix* e *vibrion*.

A edição de 1865 do dicionário não contém ainda o termo bacilo, e tampouco uma definição de bactéria. Ao apresentarem esta entrada, Littré e Robin remetem à *vibrionien* e *leptothrix*. A *leptothrix* é descrita como uma forma particular de alga e o *vibrionien* como uma família de protozoários [*infusoires*], “contendo os animais mais simples⁴⁷”. Os autores nos informam que Ehrenberg e outros fizeram desta família o gênero *bacterium*, “porém o estu-

⁴⁴ Littré, “Grandes epidemias”, 142.

⁴⁵ Canguilhem, “Émile Littré, philosophe de la biologie et de la médecine”.

⁴⁶ É. Littré et Ch. Robin (1855), “Azymique”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1865), 135.

⁴⁷ É. Littré et Ch. Robin (1855), “Vibrionien”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1865), 1634.

do de sua evolução posterior mostra que são algas do gênero *leptothrix*⁴⁸ e não verdadeiros vibriões⁴⁹. Não obstante o fato de Littré estar informado em relação a estas pesquisas todas, as delimitações conceituais não estão bem estabelecidas, e entre os animais mais simples e os microrganismos ainda resta um salto a ser dado, que na edição de 1905/1908 deste mesmo dicionário já aparece como consumado.

Apesar de todo este contexto de informação científica à disposição de Littré, o território conceitual da reedição de *grandes epidemias* permanece fluido e pantanoso, permeado ainda de *vapores nocivos* e *atmosfera envenenada*, como o relata Justus Friedrich Carl Hecker, em *A morte negra no século XIV*, publicado originalmente em 1832⁵⁰. No final do ensaio de Littré, a menção algo irônica aos médicos alemães que se baseiam em qualquer tipo de pesquisa para fazer a conexão entre eventos atmosféricos e o surgimento das epidemias é uma referência bastante direta ao texto de Hecker – que lhe serve, aliás, de fonte primária para a descrição do desenvolvimento dos sintomas da peste propriamente dita, bem como de vários episódios epidêmicos. Esta ironia, que lhe permite desassociar-se de um argumento demasiado obscuro, não o impede de manter viva certa relação entre as *condições da terra* e o surgimento das pestes. Mesmo com a reformulação do texto e com o corte de algumas passagens que seriam mais comprometedoras, esta questão aparece em diferentes roupagens: não apenas como a retomada da doutrina hipocrática da influência do clima sobre a saúde, ou a então recente preocupação com a higiene, mas como distintas manifestações de um questionamento sobre “o elo que as existências humanas e o planeta que as abriga parecem estabelecer entre si⁵¹”.

Ao longo do texto, Littré retorna insistentemente a este problema e se, por um lado, avança importantes hipóteses acerca da dimensão intrinsecamente social das epidemias; por outro, não resiste a tentativas de explicação que são aprimoradas entre as duas edições, mas sem perder o caráter de mistério. Neste sentido, é emblemática a transição que se faz entre os *fluidos imponderáveis* da versão de 1836 e a *influência morbífica* que aparece, no

⁴⁸ Littré et Robin, “Vibrionien”.

⁴⁹ Na edição de 1905, deste mesmo dicionário, o termo *vibrionien* desaparece para dar lugar a uma longa definição de *vibrions*, na qual estes já são tratados como *espécies de bactérias, agentes animados, microrganismos* – termo que aliás não consta na edição de 1865. Aqui se admite sem ressalvas que estes organismos do reino animal, não mais classificados como protozoários, têm um papel na gênese das doenças ditas *virulentas*. E. Littré ; A. Gilbert. “Vibrions”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie et des sciences que s’y rapportent* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1905), 1811-1812.

⁵⁰ J. F. C. Hecker, *The Black Death in the Fourteenth Century* (London: A. Echloss, 1833).

⁵¹ Littré, “Grandes epidemias”, 129.

mesmo trecho, em 1871. A primeira redação do trecho em questão, ao falar da origem das grandes epidemias, afirmava que “é preciso procurar uma influência mais geral, ocorrida nas condições ainda desconhecidas do próprio globo, de sua atmosfera e de seus fluidos imponderáveis⁵²”. Salta aos olhos o aceno à hipótese de Hecker sobre a dimensão telúrica na causação das epidemias; e a fronteira, também imponderável, entre se pensar estes *fluidos* como representação dos humores corporais ou como forças sutis dos fluidos vitais de magnetizadores e medicastros. Na reedição do ensaio, a causa das epidemias ganha em simplicidade e deve ser buscada numa “influência diferente, ou antes remeter a influência morbífica a lugares específicos que têm a funesta propriedade de irradiar⁵³”. A questão aqui são as causas locais que criam o germen da peste. Há um avanço no argumento, que ruma na direção dos microrganismos, conquanto detenha-se, literal e metaforicamente, no germen, ou seja, no “rudimento de um novo ser que acaba de ser produzido ou engendrado⁵⁴”.

Em *grandes epidemias*, portanto, apesar do refinamento técnico trazido pelos conceitos introduzidos em sua reedição (miasma, germen, vírus, infecção), o que predomina é o princípio explicativo da *influência*, e com esta, quiçá, um perfume de pensamento mágico no seio do racionalismo. A introdução destes conceitos, ainda que definidos de modo precário, bem como a permanência de princípios explicativos que poderíamos dizer antiquados pela introdução mesma de tais conceitos, mostra o lugar de charneira ocupado por Littré, situado entre dois mundos distintos, ora apontando vanguardas, ora entrincheirando-se em velhos hábitos de pensamento. Como lembra Canguilhem, “por detrás da severidade da máscara positivista, pôde-se esconder a contenção de uma qualquer tentação romântica⁵⁵”.

O fato de Littré avançar no terreno das *afecções menos grosseiras* nos abre um acesso, talvez contra sua própria intenção, para pensarmos a condição metafórica da *peste*, para além dos infortúnios das epidemias. Jean-Charles Sournia se insurge contra o que seria uma espécie de desvio de rota

⁵² Littré, “Grandes epidemias”, 146.

⁵³ Littré, “Grandes epidemias”, 146.

⁵⁴ É. Littré et Ch. Robin (1855), “Germe”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillièrre et fils, 1865), 655. Na edição de 1905 do dicionário, este verbete é ampliado para associar, em patologia geral, germen a micróbio, mas com a ressalva de que “o termo germen não possui nenhum valor científico” (E. Littré; A. Gilbert, “Germe”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie et des sciences que s’y rapportent* (Paris: J.-B. Baillièrre et fils, 1905), 727).

⁵⁵ Canguilhem, “Émile Littré, philosophe de la biologie et de la médecine”, 283.

de Littré ao passar da descrição e interpretação das epidemias a cenas de feitiçaria, peregrinações coletivas, danças extáticas, “problemas que ele atribui a fenômenos de alucinações coletivas causados por metafísicas maléficas⁵⁶”. Sournia prossegue atribuindo esta deriva ao fato de Littré ter, *infelizmente*, sucumbido “ao seu demônio do materialismo científico⁵⁷”.

À primeira vista, parece de fato mais uma extravagância vermos este tema ser introduzido após a descrição de doenças como a peste de Atenas, o *morbus cardiacus*, o tifo e, claro, a grande peste do século XIV, à qual Littré dedica uma grande riqueza de detalhes, incluindo um relato de Simon de Covino, testemunha ocular da peste, que encontrara entre uma e outra edição do texto. Sem maiores explicações, e uma vez mais sublinhando a presença de Justus Hecker em seu texto, Littré passa à descrição de afecções como dança de Saint-Guy, tarantismo, licantrópia, e feitiçaria – tema que inspirou o imaginário alienista do século XIX e que não deixou Littré indiferente⁵⁸. Mais espantoso ainda é notar que após alguns poucos parágrafos sobre estas afecções, Littré muda novamente de rumo para pensar uma classificação das epidemias, aparentemente deixando de lado a questão das afecções menos grosseiras.

Esta mudança abrupta não se dá, entretanto, sem uma tentativa sumária de explicação destes fenômenos que, como salienta Sournia, são atribuídos a alucinações. Aqui há uma imbricação entre inteligência e paixões, que afeta a alma e incide sobre o domínio moral da sociedade humana (tema que anuncia a retomada que Littré fará desta questão, mais à frente em seu texto, e que faz deste abandono abrupto apenas uma aparência). Uma relação importante estabelecida aqui – e que observada desde nossos dias atuais guarda ainda sua dose de monotonia – é entre as *doenças nervosas* citadas e *ideias religiosas* predominantes à época: “Os espíritos, nutridos em crenças místicas, cercados de visões, de prodígios, de santos e de feiticeiros, abalavam-se facilmente, e a mínima circunstância torcia em direção à doença cérebros já inclinados às emoções sobrenaturais⁵⁹”. Este tipo de argumento fará escola do século XIX em diante, e não deixa de ter também um aspecto telúrico, ou, mais apropriadamente, lunático. De toda sorte, este argumento guarda certa simetria com as relações sugeridas entre as epidemias e os modos de vida dos agrupamentos humanos. Da mesma forma que as condições de vida podem

⁵⁶ Sournia, “Littré, historien de la médecine”, 266.

⁵⁷ Sournia, “Littré, historien de la médecine”, 266.

⁵⁸ É. Littré (1856), “Des tables parlantes et des esprits frappeurs”, 41-81; É. Littré (1836/1848), “Socrate et Pascal, pathologie mentale”, 82-110; É. Littré (1869), “Un fragment de médecine rétrospective”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd. (Paris: Didier et Cie., 1875), 111-136.

⁵⁹ Littré, “Grandes epidemias”, 141.

fazer surgir doenças contagiosas; a vida social, entretendo o *penchant* à imitação do ser humano, tem sua dose de influência no surgimento de doenças que se propagam *com a rapidez do pensamento*.

Talvez seja um pouco de exagero da parte de Sournia terminar sua crítica afirmando que cada um dos escritos de Littré era para ele “ocasião de uma estrofe positivista⁶⁰”. Há que se considerar que este texto é anterior a seu encontro com o *Curso de filosofia positiva*, e este trecho específico do texto, que não sofreu grandes alterações na reedição de *Grandes epidemias*, também. Para além desta contra-crítica um tanto simplista, é preciso notar que este detalhe nos remete à já mencionada diferença entre o espírito positivo e o positivismo; ao quanto este pode ser pensado como uma especialização daquele; e como o espírito positivo sobrevive ao positivismo, até mesmo na crítica de Sournia e de tantos outros autores que se dedicaram a pôr em xeque os pressupostos do positivismo.

É bem verdade que o demônio do materialismo científico ronda a interpretação de Littré. Há, neste sentido, um mecanismo explicativo de dupla injunção ao tratar da feitiçaria. Por um lado, Littré faz o processo dos *juízes cegos – juízes estúpidos*, na versão original, de 1836 – que condenavam à fogueira pessoas que eram tão somente loucas, que necessitavam tratamento médico e não as perseguições atroz de que eram vítimas. Por outro lado, indiretamente, munido de uma linguagem técnica que lhe garantiria a cientificidade de sua leitura do fenômeno, Littré faz também o processo de toda uma época, que ele condena como sendo mistificadora, contrariamente à sua época – e há quem acredite que também à nossa – que seria menos afeita ao desenvolvimento de afecções típicas de séculos mais crédulos. Se com uma mão ele salva o possesso da fogueira, com a outra ele o condena à alienação e o trancafia no hospício. Há uma evidente captura de todo um campo de experiências, ao qual se é aplicada a chave do diagnóstico retrospectivo. A interpretação baseada na mera credence é substituída por um aparato que não só garante a validação sincrônica de quadros clínicos como também a ratificação diacrônica destes mesmos quadros. Cabe perguntar: qual aprisionamento é pior, o do possesso ou o do louco? Por serem mais sutis, as torturas atuais seriam menos cruéis?

No entanto, e uma vez mais, para julgarmos Littré nesta acusação, seria necessário fazer novamente o processo de todo o pensamento moderno e pós-moderno, pois se nossa sensibilidade contemporânea é capaz de condenar ampla e radicalmente a ideia de loucura predominante nos séculos XIX e XX, é bastante mais mouca à possibilidade de se pensar possessões, psicofonias, transes, e outros afazeres deste horizonte de experiências, que não como formas de mistificação – ou, numa versão atenuada, valorizando

⁶⁰ Sournia, “Littré, historien de la médecine”, 266.

estas manifestações de expressões culturais diversas, mas tomando-as, ainda assim, como crenças e, nesta operação, invalidando-as como saber efetivo sobre o funcionamento dos processos reais.

O que Sournia talvez não admita seja o caráter epidêmico também destes acontecimentos e, por conseguinte, a legitimidade da presença destas *afecções menos grosseiras* no rol das grandes epidemias, quiçá mesmo no âmago da peste. Não à toa, Littré retorna a este tema ao final do texto, ainda que de forma inconclusiva e com um matiz marcadamente moralista. É possível, certamente, atribuir um caráter de *estrofe positivista* ao fato de Littré chegar à conclusão de que estes fenômenos de convulsionários e flagelantes seriam uma monomania, logo, uma categoria médica que vem para enquadrar uma série de acontecimentos que tinham produzido não apenas devoção, mas também “vertigem de sangrenta crueldade (que) acompanhou a vertigem da superstição⁶¹”. Novamente um termo médico para dar contorno ao incontornável elemento disruptivo das relações humanas, que também se agudiza nas epidemias, fazendo, de fato, tudo rodar em nosso entorno.

Diferentemente da mania, cuja desordem primitiva estaria no intelecto, a monomania, espécie de delírio fixado num só objeto, estaria mais ligada às paixões e afetos do que à inteligência. O monomaniaco age basicamente de duas formas: ou movido por uma convicção íntima, mas delirante, quando então sua loucura é evidente; ou então sem apresentar nenhuma desordem das faculdades intelectuais e, no entanto, cedendo “a um *penchant* avassalador⁶²”. Nesta categoria, estariam as monomanias impulsivas, homicídio e suicídio; naquela o delírio de perseguição, as monomanias religiosa e erótica. Todas essas categorias podem ser encontradas nestas grandes calamidades que têm por característica, lembra Littré, o rompimento dos laços sociais. O fato de o autor nos remeter ao plano dos afetos e das paixões coloca o problema do laço social ainda mais no protagonismo destes cenários catastróficos. Mesmo que, para Littré, esta fosse apenas a ocasião de fornecer um diagnóstico, uma tentativa de justificar o comportamento coletivo a partir de alguma patologia definida, a introdução mesma deste tema abre para horizontes que ultrapassam em muito a questão médica. A ideia de um *penchant* à imitação, por exemplo, como ela se associaria à monomania? E como esta pode se tornar coletiva?

A insistência neste aspecto dos comportamentos coletivos, e de como estes teriam criado categorias específicas de *doenças nervosas*, sobrepõe-se largamente à ideia mais recusável de que teria havido um progresso nos

⁶¹ Littré, “Grandes epidemias”, 147.

⁶² É. Littré et Ch. Robin (1855), “Monomanie”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Bailliére et fils, 1865), 956.

costumes desde a Idade Média até nossos dias, indicando que de alguma forma nos comportaríamos melhor nos dias de hoje. Littré talvez ficasse bastante fascinado com os efetivos progressos da ciência, e talvez também se espantasse com a constatação de que a desgraça segue sendo supersticiosa. O caráter epidêmico destas *doenças nervosas* talvez não sirva para se construir um inventário das etapas de uma história patológica da humanidade, mas sim para se pensar nos traços de invariância das reações catastróficas que surgem como respostas às calamidades. E o que não cessa de causar espanto, é o caráter repetitivo destes flagelos, donde se pensar que a *peste* possui também uma dimensão ontológica, constitutiva da vida em comum, e que se manifesta de formas avassaladoras nas grandes epidemias.

“É a fúria de certas grandes forças que se mostram tão somente por seus efeitos, tempestades que perturbam a harmonia das coisas que fazem viver, venenos mortais cujo único reagente é, por assim dizer, o gênero humano⁶³”. Estes venenos talvez tenham no gênero humano não apenas um reagente, mas também um reator. E por mais que a roda do tempo gire e traga com ela novas formas de conviver, a harmonia impossível está sempre de par com a fúria potencial, das forças da natureza e das forças humanas.

~ ~ ~

O ensaio *Des grandes épidémies*, de Émile Littré foi publicado em duas versões, a primeira em 1836, na *Revue des deux mondes*, e posteriormente, em versão revisada, na coletânea *Médecine et médecins*, de 1871.

A versão em português que ora apresentamos segue o texto original, no entanto, tendo em vista que a edição de 1871 insere algumas mudanças significativas, optamos por introduzi-las na tradução, da seguinte maneira: colocamos entre colchetes os trechos nos quais Littré acrescenta modificações importantes, e em notas de pé de página a tradução da redação atualizada de 1871, para os trechos em questão. A maior parte das modificações que Littré traz à segunda versão de seu texto diz respeito a questões de estilo, pequenas mudanças na redação das frases, correção de erros que a versão original continha – como o nome de Cantacuzène, que na versão de 1836 estava grafado Cautacuzéne. Não nos detivemos nestes detalhes e optamos por seguir o texto original. É preciso acrescentar que as nuances linguísticas introduzidas na edição de 1871 pouco ou nada interferem na versão em português. Todas as alterações em relação ao texto de 1836 estão devidamente indicadas, motivo pelo qual há um grande número de notas. Esta foi a alternativa encontrada para que pudéssemos deixar o leitor a par das modificações promovidas por Littré nas duas versões do texto, sem que isto atrapalhe a leitura da tradução.

⁶³ Littré, “Grandes epidemias”, 150.

