

A paixão da igualdade



Por **ALEXANDRE DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO***

Considerações sobre o livro de Vinicius de Figueiredo

Para Marilena e Maria das Graças.

Questão de tato

Na ocasião do lançamento do livro, sobre o qual faço este modesto comentário, em abril de 2022, o autor, em conversa rápida, pede-me um comentário. Por óbvio (por tato?) assenti. Li-o de pronto, mas hesitei sobre o quê escrever: novamente, uma questão de tato. Explico-me: não sou especialista sobre o tema, o que paradoxalmente exige ainda mais tato. Daí a contradição: por falta de tato, e por seu excesso, protelei este comentário, espraiei-o no tempo, estendi-o: toda uma escola de diversionismos se constituiu em torno desse comentário que vem agora à luz, muito discretamente.

Por obra e graça do destino: esse também é o assunto. Tato, diversionismos, graça, estamos por perto. É o ambiente moral que lateralmente calha para nos situar em relação ao tema e ao problema do livro. Daí, reforçemos, que se deva chegar nele com certo tato, desculpem a insistência, para evitar e sobretudo desviar-me da aparente grosseria que o comentário não feito sugere, que o comentário de não especialista poderia sugerir.

Em *Minima moralia* (Adorno, 1993) há um outro comentário que me serve para completar esse prólogo: para uma dialética do tato (seção número 16) Theodor Adorno localiza um problema, muito próximo (e não idêntico, o que muito convém à maneira dialética) da genealogia do indivíduo moral que faz Vinicius de Figueiredo. No caso de Theodor Adorno: o espaço informal (de forma instável e flutuante, porém historicamente localizado) que se arma entre a emergência do indivíduo moderno – diríamos, do sujeito burguês – e as formas arcaicas da autoridade – e tornadas arcaicas por meio do próprio processo que engendram ao engendrar o sujeito burguês – o absolutismo.

Em alguma medida, aquelas formas arcaicas da autoridade e da ordem criariam a condição de sua ultrapassagem. Há um lugar social e crítico por meio do qual é possível localizar um desajuste específico entre os códigos de sociabilidade da antiga ordem e as possibilidades (ainda emancipadoras) do sujeito moderno. Nesse espaço, cabe o tato. Nesse lugar “novo”, por assim dizer, o tato – espaço objetivo desse desajuste que se abre para uma nova experiência subjetividade – vejam, as condições objetivas de uma nova forma de vida subjetiva – torna-se possível uma certa inflexão que inesperadamente aproxima os indivíduos em vez de os afastar uns dos outros. É um lugar impreciso e temporário por meio do qual o indivíduo moderno modestamente se dirige ao outro graças a essa inflexão subjetiva que se abre entre as formas arcaicas de dominação e as promessas de emancipação, quando ainda tudo isso era possível, pois era promessa.

Hoje, sabemos que falta tato de todos os modos possíveis, não há “educação” que remedeie essa circunstância fatal. O tato

anunciava isso e seu avesso, eis a dialética do tato: a possibilidade do contato com o outro quando as formas arcaicas de autoridade recuavam em função do próprio processo histórico que mobilizavam, e a iminência da impossibilidade de toda relação humana no interior do que viria a ser (e se tornou) a sociedade industrial nascente (palavras de Adorno, como se pode supor). Na iminência dessa iminência, o tato seria esse apelo à igualdade subjetiva que ainda não fora subsumida ao vazio da forma universal da equivalência (que já nada tem que ver com alguma ordem substantiva da igualdade, que não é propriamente uma equivalência). Dessa experiência quase epidérmica da igualdade, social e historicamente localizada, subjetiva, precária e parcial, o tato.

Daí, Theodor Adorno tira uma dialética. Uma figuração especulativa disso aparece em Kant e a citação de Adorno soa-nos tão precisa – ajustada às exigências de tato do texto, inclusive de Kant – que replicamos: “[as repetições regulares de Beethoven após os desenvolvimentos dinâmicos, a dedução kantiana das categorias escolásticas a partir da unidade da consciência são, num sentido eminente, “cheias de tato” [taktvoll]” (Adorno, p. 29, 1993).

Reforcemos: pensando em Kant, a precisão salta aos olhos: uma forma arcaizante, com marcados traços escolásticos, toda a parafernália da assim chamada arquitetura da razão e suas instâncias, que nada tem de minimalista ou plástica, cuidadosamente, porém, – com tato – inscreve em si um conteúdo moderno, *novô*, a unidade formal e negativa de todas as representações que arrima, por assim dizer, o ato representacional à sua superestrutura. Essa dualidade, que em Adorno vem de si em sua fina dialética do tato, é o que mais nos interesse nesse nosso comentário, que como se vê, pretende-se cheio de tato. Sigamos.

Da franja dessa franja, vem um juízo crítico de longuíssimo alcance, que se recoloca no centro do problema, à maneira dialética (de novo?): se só há troca de equivalentes, como haveria riqueza? Faço uma pausa e aproveito a deixa. O problema do belo livro de Vinicius de Figueiredo não é exatamente esse, mas passa por essa vizinhança. Daí o tato, e sigamos um tanto mais, com tato.

