



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v12.935>

Paul Veyne e a revolução da história: possibilidades em meio ao debate filosófico

Paul Veyne and the history revolution: possibilities among the philosophical debate

Gustavo Ruiz da Silva¹

Resumo

Este artigo visa tatear como opera o pensar de Paul Veyne a partir de seus interlocutores. Para isso, buscando explicitar as questões “metodológicas” de seu fazer historiográfico e suas bases estéticas, introduzir-se-á uma série de relações entre o autor mencionado e Nietzsche, Deleuze, Foucault e Borges. Partindo de Nietzsche, a primeira seção, intitulada “Veyne e a prática relacional”, justificará como se é possível fazer uma teoria historiográfica que mescle Filosofia e Antropologia em sua constituição. Na segunda seção, chamada “Categorias mentais de mediação relacional em Veyne”, serão apresentadas as possíveis bases estéticas que operam dentro do pensamento veyniano – para tal, usar-se-á, principalmente, os estudos sobre o barroco.

Palavras-Chave: Paul Veyne; Nietzsche; História; Literatura; Pós-Estruturalismo.

Abstract

This article aims to grope how Paul Veyne's thought operates from his interlocutors. For this, seeking to clarify the “methodological” issues of his historiographic making and his aesthetic bases, a series of relations will be introduced between the mentioned author and Nietzsche, Deleuze, Foucault, and Borges. Starting from Nietzsche, in the first part, entitled “Veyne and the relational methodology”, it will be justified how it is possible to make a historiographical theory that merges philosophy and anthropology in its constitution. In the second half, called “Mental categories of relational mediation in Veyne”, the possible aesthetic bases that operate within Veynian thought will be presented – for this purpose, mainly studies on the Baroque will be used.

Keywords: Paul Veyne; Nietzsche; History; Literature; Post-Structuralism.

Um prolegômeno de Nietzsche

Este artigo compreende uma hipótese² acerca do trabalho historiográfico-

¹ Mestrando em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; PUC-SP). Graduado em Filosofia (Universidade de São Paulo; USP) e em Ciências Sociais (PUC-SP). Membro do "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (CNPq), do "GT Ética e Filosofia Política" (ANPOF) e do projeto "Imagem, Imaginação e Imagem de Si", todos vinculados ao PPG em Filosofia da PUC-SP.
E-mail: ruizdasilva.gustavo@usp.br

² Cabe apontar que em Foucault (2002, p. 8) o termo “hipótese” aparece pela primeira vez colocado da seguinte maneira: “Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou

filosófico de Paul Veyne. Isto é, para que se possa circunscrever as linhas que desenham a cartografia que será analisada, é necessário que um saber primeiro seja remetido a algo que possa, pelo menos de modo imediato, fundar e sustentar um conjunto de práticas. É por tal razão que se construirá o palimpsesto que é este trabalho a partir daquele que orientou a esteira onde se encontram os autores-objetos deste ensaio. Assim, iniciar-se-á a análise de Veyne por uma heterogeneidade que pode parecer gratuita, mas que susterá enquanto estrutura nerval aquilo que efetivamente acontece aqui: a prática relacional. Pode-se dizer, então, que Paul Veyne é um autor associado aos cursos e programas de História, contudo, ele também se mostra um exímio pensador múltiplo. Tendo escrito sobre Filosofia com poderosos gestos perspectivistas, Veyne mostra como é possível não dissociar e diferenciar os elementos das redes horizontais que compõe o saber, fundamentando-se, assim, na noção de *Übermensch*.