No que diz respeito às escolhas lexicais, procuramos respeitar ao máximo as opções do autor, caindo mesmo no risco de certa literalidade. Tendo em vista sua paixão pelas palavras, optamos por segui-lo de perto, sobretudo nas metáforas de que lança mão, bem como nos termos médicos. Um termo em especial merece atenção, *affection*, que aparece na versão em português como “afecção”. Embora este termo possa ser usado como sinônimo de doença, e por vezes o seja efetivamente (ainda que Littré utilize também o termo *maladie*, e abundantemente), ele guarda certa flutuação de sentido que é preciso, em nosso entendimento, conservar. Como lembra Annie Petit, Littré, no final das contas, é também um filólogo, para o qual “a perspectiva histórica confere densidade às palavras e às coisas⁶⁴”. Neste sentido, importante notar que o verbete *affection*, no dicionário de medicina de Littré e Robin, é explícito ao assinalar que a equivalência entre afecção e doença não é muito precisa, sendo afecção uma expressão genérica da qual a doença representaria um ponto de vista especial. Afecção seria, pois, um termo mais amplo, “toda condição contra a natureza do organismo⁶⁵”, que incluiria as doenças, mas compreenderia também as monstruosidades, as deformidades adquiridas, os vícios de conformação, que não constituem propriamente doenças.

Uma vez que as afecções dizem respeito ao modo como corpo e alma são afetados, nesta categoria estão incluídas as *afecções da alma*, as paixões, o prazer, o temor, a tristeza. Nesta acepção, vemos a pertinência de conservar este termo, sobretudo se considerarmos o que Littré denomina como *afecções menos grosseiras*, que são posteriormente reduzidas a doenças nervosas e a monomanias, o que remete uma vez mais à dimensão dos afetos, como vimos acima.

Procuramos seguir a estrutura textual do autor, guardando o ritmo das frases, por vezes demasiado longas, mas buscando não prejudicar tampouco o ritmo do texto em português. A escrita de Littré é obviamente impecável e, neste texto particularmente, varia entre uma linguagem técnica e a verve literária, que nos esforçamos por preservar em toda sua vivacidade, tanto quanto possível.

⁶⁴ A. Petit, “Philologie et philosophie de l’histoire”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 215-243, 223.

⁶⁵ É. Littré et Ch. Robin (1855), “Affection”, in *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1865), 29.

Grandes epidemias

Émile Littré⁶⁶

Dentre as doenças, existem as que são tão individuais quanto as feridas e as fraturas, e que são observadas em todos os tempos e em todos os lugares; e existem outras que são peculiares a certas regiões, sem que seja possível explicar por qual concurso de circunstâncias locais elas surgem num território específico, e por que dali não saem. Assim é o *botão-de-Aleppo*⁶⁷, que ataca somente os habitantes desta cidade e os estrangeiros que ali se demoram.

Por fim, uma terceira classe de doenças tem por característica [*caractère*] invadir uma imensa extensão de território; e o que há de mais extraordinário é que elas não têm uma duração indefinida; quero dizer que elas não são tão antigas quanto as raças humanas, que nossas histórias conhecem sua origem, que umas já estão extintas e não chegaram até nós, e que outras, que as substituem, não afligiram os nossos antepassados e são talvez, elas também, destinadas a deixar de existir. Trata-se de grandes e singulares fenômenos. Vemos por vezes, quando as cidades estão calmas e alegres, o solo tremer subitamente e os edifícios ruírem sobre a cabeça dos habitantes; da mesma forma, decorre de uma influência mortal emergir subitamente das profundezas desconhecidas e cobrir as populações humanas com um sopro infatigável, assim como as espigas em seus sulcos. As causas são ignoradas, terríveis os efeitos, imenso o desenvolvimento. Nada aterroriza mais os homens; nada desperta tão vivos alarmes no coração das nações; nada excita no homem comum [*le vulgaire*] as mais sombrias suspeitas. Quando a mortandade adquire este curso rápido, parece que as devastações não terão mais fim, e que o incêndio, uma vez aceso, só se irá apagar doravante por falta de alimento. Não é, todavia, assim: os traços do invisível arqueiro se esvaem; estas vastas epidemias permanecem sempre dentro de certos limites; a sua intensidade não chega jamais ao ponto de ameaçar a raça humana de uma destruição universal. [Eu disse jamais; deveria ter dito no intervalo dos quatro ou cinco mil anos que compõem toda a nossa história⁶⁸]; pois quem pode responder

⁶⁶ Versão original publicada em: É. Littré, “Des grandes épidémies”, in *Revue des deux mondes*, Période initiale, tome 5, 1836, 220-243. Publicado novamente em 1871, na abertura da coletânea *Medicina e médicos*. É. Littré, “Des grandes épidémies”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd, (Paris: Didier et Cie., 1875), 1-40.

⁶⁷ Leishmaniose cutânea. [Nota da tradução]

⁶⁸ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Eu disse jamais; deveria ter dito no intervalo dos cinco a seis mil anos que compõem toda nossa história. Ou, se assim o quisermos, de alguns milhares de séculos nos quais aparece o homem pré-histórico.”

do que nos reserva o vindouro? Raças de animais desapareceram do globo; as descobertas de Cuvier sobre os fósseis o provaram sem réplica. [Foram epidemias mais potentes que, em épocas longínquas, varreram nosso planeta e que, expulsando as antigas existências, deram lugar a novas?⁶⁹]

As doenças universais têm a mesma importância dos grandes acontecimentos. O médico estuda seus sintomas, suas relações com outras doenças; e busca, ao mesmo tempo, entrever o lugar que elas ocupam no encadeamento das coisas do mundo, bem como o elo que as existências humanas e o planeta que as abriga parecem estabelecer entre si.

No quadro das consideráveis influências que agiram sobre os destinos das sociedades, é preciso dar lugar, por estranho que possa parecer num primeiro olhar, à patologia, ou melhor dizendo, a esta porção da patologia que trata das vastas e universais epidemias. O que são vinte batalhas, o que são vinte anos da guerra mais feroz, ao lado das devastações que causam estes imensos flagelos? A cólera matou em poucos anos tantos homens quanto todas as guerras da revolução; estima-se que a peste negra do século XIV, tão somente na Europa, levou vinte cinco milhões de indivíduos; a doença que devastou o mundo, sob o reino de Justiniano, foi ainda mais mortal. Além disso, nenhuma guerra tem a universalidade de uma epidemia. Para tomar um exemplo bastante conhecido para nós, o que comparar à cólera que, surgida na Índia, avançou a leste até à China, passou ao oeste até à Europa, percorreu-a em quase todas as suas partes, e foi até à América?

A primeira grande doença mencionada pela história é aquela que conhecemos sob o nome de *peste de Atenas*, sobre a qual Tucídides deu uma célebre descrição. Enganamo-nos enormemente quando pensamos que a doença ficou limitada somente à capital da Ática, e que foi causada pelo amontoado de habitantes que ali se tinham refugiado durante a invasão do exército lacedemônio. Este flagelo vinha do Oriente. Tucídides afirma que ele partiu da Etiópia e percorreu o Egito e a Pérsia. As cartas de Hipócrates, ainda que presumidas, atestam, todavia, as destruições que [o flagelo] exerceu no império do grande rei. Ele se estendeu pelo restante da Grécia e os historiadores assinalam sua aparição nas tropas que se ocupavam de fazer o cerco de algumas cidades da Trácia. Se é impossível de segui-lo na Itália e na Gália é porque em época tão distante como a da guerra do Peloponeso, não havia escritores senão na Grécia. Não se tinha até então conservado a lembrança de uma destruição de homens como aquela; os médicos não eram suficientes para cuidar dos doentes, e além disso, foram muito atingidos pela epidemia. O mal se declarou inicialmente no Pireu, e os habitantes começaram por dizer que os peloponésios tinham envenenado as fontes. Foi o mesmo que disseram os

⁶⁹ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “A patologia desempenhou algum papel nestas extinções?”

parisienses, em 1832, que miseráveis envenenavam a carne nos açougues e a água nas fontes. Em seguida, a epidemia atingiu a cidade com redobrada fúria. A invasão era súbita: inicialmente a cabeça era tomada de um calor ardente, os olhos ficavam vermelhos e se inflamavam; a língua e a garganta sangravam; ocorriam espirros e rouquidão. Logo após, a inflamação ganhava o peito e produzia uma tosse violenta; depois, quando ela se instalava no estômago, resultava em vômitos, com agonias extremas, soluços frequentes e violentos espasmos. Ao se tocar a pele, ela não era nem muito quente, nem amarela; era ligeiramente vermelha, lívida, coberta de pequenas bolhas vesiculosas e ulcerações. O calor interno, entretanto, era tão grande que os doentes não suportavam nenhuma vestimenta; eles queriam permanecer nus e muitos deles, atormentados por uma sede insaciável, iam precipitar-se nos poços. A morte chegava em torno do sétimo ou nono dia. Muitos perdiam as mãos ou os pés pela gangrena; outros, os olhos; outros ainda experimentavam uma abolição completa da memória e não mais se reconheciam, nem a si mesmos, nem a seus próximos.

Neste quadro, quando dele examinamos atentamente os detalhes e o conjunto, é impossível encontrar quaisquer das doenças que nos afligem agora. *A peste de Atenas* é uma das afecções desaparecidas nos dias atuais⁷⁰.

Mas esta grande febre epidêmica não apareceu uma primeira vez para nunca mais reaparecer: nós a reencontramos em séculos posteriores com os mesmos caracteres de universalidade e gravidade que tinham horrorizado a Grécia. Entre outras coisas, o reinado de Marco Aurélio foi marcado por um dos retornos desta doença mortífera. Desta feita, os relatos históricos indicam o seu desenvolvimento em quase todos os pontos do império romano. O Oriente uma vez mais foi o ponto de partida. Foi no cerco de Selêucia que ela começou a infectar o exército romano; em todos os lugares por onde passou o cortejo de Lucius Verus, irmão do imperador Marco Aurélio, ela se declarou com violência renovada; e quando os dois irmãos entraram como vencedores na cidade de Roma, o mal ali se desenvolveu com tal intensidade que foi preciso renunciar aos enterros habituais e carregar os corpos em carroças. Em pouco tempo, a febre epidêmica tinha chegado das margens do Tigre até aos Alpes e, dali, atravessando estas montanhas, penetrou na Gália e até mesmo

⁷⁰ Uma nota de pé de página ao § 47, Livro II, da História da guerra do Peloponeso afirma o seguinte a este respeito: “A doença subjacente à peste de Atenas não foi identificada até hoje de maneira segura com qualquer das enfermidades conhecidas. Alguns estudiosos falam em febre tifoide eruptiva, outros em tifo, cujos sintomas se aproximam mais dos descritos com tanta precisão por Tucídides” (Tucídides, *História da guerra do Peloponeso* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982), 445). (nota do tradutor). Como se pode ler abaixo, embora Littré fale do desaparecimento desta doença e de seu caráter desconhecido, ele fará menção à febre eruptiva e ao tifo. [Nota da tradução]

para além do Reno. Não é aqui o lugar de entrar numa explicação puramente médica dos sintomas que a *peste de Atenas* apresentava, reproduzida tantas vezes nos séculos que a seguiram. Eu me contentarei em observar que esta febre era uma febre eruptiva, ou seja, que ela se manifestava externamente, como a varíola ou a rubéola, através de uma erupção característica.

Encontra-se, nos autores antigos, a descrição de uma doença peculiar, que eles designam pelo nome de *doença cardíaca* (*morbus cardiacus*). Dava-se a ela também o nome de *diaforese*, por conta do suor excessivo que a acompanhava. Os escritos de Hipócrates não apresentam nenhum traço dela. Depois de Galeno, a memória desta doença se apaga pouco a pouco, de modo que ela deve ter surgido com os sucessores de Alexandre e cessado por volta do segundo século da era cristã.

Ela começava por uma sensação de frio e de estupor nos membros, e por vezes no corpo inteiro. O pulso, adquirindo rapidamente o pior dos caracteres, tornava-se ligeiro, fraco, vazio, frequente; mais tarde, desigual e vacilante, e desaparecia por vezes inteiramente. Ao mesmo tempo, os sentidos dos doentes ficavam perturbados, uma insônia invencível os dominava, eles desesperavam da cura e, na maior parte dos casos, o corpo inteiro vertia subitamente um suor que escorria abundantemente na cama, de modo que os doentes pareciam derreter. A respiração era curta e rápida ao ponto da síncope; a cada momento eles temiam sufocar. Em sua ansiedade, eles se atiravam aqui e ali, e com uma voz muito fraca e trêmula, pronunciavam algumas palavras entrecortadas. Eles experimentavam continuamente, do lado esquerdo ou mesmo em todo o peito, uma pressão intolerável. Nos acessos que iniciavam com uma síncope ou que se seguiam a esta, o coração palpitava violentamente, o rosto adquiria uma palidez de morte, os olhos se afundavam nas órbitas e, se o desfecho fosse fatal, a visão dos doentes se obscurecia cada vez mais, as mãos e os pés tornavam-se azuis; o coração, apesar de um esfriamento de todo o corpo, continuava a palpitar violentamente. A maior parte conservava a razão até o fim, e apenas alguns perdiam o seu uso antes da morte. Enfim, as mãos permaneciam frias, as unhas se torciam, a pele se enrugava e os doentes expiravam sem alívio algum em seu sofrimento. Reconhecem-se, neste quadro, muitas analogias com a doença inglesa do suor⁷¹, que dominou os séculos XV e XVI e sobre a qual falarei mais adiante.

Eu não tenho a pretensão de fazer uma lista completa de tudo o que a antiguidade nos deixou sobre muitas outras doenças que tiveram outrora um desenvolvimento diferente dos dias atuais; eu quis apenas tomar dois exemplos marcantes de afecções importantes, mas extintas; e ao lembrar a *peste de Atenas* e a *doença cardíaca*, que não possuem análogas entre nós, eu quis inculcar esta verdade de que as doenças mudam com os séculos, que uma

⁷¹ *Sudor anglicus*. [Nota da tradução]

lei desconhecida preside à sucessão desta espécie de fenômenos na vida da humanidade, e que eles são dignos de toda atenção, tanto do médico quanto do filósofo e do historiador. Estaríamos, todavia, enganados, se pensássemos que a extinção de um flagelo epidêmico é, se assim posso me exprimir, um dom gratuito da natureza. As raças humanas, deixando para traz uma forma de doença, não tardam a encontrar uma nova em seu caminho.

No momento em que este tifo que tinha devastado a antiguidade abandonava os homens por uma razão ignorada, um novo flagelo veio substituí-lo: [a peste do Oriente, que domina ainda em nossos dias no Egito, e que é caracterizada pela erupção de abscessos, foi desconhecida dos povos antigos. Nem historiadores nem médicos fazem qualquer menção a ela, e foi no reino de Justiniano que este novo mal se desenvolveu pela primeira vez⁷²]. Nada foi mais terrível que as devastações que ela causou no mundo.

Como sempre, ela veio do Oriente e se espalhou pelo Ocidente com extrema rapidez. Por toda a parte, ela despovoou cidades e campos, e certos historiadores estimaram em cem milhões o número de homens que ela suprimiu. Esta doença era caracterizada por abscessos pestilentos, como aqueles que se observa no Oriente; e desde os tempos de Justiniano, a peste não deixou de se manifestar de intervalos em intervalos, em diferentes países. Durante certo período, ela foi tão comum na Europa quanto o é atualmente no Egito. Paris ou Londres eram na ocasião tão devastadas por ela quanto o são nos dias de hoje Constantinopla ou o Cairo. No entanto, desde há muito ela deixou de se manifestar entre nós. A peste de Marselha é o último exemplo na França. Moscovo e uma grande parte da Rússia sofreram horivelmente com ela por volta da metade do século passado, e presentemente a Áustria protege contra ela os povoados croatas que são limítrofes do império otomano.

Grandes informações sobre esta terrível epidemia são fornecidas pelo historiador Procópio. Eu prefiro reunir aqui alguns detalhes menos conhecidos sobre os males que ela causou em nosso Ocidente.

Desde o ano 540 depois de Jesus Cristo, a peste já tinha chegado em Paris. Lê-se no *Livro de milagres de são João*: “enquanto a peste devastava os povos e nossa pátria, senti, ao deixar Paris, onde ela então triunfava, que fora contagiado pelo mal. Ninguém ignora, penso, que terrível doença devastou, nessa época, nosso país”.

⁷² Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “a peste do Oriente, que domina ainda em nossos dias no Egito, e que é caracterizada pela erupção de abscessos. Segundo testemunho de antigos autores conservado por Oribase, ainda que a peste tenha existido na antiguidade no Egito e na Síria, nem os historiadores nem os médicos, no entanto, fazem qualquer menção a uma grande epidemia de peste; e foi no reinado de Justiniano que o mal ganhou pela primeira vez o caráter pandêmico”.

Os historiadores ocidentais daquela época fazem frequentemente menção a esta doença. Marselha foi violentamente infectada por ela em 588. Um navio chegou da costa da Espanha com mercadorias. Vários cidadãos tendo feito compras, uma família, composta de oito membros, pereceu subitamente. O mal não se propagou inicialmente no restante da cidade, mas passou certo intervalo, como quando o fogo permanece latente por algum tempo [numa colheita⁷³], e em seguida, de repente, o incêndio se estendeu por toda Marselha. O bispo Teodoro manteve-se durante todo o tempo da epidemia no recinto da basílica de São Vitor, entregando-se às vigílias e orações, e implorando a misericórdia divina. Tendo a peste enfim cessado após dois meses, o povo, seguro de si, reapareceu na cidade, porém houve uma recrudescência e aqueles que tinham voltado pereceram. Desde então, a peste fez várias aparições em Marselha.

Neste cenário traçado por Gregório de Tours, acreditaríamos estar lendo a descrição moderna de uma invasão da peste em Alexandria ou em Esmirna.

Mais ou menos na mesma data, a peste devastava Roma. O papa Pelágio foi dela a primeira vítima, e uma testemunha ocular contou a Gregório de Tours ter visto cair, durante uma súplica pública, no tempo de uma hora, oitenta pessoas, que expiraram imediatamente.