François Truffaut

Em 1968, François Truffaut lança *Baisers Volés* (*Beijos Roubados*), um filme despretenso na forma – bastante clássico na concepção – filmado em duas semanas, e sobretudo filmado sob a sombra do fracasso financeiro do filme anterior (*La Mariée était en noir*, 1967). Sob a premência de falência de sua produtora para-artesanal, *Les films du carrosse*, Truffaut esperava algum sucesso financeiro que lhe desse sobrevida. O filme não foi um sucesso, foi um estrondoso sucesso. Daí o enigma: o que aquele jovem sentimental e desajeitado, Antoine Doinel, teria que ver com os seus pares, enfurecidos, em maio daquele ano, 1968, a jogar paralelepípedos na sociedade de consumo, *O capital* (o livro) e *Coca-cola* (a bebida) em punho? Não é simples encontrar essa medida, e há que se ter tato.

Mas veja, não se trata completamente disso, que é comentário para outro comentário. Trata-se do seguinte: como o problema do tato reaparece nesse riquíssimo e popular manual truffautiano da educação sentimental, o ciclo Antoine Doinel? Antoine Doinel, aliás Jean Pierre Léaud, encantado por Madame Tabard, aliás Delphine Seyrig, vive um súbito movimento das paixões para o qual lhe falta fatalmente... o tato. O jovem é um pândego, reconheçamos. E convenhamos: toda a educação sentimental popular tem por fim esse ideal: mediar informalmente – por meio da vontade – as paixões, mediar-lhe por meio de uma reflexão cujo entendimento se inscreva em uma vontade, e, assim, reinscrever a alma no corpo.

Mal resumido: o “como” disso, é um tratado das paixões da alma. Diante de um episódio do filme em que os sentimentos transbordam, quem deve dirigir as paixões do jovem apaixonado é a experiência de Madame Tabard, o que Truffaut filma à excelência. Madame Tabard, no arremate da situação amorosa, envia a Antoine Doinel, então, o seguinte bilhete, com um presente: “Quando eu estava no Colégio, meu professor nos explicava a diferença entre o tato e a polidez: um senhor em visita empurra por engano a porta de um banheiro e descobre uma senhora absolutamente nua. Ele recua prontamente, fecha a porte e diz: Oh, perdão senhora. É a polidez. O mesmo senhor, empurrando a mesma porta, descobrindo a mesma

senhora absolutamente nua, sai, dizendo-lhe: Oh, perdão senhor. Isso é o tato”.

Ela responde, como se vê, à falta de tato do jovem apaixonado com o tato da, digamos, cortesã experiente. Exagero um tanto; porém, formalmente, é disso que se trata: é um rico e sofisticado episódio galante, ao alcance de um mísero bilhete de cinema. Com a nota: Delphine Seyrig, em 1980, dirige um documentário sobre a condição da mulher no cinema, feminista na concepção e na execução: *Sois belle et tais-toi!*

Marcel Proust

Retomemos. Não é só isso. Completemos, afinal, a constelação que pouco a pouco se forma. Na sequência dessas intermitências do coração, no momento em que Madame Tabard propõe a Antoine Doinel um contrato, uma relação agora formalmente mediada, mas que não prescinde do tato, eles discutem Balzac, *Os lírios do vale*. Para quem pratica Balzac de tempos em tempos, sabe o quanto esse romance não corresponde a Balzac em sua melhor forma, de seus melhores momentos. Porém, há nele uma paixão que qualquer leitor reconhece, a paixão da leitura na forma de um texto que dispõe a leitura apaixonadamente. À força de uma leitura apaixonada, muda-se o estatuto do texto. Vejamos o porquê, é a nossa pista seguinte.

Perguntado uma vez sobre qual seria seu livro preferido, o livro que mais gostou de ler, Marcel Proust não se hesitou em responder: *Os lírios do vale*. À resposta de Marcel Proust, segue uma reflexão sobre o ato de ler: menos o mero conteúdo do que se lê, mais a forma que informa o ato. Ele completava: nenhum outro livro havia-lhe dado a emoção de leitor que os malfadados *Lírios do vale*. Sabemos o quanto Marcel Proust era leitor de Balzac, e há, em uma de suas correspondências com Gallimard, então seu editor, a constatação, um pouco à maneira de uma prostração, de que ninguém poderia escrever um romance depois de Balzac, bem como o parentesco que Proust cultivou e sobre o qual refletiu entre *A comédia humana* e *o Tempo perdido*, duas pesadas estruturas romanescas que atravessam o tempo do romance como uma longa duração.

Aliás, a frase proustiana é mais próxima da frase balzaquiana do que da literatura francesa de fins do século XIX, o que não é exatamente uma novidade. Mas não é essa a pista suficiente para tanto diversionismo pascaliano, que eu pratico à exaustão aqui – e o leitor se pergunta: e a Genealogia do indivíduo moral na França? Refaço o percurso e esclareço: está em (o) *Tempo perdido* a mesma ambivalência, tornada prosaica no filme de Truffaut, e de quem o cineasta toma de empréstimo: ambivalência entre o tato e a polidez (a educação).