Acerca deste termo, como sabido, muito se perde das traduções do alemão para o português. A dificuldade se inicia na diferença de estruturação morfológica de cada uma das palavras, em que a organização dos morfemas na língua latina não se dá do mesmo modo que na alemã, onde o ajuntamento desses diversos morfemas constitui palavras com os mais diversos significados que se complexificam a cada repetição deste movimento. Como tal, a sintaxe em sua formação também pode apresentar diversas variações e detalhamentos, demandando ainda mais atenção no processo tradutório. *Übermensch* é um famoso caso de problema de tradução no campo filosófico, já que primeiramente acabou por ser traduzido como “super-homem”, tradução que hoje se mostra extremamente negativa, não só por ser extremamente reducionista, mas por ser também muito propícia a enganos. Pensando-se na palavra por ela mesma enquanto bloco, uma tradução mais propícia seria, tal como se adota hoje, “além-do-homem”, que consegue transpassar a questão transformativa do homem para algo mais, que encontrar-se-lhe-á em outro âmbito.

talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço”. O que se expressa aqui é, então, a íntima relação entre esta noção e o teatro, a dramaturgia, a máscara e, como esperado, o par Apolo-Dionísio. Por tal razão, em Muñoz (2014, p. 90), pode-se encontrar a seguinte referência: “*se olharmos e escutarmos o Foucault [...] descobriremos que a hipótese [...] tem relação com o teatro de seu trabalho*”. Isto é, o trabalho mesmo de Foucault aparece como uma hipótese, um grande teatro. A saber, o termo referido remete-se à noção estoica (tão trabalhada por Veyne)², que opera como a temática em que o ator grego, simbolizando o sábio, recita o texto, mas de modo indiferente a seus acontecimentos. No seu sentido antigo, se referia ao enredo da trama, mas que de alguma forma era expressado “abaixo” de uma “opinião”, daí o temos: *hipo-tese* – algo ainda mais obscuro que a própria *doxa*.

Entretanto, ao fragmentarmos a palavra, movimento que na língua alemã se torna extremamente relevante, dada a extensa significação de cada um dos morfemas constituintes da palavra. Neste caso, a querela se encontra no prefixo *Über-*. Esta parte constituinte da palavra está presente em diversos outros contextos, que podem adotar valorações diferentes, mas que acabam carregando consigo, para outras posições, um conjunto de marcas que podem ser intuídas por uma leitura alemã minimamente mais atenta. Um exemplo disso, é a palavra “transbordamento”, que em alemão se traduz por *Überlauf*. O que se mostra aqui é a repetição da partícula *Über* que traz consigo a questão do vazamento para além do contingente.

A noção de extrapolação daquilo que constrange, restringe e dá forma é algo extremamente caro ao *Além-do-homem*³, agora já inexato. O mesmo se segue à questão da “sobreposição”, que se traduz por *Überlappen*, isto é, *Über-* também pode ser pensado na ideia de algo que se coloca por cima, que soterra o homem, pois a partícula também é associada a esta noção de se encimar sobre algo, pôr-se sobre o já colocado. Por outro lado, *Überall* já se mostra, em português, sendo traduzido por “em toda parte”, que poderia circundar o *Übermensch* pela interpretação do homem-total, que se expande para toda a espacialidade e temporalidade, que ocupa o possível. Nesta mesma chave, *Überaus* é tido por “excessivamente” – o *Übermensch* nietzschiano é o homem que é muito, que é mais, qualitativa e quantitativamente. Já *Überbot*, tido como “a superar”, é o que marca o movimento a ser feito, aquele que está prestes a passar vitoriosamente pela noção de Homem. *Überwältigen*, é tido por “subjugar”, algo que estabelece uma relação com outrem de qualidade inferior num processo de avassalamento.

Entretanto, algumas outras palavras não apresentam esta mesma facilidade tradutória, como é o caso de *Überbaut*, que pode se traduzir por “*overbuilt*”, em inglês, isto é, “construir em demasia” – o *Além-do-homem* é um homem mais bem formado, construído além daquilo que se apresentava em estado anterior. Outras só perdem sua máscara quando posta lado-a-lado com outras áreas de saber, tal como *Übereile*, que em português é tido como “aceleração”, mas que só apresenta um forte elo com o pensamento nietzschiano quando pensado pela chave matemática: $a = \frac{dv}{dt}$. A aceleração, então, é o resultado da relação entre velocidade e tempo, sendo a

³ Cabe lembrar que o termo em português foi cunhado por Rubens Rodrigues Torres Filho. Mais sobre o termo, ver: PASCHOAL, 2007, pp. 105-121.

primeira a relação entre o segundo e a distância. Logo, o *Além-do-homem* é aquilo que se lança à frente pelo estabelecimento de uma relação para com o tempo e o espaço ao se colocar em um outro campo para com relação ao seu anterior. Tese que se expressa na fórmula física: $F = m \cdot a$.