Em Clermont, no ano de 571, o mesmo autor viu, certo domingo, apenas na basílica de São Pedro, trezentos corpos de pessoas mortas pela peste. Formava-se uma ferida nas virilhas e nas axilas, e os doentes sucumbiam em dois ou três dias.

Mais ou menos na época em que a peste do Oriente fazia sua primeira aparição na Europa, viu-se desenvolver ali também uma doença não menos terrível e que ainda persiste, não obstante estar singularmente enfraquecida pelas descobertas da medicina moderna: refiro-me à varíola ou pequena varíola.

Já nomeada por Marius, bispo de Avenches, na crônica do ano 570, ela é descrita de uma maneira muito diversa por Gregório de Tours, sob o nome de *doença disentérica* (*morbus dysentericus*), de *peste valetudinária* (*lues valetudinaria*). Na descrição seguinte que ele dá desta doença, livro IV, no ano 580, nenhum médico desconhecerá a pequena varíola: “a *doença disentérica* invadiu quase toda a Gália. As pessoas que ela atacava eram presas de forte febre com vômitos, de dor excessiva nos rins, e de peso na cabeça; em seguida vinham as pústulas. Ventosas aplicadas às costas ou nas coxas, favorecendo a drenagem de grande quantidade de humor, com o desenvolvimento e a erupção de abscessos, salvaram muitos doentes. Da mesma forma, as ervas, que serviam de antídoto, ingeridas em bebida, prestaram grandes serviços. Esta doença, iniciada no mês de agosto, atacou sobretudo crianças pequenas. O rei Quilperico foi atingido, e logo depois, o mais jovem de seus

⁷³ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “numa casa”.

filhos, que acabava de ser batizado, contraiu-a. Por fim, o irmão mais velho do rei, de nome Clodoberto, foi também apanhado”. Fredegunda mergulhou na dor ao ver suas crianças doentes, e, atribuindo o perigo que corriam às humilhações sofridas pelos povos sob seu governo e de seu marido, atirou ao fogo o registro das novas taxas que acabavam de ser impostas. Isto não impediu suas crianças de morrerem pouco tempo depois.

Trata-se, portanto, de um completo engano que se remeta ordinariamente a invasão da pequena variola à irrupção dos Árabes no Ocidente. Esta doença se estabeleceu em nossas terras por volta do final do século VI da era cristã; [ela é praticamente contemporânea da peste do Oriente⁷⁴].

Mais do que qualquer outra época, a Idade Média esteve à mercê de calamidades deste tipo. Algumas doenças, já conhecidas da antiguidade, tiveram um terrível desenvolvimento. Assim foi com a elefantíase, conhecida ordinariamente sob o nome de lepra, e que foi, durante vários séculos, o desespero de nossas populações ocidentais. Sem entrar no detalhe de todos os sofrimentos corporais de nossos antepassados, vou trazer alguns deles à lembrança do leitor.

*O mal des ardens*⁷⁵ se apresenta inicialmente com características assustadoras e que não estão em contraste com a época sombria e rude na qual ele se desenvolveu. O mais antigo testemunho a lhe fazer menção é a crônica de Flodoardo, do ano 945.

“Muitas pessoas, tanto em Paris quanto na província, pereceram de uma doença chamada *fogo sagrado* ou *les ardens*. Este mal as queimava pouco a pouco, e por fim as consumia sem que se pudesse remedia-lo. A fim de evitar este mal ou curar-se dele, os parisienses deixavam a cidade para respirar o ar do campo, e os camponeses se refugiavam em Paris. Hugo o Grande propagou então sua caridade, alimentando todos os pobres doentes, ainda que por vezes se lhes contasse mais de seiscentos. Como os remédios todos não serviam para nada, recorreu-se à Virgem na igreja de *Notre Dame*, a qual, nesta ocasião, serviu longo tempo de hospital”.

Os autores, por sinal, não fazem menção a nenhuma circunstância particular relativa aos alimentos, ao ar ou às águas. Sabe-se tão somente que isto ocorreu no tempo em que este Hugo, conde de Paris, estava em guerra contra Luís de Além-mar⁷⁶; e depois das incursões dos normandos, que tinham pilhado e devastado diversas vezes o território de Paris.

É nesta mesma época que Félibien se refere a uma antiga carta da catedral de *Notre Dame* de Paris, na qual se estabelece que seriam acesos seis

⁷⁴ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “ela é praticamente contemporânea das pandemias do Oriente”.

⁷⁵ Ergotismo, ou fogo de Santo Antônio. [Nota da tradução]

⁷⁶ Luís IV. [Nota da tradução]

candeeiros todas as noites, diante do altar da Virgem, em memória deste acontecimento.

[Rodolfo afirma (em seu livro dos Incêndios) que em 993 reinava a mortandade entre os homens⁷⁷]. Era, diz ele, um fogo escondido que, assim que tivesse atingido algum membro, separava-o do corpo depois de tê-lo queimado. Muitos experimentaram o efeito deste fogo no espaço de uma noite.

Desde o final do século XI, ou seja, a partir de 1090 até o início do [século] XII, observou-se na França os ataques mais fortes desta doença. Sabe-se que foi o tempo do maior fervor pelas cruzadas, que se abandonava tudo para ir à Terra Santa fazer-se conhecido; que as contínuas guerras civis e as incursões dos duques da Normandia faziam da parte setentrional e média da França o teatro de uma infinidade de misérias de toda espécie, dentre as quais o mal do qual se trata talvez fosse uma das menores. A França se despovoava sensivelmente; os campos, a agricultura, estavam abandonados. Quase toda a França, principalmente o *Dauphiné*, sofreu com esta doença: foi isso que determinou o papa Urbano II a fundar a ordem religiosa de Santo Antônio, com o intuito de socorrer aqueles que tivessem sido atingidos por ela, e a escolher *Vienne du Dauphiné*⁷⁸ como seu centro administrativo. Sua fundação ocorreu no ano de 1093. Vinte e cinco anos antes, o corpo do santo deste nome tinha sido transportado de Constantinopla para o *Dauphiné* por Josselin, senhor de *La Mothe Saint Didier*.

Acreditava-se geralmente, nos séculos XI e XII, que os doentes conduzidos à abadia de Santo Antônio, na qual repousavam as cinzas deste santo, eram curados no espaço de sete a nove dias. Este rumor, amplamente difundido na Europa, atraía à *Vienne* um grande número de doentes, dentre os quais a maior parte deixava ali algum membro. Na história das ordens monásticas diz-se que em 1702 ainda se via nesta abadia membros ressecados e escuros, que eram conservados desde aquela época.

O autor da vida de Hugo, bispo de Lincoln, disse ter visto em seu tempo, no Monte Santo Antônio, no *Dauphiné*, várias pessoas de um e outro sexo, jovens e velhos, curados do fogo sagrado, e que pareciam gozar da melhor saúde, ainda que suas carnes tenham sido, em parte, queimadas, e seus ossos consumidos; que doentes desta espécie acorriam de todas as partes até este lugar, que se encontravam todos curados no espaço de sete dias, e que, se ao fim deste tempo eles não estivessem curados, morriam; que a pele, a carne e os ossos dos membros que tinham sido atingidos por este mal jamais se

⁷⁷ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Rodolfus Glaber, em seu livro *Histórias*, II, tem um capítulo intitulado *De incendiis et mortibus nobilium*, no qual relata que em 993 reinava uma mortandade entre os homens (*clades pessima*)”.

⁷⁸ Cidade francesa da região sudeste, departamento de Isère, antiga província do *Dauphiné*. [Nota da tradução]

restabeleciam, mas que as partes que tinham sido poupadas permaneciam perfeitamente saudáveis, com cicatrizes muito bem consolidadas; que se via gente de todas as idades e de todos os sexos, alguns privados do antebraço até o cotovelo, outros de todo o braço até o ombro, e por fim, outros privados de uma perna, ou da perna e da coxa até a virilha, gozarem da mesma saúde e alegria daqueles que se portam bem.

Quando vemos surgir assim, de tempos em tempos, doenças novas, parece que os povos, no movimento e progresso de suas vidas, suscitam, sem o notar, agentes hostis e funestos que lhes trazem a morte e a desolação. Os povos, em seu trabalho surdo e cego, nesta via que escavam sobre a terra, sem dela conhecer o começo e tampouco perceber o final, são como os mineiros que perseguem o veio que são designados a explorar, seja liberando as águas subterrâneas que os afogam; seja abrindo uma passagem aos gases mefíticos que os asfixiam ou queimam; seja, por fim, provocando os desmoronamentos de terreno que os sepultam sob seus escombros.

Uma epidemia cuja universalidade e características lembra aquela que tinha devastado o mundo sob Justiniano aterrorizou o século XIV e deixou uma longa lembrança entre os homens. Esta doença foi uma verdadeira peste, no sentido médico do termo, ou seja, uma afecção marcada por tumores gangrenosos nas axilas e nas virilhas. À época deram-lhe o nome de *peste negra*, porque ela cobria o corpo de manchas lívidas; na Itália, recebeu o nome de *grande mortandade* (*mortalega grande*) por conta das devastações inauditas que exerceu em todo lugar onde apareceu. O historiador imperial Cantacuzene, cujo filho Andrônico sucumbiu a esta doença, descreve literalmente estes tumores próprios à peste; ele os indica desde os menores, que aparecem nos braços, no rosto e noutras partes. Em muitas pessoas, desenvolviam-se manchas negras que permaneciam isoladas ou que se juntavam e tornavam-se confluentes. Essas circunstâncias não se encontravam reunidas em todo mundo: nalguns, uma apenas bastava para levar à morte; outros, atingidos por todos esses sintomas, curavam contra toda expectativa. Os acidentes cerebrais eram frequentes; muitos doentes caíam no estupor e num sono profundo; eles perdiam também a fala; outros se viam presas da insônia e de uma ansiedade extrema. A língua e a garganta tornavam-se negras e como que tingidas de sangue; nenhuma bebida saciava a sede, e os sofrimentos continuavam assim, sem alívio, até a morte, que muitos apressavam em seu desespero. O contágio era evidente, pois aqueles que cuidavam de seus parentes e de seus amigos acabavam doentes; e muitas casas na capital do império grego perderam todos seus habitantes, até o último.

Até aqui, vemos tão somente as circunstâncias da peste ordinária, mas nesta peste do século XIV, agregou-se um sintoma peculiar, que foi a inflamação gangrenosa dos órgãos da respiração. Uma violenta dor no peito

apoderava-se dos doentes, eles cuspiam sangue e seu hálito difundia um odor empestado⁷⁹.

Por mais desconhecida que seja a causa que produziu desordens tão variadas e tão profundas nas organizações humanas, tais desordens possuem algo de material e de físico que prova que o corpo é particularmente atacado pelo mal. Existem também, no entanto, afecções menos grosseiras, se posso me exprimir assim, cuja ação incide sobre a inteligência e engendra epidemicamente alterações mentais das mais singulares. A Idade Média foi notável por várias afecções deste gênero; umas propagadas sobretudo pela imitação, outras desenvolvidas sob a influência de ideias que predominavam entre os homens. [Tomo de empréstimo ao Sr. Hecker os detalhes sobre a doença

⁷⁹ Nota 1, acrescentada pelo autor na versão de 1871, à página 15: “Alguns anos depois da publicação deste artigo, eu encontrei num manuscrito da Biblioteca imperial, um poema inédito sobre a peste negra que foi impresso na Biblioteca de Chartes, 1ª série, t. I, p. 201. O autor, Simon de Covino, foi testemunha do que descreve. O nome que ele atribui à doença, *pestis inguinaria*, mostra claramente que foi uma peste a bubões, a verdadeira peste do Oriente. “Uma dor em queimação”, afirma, “surge tanto na virilha quanto sob as axilas, ou se propaga na região precordial. Febres mortais tomam conta das partes vitais; o coração e o pulmão são totalmente infectados; as vias respiratórias têm horror deste vírus. As forças também caem subitamente, e o doente só consegue suportar este flagelo por poucos dias”. Algo de singular é que, segundo o autor, a peste marcava sua influência sobre toda a população: “O rosto se torna pálido, o rubor da face adquire uma coloração escura; difícil encontrar um ser vivo sobre o qual a palidez não tenha deixado sua marca. Basta ver o rosto dos homens e das mulheres para ali encontrar a funesta escritura e o golpe que os ameaça. Esta coloração pálida anuncia a proximidade do trespasse, e antes do dia fatal a morte parece assentada sobre a face”. A peste pareceu extremamente contagiosa ao autor de nosso opúsculo: “Percebemos”, afirma ele, “que quando ela começa em uma casa, dificilmente algum de seus habitantes escapa. O contágio é de tal ordem que um doente infecta todo mundo. Aqueles que se esforçam para administrar aos doentes o socorro habitual, tornam-se vítimas disso. O mesmo ocorre com os padres, sagrados médicos das almas, que se tornavam presas da peste durante a administração dos socorros espirituais; e frequentemente, pelo simples toque ou pelo simples ar da peste, eles pereciam ainda mais rápido que os doentes que tinham ido socorrer. As roupas eram vistas como infectadas, e toda mobília era considerada suspeita”. A mortalidade atingiu sobretudo as classes pobres: “Aquele que era mal nutrido por alimentos pouco substanciais”, diz nosso autor, “tombava golpeado pelo mais leve sopro da doença; o homem comum [*le vulgaire*], gente muito pobre, morre de uma morte bem vinda, pois para ele, viver é morrer. Porém a Parca cruel respeita os príncipes, os cavaleiros, os juízes: destes, poucos sucumbiam, pois uma vida doce lhes é dada neste mundo”. Simon de Covino eleva bastante alto a mortalidade: segundo afirma, apenas um terço dos homens permaneceu vivo: “O número de pessoas sepultadas”, segue dizendo, “foi maior que o número mesmo dos vivos; as cidades estão despovoadas, inúmeras casas estão fechadas à chave, outras tantas têm suas portas abertas e, esvaziadas de habitantes, estão repletas de podridão.”

que foi chamada de *chorea* ou *dança de Saint Guy* epidêmica⁸⁰], e que era caracterizada por uma necessidade irresistível de se entregar a saltos e a movimentos desordenados.

Estes fenômenos permitem ao olhar penetrar profundamente no âmbito moral da sociedade humana. Eles pertencem à história e não se reproduzirão jamais da forma como ocorreram, todavia, revelam uma face vulnerável do homem, a tendência [*penchant*] à imitação, e por consequência relacionam-se estreitamente à vida social. Tais doenças se propagam com a rapidez do pensamento; estão posicionadas entre as pestes que, de origem mais grosseira, atacam antes o corpo que a alma, e as paixões que, pairando nos limites da doença, estão sempre prontas a transpô-los.

Eis aqui o que era a dança de Saint Guy: bandos de homens e de mulheres, reunidos por uma desorientação [*égarement*] comum, espalhavam-se nas ruas e igrejas, onde davam um espetáculo singular. Eles formavam círculos segurando-se pela mão, e aparentemente fora de si mesmos, dançavam com furor, sem vergonha, diante da assistência, até que caíssem extenuados. Queixavam-se então de uma grande angústia e só paravam de gemer quando se lhes apertava fortemente o ventre com panos; eles voltavam a si e permaneciam tranquilos até um novo acesso. Esta pressão no abdômen tinha por objetivo prevenir o inchaço que se desenvolvia depois destas terríveis convulsões; por vezes, obtinha-se também o mesmo resultado com a ajuda d/ pontapés e socos. Durante a dança convulsiva, eles não/viam nem ouviam, alguns avistavam aparições de demônios, outro percebiam anjos e o empíreo. Quando a doença estava plenamente desenvolvida, ela iniciava frequentemente por convulsões epiléticas; os doentes caíam desacordados e espumando, em seguida levantavam e iniciavam sua dança desenfreada. A cor vermelha tinha a propriedade de irritá-los e de aumentar a violência de seus acessos. O mesmo valia para sons de uma música barulhenta, com a qual se os acompanhava em várias cidades, e que parece ter provocado diversas vezes a explosão da doença nos espectadores. Um meio que se utilizava com frequência para abreviar seus acessos era o de colocar diante deles bancos e cadeiras, que os obrigavam a dar saltos prodigiosos, e eles caíam rapidamente esgotados pela fadiga.

Esta doença singular surgiu na Alemanha por volta de 1374, quando mal haviam cessado as últimas ocorrências da peste negra; e não se deve acreditar que ela tenha atacado apenas alguns indivíduos. Ela atingia com a mesma vertigem massas consideráveis, e formavam-se bandos de várias centenas, por vezes de alguns milhares de convulsionários que iam de cidade em

⁸⁰ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Tomo de empréstimo ao Sr. Hecker, que já contribuiu também nas páginas precedentes, os detalhes sobre a doença que foi chamada de *chorea* ou *dança de Saint Guy* epidêmica...”.

cidade exibindo o espetáculo de sua dança desordenada. A aparição dessas massas difundia o mal, que assim se propagava pouco a pouco.

O tarantismo é uma doença análoga, que predominou na Itália durante vários séculos e que, tal qual a dança epidêmica de *Saint Guy*, desapareceu, ao menos em sua forma primitiva. Ela teve origem na *Puglia*, mas a partir dali propagou-se em quase toda a península. Neste país, a doença é atribuída à picada de uma aranha chamada tarântula; no entanto, a picada de uma aranha venenosa, e sobretudo os terrores que se seguem a esta, era tão somente a causa eventual de uma doença nervosa, que ocorria também na Alemanha com sintomas não muito diferentes, e que tinha uma causa profunda na condição dos povos.