E essa ambivalência é dada (segui até aqui, em linhas muito gerais e grosseiras, os argumentos de Antoine Compagnon, em curso que deu no Colégio de França, no ano letivo de 2018/2019, *Proust essayiste*) em função da diferença constatada entre a figura do artista (polido ou simplesmente educado, no máximo) e o político (que deve ter tato, para quem, de ofício, a educação é insuficiente sem o tato). A política é um artesanato do tato, mas o que ocorre é que essa exigência não é apenas uma exigência subjetiva, há um correlato objetivo para essa exigência subjetiva. Também isso está em Marcel Proust. Essas figuras ambivalentes, o artista e o político, que vivem em embate nos salões do romance proustiano, figuram por seu turno, os limites de um projeto que atravessa todo o século XIX francês. Entre um e outro vetor moral e espiritual do comportamento, toda uma escola das paixões da alma, também, toda uma filosofia política.

República, revolução

Minha primeira hipótese, preparando-me, enfim para entrar no comentário do livro de Vinicius de Figueiredo, é essa: seria possível mobilizar essa chave tato-polidez para compreender o impasse político e espiritual francês ao longo do XIX, a saber, república e revolução, república ou revolução, a república nossa ou a deles? Anotemos, o fundo do impasse: a paixão da igualdade, tanto do lado daqueles que sofrem por essa paixão, tanto do lado daqueles que a praticam, cujo efeito político do debate acerca da igualdade dá-se de modo invertido: a paixão da igualdade exige para os que detêm a

antiguidade do mando, a aristocracia, contenção; para o populacho, que liderou a Primeira República, altivez.

Vejamos o fim dessa história, quando ela já figura como debate proustiano de salão. O tato pode ser entendido como o correlato moral de uma política “de centro” cujo fim é, por um lado, pacificar o ardor revolucionário por meio dos expedientes da técnica política, por outro, conter o que a marca da desigualdade autorizaria no trato republicano. Esse movimento ambivalente, nós lideramos, mas sob a égide da igualdade, é a melhor versão não republicana da república francesa, a república em chave moderada.

A elegância de Tocqueville, ao reconhecer o advento incontornável da república e da igualdade – a nova paixão moderna francesa, a paixão pela igualdade – contrasta com os maus jeitos e as grosserias de Blanqui, a vanguarda revolucionária da revolução da Revolução Francesa que, no fim das contas, não veio, apesar da memória heroica da Primeira República Jacobina. Entre um e outro, duas filosofias políticas. Em 1948, Blanqui e Tocqueville encontram-se no hemicírculo, em plena revolução, como gosta de dar ênfase Tocqueville, e o juízo de Tocqueville que é estético porque moral e político é inequívoco – “palidez suja” e o “aspecto de um corpo bolorento”, os termos que descreve e define Blanqui (Tocqueville, p. 168, 2011) –, grosseria e tato quase debatem, e ambos perdem para o sobrinho, Luis Napoleão Bonaparte.

Outra grosseria ganha a aposta, a do sobrinho, como se sabe. Porém, será por meio dele, em perspectiva, que caberá à Terceira República reinstalar o tato como gramática política, no momento que a política revolucionária, suprema grosseria, vive a ressaca de seus fracassos, sobretudo o da Comuna de 1870. O que é o tato como gramática política: é a hegemonia política dos ganhadores que, ao reconhecerem a igualdade como paixão política moderna, reconhecem que a única possibilidade de república após 1789 passa pela modulação dessa igualdade, fundada e figurada na segunda metade do XVIII. A centralização estatal, a forma indevassável do Estado Francês, só é aceitável, sob o pressuposto da igualdade: o Estado pode até servir a alguns, não que isso seja exatamente desejável, mas deve submeter igualmente todos. O tato é o artesanato subjetivo dessa operação cujo imperativo é objetivo.

Há, portanto, uma passagem das condições subjetivas da questão para suas condições objetivas. A dialética disso reaparece nos salões proustianos, para onde voltamos. Os artistas não pretendem à igualdade: vivem da diferença – subjetiva – como forma de resistência estética à submissão, com a ressalva de que sua liberdade estética é inócua, mesmo que faça parecer que não. Os políticos, treinados com o fim, retrospectivo, de realizar a Terceira República, treinados na instrumentalização política do rebaixamento moral da igualdade, agem com tato. O que significa que aceitam as variações das situações por meio de um recuo político suficientemente capaz de desinflamar e mitigar as paixões políticas, sobretudo, a altivez do populacho, para quem a igualdade é ganho e não perda.

Essa dimensão espiritual da igualdade oscila como oscila o movimento por entre as classes: sua dimensão subjetiva inscreve-se como uma atitude moral, espiritual, estética e política por meio da qual o ponto de vista do agente político ao sujeitar ao poder pode significar mera sujeição ou emancipação, essa variação também é o conteúdo em disputa, após 1789: todos devem se submeter ao soberano, que é, finalmente, todos, mas as diferenças de classe dão diferenças de conteúdo político para essa sujeição. Aqui, o enigma da vontade geral, não só esse, igualmente o enigma do rigorismo da moral kantiana, que se alimentou de Rousseau.