Desta maneira, é o estabelecimento de repetições, múltiplas adições, relacionadas entre a massa, o corpo, e a aceleração que funda a Força. Mas, efetivamente, o que se quer mostrar é a pertinência de uma outra noção, algo que já estava presente em um dos mais famosos aforismos de Nietzsche: “*O homem é corda estendida entre o animal e o Além-do-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar*” (Za/ ZA, Prólogo, §4). Realizar um projeto veyniano é, então, enfrentar perigos por atravessar sobre o a-fundado⁴ a fim de chegar a algo de maior potência. Subsequentemente, o supracitado apresenta um prolegômeno gestual para dois termos complementares que merecem ressaltos: *Überfahrt e Überquert*, ambos traduzíveis por “cruzamento”, o primeiro, também podendo ser tido como “encruzilhada” ou “passagem”, e o segundo, podendo ser alocado na frase: “*die Straße überqueren*”, em português “atravessar a rua”⁵. Há de se pensar sobre tal sentença. A rua, caminho que se estende horizontalmente, acompanhando a paisagem, e se pondo entre duas calçadas – dois caminhos por onde podemos caminhar. Desta forma, *Über-*, novamente, é um movimento, contudo, desta vez, na conexão entre dois lados, pressupondo uma horizontalidade e o término da exclusividade lateral.

O *Übermensch*, é através, acima, suspenso, sobre, além, super e, principalmente, um entrecruzar horizontalmente. O pensar nietzschiano é, em seu âmago, *Grenzüberschreitend*, *transfronteiriço*⁶. É um pensamento de rompimento com as fronteiras pré-existentes, tipicamente algo contra as normas do caminhar, não porque ele é necessariamente contra, mas sim por exceder, por ser superior e mais elevado, ser “supradistinto”, *Überdeutlich*. Agir à moda do *Übermensch*, que agora já se expandiu para as mais diversas possibilidades interpretativas, é agir na transgeneridade, pois “o gênero (...) é um constrangimento (...) transgredi-lo, transformá-lo, (...) faz com que o autor possa ter diante de si a ira da crítica e a

⁴ Para mais sobre o termo, ver: DELEUZE, 2000, pp. 259-271.

⁵ Tal levantamento já foi feito em: Ruiz da Silva, 2019.

⁶ Para uma melhor perspectiva de como isto se colocou em prática, ver: SILVA, 2020, p. 154-138.

indiferença do leitor” (Gomes Jr. 1991, p. 128). Ora, isto já havia sido diagnosticado por Nietzsche (Za/ ZA, Preâmbulo de Zaratustra, §5): “*pronunciadas estas palavras, Zaratustra tornou a olhar o povo, e calou-se. ‘Riem-se – disse o seu coração. – Não me compreendem; a minha boca não é a boca que estes ouvidos necessitam (...)’*”. Pode-se ver, então, como Nietzsche e seu porta-voz, Zaratustra, vão ao extremo limite da ruptura com a “*tópica coletiva, com a tradução calcada nos gêneros*” (GOMES JR., 1991, p. 130).