As pessoas que tinham sido ou que se acreditavam picadas pela tarântula, caíam na tristeza e, presas do estupor, não tinham mais a posse de sua inteligência; somente a flauta ou o violão podiam socorrê-las. Elas então despertavam como que de um encantamento, seus olhos se abriam e seus movimentos, que seguiam lentamente a música, animavam-se rapidamente e convertiam-se numa dança apaixonada. Interromper a música era algo lamentável: os doentes recaíam no seu estupor; era necessário continuá-la até que estivessem completamente esgotados de fadiga. Um fenômeno admirável nos doentes era seu desejo pelo mar: eles pediam para ser levados até à praia, ou que ao menos fossem envolvidos pela imagem da água – grande oposição com aquela outra temível doença nervosa que é a raiva.

Encontra-se em diversos médicos gregos, e entre outros Marcellus de Sida, que viveu nos tempos de Adriano e Antonino Pio, a descrição de uma doença nervosa singular. Eis aqui a imagem que dela traçou Oribásio, médico do imperador Juliano: “Aqueles que sofrem deste mal saem de suas casas durante as horas da noite; eles imitam em tudo o aspecto do lobo e erram até o raiar do dia no entorno de tumbas. É fácil de percebê-los, eles são pálidos, têm os olhos apagados, secos e afundados nas órbitas; a língua é muito seca, eles não têm saliva alguma na boca e a sede os devora; suas pernas, pois é esperado que tenham quedas frequentes durante a noite, são cobertas de úlceras incuráveis”. Os médicos gregos chamaram a estes doentes de *licantropos*, e o homem comum, em nossas terras, designou-os sob o nome de *lobisomens*. Com efeito, eles pulularam na Idade Média; e estes indivíduos, nos quais uma estranha perversão das faculdades intelectuais os levava a fugir para lugares desertos, a errar pela noite, com frequência a andar em quatro patas e até mesmo a entregar-se a apetites horríveis; estes indivíduos, que uma superstição não menos estranha colocava sob a influência de demônios, foram numerosos em certas épocas. Há períodos em que se estabelece uma reação entre as opiniões reinantes e certas alterações mentais, nos quais estas se multiplicam tanto mais que se as considera mais corriqueiras. Os homens que estavam sob influência de más disposições e de uma perturba-

ção iminente, e que só ouviam falar ao seu redor destas transformações de seres humanos em animais selvagens, eram subitamente atingidos pelo mal dominante, e iam engrossar a multidão destes loucos infelizes que se acreditavam realmente transformados em lobos. Este Léger de Versalhes, que há pouco tempo escondeu-se nos bosques, ali viveu solitário por vários meses, e acabou por assassinar uma jovem menina e devorá-la parcialmente, sofria de uma alienação em tudo similar; e teria outrora passado por um lobisomem⁸¹.

Colocaremos na mesma categoria os feiticeiros que tanto ocuparam os homens há alguns séculos. A maior parte não era nem celerados em comunicação com o diabo – como pensavam os [juízes estúpidos⁸²] que os condenavam, nem impostores que tentavam enganar o homem comum [*le vulgaire*] – como hoje em dia somos levados a acreditar; eram loucos que nomeamos, em linguagem técnica, *alucinados*. Eles acreditavam ver o diabo, falar-lhe, ser transportados ao *sabbat*, dançar sobre arbustos com os demônios e as feiticeiras. Todas estas coisas, eles as contavam com a melhor fé do mundo, sustentavam-nas em meio a torturas e suplícios; eles asseguravam, ainda que sob ferros e/trancados em prisões donde não podiam sair, terem ido, a cada noite, a seus encontros noturnos. Tudo isso era falso; eles o afirmavam, todavia, e morriam afirmando. É que estas visões tinham para eles toda a realidade que as visões têm para os loucos. A feitiçaria foi uma verdadeira e longa alucinação que, durante vários séculos, afligiu a humanidade; e pode-se dizer que ela foi uma dupla fonte de males, primeiramente pervertendo as faculdades intelectuais de um grande número de homens, e em seguida provocando, da parte da sociedade contemporânea, as perseguições mais atrozes contra os infelizes que tinham necessidade de um tratamento médico, e que eram entregues em toda parte às torturas e às fogueiras.

É preciso ainda fazer menção a uma doença singular que se apossou de algumas crianças em 1458. Pelo seu carácter, ela pertence bem mais à grande época das cruzadas que à última metade do século XV. Neste ano, em diversos pontos da Alemanha, as crianças foram capturadas por tamanho desejo de sair em peregrinação em grupo ao monte Saint Michel da Normandia, que aquelas a quem se recusava a permissão de realizar esta viagem morriam infalivelmente de desgosto e de sofrimento. Não se impediu, conseqüentemente, estas *crianças de Saint Michel*, como eram chamadas, de seguir a

⁸¹ Trata-se de um caso ocorrido em agosto de 1824, no qual Antoine Léger viola, assassina e devora partes do corpo da jovem Aimée Constance Debully. Léger foi julgado pelo tribunal Versalhes. Ele tentou alegar demência, dizendo-se impelido pelo *malin esprit*. Foi condenado à morte por homicídio, atentado ao pudor e roubo. Um relato deste caso pode ser lido em C.-L. Lesur, *Annuaire historique universel pour 1824* (Paris: Thoissnier-Desplaces, 1825).

⁸² Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “juízes cegos”.

irresistível inclinação [*penchant*] que as conduzia em direção a um rochedo distante, e ocupou-se de lhes fornecer os meios de fazer o caminho. Desde Ellwangen, Schwabisch-Hall e outros lugares partiram várias centenas [de crianças]. Em Hall, forneceram-lhes um pedagogo e um asno para carregar os doentes. O bando foi até à beira do mar, onde aguardaram a vazante para chegar com os pés secos no lugar desejado. Esses infelizes peregrinos não encontraram, em França, sentimentos análogos aos que os tinham conduzido tão longe, e sofreram todos os tipos de desgraça. Uma velha crônica alemã afirma, em sua linguagem simples e ingênua: “várias morreram de fome; várias morreram de frio; algumas foram apanhadas em França e vendidas; nenhuma jamais retornou”.

É difícil não reconhecer nessas doenças nervosas uma influência das ideias religiosas que predominavam àquela época. Os espíritos, nutridos em crenças místicas, cercados de visões, de prodígios, de santos e de feiticeiros, abalavam-se facilmente, e a mínima circunstância torcia em direção à doença cérebros já inclinados às emoções sobrenaturais. Os homens, a julgar por sua conduta desde as cruzadas até as peregrinações das crianças, entregavam-se aos seus impulsos, na simplicidade de suas necessidades, de seus conhecimentos e de seus recursos, de modo totalmente diferente do nosso, e eles experimentavam suas forças, ainda mal reguladas pela civilização, de uma maneira tão diferente da nossa quanto estas manifestações parecem estranhas à era atual. Os convulsionários do século passado sofriam de uma doença nervosa incontestável e os *Camp-meetings* dos Americanos, assembleias nas quais [as pessoas] se entregam a mil extravagâncias religiosas, estão neste estreito limite onde a razão é vizinha próxima da loucura. O século atual, no entanto, pouco favorece, por suas opiniões, o desenvolvimento de afecções que permanecem bastante mais isoladas do que em séculos mais crédulos.

Entre as grandes doenças que de tempos em tempos dizimam os povos, há que se fazer uma importante distinção. Trata-se de separar as doenças que podemos produzir artificialmente, daquelas que nascem exclusivamente pelas forças da natureza, e que nenhuma combinação de circunstâncias à nossa disposição pode engendrar. Explico-me: o escorbuto, por exemplo, é uma doença que se pode produzir à vontade. Encerremos uma tripulação numerosa numa embarcação suja, húmida, na qual todas as precauções de higiene são negligenciadas, com víveres insuficientes e insalubres; que se lance uma tal embarcação e uma tal tripulação numa expedição distante e o escorbuto não tardará a se desenvolver ali. Esta doença foi outrora o terror dos navegadores; não se podia empreender uma longa viagem, não se podia reunir uma frota para uma grande expedição sem que esta doença cruel viesse a se desenvolver entre as tripulações. Hoje em dia, ela só se mostra muito raramente, e somente em ocasiões nas quais circunstâncias infelizes tenham submetido os marinheiros a privações e a sofrimentos inabitais.

O tifo dos campos quiçá esteja também no mesmo caso. Suponhamos um hospital lotado de doentes e de feridos: o ar estagnado em salas muito estreitas, a humidade espalhada por todo o lado, a roupa de cama insuficiente para as necessidades; a sujidade e as imundícies nas camas, nas paredes e no assoalho; o desânimo, o temor, o tédio dominando os espíritos de todos os infelizes encerrados num asilo como este – logo se verá febres dos piores tipos nascerem num tal ambiente. E se uma situação como esta existe nos incontáveis hospitais que pertencem a exércitos tão numerosos quanto os de Napoleão e da coalisão em 1813, se estes exércitos ocupam uma vasta extensão de país e se movem com rapidez, então o tifo, desenvolvendo-se em grande escala, passará de cidade em cidade como a chama de um incêndio e se assemelhará às grandes epidemias espontâneas. Ele terá surgido, entretanto, peça por peça, no seio de circunstâncias cuja combinação pode ser suscitada a qualquer momento.

Algo bem diferente se passa com as doenças que a natureza desenvolve por ela mesma. Quanto a estas, nenhuma combinação humana pode engendrar-las: não importa o que se faça, jamais se provocará uma pequena varíola num indivíduo. Nem a peste nem a cólera têm sua origem em circunstâncias que a arte dos homens possa preparar. [Aqui, tudo é invisível; misterioso;⁸³] tudo aqui é produzido por potências [*puissances*] cujos efeitos apenas se revelam.

[Outro ponto a salientar: entre as doenças epidêmicas, umas ocupam o mundo e o devastam quase inteiramente, outras são limitadas a espaços mais ou menos vastos. As primeiras podem ser, numa hipótese bastante plausível, relacionadas a modificações internas da própria terra, consideradas como causas das quais as raças humanas são os únicos reagentes. As outras possuem um teatro muito restrito para que seja permitido admitir uma explicação tão geral para factos tão particulares. Sua origem deve então ser procurada em circunstâncias locais de humidade, de pântanos, de matérias animais ou vegetais em decomposição; ou ainda em mudanças no estilo de vida dos homens⁸⁴]. A antiguidade utilizava muitos alimentos que caíram em desuso; de nossa parte, temos alimentos que nossos antepassados não conheciam. [A uniformidade nestas doenças se deve, em grande parte, à uniformidade

⁸³ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Aqui, até o momento pelo menos, tudo é invisível; misterioso;”.

⁸⁴ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Outro ponto a salientar: entre as doenças epidêmicas, umas ocupam o mundo e o devastam quase inteiramente, outras são limitadas a espaços mais ou menos vastos. Destas últimas, a origem pode ser procurada ou em circunstâncias locais de humidade, de pântanos, de matérias animais ou vegetais em decomposição; ou ainda em mudanças no estilo de vida dos homens”.

no viver⁸⁵]. Não é indiferente ter boa ou má alimentação, vestir-se bem ou vestir-se mal, habitar cidades bem arejadas e bem limpas, ou ruas estreitas, húmidas e sujas. Ora, como isso tudo muda de país a país, e num mesmo lugar, de século em século, não é espantoso que ocorram mudanças na saúde dos homens.

Um dos exemplos mais notáveis destas doenças locais, que se deve a influências locais e não obstante frequentemente ignoradas, é a doença *dos pés e das mãos* que predominou em Paris em 1828, e que recebeu na medicina o nome grego de *Acrodinia*. Foi algo singular ver afluir nos hospitais uma multidão de pessoas tomadas por dores mais ou menos vivas nas mãos e sobretudo nos pés. Estas partes adquiriam uma coloração avermelhada; os doentes não podiam fazer uso nenhum delas, e nalguns casos, esta afecção resultou até mesmo em morte. Diversas casernas, entre outros, contabilizaram grande número de doentes. Este mal, desconhecido até então, e que não se assemelhava a nada daquilo que os médicos viam diariamente ou àquilo que os autores tinham descrito, desapareceu tão subitamente quanto tinha chegado; e desde então não mais se ouviu falar dele. Um médico que se ocupou com grande distinção de doenças da pele, o Sr. Rayer, aproximou-o com sagacidade da *pelagra*, outra afecção singular sobre a qual não posso eximir-me de dizer aqui uma palavra.

A *pelagra* é uma doença própria da Itália setentrional⁸⁶. Ela ataca quase exclusivamente as pessoas do campo; começando por uma doença da pele, ela acaba por comprometer órgãos os mais importantes, particularmente o cérebro e as vísceras que servem à digestão; concebe-se que quando ela atingiu este grau, torna-se uma afecção extremamente grave. Com efeito, ela causa frequentemente a morte de indivíduos que dela são acometidos. Esta doença não vai além da alta Itália, e parece dever-se essencialmente a certas condições de insalubridade que se observam [nesta parte da Península⁸⁷].

Há nestas doenças transformações e, por assim dizer, combinações [*jeux*] que não permitem, em lugar algum, nenhuma classificação precisa. Algumas, por exemplo, após terem tido por muito tempo um caráter local, adquirem subitamente uma potência bastante maior e avançam de repente sobre

⁸⁵ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi retirado.

⁸⁶ Nota 1, acrescentada pelo autor na versão de 1871, à página 25: “Depois que isto foi escrito, a *pelagra* foi reconhecida no sudoeste da França, na Espanha e em vários outros lugares”.

⁸⁷ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “na alta Itália”. Aqui também se insere a nota 2, acrescentada pelo autor à página 25: “Esta insalubridade não é outra coisa senão o *verdet*, parasita venenoso do milho. Foi o Sr. Balardini, médico italiano, que descobriu a causa da *pelagra*. O Sr. Dr. Costallat e o Sr. Dr. Roussel, em França, contribuíram bastante para difundir as ideias de Balardini”.

os países vizinhos. A *doença inglesa do suor* está nesta categoria: a princípio exclusivamente circunscrita à Inglaterra, quando de sua última aparição, ela invadiu o continente e afligiu todo o norte da Europa. Esta doença é tão surpreendente que merece uma menção detalhada. Eu a tomo emprestada ao Sr. Hecker.

A doença inglesa do suor era uma afecção extremamente aguda, que se decidia no máximo vinte e quatro horas. Nesta marcha tão rápida, ela apresentava graus e formas diferentes; e os observadores distinguiram uma na qual seu signo característico, o suor, estava ausente, e na qual a vida, sucumbindo sob um golpe muito violento, apagava-se em poucas horas.

O mal chegava sem que nada o anunciasse. Na maior parte das pessoas, a doença do suor, como quase todas as febres, começava por um breve arrepio e um tremor que, nos piores casos, transformava-se em convulsões; noutras, o início era um calor moderado, mas sempre crescente, que as surpreendia, sem causa conhecida, durante o trabalho, frequentemente de manhã ao raiar do dia, ou durante o sono, de tal modo que despertavam banhadas de suor.

O cérebro então se tornava rapidamente o palco de perigosos fenômenos. Muitas pessoas caíam num delírio furioso e estas em sua maioria morriam. Todos se queixavam de uma dor surda de cabeça, e ao fim de muito pouco tempo surgia o terrível sono, que findava, no mais das vezes, em morte. Uma terrível angústia atormentava os doentes, enquanto conservavam o uso de seus sentidos. Em muitos, o rosto se tornava azul e entumecido, ou ao menos os lábios e o círculo dos olhos adquiriam coloração azul. Os doentes respiravam com extrema dificuldade. Além disso, o coração apresentava tremor e batimento contínuos; e esta circunstância era acompanhada de um sentimento incômodo de calor interno que, nos casos funestos, subia em direção à cabeça e determinava um delírio mortal.

Passado algum tempo, e em muitos logo de início, um suor se manifestava em todos os pontos do corpo e escorria com grande abundância, trazendo a morte ou a salvação, caso a vida resistisse a tão furioso ataque.

O *sudor anglicus* não foi doença marcada por apenas uma invasão, e por passar como um furacão sobre as populações; ela teve cinco irrupções, separadas umas das outras por longos intervalos e variáveis pela extensão dos países assolados.

A doença do suor, no momento em que ela apareceu, era uma doença completamente nova para os homens aos quais ela atacava. É nos primeiros dias de agosto do ano de 1485 que se determina a sua aparição sobre o solo da Inglaterra. No mesmo mês, ela se espalha em Oxford e tamanho foi o pavor que ela disseminou nesta universidade, que mestres e estudantes fugiram, e esta célebre escola permaneceu deserta durante seis semanas. Londres foi invadida pela doença no mês de setembro e perdeu grande número de seus habitantes; mas esta rápida e temível doença não teria longa duração:

ela cessou subitamente nos primeiros dias de janeiro de 1486, tendo ficado estritamente circunscrita aos limites da Inglaterra.

Depois deste primeiro ataque, o *sudor anglicus* apresentou-se quatro outras vezes na Inglaterra, sempre respeitando a Escócia e a Irlanda, infectando na França somente Calais, na ocasião ocupada pelos ingleses, e tendo penetrado apenas uma vez na Alemanha e no norte da Europa.

Desde então, a doença do suor não reapareceu mais na Inglaterra; ela é hoje tão desconhecida quanto o era antes do mês de agosto de 1485. Notar-se-á, todavia, que ela oferece grandes semelhanças com a *doença cardíaca* da antiguidade, caracterizada também por um fluxo abundante de suor.

As sociedades, no curso do tempo e pelo progresso da civilização, experimentam, em seus costumes, em seus hábitos, no seu estilo de vida, mudanças consideráveis que não podem deixar de exercer sua parte de influência na higiene pública.

Hipócrates aponta que, em seu tempo, as mulheres não estavam sujeitas à gota; e Sêneca, a quem esta observação chamou a atenção, assinala a frequência desta doença nas senhoras, acusando para esta diferença os costumes dissolutos de Roma. Os primeiros viajantes que percorreram os diversos arquipélagos do Oceano Pacífico asseguram que os resfriados [*les catarrhes*] não existiam nesses povos antes da chegada dos Europeus. Platão diz a mesma coisa dos Gregos antes de Sólon.