A revolução atualiza o conteúdo arcaico de uma forma moderna, que é moderna antes de ser burguesa. A crítica ilustrada, efeito também das mudanças na sociedade francesa na segunda metade do XVIII, funcionaria como um radicalismo que não subverte propriamente a forma, a retoma, sob certos limites, para lhe dar novo – e “verdadeiro”, pois crítico – conteúdo. O impasse, tema e problema da república na França, no século XIX, ao lidar com esse processo que herda, a atualização burguesa de uma forma moderna, é o problema tipicamente francês das acepções da igualdade: o modo como a igualdade pode assumir o sentido político de uma da tirania popular da igualdade, ou ser neutralizada pelas mediações e aparelhos burocráticos e políticos da técnica burguesa, sem deixar de ser essa paixão moderna por excelência, de um ponto de vista francês, óbvio.

São nesses termos que se pode entender uma dialética do tato; modo de investigação, por meio de um correlato

antropológico, do programa centrista e republicano que disputa o século XIX com a experiência radical e plebiscitária da Primeira República. Sabemos que o que sobra – quase por exclusão – para as elites políticas – sobreviventes – tocarem o dia a dia da vida política após a revolução e após um século de instabilidade institucional, após o massacre da Comuna de 1870: muito tato político.

Genealogia da igualdade

Esse tema, que é vasto e mais complexo do que exposto até aqui, é o fim de uma história, do ponto de vista desse que escreve, cuja genealogia moral, feita por Vinicius de Figueiredo, acompanha e mensura diligentemente, e pode ser entendida como o seu começo. Essa genealogia da igualdade em suas dimensões morais e políticas, o começo ou mesmo a origem desses impasses do XIX francês, certamente lhe dá a gramática moral e política, que no XIX serve muito criticamente para Tocqueville, de quem tomamos as medidas, cujo o ideal republicano descrito no meio do século seria apenas realizado pela Terceira República, no fim do século. Se o tato político do XIX é o novo tratado das paixões da alma que deve fazer as elites políticas francesas após Revolução e após a Revolução dever tornar-se regime, testados e reprovados a Primeira República, a restauração, a monarquia constitucional, o bonapartismo, a Comuna de Paris é porque ele reatualiza, neutraliza, em certo sentido, e medeia politicamente a paixão pela igualdade que marca de maneira indelével a virada francesa do XVIII para o XIX.

Tocqueville, no calor da Revolução de 1848 é quem diz: “Nessa ocasião, fiz uma reflexão que até hoje tem se apresentado frequentemente ao meu espírito: no França, um governo equivoca-se toda vez que toma como ponto de apoio unicamente as paixões egoístas e os interesses exclusivos de uma só classe. Isso só pode dar certo em nações mais interessadas e menos vaidosas que a nossa; entre nós, quando o governo assim fundado se torna impopular, ocorre que os membros da própria classe em favor da qual ele se impopularizou preferem o prazer de criticá-lo como todo mundo, aos privilégios que o governo lhes assegura.” (Tocqueville, p. 80, 2011).

Fazendo a crítica de sua própria classe, e compreendendo como a paixão pela igualdade tomou completamente o debate político na segunda metade decisiva do XVIII, Tocqueville sabe que é impossível retomar esse mesmo debate em outros termos que os consagrados pela igualdade, mas há modos de o mitigar para não cair naquilo que ele considera a demagogia de Blanqui. Eis o tato.

Blaise Pascal

Voltemos aos antecedentes: desse contexto de fundo, do qual partimos, fica bastante compreensível o movimento, que o livro repertoria, que vai da moral de relevo, que Vinicius de Figueiredo localiza em Descartes e Corneille, ao rebaixamento cortesão típico da passagem do século XVII ao século XVIII, marcado pela frugalidade anônima e prosaica, com seus correlatos morais, presente, por exemplo, na pintura de Watteau e no rebaixamento temático de composição, efeitos típicos do maneirismo. Esse movimento, que segue a emancipação absoluta do Estado francês sob Luis XIV, é completado pelo uso novo que dá Pascal ao convencionalismo político, e mesmo ao método geométrico, a partir da moral e do debate jansenista, uso este cujo fim é rebaixar as expectativas morais e metafísicas daqueles (todos nós) que, de pronto e de princípio, se igualam na miséria – o que pode ser também compreendido como uma variação específica da recepção de Maquiavel na França.

Esse duplo ajuste é o que completa o quadro. A igualdade, que num primeiro momento, é um rebaixamento ao prosaico, à maneira maneirista de retratar a frugalidade e as diversões, incorpora, num segundo momento, uma dimensão especulativa e metafísica, a igualdade na miséria, efeito, como se sabe, da incomensurabilidade do infinito com o finito glosada à exaustão em Pascal, sobrepujando qualquer medida metafísica que não seja aquela da impossibilidade da medida. Pascal, a seu modo, substitui a vontade cartesiana, heroica no efeito, suficientemente substantiva para submeter

as paixões pela reflexão, por uma pastoral da graça, em leitura de matriz agostiniana. O homem cindido interiormente, a matriz agostiniana de que parte, não se junta senão por obra da graça, para o que não há qualquer medida humana.