O que se quer expor com esse momento é o rompimento com a capacidade classificativa, é a necessidade de se inventar outras tramas e relações para o pensar, destroçando a ordem da classificação ao se elevar perante e avassalar aquilo não convém, expondo a separação daquilo que deveria estar aproximado e religando espaços (in)congruentes entre as mais diversas possibilidades. Desta maneira, a palavra *Übermensch* aparece pela primeira vez em *Assim falava Zaratustra*, sendo repetida desde o prólogo até a quarta parte. Ensino prometido por Zaratustra durante sua primeira descida ao povo, o *Übermensch* surge como uma nova possibilidade de configuração humana diante do tipo de homem vigente, pois “*o homem é alguma coisa que deve ser superada*” (Za/ ZA, Prólogo, §3). Zaratustra, assim, não omite que o tipo que ele valoriza é “*relativamente sobre-humano*”, na medida em que é “*sobre-humano em comparação com os bons*” (EH/ EH, Porque sou um destino, §5). Com efeito, ele é apresentado na maioria das vezes como uma meta ou um fim, que como toda meta ou fim está condicionado ao futuro, em uma palavra, como um porvir. É a meta da “*sede de criador*”, na medida em que essa sede é descrita como “*flecha e desejo do Além-do-homem*” (Za/ ZA, Do casamento e dos filhos, §1). E se “*o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim*”, conclui-se que “*o que se pode amar no homem é que ele é uma transição*” (Za/ ZA, Prólogo, §4).

Desta maneira, não é no *estado* que reside a grandeza, mas sim no *movimento* “*atravessativo*”, em especial daquele que não se compara com os bons, com aqueles que seguem os caminhos e que ouvem – estes devem ser superados. Trata-se, então, para tirar quaisquer dúvidas, de valorizar um tipo de homem muito forte como criador, mas no sentido estrito de uma criação intelectual, aquele que o faz à maneira de Zaratustra. Contudo, Nietzsche (Cf. Bilates, 2014, p. 219), no capítulo dezoito de “O nascimento da tragédia”, traria uma importante observação goethiana: “*Não é apenas fazendo poesias e peças de teatro que se é fecundo; há*

também uma fecundidade das ações que em muitas circunstâncias é a primeira de todas". Em que Goethe explica (1863, T2, p. 3): "*Para mim, eu amo um gênio bem constituído também de corpo*".

Com isso, o que se mostra em Nietzsche é não só a questão da "obra de arte total", como já debatido no "Caso Wagner"⁷, mas sim a relevância do corpo-gesto na topografia nietzschiana, a saber, aquele conjunto de proeminências que podem ganhar luz frente ao pensamento do *Übermensch*. Isto é, para se construir uma metodologia digna de se dizer nietzschiana⁸, deve-se não só buscar uma "escrita total", fazendo analogia ao referenciado, graças a operadores estéticos de grande potência, como as tragédias ou teatros shakespearianos, só que também se preocupar com o corpo, que talvez que não só se restrinja ao homem corpóreo, mas se expanda para a noção de corpo textual.

Isto posto, ao se operar nietzscheanamente, talvez seja necessário fazer o *quem* do texto, a saber quais os movimento horizontais que ele fará enquanto pessoa, não excluindo a verticalidade analítica, tão cara à leitura estrutural, o *o que* do texto, entretanto, estabelecendo uma relação trágica com o objeto em questão, relação apolínea e dionisíaca – por um lado, exteriormente acabada e lustrosa, por outro, fragmentado, transvirado. Superando, assim, a incompatibilidade dessas duas esferas ao se cruzar de uma para a outra. E é exatamente isto que faz o autor-objeto desta análise, como será visto mais para frente, tem-se de pensar o *o que* e o *quem* dos textos de Veyne, para que também ajamos ao modo de Zarathustra. Então, o movimento que se expõe aqui, pelo menos por hora, é aquilo que foi acidamente apontado por Foucault⁹ (2002), consistindo em dizer o preexistente, entretanto, somente para que façamos o nunca feito. Pois, cabe dar luz a Nietzsche para que o movimento geral desse trabalho tenha ponto de partida. Assim, o "*jogo do comentário, [...] consiste num reaparecimento palavra a palavra [...] de um discurso que renasce, absolutamente novo e inocente, em cada um dos seus pontos*" (Foucault, 2002, p. 5). Seja lá como o comentário foi feito, ele não tem outra função se não dizer aquilo que estava silenciado, trazer à tona algo que lá já se encontrava – "*deve, num paradoxo [...] dizer pela primeira vez aquilo que já tinha sido ditto*