É uma questão curiosa, mas difícil de examinar, a de saber se, na medida em que a civilização avança e se aperfeiçoa, as doenças se multiplicam e se complicam. Muitos pontos precisam ser discernidos antes que se possa responder diretamente.

Primeiramente, quando se lança o olhar sobre a origem das sociedades, os mais antigos monumentos mostram-nas estabelecidas, com uma civilização muito avançada, [no Egito e na Índia⁸⁸]. Destas duas fontes partiram todas as vertentes que, ao avançarem, encolhendo-se ou expandindo-se, apresentam atualmente, no entanto, um curso de civilização mais considerável do que nos primeiros tempos em que, para nós, a história começa. Seria impossível refazer a história médica destas antigas sociedades [do Egito e da Índia⁸⁹]; de resto, uma cultura muito aperfeiçoada tornava-os, em vários pontos, bastante semelhantes a nós. É noutra parte que precisamos tomar nossos termos de comparação.

Trata-se de considerar, na antiguidade, os Germanos, os Gauleses, as tribos citas espalhadas na Europa e na Ásia; e, nos dias de hoje, os selvagens da América, dos arquipélagos do Oceano Pacífico e da Austrália. Estes povos

⁸⁸ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “No Egito, na Babilônia e na Assíria”.

⁸⁹ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi suprimido.

foram, ou são ainda, mais próximos que nós do que se chama estado de natureza, se é verdade que o estado de natureza seja esta condição débil e errante do homem sem engenho [*industrie*], sem arte e sem ciência.

Ora, para formular em poucas palavras o estado higiênico desses povos em comparação ao nosso, é preciso reconhecer, deixando de lado o cálculo exato do número de doentes – impossível de estabelecer –, que eles têm não somente menos recursos contra os males que afligem a espécie humana, como também menos força de resistência em si mesmos contra as influências morbíficas, quando ocorre de serem expostos a elas.

Toda a antiguidade reconheceu que o germânico e o gaulês, plenos de impetuosidade e ardor, não conseguiam resistir nem à fadiga, nem ao trabalho, nem ao calor, enquanto o soldado romano levava notavelmente vantagem, por suas qualidades físicas, sobre o homem grande e loiro da Gália e da Germânia. Atualmente, a mesma coisa foi constatada de maneira distinta; é que a força muscular dos homens civilizados, estimada pelo dinamômetro, é notavelmente superior àquela dos selvagens da América. Volney ficou espantado de ver muitos selvagens dos Estados Unidos com problemas de reumatismo; e Hipócrates, que tinha estendido suas viagens até a Cítia, fez as mesmas observações em relação a estas hordas que, no seu tempo, viviam a cavalo e em carroças. O pai da medicina fundou a este respeito a doutrina da influência dos climas sobre a natureza dos homens, doutrina que parece tanto mais plausível à medida que nos aproximamos da origem das nações. A ação do solo e da atmosfera é mais sensível e real sobre as tribos [*peuplades*] pouco hábeis, sem habitações fixas, sempre em contato com o ar, com as águas e a terra, do que sobre os povos modernos, nos quais a ciência e o engenho [*industrie*] deram ao homem tantos meios de se defender contra os agentes exteriores. Hipócrates certamente teve das coisas uma visão profunda e de longo alcance; e Montesquieu, que a adotou e reproduziu, deveria ter feito algumas restrições, tornadas necessárias pelo progresso dos anos e da potência da humanidade.

Não se pode furtar a crer que as modificações na vida dos homens, a partir de tudo o que constitui a civilização, não tomem parte na produção de certas doenças e nas alterações patológicas surgidas no curso dos séculos. [Mas eu acredito que é impossível atribuir a esta única causa todas as grandes epidemias a que a história se refere, e que é preciso procurar uma influência mais geral, ocorrida nas condições ainda desconhecidas do próprio globo, de sua atmosfera e de seus fluidos imponderáveis⁹⁰].

⁹⁰ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Mas eu acredito que é impossível atribuir a esta única causa todas as grandes epidemias a que a história se refere, e que é preciso procurar uma influência diferente, ou antes remeter a influência morbífica a lugares específicos que têm a funesta propriedade de irradiar. Isto é verdadeiro

A influência das vastas epidemias sobre os costumes é evidente; mas ela não é favorável. A vida parece então de tal forma precária que nos apressamos a gozar destas horas que vão talvez cessar brevemente. As grandes calamidades têm por efeito, em geral, deixar predominar o egoísmo e o instinto de conservação, a ponto de apagar qualquer outro sentimento e transformar o homem numa espécie de besta maléfica. Recordemo-nos dos naufrágios, da fome, dos desastres como a retirada de Moscou; uma só ideia então preocupa, aquela da salvação; e para se conservar, cometem-se ações as mais cruéis. Nas epidemias, o mesmo instinto se faz sentir, o mesmo egoísmo se manifesta: por um lado ele conduz ao abandono dos laços os mais estimados, e por outro a um-gozo [*jouissance*] precipitado de todos os prazeres. Negligência de nossos deveres em relação aos outros e busca desordenada de nossos prazeres, tais são, com efeito, as características do egoísmo, em todos os tempos, mas que se tornam mais evidentes em tempos de peste. Este espetáculo foi dado por Atenas, quatro séculos antes de J. C. Ele o foi ainda mais na peste negra do século XIV; nesta última época, viu-se tanto um espírito de penitência apoderar-se das populações, quanto as mais assustadoras crueldades serem exercidas, por ocasião de suspeitas absurdas. Esta mescla singular vale a pena de ser contada. Tomo de empréstimo seus traços principais ao livro do Sr. Hecker, sobre a peste negra.

A desgraça é supersticiosa; e assim a imaginação dos homens da idade média abalou-se com o aspecto dos desastres que a peste negra lhes trouxe. Os flagelantes, que já se tinham mostrado ao longo do século precedente, reapareceram inicialmente na Hungria e logo depois em toda a Alemanha. Estes bandos, pouco numerosos de início, acabaram por aumentar e viu-se por todos os lados avançar, através de cidades e campos, longas procissões de homens que cantavam hinos plenos de penitência, e que tentavam apaziguar com suas mortificações a cólera do céu. Eles eram acolhidos por toda parte com entusiasmo e, frequentemente, a mesma vertigem de súbito capturava parte dos habitantes de uma cidade, que [então] iniciavam a peregrinação e suas rudes devoções. Foi como uma monomania de penitência e de luto que se apossou de grande número de espíritos na Europa; efeito combinado de velhas superstições e da aterrorizante novidade.

Os efeitos da peste sobre o espírito dos povos não se limitaram, todavia, a estas loucas devoções. Uma vertigem de sangrenta crueldade acompanhou a vertigem da superstição. Sabemos por experiência como o homem comum [*le vulgaire*] busca explicar-se estas mortes súbitas, misteriosas, inevitáveis das epidemias. Como no século XIX, o século XIV acreditou nos envenena-

para a peste, para o cólera, para a febre amarela. Deste modo, somos novamente lançados às causas locais, de resto ignoradas, que criam o germen da peste, do cólera, da febre amarela; no Egito, na Índia, na América”.

mentos. Fecharam-se as portas das cidades, colocaram-se guardas nas fontes e nos poços, e os judeus foram acusados da assustadora mortandade. A Europa inteira ofereceu então um dos mais terríveis espetáculos que se possa conceber. Enquanto a peste invisível despovoava as cidades e os vilarejos, e tornava os cemitérios demasiado pequenos para a multidão de mortos, paixões infernais desencadeadas acresciam novos sofrimentos aos sofrimentos universais, e todas as fúrias do homem às fúrias da natureza. Foi na Suíça que o massacre dos judeus começou. Acusaram-lhes de corresponder com os Mouros de Espanha e de entenderem-se com eles para envenenar os cristãos. Sob tortura, alguns confessaram, e temos ainda os autos desses pretensos julgamentos. Condenados, foram queimados; mas a raiva popular quase em nenhum lugar esperou por esses assassinatos jurídicos. Aqui se fechou os judeus em suas sinagogas e ateou-se fogo. Ali, muitos milhares de infelizes, homens, mulheres, crianças, foram amontoados em enormes fogueiras. Em Mayence, eles tentaram resistir; vencidos, recolhem-se aos seus bairros e ali queimam. Querem convertê-los, seu fanatismo se ressentiu disso, e vemos as mães atirarem seus filhos nas chamas para/os arrancar aos cristãos, e ali se lançarem elas mesmas em seguida. Por toda parte, tais massacres são um modo de saldar as dívidas contraídas com estes estrangeiros ricos e industriais; depois se vai vasculhar suas casas incendiadas, e ali se recolhe o ouro e a prata que o fogo poupou. É toda a Europa que dá este espetáculo atroz; as zonas rurais não são mais seguras para eles que as cidades: os camponeses caçam por toda parte os fugitivos, a população os massacra, os magistrados entregam-nos à tortura, os príncipes e os nobres a seus esbirros [*hommes d'armes*]. Os judeus, perseguidos sem piedade, só encontram refúgio na distante Lituânia, onde o rei Casimiro o Grande recebe-os sob sua proteção. É por esta razão que eles ainda hoje são tão numerosos em toda a Polônia.

Em meio a tantas calamidades e horrores, todos os laços sociais romperam-se: os magistrados ficaram sem autoridade; os vínculos familiares foram suspensos, os doentes morriam no isolamento sem que seu leito estivesse cercado pelos parentes; os mortos eram levados aos cemitérios sem cortejo de amigos ou de vizinhos, sem vela, sem oração. O contágio afastara tanto o padre como o parente. Guy de Chauliac, médico em Avignon, cuja conduta era uma honorável exceção, diz em seu latim simples e enérgico: “morria-se sem servo, era-se inumado sem padres; o pai não visitava o seu filho nem o filho o seu pai; a caridade estava morta, a esperança devastada”.

Pode-se dizer que há, em nosso tempo, melhora nos costumes públicos. Nós também fomos testemunhas de uma epidemia destruidora que semeou, em nossos campos e cidades, o terror e o luto. Nós vimos os mortos se amontoarem com uma rapidez tão assustadora que se ficou por um momento no embaraço sobre os modos de enterra-los; nós vimos os tristes carros fúnebres percorrerem lentamente as ruas de nossa capital e recolherem de porta em

porta as vítimas do dia. Alguns anos antes, o tifo, tão fatal quanto as batallas, tinha dizimado nossos exércitos e nossos hospitais, de modo que se pode falar do que foi o século atual em meio aos grandes flagelos do mundo. Ora, em nenhum lugar os médicos desertaram de seus postos; longe disso, eles redobram coragem e zelo com a agravação do mal; os administradores não fugiram dos lugares devastados pela epidemia; alguns homens de classes ignorantes entregaram-se a extravagâncias funestas, mas aqueles que tinham deveres, cumpriram-nos. Nossos médicos deram ainda um memorável exemplo disso na peste que acaba de afligir o Egito. Por mais perigoso que tenha parecido o contágio, eles enfrentaram o mal com uma coragem que admirou o próprio Ibrahim⁹¹. E se se quer buscar as causas dessas diferenças que favorecem nossa época, pode-se encontra-las tanto numa educação mais distribuída quanto neste sentimento de honra que obriga cada homem a manter ao menos boa compostura no posto em que a sorte o lançou. Não digo que seja impossível acontecer calamidades tamanhas que elas triunfem até deste sentimento. Eu conviria que a peste do século XIV ultrapassou tudo o que vimos no tifo e no cólera, mas não é garantido que a peste de Atenas tenha sido mais mortal que o cólera em Paris, e as provações pelas quais passamos foram bastante rudes para justificar o que acaba de ser dito.

A faculdade de medicina de Paris, a mais célebre do século XIV, foi encarregada de dar sua opinião sobre as causas da peste negra e o tratamento que se deveria seguir. Esta opinião é de uma bizarra absurdidade. Eis aqui seu início:

“Nós os membros do colégio de médicos de Paris, após maduras reflexões sobre a mortandade atual, aconselhamo-nos junto a nossos antigos mestres da arte, e queremos expor as causas desta peste mais claramente do que se poderia fazer a partir das regras e dos princípios da astrologia. Consequentemente, nós expomos que é conhecido que, na Índia, na região do grande mar, os astros que combatem os raios do sol e o calor do fogo celeste exerceram sua potência contra este mar e combateram violentamente suas vagas. Como consequência, surgem com frequência vapores que escondem o sol e mudam a luz em trevas. Estes vapores repetem sua elevação e sua descida, durante vinte e oito dias seguidos; mas por fim o sol e o fogo agiram tão violentamente sobre o mar, que eles atraíram uma grande parte desses vapores em sua direção, e a água do mar se elevou como vapor. Deste modo, em algumas regiões, as águas foram de tal forma alteradas, que ali os peixes morreram. Esta água corrompida, todavia, não podia consumir o calor solar, e tampouco era possível que uma outra água limpa partisse do granizo ou da neve. Ademais, este vapor espalhou-se pelo ar em várias partes do mundo e cobriu-as com uma nuvem. Foi o que aconteceu em toda a Arábia, numa porção da Índia, em Creta, nas planícies e nos vales da Macedônia, na Hungria,

91 Refere-se provavelmente a Ibrahim Pacha e à peste de 1834. [Nota da tradução]

Albânia e Sicília. Se esta nuvem chegar até a Sardenha, nenhum homem ali permanecerá vivo, e o mesmo se aplica às ilhas e países circunvizinhos, nos quais este vento corrompido da Índia chegará ou já chegou, enquanto o sol permanecer no signo de Leão. Se os habitantes destas regiões não empregarem o seguinte tratamento ou um outro análogo, nós lhes anunciamos uma morte inevitável, a não ser que a graça do Cristo lhes conserve a vida”.

Seguem-se as regras tratadas pela douta faculdade, e que suprimo, pois este documento é pouco honroso ao corpo médico que o redigiu no século XIV. Estaríamos enganados, no entanto, se quiséssemos julgar a razão deste século por meio de uma tal amostra de falsa ciência e tagarelice pedantesca. Para além das organizações constituídas, encontravam-se alguns homens que merecem justificadamente ser consultados e que consignaram em seus escritos os frutos de sua experiência e de suas meditações.

Eu acabo de expor factos que não entram geralmente na história da humanidade. Tudo isso forma um quadro sombrio. Imensas epidemias, devastando o mundo, manifestam-se por meio de fenômenos os mais diversos; algumas desaparecem, e parece que o tempo não deverá mais trazê-las de volta; outras surgem e as substituem. O homem luta, morre ou algumas vezes triunfa, como na pequena varíola, contra a qual ele se protege com a vacina, ou na peste em que ele se preserva pelo isolamento [*séquestration*]. É a fúria de certas grandes forças que se mostram tão somente por seus efeitos, tempestades que perturbam a harmonia das coisas que fazem viver, venenos mortais cujo único reagente é, por assim dizer, o [gênio⁹²] humano. [Mas estes fenômenos possuem leis? Em que sentido e rumo a qual objetivo eles se direcionam? Eu não sei se a ciência poderá algum dia responder a estas questões. A natureza não se mostra jamais ao observador na plenitude de suas aparições; ela só lhe apresenta factos isolados, e sua ação total só se desenvolve no curso dos séculos⁹³].

As doenças universais são tão distintas em suas formas que poderíamos dividir medicamente a história da humanidade em períodos que caracterizariam o destino dos mortais de acordo com seus sofrimentos corporais.

A primeira época é ocupada pela *peste antiga* que tem uma origem obscura, mas que é designada, pela primeira vez, na guerra do Peloponeso, e que devastou frequentemente os povos até o quarto século da era cristã. Desde então, tendo durado assim tão longo tempo, ela desapareceu da terra com sua erupção de abscessos; seu delírio furioso; sua inflamação dos olhos e das vias aéreas; com sua gangrena dos membros, que mutilou tantas vítimas.

⁹² Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “gênero”.

⁹³ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “Mas estes fenômenos, em que sentido eles funcionam? De que ordem de condições eles dependem?”.

Quando, ao fim do século V, as hordas selvagens do Norte e da Ásia se precipitaram sobre o império romano e puseram um termo, pela espada, à organização social antiga, [apareceu uma nova doença⁹⁴], a peste do Oriente, cuja primeira irrupção foi talvez mais mortífera do que tudo o que se havia visto até então e de tudo o que vimos desde então. A varíola parece também ser sua contemporânea. [A febre amarela inicia uma outra fase na história patológica. Por fim o cólera, surgido em nossos dias, mostra os sofrimentos da humanidade sob uma nova face⁹⁵].

Nosso planeta, que ocupa um lugar determinado no sistema do mundo, que recebe do sol a luz e uma porção de seu calor, e que é tão somente uma pequena porção de um grande conjunto, é animado por forças poderosas que o tornam pesado e magnético. No entanto, a mais maravilhosa dessas forças é sem dúvida a vida, que se abre em sua superfície de mil formas diversas. Assim como a eletricidade, seguindo a teoria dos físicos, ocupa sempre o exterior dos corpos eletrizados e jamais permanece em seu interior, também a vida se espalhou sobre toda a superfície do globo terrestre, e nela se manifesta pela vegetação e pela animalidade. É um espetáculo rico e brilhante que o planeta desencadeia em profusão; entretanto, todas essas decorações são produzidas, se posso me exprimir de tal modo, com baixo custo; ele combina apenas algumas cores para dar à luz tantas nuances; ele põe em seu cadinho somente oxigênio, hidrogênio, azoto, carbono⁹⁶ e algumas substâncias terrosas, para engendrar a infinita variedade de seres, que por um momento vêm desfrutar [*jouir*] dos raios do sol, e em seguida devolvem seus elementos à eterna química.