Sob o fundo desse arco moral e sua mudança algo brusca de sentido, o contexto também se faz presente no livro de Vinicius de Figueiredo: o esmagamento da Fronda, a centralização inédita do poder soberano na figura luminosa de Luis XIV, a nova condição da aristocracia como funcionária do Estado. Essa é a figura moderna, o Estado absolutista, que antecede a burguesia como classe moderna. O apogeu do absolutismo (forma política moderna, sem o conteúdo moderno), e do mais absolutista de todos absolutismos, o francês, produz seu avesso espiritual, se nos é permitida a heresia, e o jansenismo passa a ser a filosofia popular da igualdade. Todos somos miseravelmente iguais, e submetidos ao mais centralizado dos Estados europeus.

Uma teodiceia laica

São essas condições que tornam possível sacar a última figura de nosso álbum: a ilustração e o deslocamento da igualdade (e da desigualdade) para o mundo dos homens, por meio de algo como uma teodiceia laica em que o par igualdade e desigualdade passa a ser mediado pela história como elemento necessário e crítico que informa a reflexão sobre o presente.

É por meio do uso crítico da história, que a igualdade passa a ser pensada como pressuposto político para uma ação na desigualdade, e a igualdade moral cujo fundamento era teológica, passa a ser entendida por meio de uma desigualdade política cujo fundamento será histórico. Nesse novo rearranjo, o radicalismo, com um grão de sal, da ilustração francesa, em que a igualdade é pensada sem uma mediação concreta, pois essa mediação foi suprimida pela centralização típica do Estado absoluto francês, e o efeito formal desse agenciamento de elementos, a oscilação formal que melhor a caracteriza, a oscilação descritiva sempre entre o conceito e a imagem.

Rousseau, nesse sentido, tem agudez espiritual ímpar: será ele quem melhor dá o desenho propriamente espiritual do debate: a vontade geral, como antecipávamos, é o conteúdo mais moderno possível a pensar a forma moderna que lhe antecede: o Estado francês.

A questão final seria: como pensar aquele Estado, aquisição moderna, por meio da pedra de toque necessária da igualdade, o elemento que torna possível criticar a sociedade em sua relação com o poder soberano, no contexto da segunda metade do século XVIII? Seria o caso de supor que essa mesma forma, o Estado francês, antecipou o problema da igualdade de modo localizado quando do rebaixamento das pretensões heróicas, de virtude e de privilégios da aristocracia, e seu correlato espiritual, a moral de relevo, fatalmente derrotados na Fronda? Reforcemos: a se supor ser essa a melhor questão, Rousseau será quem dará a melhor resposta ao sentido propriamente político do problema.

Por esse desenho ligeiro que fazemos, vê-se o quanto o livro avança, com tato e elegância, em seu tema. Mas há que ser notar algo mais.

Descartes e Foucault

Alcançado o tema do livro e seu desenho, chego não sem antes fazer um outra parada ou desvio prévio, já dentro do problema, digamos assim: Descartes e Foucault. Parada que tem repercussões no problema que político do XIX, do qual fiz um desenho rápido e rasteiro.

De fato, o livro começa abrindo divergência em relação ao modo como Foucault lê o problema da loucura em Descartes (a famosa passagem da 1ª. Meditação) a partir de sua História da loucura (mas com derivações importantes em As palavras e

as coisas para a definição da idade clássica, e do estatuto da representação, de que é correlato). A primeira impressão sobre a questão, ao ler de *A paixão da igualdade*, era de que não só concordava com a divergência aberta por Vinicius de Figueiredo, como havia razões suplementares para a minha concordância. Daí, em respeito ao tato, precisei organizar essa ordem de razões para não misturar minhas razões com as do autor, o que seria evidente grosseria.

Começamos observando como é notável que o clássico problema das relações entre a alma e o corpo, que praticamente define o modo como a posteridade cartesiana é lida, e quase como o próprio cartesianismo se institui como tradição de leitura, decorre de um ângulo muito específico de leitura, que arriscamos dizer, é efeito de um deslocamento, talvez inesperado, do texto cartesiano. Digamos, partindo da hipótese de Vinicius de Figueiredo, mas cujas conclusões são nossas e não dele, que podemos supor que o tema cartesiano das relações entre a alma e o corpo fica mais abstrato e, no limite, é atravessado de algo como uma arbitrariedade de interpretação, quanto mais distante ficamos do ambiente moral do qual emerge, o da moral de relevo.

Explico-me: é só no âmbito, digamos, “cultural” de uma moral de relevo, que preserva a inteligibilidade de certos elementos heroicos, que uma vontade pode ser entendida de modo substantivo o suficiente para funcionar como remédio para as paixões, desde de que informada pela reflexão. Há, nesse quadro, e falando da filosofia de Descartes, uma medida metafísica da vontade e na vontade, capaz, inclusive, de tornar muito mais vivo do que se suporia o debate com Espinosa a partir da recepção espinosana de Descartes, em *Os princípios da filosofia de Descartes*, livro no qual a mudança de modo de exposição, inversão metodológica notável – do método analítico ao método geométrico – faz mudar a natureza do objeto e do problema metafísico. Vai-se longe demais por aí.