⁷ Questão trabalhada em: PURVES, I. A., SILVA, G. R. *Os sons e a embriaguez...*

⁸ É por tal razão que Veyne dirá que "*A história não tem método*" (1988, p. 195), forçando-nos a usar uma linguagem ligeiramente descolada para se referenciar àquilo que deveria ser tido como "gesto" ou "prática".

⁹ Apesar das críticas tecidas por Foucault, pontualmente, tal movimento ainda pode ser frutífero.

entretanto, e repetir incansavelmente aquilo que, porém, nunca tinha sido dito” (1971, p. 7), dando continuidade ao projeto de Nietzsche.

Veyne e a prática relacional

Desta maneira, seguindo a esteira nietzschiana¹⁰, o que Veyne vai fazer é apresentar uma abordagem nada convencional para nós, em que, de modo algum, tal movimento causaria estranhamento ou desagrado a Nietzsche. A obra de Veyne se encontra no “entre”, num ponto de deformação entre as diversas produções discursográficas, atando e desatando nós, desbravando travessias pouco exploradas, suspenções perigosas, silêncios despercebidos e linhas de perigo. É exatamente por estas que seu pensamento e obra se constituem como um verdadeiro exercício filosófico e de criatividade estilística, jogando entre os grandes com os mais diferentes estilos, para nos tirar de nossos hábitos mentais, rotinas argumentativas, conexões de pensamento e territórios filosóficos já muito bem mapeados. Tal gesto veyne-nietzscheano pode ser visto em diversos escritos, em especial naqueles que se seguirão aqui analisados.

Assim, “*neste aspecto relacional – haveriam algumas características do trabalho foucaultiano que poderiam ser aproximadas ao trabalho de Veyne, como, por exemplo, a localização ‘entre’ em ambos pensadores (...) estabelecendo novas amarras e conexões*” (Muñoz, 2005, p. 139). Assim, o que se marca em ambos os autores é um *jogo relacional*, em que novas relações e possibilidades circundam o declarado “*tentar pensar de outra maneira*” (Muñoz, 2005, p. 138). Dado o problema exposto por Veyne no seu livro “*Mon Musée Imaginaire*” (2012, p. 269)¹¹, em que:

Se para Veyne não há comunicação entre filósofos, a noção de influência permanece e será pensada como um “tornar-se si próprio”. Nessa prática de tornar-se, principalmente com Nietzsche, poderíamos marcar um constante desvelamento (MUÑOZ, 2019b, p. 116).

Apesar da questão relacional posta na obra de Veyne, descoberta por Muñoz, tal posicionamento se expressa em sua obra de outra maneira, pois, ao tentar se

¹⁰ A “esteira nietzscheana” é referência à assimilação feita da filosofia de Nietzsche, na medida em que, como pronunciado por Zarathustra, devemos (nós, os que seríamos discípulos) seguir só, afastarmo-nos de nosso mestre. Nietzsche não deve, assim, tendo Zarathustra como seu porta voz, se tornar um paradigma (Za/ ZA, Da virtude dadivosa, §3).