As combinações elementares são tão próximas que só se distingue entre uma substância vegetal e uma substância animal diferenças de proporções; e a natureza opera tão facilmente em todos esses arranjos que, pela mais leve e mais simples modificação, ela transforma a pata de um quadrúpede em asa ou em nadadeira, de tal sorte que o olho reconhece imediatamente a completa similitude entre organizações em aparência tão diferentes. E não é tudo: a vida, em épocas das quais nenhuma raça humana conservou a memória (pois elas são anteriores a toda raça humana), lançou sobre a face da terra, então bem diferente do que ela é hoje, vegetais e animais que não conservaram representantes entre as espécies vivas. Todos esses seres desapareceram por

⁹⁴ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “surgiu não uma nova doença, mas uma nova pandemia”.

⁹⁵ Na versão de 1871, o trecho entre colchetes foi substituído por: “A febre amarela, proveniente da América, inicia uma outra fase na história patológica. Por fim o cólera, importado em nossos dias para fora da Índia, mostra os sofrimentos da humanidade sob uma nova face”.

⁹⁶ Termo acrescido na versão de 1871.

causas mais ou menos gerais, que provam a íntima ligação que existe entre as condições da terra e a persistência das organizações vivas.

Entre todas as existências espalhadas com tanta profusão sobre o planeta, a vida humana ou a humanidade ocupa o primeiro posto, tanto pela quantidade quanto pela importância. Este formigueiro se estendeu por todos os climas, e imprimiu à superfície do solo modificações que já são importantes, e sobretudo tornar-se-ão ainda mais. Não é, pois, espantoso que ela ressinta de tempos em tempos alguma grande comoção que lhe recorde de todos os seus laços de comunidade com a terra que a porta, e cujos elementos são os seus. Este é um ponto de vista a partir do qual se pode considerar a origem das doenças gerais; e vários médicos alemães deleitaram-se a desenvolver esta tese, apoiando-a em todo o tipo de pesquisas, para provar que perturbações atmosféricas, erupções vulcânicas e terremotos sempre precederam e acompanharam a aparição destas epidemias; como se uma espécie de estado febril da terra tivesse sido a fonte dos flagelos que atingiram nossa espécie; como se a natureza, não se contentando mais com a sucessão ordinária da vida e da morte, empregasse subitamente meios mais rápidos de destruição. [Isto é apenas uma hipótese e, é preciso dizê-lo, uma hipótese pouco provável, pois desconhecemos qualquer relação telúrica na origem dos miasmas, infecções e vírus.

A bem da verdade, no atual estado de nosso conhecimento, esta origem só pode ser procurada no seio das substâncias orgânicas, vivas ou mortas. Somente elas têm a funesta propriedade de se transformar em toxinas – vejam o suco das plantas venenosas; em venenos – vejam o líquido das serpentes venenosas; em vírus – vejam a saliva do cão raivoso. A toxina e o veneno, extinguindo-se no próprio local, depois de terem operado o mal que lhes é próprio, não se reproduzem no corpo da vítima; porém os vírus e os miasmas se reproduzem e se propagam. Nada de mais obscuro para o fisiologista e o médico que estas ardilosas combinações de elementos orgânicos, mas esta aí o atelier de maleficência e de morte no qual é necessário tentar penetrar⁹⁷].

Fim.

Referências bibliográficas

- Artaud, Antonin (1934), “O teatro e a peste”, in *O teatro e seu duplo* (São Paulo: Max Limonad, 1987), 9-29.
 Bottéro, Jean et Kramer, Samuel Noah (1989), *Lorsque les dieux faisaient l’homme: Mythologie mésopotamienne* (Paris: Gallimard, 1993).

⁹⁷ O trecho entre colchetes foi inserido na versão de 1871.

- Canguilhem, Georges, “Émile Littré, philosophe de la biologie et de la médecine”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 271-283.
- Delumeau, Jean (1978), *História do medo no Ocidente – 1300-1800. Uma cidade sitiada* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009).
- Entralgo, Pedro Lain, *La medicina hipocratica* (Madrid: Revista de Occidente, 1970).
- Hecker, Justus Friedrich Carl (1832), *The Black Death in the Fourteenth Century* (London: A. Schloss, 1833).
- Homero, *Iliada* (São Paulo: Companhia das Letras, 2013).
- Illich, Ivan, *A expropriação da saúde. Nêmesis da medicina* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975).
- Jouanna, Jacques, “Littré, éditeur et traducteur d’Hippocrate”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 285-301.
- Kaiser, Gert (1995), *Vénus et la mort. Un grand thème de l’histoire culturelle de l’Europe* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1999).
- La bible* (Villiers-le-Bel: Société biblique française, 2004).
- Lacroix, Paul. *Mystificateurs et mystifiés. Histoires comiques* (Paris: Typographie de CH. Meyrueis, 1875).
- Lesur, Charles-Louis, *Annuaire historique universel pour 1824* (Paris: Thoisnier-Desplaces, 1825).
- Littré, Émile, “Des grandes épidémies”, in *Revue des deux mondes*, Période initiale, tome 5, 1836, 220-243.
- _____ (1836/1848), “Socrate et Pascal, pathologie mentale”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd, (Paris: Didier et Cie., 1875), 82-110.
- _____ (1836/1871), “Grandes epidemias”, in *Revista filosófica de Coimbra*, Vol. 32, n. 63 (Coimbra, 2023) 109-154.
- _____ (1840), “Contagion de la morve chevaline”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins* (Paris: Didier et Cie., 1875), 198-228.
- _____ (1856), “Des tables parlantes et des esprits frappeurs”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd, (Paris: Didier et Cie., 1875), 41-81.
- _____ (1869), “Un fragment de médecine rétrospective”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd, (Paris: Didier et Cie., 1875), 111-136.
- _____ (1871) “Des grandes épidémies”, in É. Littré (1871), *Médecine et médecins*, 3. éd, (Paris: Didier et Cie., 1875), 1-40.
- _____ (1871), “De l’hygiène”, in *Médecine et médecins* (Paris: Didier et Cie., 1875), 229-285.

- _____ (1871), “Les semeurs de peste”, in *Médecine et médecins* (Paris: Didier et Cie., 1875), 492-509.
- Littré, Émile et Robin, Charles (1855), *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l’art vétérinaire* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1865).
- Littré, Émile ; Gilbert, Augustin, *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie et des sciences que s’y rapportent* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1905).
- Manzoni, Alessandro (1877), *I promessi sposi* (Firenze: Edimedia, 2020).
- Petit, Annie, “Philologie et philosophie de l’histoire”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 215-243.
- Ruffié, Jacques et Sournia, Jean-Charles (1984), *Le epidemie nella storia* (Roma: Editori Riuniti, 1986).
- Sournia, Jean-Charles, “Littré, historien de la médecine”, in *Actes du colloque sur le premier centenaire de la mort de Émile Littré* (Paris: Albin Michel, 1982), 263-269.
- Tucídides, *História da guerra do Peloponeso* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982).

RECENSÕES

Floyd, R. “Mind, State, and Metaphor”, *Metaphilosophy*, 47: 406-425. doi:10.1111/meta.12189

Quantos dos conceitos de que fazemos uso teórico não são resultantes de uma tendência para a adoção da metáfora como génese para grupos lexicais particulares agora incorporados na nossa linguagem comum? Esta é, em certa medida, a principal questão colocada por Richard Floyd. Partindo de uma análise centrada, sobretudo, no advento da IA com o trabalho de Alan Turing na década de 1950, aquando da publicação de “Computing machinery and intelligence” (1950), e do acompanhamento da mesma no campo de uma teoria da mente, então funcionalista, como teorizada por Hillary Putnam, Floyd dá-nos a entender o que torna esta uma disciplina de mérito próprio à filosofia, independentemente de contribuições que possamos receber de tantos outros campos de interesse sobre a mesma.

A distinção inicial da qual Floyd parte, entre uma visão *reificatória* e uma visão *não-reificatória* de propriedades mentais, entre as quais inclui crenças, desejos, ou esperanças, simplifica distinções que, entretanto, emergiram em filosofia da mente na segunda metade do século, mas nas quais Floyd não toca diretamente neste trabalho. Antes, escolhe desacentuar essa taxonomia, atribuindo à primeira parte da distinção, a de ‘coisificação’ da propriedade mental, o foco atual na atitude proposicional e, à segunda, as teses filosóficas de nomes como Ryle e Wittgenstein. Assume, desde logo, que a visão reificatória da mente é a mais popular e, provavelmente, a correta, encontrando na mesma uma suposição de internismo que atribuímos espontaneamente às propriedades mentais. A proposta de Floyd, que procura contrariar a naturalidade com que fazemos esta afirmação, inicia-se aqui: esta é, na verdade, a visão mais introduzida na nossa linguagem e na conceção de nós mesmos e do outro enquanto sujeitos portadores de propriedades mentais, mas o que denominamos de estado mental surgiu algo surpreendentemente, dado o contexto em que emergiu, e atitudes proposicionais, sobretudo crenças, foram apreendidas nesta evolução do estado de coisas em teoria da mente. Nos anos 60 e 70, com a introdução de modelos computacionais em psicologia ou em filosofia da linguagem e da mente, como análogos lógicos numa tese funcionalista, esta camuflagem do que passou a ser comumente denominado no campo léxico do mental tornou-se a regra. Para delinear esta evolução, Floyd começará por articular alguns elementos na teoria da mente das décadas de 50 e 60, e irá sugerir que sem a influência de Turing em IA, a nossa ideia de estado mental seria muito diferente da que hoje tomamos por segura. Daqui partirá para o papel que a linguagem e a metáfora (conceptual) tiveram, e como a sua influência fortaleceu a que Turing exerceu com o seu próprio trabalho.

‘*What should have happened after Ryle*’ e ‘*What actually happened*’ são dois contra-pontos apropriados para abordar a história da filosofia da mente na segunda metade do século XX. Até Ryle, afirma o autor, uma maioria acreditava que a mente era ‘objetificada’, e que era possível atribuir a esse objeto, que estaria unido ao corpo de alguma forma, propriedades mentais. O principal problema deste dualismo, o da

substância cartesiana, que Ryle veio a rejeitar, era o de atribuir estas propriedades e estados a algo, ou colocá-los em algo cuja natureza era tão desconhecida. Pela incongruência sugerida, surge no início dos anos 50 uma vontade em renunciar a esta atribuição do mental, constituindo-o como não mais que uma vaga noção, um grupo de elementos com algumas semelhanças, que não deixariam, por isso, de ser, em grande parte, vazios. Ryle (e Wittgenstein) procuraram alertar para esta necessidade de nos separarmos da tese dualista, e de ‘procurarmos na linguagem psicológica e nos termos que contem’ o que nos permita entender se estados mentais são algo cuja existência possa, e deva ser afirmada. O resultado teria sido uma ‘realidade radicalmente diferente’ da que estaria presente na expressão ‘estados de um objeto imaterial’. O que aconteceu, porém, foi que ao invés da promoção de um desapego a algo como estados mentais, passou a falar-se não de estados mentais como imateriais, mas como materiais, tornando a expressão mais significativa que antes. Como Floyd diz: ‘a caixa que havia sido aberta no início da década de 1950, estaria fechada no seu fim’. E isto ter-se-á devido, especialmente, a duas publicações: a já referida “Computing machinery and intelligence” de Turing, e “Minds and Machines” de Putnam (1960).

A relação é por nós conhecida e poderá ser colocada, muito sinteticamente, da seguinte forma: Turing questiona se uma máquina pode pensar, apresentando o seu estado interno como expressivo de um output visível, e Putnam, afirmando estes estados lógicos da máquina como interrelacionais, e como estabelecendo relações possíveis com outros estados, questiona se a mente não poderá, por sua vez, ser vista como uma espécie de máquina. Conforme a citação utilizada por Floyd (2016: 410), Putnam vê duas possibilidades: uma fisicalista, e uma mais abstrata, definida em termos de estados mentais (de realização física, se alguma, não especificada) e impressões, procurando especificar a relação que se dá entre diferentes estados e a possibilidade de verbalização dos mesmos num sinal exterior. A tese de Putnam, lembra Floyd, inserir-se-ia então num sistema funcionalista, em que estados mentais seriam ‘estados funcionais de um organismo’.

Uma terceira obra é colocada em referência, “A Materialist Theory of Mind” (1968) de David Armstrong. O propósito de Floyd em distinguir Armstrong reside na atribuição ao ‘objeto mental’ de um referente orgânico no cérebro. Estabelecidos os alicerces, Floyd sugere o quão determinante foi o trabalho de Turing em IA, e o quão diferente seria o cenário que temos sem o mesmo. Um caso particular dessa possibilidade seria o da crença, que interpretada à luz de uma relação causal entre estados internos e, desse modo, integrante da tese de Putnam, teria sido um forte elemento contra a mesma, evitando uma tradução do estado mental em algo de expressão verbal visível. Contudo, o que Floyd procura afirmar é algo diferente, e esta primeira sugestão servirá apenas de premissa à sua conclusão final.

O trabalho de Turing teria já caído em ‘terreno fértil’, terreno este que terá sido moldado pela filosofia analítica da primeira metade do século. De acordo com Floyd, somos atraídos para a reificação não só da mente, mas de quase tudo: a nossa ‘lin-

guagem psicológica' é demasiado sugestiva para oferecermos séria resistência, pelo menos no emprego comum que fazemos da linguagem. Olhando então primeiro à linguagem quotidiana ou, pelo menos, à que difere da que empregamos num programa filosófico, Floyd não encontra uma resposta suficiente para olhar à diferença entre a sua 'gramática de superfície' e a sua 'forma lógica'. Por este motivo, escolhe focar-se no papel de algo que lhe parece ser comprovadamente mais influente, a *metáfora conceptual*, distinta da metáfora estilística. As metáforas conceptuais são as que "não aplicamos conscientemente ou deliberadamente porque estão embebidas na estrutura da nossa linguagem quotidiana" (2016: 414). Fazemos, portanto, uso sem nos darmos conta da prevalência da mesma na nossa atividade discursiva. Apesar da redundância dos exemplos dados por Floyd, o seu propósito é claro: a metáfora torna-se ela mesma redundante pela aplicação frequente, e muitas vezes desnecessária que dela fazemos, ao ponto de se poder tornar uma 'metáfora morta' que, ainda, assim, vive não só na expressão linguística que dela fazemos, mas na forma como agimos. A crença, mais uma vez, torna-se uma sugestão apropriada: não a podemos expressar verbalmente de modo convincente, mas a nossa ação determina o seu alcance enquanto manifestação de um valor de verdade que lhe atribuímos. A ocorrência da 'metáfora conceptual' toma, pois, um papel relevante também no discurso filosófico, nomeadamente quando fazemos uso conceptual de termos pertencentes um primeiro domínio para compreendermos fenómenos pertencentes a um segundo.

Tomando por estabelecido que a metáfora exerce uma influência sobre o pensamento e 'logo, sobre a teoria', e independente dos argumentos que possamos colocar contra a simplicidade deste esquema, a atribuição do mental como prejudicial é pertinentemente lida por Floyd à luz do §308 das Investigações Filosóficas de Wittgenstein: estas formas de atribuição, e de comparação entre mente e máquina, provocam um estreitamento nas possibilidades de entendimento que podemos ter destes fenómenos, pois resultam de um compromisso que fazemos com as mesmas, e que ultrapassa em muito o que sabemos acerca daqueles. Atravessar a tese de Putnam para chegar à de Armstrong na década de 1960 torna-se agora simples. Floyd faz notar que, seu trabalho, Putnam havia equiparado a pessoa, e não só a mente, à máquina de Turing, de forma a especificar um *propósito* da máquina e a evidenciar que as relações entre os estados internos da mesma contribuiriam para o seu alcance. Não explicaria, contudo, como este processo se realizaria e como a articulação entre estados internos da máquina resultaria na concretização do mesmo. Na década de 80, com publicações como *Razão, Verdade e História* (1992), Putnam rejeitaria a sua tese inicial por negar à mente a computacionalidade plástica que a máquina não conseguia replicar, e pelos problemas de referência que daí surgiriam, conforme argumenta no mesmo texto. Armstrong, por sua vez, ao colocar a ênfase do mental no cérebro, toma, para Floyd, uma responsabilidade maior. Perante a utilização já sistemática e prevalecente de uma metáfora nas quase duas décadas que antecederam a publicação do seu trabalho, esperar-se-ia que pelo menos a *imagem* que a metáfora

propõe fosse colocada em causa. Floyd identifica o mesmo problema em Dretske: há um tomar por segura a conformação entre uma teoria da mente e a expressão linguística que nos dá, sem considerar que se colocam problemas face aos quais essa atitude equivale a um desvio de proposta de uma resposta. É necessário, caso aceitemos o que a metáfora nos dá, justificar essa aceitação.

Dissemos inicialmente, e reforçamos como Floyd o faz em jeito de conclusão, que o que nos apresenta não é uma forma de ‘racionalizar’ a visão reificatória da mente, mas de nos lembrar que a naturalidade com que a empregamos tem os seus perigos. Esta visão terá surgido para estudar com mais detalhe a natureza de alguns conceitos ‘pré-teoréticos’, mas falha ao ignorar que muitos são meramente metafóricos. E a metáfora, tal como está embebida na nossa linguagem, tem precisamente o propósito de auxiliar-nos na compreensão e verbalização de fenómenos. A afirmação do papel da metáfora como Floyd a faz tem dupla importância. Em primeiro lugar, acentua a necessidade da filosofia em teorizar a mente, e o quão necessário pode ser o despreendimento dessa mesma denominação para nos apercebermos da nossa possibilidade de intervenção. Abraçar essa indefinição, como Wittgenstein havia proposto, pode ser abraçar o potencial filosófico que este domínio viria a oferecer. Em segundo lugar, importa que Floyd não rejeite a visão reificatória da mente. Existe um motivo pelo qual temos esta tendência a precisar linguisticamente aquilo que referimos, seja por via da metáfora ou por via de uma consequente adoção de um ‘novo’ léxico.