Reformulo: a especificidade do problema moral em Descartes (da qual Vinicius de Figueiredo tira muito diligentemente a moral de relevo) passa por uma compreensão moral do problema das relações entre a alma e o corpo, e, por consequência, por uma leitura moral do problema a partir do contexto moral da moral de relevo, o que implica assumir uma caráter substantivo (à maneira não kantiana) da vontade e seu consórcio com a reflexão, e não o reduzindo, tal problema, a um problema meramente gnosiológico, redução na qual Foucault toma sua carona.

Explicuemos: por que, na primeira meditação, não seria tanto a questão da razão e seu outro, a loucura? Não sendo essa questão exatamente, não é, pois é muito mais o que está em jogo é a dimensão moral da vontade, que uma vez assumida implica em um compromisso de leitura de ordem moral para a legibilidade adequada do texto. O que significaria, nesse contexto, a própria “meditação”: não só um deslocamento em relação à vida corrente, para fins de pesquisa metafísica, mas, sobretudo, uma intensificação moral da vontade para compensar, digamos assim, esse deslocamento da adesão à vida por meio do deslocamento da adesão ao senso comum. Exige-se que não se tome o outro como meramente insano, mesmo que seu discurso seja insano.

Melhor: anterior ao problema gnosiológico de razão e loucura, há o problema moral de uma vontade capaz de se informar pela reflexão – mesmo que se pense errado, como é o caso da Primeira Meditação. A se tomar um bom ângulo, vê-se com mais facilidade que Descartes está muito mais próximo de Espinosa do que de Kant, o que parece óbvio, mas essa proximidade significa uma qualificação moral da própria proximidade, em sentido amplo, o que não é tão intuitivo.

O caráter infinito da vontade tem mais elementos metafísicos que o constituem do que elementos meramente arbitrários ou negativos, as relações entre alma e corpo mediada por uma reflexão que é substantiva e informada pela vontade indica um operador ainda não esvaziado por alguma significação transcendental. São essas as condições metafísicas, inclusive do ponto de vista da união substancial, que são capazes de oferecer as condições positivas para o exercício da virtude e do conhecimento.

Nesse sentido, com um grão de sal, Sartre (com sua liberdade cartesiana, chave de sua leitura de Descartes, em texto conhecido) está mais próximo de Descartes do que Foucault que lê o problema moral cartesiano reduzindo-o ao mero problema de uma razão que quase obrigatoriamente deve o esvaziar de sentido metafísico, lendo-o quase, senão praticamente, à maneira de uma problema crítico. E isso me leva para as minhas razões do problema, que nas minhas

contas se somam às razões de Vinicius de Figueiredo. Da famosa apresentação à edição americana de *O normal e o patológico*, de Georges Canguilhem (e sua variação como artigo na *Revue de metaphysique et moral* – veja-se Foucault, 1985) Foucault popularizou sua versão da dualidade da vida organizada do espírito na França a partir da clivagem filosofia do sujeito (ou do sentido) / filosofia do conceito. O que falta esquadrihar é que essa clivagem supõe uma unidade para qual se dá sempre muito pouca luz.

O fato é que Foucault é efeito divergente de um mesmo processo ou *episteme*, que por seu turno, põe essa clivagem, transmutando em assunto *real* o debate técnico-metodológico de gênero que o cousinismo (Victor Cousin) inaugura na França por meio do problema de uma história filosófica da filosofia. Será por meio dessa questão constitutiva que se institui essa figura moderna (pós-crítica) e recessiva que é o professor e a professora de filosofia. Uma vez a figura constituída material e imaterialmente, os termos em que se dá o debater no interior desse gênero (discursivo) que põe essas figuras se atualizarão ao longo de quase dois séculos, ainda que normalmente se deem separados analiticamente, ocasionalmente operando em unidade, mas produzindo uma diferença discursiva no interior das mesmas condições de enunciação, até praticamente o esgotamento do assunto, que parece ser aonde chegamos.

Assim os assuntos se organizam entre o eu e suas categorias, por um lado, as categorias e o eu, por outro lado. O que quero sugerir é que os marcos discursivos por meio dos quais pensa Foucault são, *in limine*, os mesmos (ainda que o sejam por meio de uma diferença intradiscursiva) dos que Sartre pensa, a diferença se dando no interior do gênero que funda essas mesmas condições discursivas. Esses mesmos parâmetros de enunciação têm um limite de uso – traduzido como o máximo o que consigo ler com esse discurso. Há um limite de legibilidade que o excesso de confiança em seus usos – excesso de vontade, aliás – pode obnubilar.

Por outras razões (como diria Montaigne) Vinicius de Figueiredo chega ao mesmo resultado: a inteligibilidade de Descartes passa por restringir a legibilidade que tomamos, nós, os seus leitores pós-críticos, como nosso hábito mental para o ler por meio do contexto que o tornou legível, tanto moral quanto metafisicamente falando. O texto também depende do lugar em que se lê, e do lugar do leitor. Descartes naturalmente não é ilegível, pelo contrário, seu excesso de legibilidade também pode enganar o bom leitor, e mesmo o muito bom leitor.