João Mourão

Universidade Nova de Lisboa

joamourao@fcsh.unl.pt

PTDC/FER-FIL/32203/2017

ORCID: 0000-0001-9987-7459

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63_6

Mário Santiago de Carvalho, *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense*, coleção Skiagraphia's. (Coimbra: Palimage, 2020), 567 pp. ISBN: 978-989-703-253-0.

Foi em 2020 que a coleção Skiagraphia's, dirigida por Fernanda Bernardo sob o selo editorial da Palimage, lançou mais uma obra que muito dificilmente não figurará nos vindouros anais da historiografia filosófica. Da autoria de Mário Santiago de Carvalho (doravante MSC), a referida obra carrega um muito pragmático título, a saber: *Dicionário do Curso Filosófico Conimbricense* (doravante *Dicionário*). “Curso Filosófico Conimbricense” remete para o *Curso Jesuíta Conimbricense* (doravante CJC), um conjunto de oito volumes da autoria de quatro filósofos jesuítas portugueses que teve mais de uma centena de edições a nível planetário, tendo sido originalmente publicado entre 1592 e 1606. O CJC ocupa-se exclusivamente de filosofia, visando comentar obras de Aristóteles, mas no lugar de se limitar a repetir as doutrinas do Estagirita, estes valiosos comentários filosóficos proporcionam leituras críticas, dialogam a fundo, facultam esclarecimentos e abrem o caminho a debates renovados ou até então inéditos. Já o *Dicionário* de Carvalho tem por único objeto o conteúdo das mais de 3000 páginas do CJC. Não é habitual que tenhamos a oportunidade de assinalar, ainda para mais em português e de um teor de tal modo orientado a um nicho académico, o aparecimento de uma obra de lexicografia filosófica. Portanto, cumpre começar por cumprimentar MSC e todas as pessoas envolvidas.

As primeiras páginas (9-37) da obra são lidas em jeito de apresentação. Começa o autor relatando de forma genérica a índole e o impacto do CJC. MSC leva-nos a conhecer alguns pormenores do contexto histórico da fase de produção e primitiva edição do CJC. Dado que o tema da escuta é oportuno à sua narrativa, também ao leitor é proporcionada uma degustação daquilo que consta das páginas propriamente lexicográficas da obra, designadamente no que concerne à entrada “Audio”, a consultar nas páginas 102-103. Embora o próprio *Dicionário* constitua evidência do impacto do CJC, MSC lança algumas luzes isagógicas focadas sobretudo no seu impacto a nível internacional através de mais de 400 anos, invocando em particular o interesse do projecto Conimbricensis.org. Entre as várias personalidades envolvidas de forma direta ou indireta com a génese do CJC, algumas são evocadas ou sucintamente apresentadas, de entre as quais Cipriano Suárez, Francisco Suárez, Luís de Molina, Marcos Jorge, Pedro da Fonseca, Pedro Gómez e, como é natural, os autores do CJC: Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães, Manuel de Góis, e Sebastião do Couto. Ao leitorado é igualmente permitido aprender algo acerca da abundante, diversificada e bem viajada história editorial do CJC.

A apresentação da obra culmina numa reflexão de MSC quanto aos limites da sua própria labuta, os constrangimentos com que se debateu ao longo do caminho, as aspirações que brotam na sua linha de visão, e ainda uma interpelação quanto ao seguimento a dar à investigação neste terreno. Ainda se poderia avançar bastante sobre a forma como o autor apresenta o *Dicionário*, se bem que parece-nos ser de

salientar aqui a rubrica “Modo de Usar: Siglas, Abreviaturas, Outras Convenções e Procedimentos” (37-44). Para beneficiar cabalmente da exploração do *Dicionário*, esta rubrica revela-se verdadeiramente incontornável, praticamente um pequeno dicionário para o uso do *Dicionário*. O que vem a seguir são as mais de 500 entradas lexicográficas, de “Abstracto” a “Zona” (47-482), um glossário de “Equivalências Português-Latim”, outro de latim-português, e o índice.

Não obstante esta ser uma obra que se destina em primeiro lugar à crescente comunidade académica que se ocupa do CJC, há aqui uma extraordinária ocasião para se entrar em contacto com todas as partes ativas no estudo da evolução de virtualmente quaisquer domínios do ecossistema científico. Um número considerável de cientistas terá o privilégio de aceder a uma perspetiva bem documentada sobre aquilo que em Coimbra se ensinava a respeito dos temas das suas investigações na época da modernidade nascente; em Coimbra e nas muitas outras paragens geográficas em que parte ou a globalidade dos volumes do CJC serviam de manuais escolares. Na página 146, por exemplo, uma cardiologista dos nossos dias poderá descobrir que o movimento do coração era elucidado por comparação com o movimento dos corpos celestes; já na página 345, uma astrónoma poderá tomar conhecimento de que se ensinava que os planetas exerciam uma certa influência nas partes do corpo humano. Da anatomia à zoologia, é possível encontrar preciosidades no *Dicionário*.

Os defeitos imediatamente detectáveis nesta obra são sobretudo de ordem técnica. Em primeiro lugar, não existe uma sinalização das letras na parte superior das páginas, o que facilitaria bastante a navegação. Acresce que se afigura pouco compreensível que não haja uma indicação específica no índice para a secção “Modo de Usar”. Atendendo à elevada densidade de siglas e abreviaturas, esta secção é indispensável até mesmo para quem se encontra razoavelmente bem disposto para manusear o *Dicionário*, de modo que tal secção não pode ser considerada como uma mera rubrica da “Apresentação”.

No ar paira uma grave ameaça a curto prazo relativamente ao *Dicionário*, que consiste na possibilidade de que o nosso século não lhe preste a devida atenção. Se tal vier a ser o caso, será de lamentar, embora não haja dúvida de que tal constituirá um longo problema. Trata-se aqui de uma obra de referência que marcou o arranque da presente década e que não pode ser considerada como alimento para a barriga de um único século. Esta é mais uma obra de inestimável valor trazida à luz sob o signo do Instituto de Estudos Filosóficos de Coimbra, uma Unidade de I&D onde não apenas é traçada a historiografia filosófica como também a história da filosofia tem lugar debaixo de todos os nossos narizes.

Robert Junqueira

Instituto de Estudos Filosóficos

Email: martinsjunqueira2@gmail.com

Orcid: 0000-0003-1944-654X

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63_7

Bosco Deleitoso, edição e notas de José Adriano de Freitas Carvalho, Luís de Sá Fardilha e Maria de Lurdes Correia Fernandes (V. N. de Famalicão: Ed. Húmus, 2022), ISBN: 978-989-755-856-6. 274 pp.

Múltiplas razões – umas científicas, outras afetivas – nos impelem a saudar a segunda edição crítica do *Bosco Deleitoso*¹, obra quatrocentista portuguesa cujo autor permanece até hoje por deslindar. A edição anterior, inscrita há muito no rol das raridades bibliográficas, havia saído em 1950, no Rio de Janeiro, pela mão do jesuíta de origem francesa Augusto Magne (1887-†1966), cujo labor filológico interrompera, em boa hora, um longo silêncio de 435 anos relativamente à primeira impressão conhecida – feita em 1515, por Hermão de Campos –, na capital do reino. É que, cumpre aqui dizê-lo, o Pe. Magne já tinha a precedê-lo (e faz questão de o deixar exarado) o difícil exemplo de Abílio Roseira, estudioso que Átropos surpreendera antes de a sua edição do *BD* ver a luz do dia.

Título incontornável da literatura medieva, a que a culta rainha D. Leonor (1458-†1525) reconheceu valor bastante para a mandar imprimir, na expectativa de que aprovesse a muitos, o *BD*, atestando a sua perenidade, contará ainda com pelo menos outro leitor ilustre: D. Manuel II (1889-†1932).

De facto, este rei bibliófilo mostrava-se ufano com o seu exemplar “absolutamente perfeito” e em “extraordinário estado de conservação”, partilha que logo trata de concretizar um pouco mais: “guarda a sua admirável encadernação primitiva, de tábuas revestidas de couro lavrado, de um finíssimo trabalho mozárabe”².

Volvidos muitos anos sobre este relato, continua a ser indiscutível que a obra anónima protagonizada por uma alma peregrina se reveste de particular interesse para a história da filosofia em Portugal *em linguagem* e para a receção do petrarquismo em solo português, como já o assinalara a Professora Rita Marnoto na sua dissertação de doutoramento (1994).

No texto introdutório da sua edição, datada de 2 de fevereiro de 1950, Augusto Magne adotava, por meio de uma delicada personificação, um tom de prudência face à predisposição da comunidade leitora para receber o *opus*: “anima-se o venerando cimélio quinhentista a defrontar-se, tímido e receoso, com o sorriso escarinho e compassivo de leitores mal preparados para acolher-lhe com proveito e simpatia as graves e severas lições.” À confiança na vivacidade da prosa contrapunham-se algumas reservas ligadas ao estado da língua do texto, eventualmente dissuasoras para os menos familiarizados com o português medieval. E a questão preocupava-o sinceramente, pois, nesse mesmo ano, o jesuíta dava à estampa o primeiro volume de uma hercúlea empresa – o *Dicionário da língua portuguesa: especialmente dos períodos medieval a clássico* – cujo sucesso teria exigido outros meios e mais operários na messe.

¹ Doravante citado apenas pelas iniciais *BD*.

² *Livros antigos portugueses 1489-1539*, Londres, 1929, vol. I: 288.

Ao publicar o *BD*, Magne anunciava o aparecimento de um segundo volume, onde apresentaria “excursos elucidativos e extenso glossário” (p. XII), querendo, talvez à semelhança do que fizera para a *Demanda do Santo Graal*, organizar um instrumento lexicográfico que iluminasse a leitura do tratado, revelando que do gotejar de cada palavra isolada, na aparência longínqua, se criava uma prosa sensorial remoçada (citemos apenas um passo do cap. XXXVIII, p. 65: “Nom há em o ermo nenhum a que o solitário faça afagos com seu gesto ou com seu cantar, nem há i a quem faça deleitação com cores, nem a quem aposte o vestido da púrpura, como fazem aos senhores os que os querem afagar, nem há em no ermo a quem venda o solitário o óleo das louvaminhas, nem a quem teça grilandas frolidas de palavras, nem há i a quem louve si mesmo, nem há i a quem se trabalhe de prazer, senom ao Senhor Deus”). Mas, infelizmente, tal plano não chegou a transpor o plano das intenções.

A edição, preparada *ad usum delphini*, seguia critérios que o ilustre filólogo considerava geradores de uma consulta amigável, desde logo através da simplificação da grafia e de uma tentativa bem-intencionada de desoprimir o texto, conferindo-lhe uma malha menos compacta que a divisão em partes e alíneas corroborava. Sem querer melindrar, no entanto “o gosto mais apurado de medievalistas sabedores” (p. XI), remetia-os para uma outra esfera sonhada e para outro projeto adiado: o fac-símile que devia integrar “a biblioteca fac-similar e crítica de literatura medieval e quinhentista (p. XII).

A equipa que, em pleno século XXI, deitou abençoadas mãos à reedição desta magnífica pérola da literatura medieval permitirá com certeza aos jovens leitores colherem antigos e novos sentidos num texto que nos relembra oportunamente a vulnerabilidade humana e a evidência da morte, a premência de impor um ritmo diferente a uma temporalidade antropofágica. Já aqueles que, aventureiros reincidentes, se reencontram com o exigente e rigoroso *modus videndi* aqui veiculado devem alegrar-se com a iniciativa e assumir a missão de aprofundar o estudo do *BD*, na senda de Mário Martins (1956), Aida Dias (1989), Lênia Mongelli (2001), Maria de Paulos (1994), Maria do Rosário Rosa (1999) e Zulmira Santos (2013).

A presente edição, integrada na Coleção ‘Textos e estudos de Filosofia Medieval’, beneficia de um prefácio e de uma introdução esclarecedores, pródigos em informações sobretudo para quem se propõe entrar no *Bosco* pela primeira vez. Se dúvidas houvesse sobre a relevância do livro para a história das ideias e das correntes do sentimento religioso em Portugal, elas facilmente se quebravam com a leitura dessas páginas iniciais, valorizadas pela exibição de estampas do exemplar do *BD* existente na Houghton Library da Universidade de Harvard.

Nas “Notícias de Apresentação” o Professor José Adriano de Carvalho aventa a hipótese de o autor da obra ser dominicano ou de manter uma relação de proximidade com a ordem dos Pregadores (pp. XXIV-XXVIII). Além disso, estabelece, num gesto inédito, uma relação intertextual entre o papel tutelar do anjo que guia o itinerário da alma peregrina do *BD* e a *Oratio ad proprium cuiusque angelum*, cujo teor devocional terá influenciado a estratégia compositiva que harmoniza o começo e o

fim da obra – aquela em que a dependência face ao *De Vita Solitaria* se torna menos evidente. De notar ainda que a oração vem traduzida a páginas 247-255.

Optando por uma transcrição “tendencialmente regularizadora”, com indicação em nota de pé de página de “erros, acrescentos e correções”, os editores também modernizaram a pontuação e introduziram ao longo do texto sinais que entenderam facilitar a compreensão do mesmo, com vista à chegada a um “público mais alargado que o dos historiadores da língua ou dos caçadores de curiosidades” (Meirinhos, p. XIX). Situam-se nessa linha de adjuvantes o glossário e o índice onomástico que, decerto, nem os neófitos hão de desamparar, quais barões trepadores, entre os densos arvoredos deste Bosco.

Numa nótula escrita em 2011 pela autora destas linhas partilhavam-se algumas ideias sobre o valor do *BD* no âmbito da filosofia em língua portuguesa, em particular na averiguação do seu contributo para um maior conhecimento do nosso léxico teológico-filosófico medievo. Na verdade, no cerne deste elogio da solidão e do rigor ascético imposto à alma errante, trânsfuga da mundanidade, está não só uma forma de expressão que merece uma cuidada análise, como a seiva de uma filosofia laica florescente em solo áulico que Ruedi Imbach estudou a nível europeu, mas que nós ainda mal começamos a mapear. “É a hora”, poderemos dizer fazendo vénia a Pessoa.

Com as novas edições do *Horto do Esposo* (2007) e do *Bosco Deleitoso* agora disponíveis, graças ao empenho de equipas de especialistas portuguesas, resta-nos desejar que se complete a “trilogia” integrando neste movimento de recuperação dos nossos textos de teor místico o *Virgeu de consolação* que despontou em 1959, na Baía, sob o olhar de Albino de Bem Veiga.

Marisa das Neves Henriques

Universidade de Coimbra

marisaneves.henriques@gmail.com

Orcid: 0000-0002-7268-0565

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63_8

Lazare Benaroyo, *Soin et bioéthique : Réinventer la clinique* (Paris: PUF, 2021). 978-2-13-082743-6. 128 pp.

Lazare Benaroyo, médico, doutorado em ética e filosofia da medicina, há muito vem publicando as suas reflexões em torno do termo bioética, das questões de ética médica e, mesmo, da importância da hermenêutica para a ética clínica¹. *Soin et bioéthique*, publicado em 2021, reúne reflexões já publicadas (2010, 2016, 2018) que procuram marcar o percurso do autor por três temas centrais: a institucionalização da bioética, os limites que a aproximação bioética à clínica demonstra, e, por fim, uma visão diferente sobre o que deve ser uma ética do cuidado aplicada à clínica, resultado das reflexões anteriores, de modo a superar as limitações que a bioética vinha evidenciando. Sustentado nas reflexões filosóficas de Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas, e aquelas mais longínquas de Aristóteles, Benaroyo propõe uma *sagesse pratique* que inclui o apelo do sofrimento do doente, apelo que ficaria abafado por uma visão meramente bio-médica (*biomédical*)², isto é, uma visão centrada numa interação puramente objectiva (sujeito-objecto) ou aquilo que Benaroyo chama de “conception physicaliste de la vie et une conception somatique de l'éthique” (p. 18). Assim, propõe Benaroyo, é necessário um descentramento que promova a verdadeira “compréhension des dimensions éthiques du soin” (p. 17).

Ultrapassaríamos, assim, uma visão redutora da realidade em que a cisão entre vida pessoal e vida orgânica deixaria de ser o centro, para haver uma articulação dos dois pontos que o cuidado (*soin*) engloba: o agir técnico e o evento existencial que é a doença para o doente. A doença, como momento de crise, mobilizaria, assim, não só todos os elementos biomédicos que presidem ao agir técnico, como também elementos hermenêuticos e éticos que elevaria a relação clínica a uma verdadeira relação de cuidado.

A tarefa do clínico (sublinha-se a partir da reflexão de Cheryl Mattingly³, que desenvolve a partir da experiência da terapia ocupacional⁴), a constituição de uma

¹ Cf. Lazare Benaroyo, “The Contribution of Philosophical Hermeneutics to Clinical Ethics”. In: Thomasma, David C. – Kissell, Judith Lee - *The Health Care Professional as Friend and Healer: Building on the Work of Edmund D. Pellegrino*. (Georgetown University Press, 2000, 227-232): “I claim that hermeneutics is the philosophical framework within which the ethical core of the healing act comes into being”.

² A tradução para português por *biomédica* parece-nos abranger dimensões que o autor no original não pretende referir. Poderíamos utilizar bio-medicinal no sentido de actos médicos puros, em que o doente e o apelo do sofrimento do doente não constituem uma parte da relação terapêutica.

³ C. Mattingly, (1994). The concept of therapeutic “emplotment.” *Social Science & Medicine*, 38(6), 811–822. doi:10.1016/0277-9536(94)90153-8

⁴ A experiência da terapia ocupacional leva Mattingly a reflectir no sucesso da terapia e na importância da narrativa para esse sucesso: “Therapeutic success depends in part upon the therapist’s ability to set a story in motion which is meaningful to the patient as well as to herself”. Mattingly, 814.