“Não que Descartes ignore haver diferentes discursos e, portanto, diferentes maneiras de ordenar o mundo. Mas, muito possivelmente, o crivo dessas diferenciações não passa pela partição originária razão e desrazão, como supõe Foucault no início de *História da Loucura na idade clássica* (1961). O simples fato de que o louco não é menos produtor de crenças do que o homem comum – cujas evidências, precisamente, serão examinadas na “Primeira Meditação” – torna questionável a tese foucautiana de que a exclusão da loucura efetuada nas *Meditações* desacredita completamente a linguagem dos insanos” (FIGUEIREDO, p. 43, 2021).

Isso dito, vale, e muito, notar o quanto o modo de ler inscrito no livro *A paixão da igualdade* exemplar – mobilizando Guenacía e Beyssade quase a mostrar – o que não é o fim do livro – o quanto, por exemplo, a ideia da separação estrita entre alma e corpo pode ser meramente a submissão a uma leitura que é um também pós-crítica e um tanto menos cartesiana do que se suporia um leitor informado do século XVII, leitor que não existe, mas que com algum reparo podemos imaginar que lê, já que leu Descartes e, finalmente, existiu. A reflexão e a vontade que operam substantivamente a mediação da famosa separação, e essa mediação substantiva, em Descartes, inaugura, por assim dizer, o problema moral de que Vinicius de Figueiredo faz a genealogia.

Epílogo

Concluamos. O ensaísmo francês do XVIII – conceito e imagem como nova forma especulativa do debate público, efeito e pressuposto do modo como a reflexão histórica informou os gêneros de discurso, mas os informou por meio de um compromisso com o presente, e não com passado enquanto tal – e seus esses elementos constitutivos passam a servir ao presente, dando uma origem e um destino laico à igualdade herdada do rebaixamento da moral de relevo, já eivada de

densidade especulativa do jansenismo e de Pascal.

Também por outra via a ilustração francesa se atualiza, socorrida, o que se tornará hábito, pelo ensaísmo inglês, recorrência que atravessa, pelo menos, a segunda metade do XVIII e chega até fins do XIX, junto, naturalmente, com o teatro elisabetano, a forma própria da impropriedade inglesa, o que sempre deixava Voltaire perplexo, mas servirá, naturalmente, naquele contexto específico e rico, a segunda metade do XVIII, para os melhores fins franceses. Esse modelo crítico – história a partir do presente, ensaio inglês quebrando a monumentalidade da prosa francesa, composição do conceito com uma imagem que lhe escapa como conceito, (que perdura e reaparece no XIX, em outro contexto) – serviu para trazer os fundamentos da igualdade para o debate político, dando-lhe o estatuto de paixão política, a paixão da igualdade.

O que o livro de Vinicius de Figueiredo mostra elegantemente, com uma quase modéstia de prosa, que funciona à excelência, pois tira seu melhor efeito de seu próprio tema, e não de algum mabalarismo formal. Partindo, como parte, dos antecedentes da igualdade política e o modo como estavam profundamente enraizados no debate moral (e mesmo metafísico) francês do longo século XVII, e do modo como aquele debate não só formou o debate tipicamente político que lhe sucedeu, como lhe serviu de material ótimo para as aventuras do século XVIII.

Essa igualdade produziu um dos maiores efeitos da história europeia, retóricos, inclusive, a Revolução Francesa, que repercutiu, em sentido diverso do da Revolução Americana, na Revolução Haitiana, outra revolução americana. O momento seguinte a Revolução de 1789 é um dos mais complexos: como escapar da Revolução sem escapar dessa paixão decisiva, que por um instante, foi mundial – mundial à maneira europeia – a paixão pela igualdade?

Daí a memória aristocrática dos liberais do XIX servir e vir tanto a calhar, eles que foram os primeiros historiadores da Revolução Francesa: é a memória do brutal rebaixamento que sofreram na Fronda e, desde então, ruminando espiritualmente soluções e saídas daquele fim de linha “heroico”, chega-se na formulação de Tocqueville: “A antiga aristocracia francesa, que era mais esclarecida que nossa classe média e dotada de um *esprit de corps* bem mais poderoso, havia dado já o mesmo exemplo [defender a igualdade em vez de defender os próprios interesses, AOTC]: acabou achando que era de bom gosto censurar suas próprias prerrogativas e clamar contra os abusos dos quais vivia.” (TOCQUEVILLE, p. 80, 2011).

A agudeza crítica da constatação, sabida e socialmente localizada, vem do fato de que o discurso político se constitui como discurso da igualdade, por um processo tão profundo e de efeito tão “espetaculares”, isto é, visíveis e retóricos, que mesmo a aristocracia, ao fazer oposição ao Rei, contra quem bem poderia ter inúmeras insatisfações, porém, devia-lhe enormes privilégios, foi incapaz de engendrar outro discurso senão esse, o que, inesperadamente, deu relevo, por meio da igualdade, não apenas a burguesia e sua vanguarda, igualmente ao populacho, por mais paradoxal que seja.