Note-se como a questão narrativa está presente desde o início até ao fim da terapia: “Emplotment of this session begins when Donna asks Steven to comb his hair [...] The presence of powerful enemies, and of dangers and obstacles, means that narrative time is a time of uncertainty”. Mattingly, pp. 815-820.

narrativa⁵ terapêutica que integra o tratamento médico no cuidado que é dado ao doente, e não uma sequência de tarefas, um “encontro técnico” (technical encounter), onde “the task is to get the patient as well as possible in the shortest time possible”.

É, portanto, a partir dessa necessidade de integração que Benaroyo lançará mão de aproximações filosóficas de Ricoeur e de Levinas, recrutando de um a questão do juízo médico e de outro a assimetria do apelo ético que o rosto (*visage*) do outro sempre comporta. Sublinhe-se que não se trata de uma construção fácil de duas filosofias que se apresentam como indissociáveis, mas que Benaroyo junta precisamente como um pensamento paradoxal que permite responder ao apelo do sofrimento (p. 21).

É no capítulo terceiro que o autor desenvolve mais detalhadamente a questão do cuidado e do encontro terapêutico. Na verdade, há que identificar três registos diversos que se desenvolvem dentro do cuidado: a corporeidade, a temporalidade e a alteridade. É respondendo a cada um destes registos que o encontro clínico se transforma numa realidade maior, a que podemos chamar cuidado, exercido com o recurso a uma sabedoria prática que expressa normas ou momentos constitutivos desse mesmo cuidado.

O caminho para chegar a essa prática passa, em primeiro lugar, e de acordo com Benaroyo, por uma alteração na maneira de ver a doença. Socorrendo-se do pensamento de Georges Canguilhem⁶, Benaroyo sublinha que a doença não é “pas seulement” (p. 56) a própria doença como desorganização orgânica ou incidente técnico. O próprio Canguilhem, a partir das reflexões do médico Claude Bernard, solicita-nos a reflexão precisamente nestes termos: “le concept de maladie est-il le concept d’une réalité objective accessible à la connaissance scientifique quantitative?” (Canguilhem, 93). Na verdade, a medicina ocidental parecia encaminhar-se para um conhecimento puramente técnico da doença e do doente, quando a experiência é completamente outra e tem de ser pensada no encontro terapêutico e não apenas pelo doente (p. 15).

Para o doente, assim, a doença é não só a alteração existencial do seu estado normal, isto é, “pour le malade, la santé et la maladie représentent deux états qualitativement différents de l’existence individuelle” (p. 56), como é vista como uma redução (*réduction*) da capacidade de “instaurer de nouvelles normes de vie” (p. 57). Dizendo de outra forma, a saúde permitira ao doente *être normal et être normatif*, e a doença introduz a *patologia* e a redução da capacidade normativa, isto é, da autonomia do próprio doente.

⁵ Benaroyo utiliza a palavra *intrigue* para traduzir *emplotment* que Mattingly pede emprestado a Northop Frye (Cf. Frye, Northrop - *Anatomy of criticism: four essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2006) que se poderia traduzir em português como trama, enredo.

⁶ Cf. Georges Canguilhem – *Le normal et le pathologique* (Paris: PUF, 1966).

Será de Viktor von Weizsäcker que Canguilhem e, agora, Benaroyo, irão recuperar o que ele chama de *Pathosophie* (Cf. Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie* (Paris: Millon, 2011)), isto é, que há uma dimensão pática no homem que não se pode ignorar. Para Weizsäcker, a dimensão pática é “un mode d’existence de l’être humain” (p. 58), isto é, constitui-se uma crise na continuidade da biografia do doente alterando, assim, “la conscience intime du temps” (p. 58). A doença torna-se – para o doente – também sofrimento, isto é, uma indeterminação biográfica e temporal que afecta, não só o presente como a dimensão de futuro. Crise de sentido, perda, desintegração, são formas de dizer esta “altération de la conscience intime du temps” (p. 59) inscrita no doente.

É a partir deste contexto que Benaroyo procura, então, encontrar uma sabedoria prática que, não só responda à “reconstruction du sens, du temps, et de la norme vitale singulière altérée para la maladie” como se constitua, ela mesma, uma ética do cuidado fundado numa hermenêutica da situação. Para isso é necessário, segundo o autor, estabelecer os estádios (ou momentos) da relação médico-doente, seguindo aquilo que Viktor von Gebattel (Gebattel, V. E. Freiherr Von – *Prolegomena Einer Medizinischen Anthropologie: Ausgewählte Aufsätze* (Berlin: Springer-Verlag, 1954)) designou de antropologia fenomenológica da relação terapêutica (*relation clinique*): 1) o estádio da relação interpessoal; 2) o estádio científico e técnico; e o 3) estádio do acto terapêutico personalizado. Cada estádio, por sua vez, corresponde a um estrato ético que o sublinha.

O primeiro estádio (“*le stade sympathique élémentaire*” (p. 62, em itálico no original)) como a abertura ao doente, um momento em que o *linguajar* (*langagier*) se constitui como abertura ao outro, “de l’écoute, du dialogue et de la promesse d’aide” (p. 62, em itálico no original)). Diga-se que neste estádio Benaroyo sublinha a importância do restabelecimento da dissemetria relacional, cindida pela doença. Este restabelecimento dá-se no par *apelo de ajuda* (doente) – *promessa de ajuda* (médico) que nivela e se faz encontro ético. Da assimetria criada pela “*demande d’aide*” (p. 63, em itálico no original), chega-se à relação ética do cuidado pela promessa de ajuda.

O segundo estádio (“*le stade de l’agir scientifique*” (p. 62, em itálico no original)), ainda que considerado alienante por Gebattel, é aquele em que o médico como que reifica o paciente para intervir no corpo com a ajuda de meios técnicos. Correspondendo à “*phase réparatrice*” (p. 63, em itálico no original), podemos definir como os actos médicos e técnicos necessários à recuperação do doente (por exemplo, uma cirurgia). Se o estádio anterior estava fundado num linguajar de alteridade, este funda-se numa “*rationalité opératoire*” (p. 63), própria da técnica (conceba-se aqui a medicina como incluindo uma técnica). A função do médico, aqui, é poder alterar o curso da doença.

Por fim, o terceiro estádio (“*le stade de l’acte thérapeutique personnalisé*” (p. 63, em itálico no original)) desenvolve-se o restabelecimento do “*pouvoir-être*” (p. 63) do doente, centrado num projecto de cuidado baseado na singularidade do

doente, isto é, uma medicina personalizada (Veja-se João Lobo Antunes, *A Nova Medicina* (Lisboa: FFMS, 2012), 68).

São estes momentos éticos que para Gebattel formam o *ethos médico autêntico* e que podem ser sistematizados como no quadro abaixo:

<i>Le stade sympathique élémentaire</i>	Malade Médecin	<i>demande d'aide</i> ↔ <i>promesse d'aide</i>
<i>Le stade de l'agir scientifique</i>	Malade Médecin	Corps (object medical) Technicien (l'acte médical)
<i>Le stade de l'acte thérapeutique personnalisé</i>	Malade Médecin	Restauration du pouvoir-être du patient

Este *ethos* médico que agora se parece formar sempre existiu na história até à modernidade. Recuperando o *corpus hipocrático*, e a noção da medicina como *ars medica* (sendo que aqui a palavra latina *ars* estaria mais próxima da *techné* grega), desenvolvia-se, também ela, em três tipos de *saberes*: aquele que responde ao *quem* (*qui*); o que responde ao *porquê* (*pourquoi*); e por fim, o que responde ao *o quê* (*quoi*)? (p. 66). De certa maneira, encontramos frente a frente aquilo que Lobo Antunes define como *medicina centrada no doente* (aquela que recuperaria a *ars medica*) e *medicina centrada na doença* (centrada, sobretudo, na cura, no corpo como objecto, no doente como puzzle médico a resolver) (Antunes, p. 11 e ss.). Nesta, está em causa a prioridade a uma *philotechnia*, naquela, a prioridade recai na *philanthropia*. O cuidado, dirá assim Benaroyo, “*doit précéder l'acte technique*” (p. 69, em itálico no original)), acrescentando a paradoxalidade que também Lobo Antunes sublinhava: “*c'est l'acte technique qui guide maintenant le soin*” (p. 69, em itálico no original). Este dado paradoxal só se pode desfazer a partir da sabedoria prática a que o médico deve deitar mão, sublinhando que o doente é já interprete de algo em si (os sintomas), e o cuidador deve fazer a hermenêutica “à partir de ses paroles et de ses récits” (p. 73).

Se Kant e o iluminismo se parecem ter esquecido da sabedoria prática, a *phronesis*, é, no entanto, a complexidade da decisão moral que nos obriga a regressar a ela, de modo a “mediar o carácter universal das normas [...] e as situações humanas singulares” (Maria Luísa Portocarrero, “Racionalidade hermenêutica e éticas aplicadas no mundo contemporâneo”. In: Maria do Céu Patrão Neves, *Ética: dos fundamentos às práticas* (Lisboa: Edições 70, 2016), 211.). A sabedoria prática aporta às normas e ao caso particular um modelo argumentativo baseado na análise do juízo moral. É, portanto, na “exploration de l'infinité des biens singuliers pour délibérer et choisir

le meilleur bien possible au milieu des circonstances contingentes” (p. 76) que o encontro terapêutico se constitui.

Assim, Benaroyo com a ajuda de Maximilien Froschner, sublinha a importância de Aristóteles para o desenvolvimento daquilo que se pode chamar um homem prudente, isto é, aquele que desenvolve a sabedoria prática, e os momentos constitutivos para uma boa vida, isto é, a sabedoria prática em acção: 1) a deliberação (*eubolia*), que diz respeito ao fins a atingir, pesando os prós e os contras antes da acção; 2) a circunspecção, que procura encontrar as circunstâncias favoráveis e “les modes de réalisation” (Benaroyo, p. 77), 3) a inteligência clarividente (*synesis*), que através da palavra forma um juízo justo, e 4) o “coup d’oeil” (p. 77) (*deinotes*), isto é, a atenção às oportunidades e circunstâncias que o bem em concreto a atingir nos permite (“l’acte singularisé”) (p. 78).

É com Paul Ricoeur que o autor explora as dimensões do juízo deliberativo. Como bem sabemos, Ricoeur na sua obra *Soi-même comme un autre* (veja-se o séptimo estudo “Le soi et la visée éthique”) desenvolve as dimensões da ipseidade, nomeadamente o linguajar (*langagière*), a prática (*pratique*), a narrativa (*narrative*) e, no que a este estudo concerne, a dimensão ética (*éthique et morale*). Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 199-236.) Essencialmente Ricoeur procura responder à procura incessante por uma vida boa, recuperando a visão aristotélica de que tudo tende para um bem, como expressa logo a abrir a Ética Nicomacaeia: *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ: διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται.*

Se é ao bem que visamos a vida, não é um bem descontextualizado e sem o Outro. Por isso, o desenvolvimento de uma deliberação implica, necessariamente, ser *com o outro, pelo outro* (*avec et pour l’autre*). Assim o juízo ético desenvolver-se-á em três esferas que correspondem, também elas, a três tempos (ou momentos) da deliberação: as esferas interpessoais, profissionais e socioculturais e que se traduzem em três níveis éticos: “les trois niveaux téléologique, déontologique et sapiential” (Ricoeur, 1996, p. 31) (Cf. por exemplo, Paul Ricoeur, “Les trois niveaux du jugement médical. In: *Esprit*, n. ° 227 (12) (1996), 21-33).

O primeiro nível, o teleológico, que Benaroyo define como um nível de mediação social, é aquele em que se desenvolve um pacto interpessoal, que Ricoeur apelida de *pacte de confiance* (Ricoeur, 1996, p. 22). Se por um lado o sofrimento (*souffrance*) afecta e desorganiza a realidade do doente, por outro lado “la médecine est l’une des pratiques basée sur une relation sociale pour laquelle la souffrance est la motivation fondamentale” (Ricoeur, 1996, p. 23). Assim, nesta relação doente-médico estabelece-se uma *aliança terapêutica* que visa o bem, isto é, a eliminação da doença: “Le pacte de soins devient ainsi une sorte d’alliance scellée entre deux personnes contre l’ennemi commun, la maladie” (Ricoeur, 1996, p. 23).

O segundo momento, corresponde ao *stade de l’agir scientifique* que atrás definimos: são postos em cena os meios técnicos necessários para a eliminação da doença. Este momento deontológico tem como funções, segundo Ricoeur, a univer-

salização (isto é, “d’*universaliser* (Em itálico no original) des préceptes relevant du pacte de soins qui lie patient et médecin” (Ricoeur, 1996, p. 25)), a conexão (“C’est en faisant de la place tenue par chaque norme à l’intérieur du code de déontologie une partie de sa signification, que le code professionnel exerce sa fonction de connexion à l’intérieur du champ déontologique” (Ricoeur, 1996, p. 27), e a função de arbitrar os conflitos.

O terceiro momento, que Ricoeur qualifica de propriamente prudencial, corresponde à restauração do *pouvoir-être* do doente. Trata-se, de acordo com Benaroyo de um “moment langagier faisant appel à la *concertation*, la *réflexion*, le dialogue *interdisciplinaire*” (Benaroyo, p. 82).

É a partir desta estrutura, que já vinha a ser desenvolvida por Benaroyo, que entra uma nova dimensão, e que o autor reclama de Emmanuel Levinas: se a relação de confiança é “condition première de la relation de soin”, como Ricoeur afirma (“*pacte de soins basé sur la confiance*” (Ricoeur, 1996, p. 23, em itálico no original), esta confiança nem é um dado adquirido e está sempre ameaçada (Ricoeur, 1996, p. 23). Assim, Benaroyo propõe olharmos para a ética da responsabilidade de Levinas como momento fundador de um outro tipo de confiança, aquela que provém da *alteridade* do outro face ao médico: “accepter la profonde altérité de son patient, qui s’exprime à travers son “visage” et à travers la vulnérabilité qui y est associée” (Benaroyo, p. 84). Esta ética da responsabilidade apela a um acolhimento, a uma hospitalidade do cuidador que permite o “dialogue entre deux vulnérabilités” (Benaroyo, p. 85.).

Chega assim, Benaroyo, à formulação de uma sabedoria prática que se constitui, para o autor, como uma ética da responsabilidade e do cuidado, com 4 momentos essenciais:

- o momento do despertar para o sofrimento do outro, marcado pela alteridade irreduzível;
- o momento da mediação social, correspondente ao momento teleológico de Ricoeur;
- o momento propriamente bioético, isto é, aquele em que se põem em acção os meios técnicos apropriados;
- e o momento da restauração personalizada.

Acrescenta Benaroyo, ainda que brevemente, que estes momentos que são momentos da relação clínico-doente, cruzam-se com as organizações, e isso, implica, como já bem Ricoeur chamava a atenção, uma ética organizacional que realize instituições justas.

Sendo um texto síntese é natural que certas problemáticas não sejam levantadas mas vemos como problemáticas as seguintes questões: 1) Sendo um texto de reconfiguração recente, não se percebe a utilização do texto já bastante datado de Canguilhem para a reflexão sobre doença e saúde, ou sobre o normal e o patológico. Na verdade, estamos mais próximos de uma visão do humano em que esse confronto não

se faz como se se tratasse de contrários. Leva, aliás, a uma configuração do cuidado enganadora: aquela em que existe um momento de restauração. Compreende-se, na visão de um médico, que se procure um cuidado que, de alguma forma, volte a dar as condições anteriores. Mas o cuidado, nos tempos em que vivemos, vai estar mais direccionado para doenças em que a restauração, a recuperação, não está presente. Mais do que a passagem do patológico ao normal, teremos de apostar numa visão do humano em tensão doença-saúde, e os momentos terapêuticos são, então, constantes. Acontece isso em casos como o cancro, mas também nas cada vez mais frequentes doenças do foro da saúde mental, e naquela faixa da população que exigirá cuidados mais constantes, acima dos 65 anos; 2) é necessário repensar as possibilidades técnicas em confronto com a autonomia do doente. Por isso, em Portugal como noutros países, é possível fazer um Testamento Vital que pode limitar a acção dos meios técnicos e terapêuticos, ainda que o médico os considere apropriados. Esse momento de autonomia vital terá de estar plasmado em qualquer pensamento sobre o cuidado (terapêutico ou não). 3) Parece-nos que a reflexão sobre o que são instituições éticas (ou justas) quando se fala do cuidado implica uma abertura maior à cidadania consciente e afirmativa. Sabemos bem que depois de momentos terapêuticos nos hospitais, as pessoas mais velhas tendem a ser cuidadas em ambientes estruturalmente deficientes e deficitárias em termos de compreensão, numa sociedade cada vez mais virada para a pura actividade, e relegando o não-activo (seja ele doente ou não) para essas estruturas. A compreensão do cuidado sem esta dimensão socio-política diminui qualquer capacidade de restauração, de “pouvoir-être” da pessoa cuidada. Vê-se isso, por exemplo, no espaço público, em que apenas em situação de crime se fala nas situações de estruturas cuidadoras. 4) Por fim, a relação terapêutica que Benaroyo aqui nos apresenta é, ainda, devedora de uma estrutura da saúde em que o médico é o actor principal. Na verdade, sendo obviamente central, não é apenas o médico que está nos cuidados terapêuticos. Antes, estes constituem-se, cada vez mais, como sendo prestados por equipas interdisciplinares onde cada um tem o seu lugar.

João Emanuel Diogo

Doutorando. Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras

joaoediogo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-530-6800

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_63_9

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Call for papers aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respetivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

A *Revista Filosófica de Coimbra* foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes†, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores.

As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt

ISSN 0872-0851

Guilhermo Ávila
Helena Pinela
Paolo Cugini
Tomás Megía

Rodrigo Gewehr