Tocqueville corrige e põe reparo crítico nisso, não sem antes aceitar a condição da paixão política francesa, a paixão da igualdade. Claro, nesse ajuste de contas, falta mencionar o modo como a igualdade, ideia, valor e fundamento moral, atravessa a burguesia francesa que fez uma Revolução, e, depois, ajustou-se a toda forma de recuo e aos compromissos de governo junto com a aristocracia, no melhor sentido burocrático e regressivo do termo. Ocorre que também nesse caso ou desse ponto de vista, o que é notável, prevalece a paixão pela igualdade.

Em outro comentário sobre o livro de Vinicius de Figueiredo, Hernandez Vivan Eichenberger sugere uma comparação que não é sem interesse, e aqui o trocadilho é realmente involuntário: “Eu retomo, não por acaso, o subtítulo de *As paixões e os interesses: Argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo* de Albert Hirschman (Paz e Terra, 2000). Sobretudo porque em algum sentido me parece válido pensar *A paixão da igualdade* como algo próximo de um “duplo” do livro de Hirschman. Se Hirschman estava empenhado na longa concatenação de ideias que viriam a fundamentar a noção de “interesse” enquanto a pré-condição da ideia mesma dos benefícios sociais do comércio e acumulação, Figueiredo está atento, por outro lado, à noção de igualdade tal como se desenvolveu desde sua gênese na abadia de Port-Royal passando pelos profundos deslocamentos que iriam desaguar em Rousseau. Qual a semelhança então? Em ambos os casos se trata

de contar uma história de ideias que vieram a ganhar o mundo antes de sua efetiva realização em grandes estruturas sociais, políticas e jurídicas. A diferença essencial reside no fato de que, conforme a expressão de Figueiredo, ele próprio organiza sua investigação na “mão francesa” desse processo, enquanto Hirschman na “mão inglesa”. (Eichenberger, 2022)

Ao tomar o livro de Hirschman, no comentário de Hernandez Eichenberger que também indicamos, fica ainda mais enfático o sentido francês de uma paixão pela igualdade: a gramática política, na França, não permitia que se pensasse o interesse, em seu sentido inglês, como um elemento moderno do problema político e suas tarefas.

Tudo isso nos é oferecido no livro de Vinicius de Figueiredo, a partir do qual tomei alguma liberdade de pensar um tanto mais. Não uma liberdade qualquer.

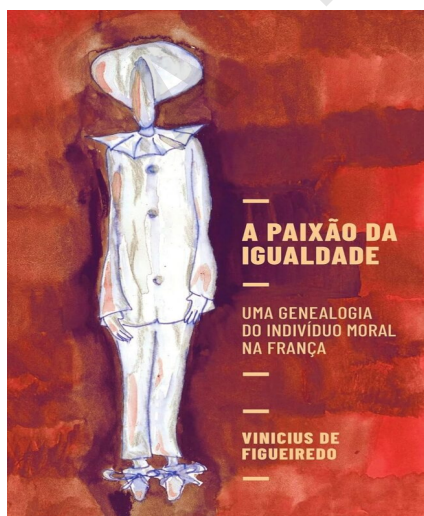
O último finalmente. Entre tantos e quantos achados desse livro, as análises de Vinicius de Figueiredo sobre Watteau nos servem de conclusão: “É importante observar que a *Peregrinação à Citera* não representa uma investigação isolado do universo de intermitências que cercam a ação humana. Ao contrário, o quadro revela uma inclinação que anima parte significativa da obra de Watteau. Quase nunca deparemos aí com o que, na falta de nome melhor, poderia ser chamada a “ação principal”. Ao invés da perseguição à caça, o que vemos é o descanso dos caçadores; ao invés da batalha sangüinária ou épica, a pausa dos soldados; ao invés do espetáculo, o intervalo em que os atores, sob seus trajes característicos, desigalam-se por um instante dos tipos que representam. (FIGUEIREDO, p. 138, 2021)

Também nesse comentário que se encerra, o nosso comentário, ficamos entre as ações, na coxia, entre os atos da peça, quase que no intervalo mínimo das cesuras, mudas, dos versos racinianos, oscilando por entre os temas do livro, divagando à maneira de Watteau, lembrando, ademais, que há dúvidas sobre o sentido da peregrinação, se os peregrinos, anônimos e despojados, chegam à Ilha ou retornam ao Continente. Esse lugar de ausência de “ação principal” nos serviu para armar melhor a questão profunda com o a qual o livro se encerra. O que não mais sabemos sobre a igualdade? Tal como os peregrinos de Citera, não sabemos – mais – exatamente se a igualdade está chegando ou partindo.

***Alexandre de Oliveira Torres Carrasco** é professor de filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Referência

Vinicius de Figueiredo. *A paixão da igualdade, uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte, Relicário, 2021, 276 págs. [<https://amzn.to/46mKZhO>]



Bibliografia

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

TOCQUEVILLE, A. *Lembranças de 1948*. São Paulo: Penguin&Companhia, 2011.

FOUCAULT, M. La vie: l'expérience et la science. *Revue de Méthapysique et de Morale*. Paris, n. 1, janeiro-março, 1985.

ADORNO, T. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

EICHENBERGER, H. V. Insólitas sendas da igualdade. [Escuta. Revista de Política e Cultura](#).

**A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.
Ajude-nos a manter esta ideia.**

[CONTRIBUA](#)