¹¹ Ver a obra: Os três filósofos, de Giorgione (1508).

afastar ao máximo do problema da *influência*, Veyne a molda como um eterno *tornar-se* – isto é, ao paralelar outrem, constrói-se a si mesmo. Deste modo, aqui cabe fazer uma aposta, uma relação junto à noção de técnicas corporais de Mauss. Como dito por Lévi-Strauss em sua “*Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss*” (1968), o “pragmatismo” analítico de Mauss demonstra que as pessoas, sempre e em toda a parte, fizeram de seu corpo um resultado de suas práticas técnicas e representacionais. Destacam-se, então, “*fenômenos que colocam em **relação** aspectos fisiológicos e sociais, e mostrando o rendimento teórico de uma análise que sublinha as relações entre os indivíduos e os grupos sociais*” (Haibras&Santos, 2016. Grifo nosso). Cito Mauss (1950, p. 4. Grifo nosso):

Todas essas técnicas (...) antes de tudo, um **sistema de montagens** simbólicas (...). Olhemos, nesse momento, para nós mesmos. Tudo em nós é comandado. Estou como conferencista diante dos senhores e os senhores o veem em minha postura sentada e em minha voz, e me escutam sentados e em silêncio.

O que se mostra em Veyne, entretanto, é uma mudança: se antes o corpo, agora o texto. Tal como apontado no início do texto de Mauss, “*cumpriria voltar a noções antigas (...) como Platão*” (1950, p. 3), mas para um afastamento daquilo proposto por este filósofo, em que tal sentença opera textualmente enquanto argumento a ser superado, não suportado, de tal maneira que se mostra uma aproximação para com aquilo apontado por Espinosa¹² sobre o corpo: “*A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado*” (Deleuze, 2017, p. 147). Isto é, o corpo, como entendido por Mauss (Haibara&Santos, 2016), em suas técnicas, estabelece um sistema de montagens, logo, pressupõe um conjunto que partes que podem, então, se agrupar – é uma composição a partir do fenômeno relacional.

Consequentemente, a relação entre autores em Veyne se dá tal qual a técnica corporal de Mauss, tendo o corpo espinosano no horizonte. Contudo, o corpo é tido como o texto ele mesmo – não influência, mas um *tornar-se a si mesmo*. Os textos se afetam e isto é o que marca seu limite. Ora, Mauss nos direciona para o mesmo caminho ao dizer que é visto por um conjunto de observadores, como enunciador se apresenta de determinada maneira, onde é somente ouvido pelos que observam o modo pelo qual enuncia, contudo, o fazem de modo a absorverem esse conjunto de

¹² O posicionamento de Veyne em relação a Espinosa será apresentado na conclusão deste trabalho.

emanações. Atitudes que se envolvem de valores através do olhar, da leitura que se faz do ato enunciativo. Relembrando Mauss, olhemos para nós mesmos, pois, ao final, o ser produzido relacionalmente é produto desse conjunto de técnicas – é no par linguístico tratado que se torna aquilo que se é, tal como apontado por Nietzsche.

Assim, “o ato de fala é um ato corporal” (Pinto, 2014, p. 210), atenta-se à íntima relação entre corpo e linguagem: a enunciação, tal como posto de exemplo em Mauss, estabelece uma relação com o corpo. No que se refere, então, às apropriações da teoria dos Atos de Fala de Austin¹³ no campo da pragmática linguística, Pinto (2003; 2009) têm mostrado como identidades são realizadas *no e através* do uso da linguagem. Isto é, os sujeitos estão sendo construídos pelo par enunciar-ouvir. No que concerne a Veyne, toda relação entre autores é sempre um *tornar-se*, pois construir-se-lhe-á ao se pôr no exemplo de Mauss, porém, a partir dos olhares nietzscheanos e pela teoria austiniana dos atos de fala.

Dado o supracitado, primeiramente o que ordena à sua maneira o pensamento de Veyne é a perspectiva relacional, em que Veyne se torna o que é ao se compor com Nietzsche, e, subsequentemente, a questão da fala, assunto que se permeará por todo este trabalho. Isto posto, cabe olhar agora para os momentos em que o exercício relacional foi posto em operação, em que momentos Veyne se tornou aquilo que é – *Ecce Veyne*. Exemplos disso são dois importantes livros do autor em questão: “*Foucault: seu pensamento, sua pessoa*” e “*Inventário das Diferenças: História e Sociologia*”. No primeiro deles, Veyne vai fazer uma série de entrecruzamentos teóricos, a começar pelo título. Há ali uma relação analítica, que se desdobrará no livro entre: o Foucault amigo e o Foucault textual. Tal questão se torna perceptível quando Veyne vai colocar Foucault entre duas imagens, às quais estabelece uma relação de identidade: a do samurai e a do peixe. A primeira em que Foucault é posto como mestre da espada, mas por quê? Como dito em 1966, Foucault explica a relação entre escrita e morte, cito:

¹³ A chamada “filosofia da linguagem ordinária” conta, entre outros, com Wittgenstein (“*Philosophische Untersuchungen*”, 1953) e Austin (“*How to do things with words*”, 1962), que defendem que diferentes formas de vida apresentam diferentes jogos de linguagem, em que diferentes contextos seguem diferentes regras de uso de palavras. Tal posição implica uma mudança que coloca a pragmática como anterior à semântica: dependendo do jogo de linguagem, o sentido pode mudar. Por isso, é necessário investigar os diversos tipos de enunciados, que não são uma mera constatação de coisas. Acerca disso, Austin descobre que determinadas sentenças são na verdade ações. Ou melhor, que dizer é fazer, na medida em que, ao proferir algo, estou simultaneamente realizando uma ação (STEFANI & BORBA, 2012, pp. 28-37).

Imagino que deve existir, em minha caneta, uma velha herança do bisturi. Talvez, afinal, eu trace sobre a brancura do papel os mesmos sinais agressivos que meu pai traçava sobre os corpos dos outros que ele operava. Transformei o bisturi em caneta. Passei da eficácia da cura à ineficácia da livre proposta, substituí a cicatriz sobre o corpo pela grafitação sobre o papel (FOUCAULT, 2004).

Relação entre corpo e texto; o bisturi continuado por outras maneiras – tão agressivo e potente quando costumava ser, sob outra máscara ao se tornar caneta:

Foram escritos à espada, ao sabre por um samurai, seco como um sílex, cujo sangue frio e reserva não tinham limites (...). A virtuosidade deste estilo de esgrimista regozijava o leitor que permaneceu jovem (...). Um samurai, dizia eu (...) palavra que traduz bem a esguia e elegante silhueta de nosso herói, até a alegria das suas gargalhadas (VEYNE, 2009a, p. 50).

Foucault, figura esguia, assim como o corte de um bisturi, que era manejado por ele esgrimista com a maior das virtuosidades. Espada cirúrgica manejada por aquele que permaneceu jovem e nunca foi camelo ou jegue – que não dispensou o *Ágon* (*Ἄγων*) e sempre atuou com guerreiro frente à polêmica. Contudo, a intersecção entre temas e campos de saber já são bem menos obscuras no livro *O inventário das diferenças: História e Sociologia*. Como posto no título, a aula inaugural de Veyne no *Collège de France* buscará fazer o entrecruzar de diferentes polos, em especial os da História e Sociologia. Tal ponto fica explícito no célebre fim da referida exposição:

A relação entre ciências de níveis diferentes varia em extensão e compreensão. Entre a Biologia e a Zoologia, a relação não é provavelmente a mesma que entre a Física e a Astronomia (...). Finalmente, se me permitem passar às confissões espontâneas, não podemos nos impedir de pensar que, em História, as questões, que são sociológicas, importam mais que as respostas, efetivamente sociológicas (...). Em outras palavras, é mais importante ter ideias do que conhecer verdades (...). Ora, ter ideias significa (...) perceber que o que é poderia não ser (VEYNE, 1983b, p. 67-69.).

Ora, o que se sobressai, então, é a relação entre diversas formas de se pensar. No caso Veyne, o que se eleva é a relação História-Sociologia¹⁴, entretanto, há de se notar uma questão: é na sequência da estrutura argumentativa do texto que aparece a importância desse problema – o efetivamente importante se dá na ideia, isto é, a

¹⁴ O que não se pode esquecer é que a relação em Veyne se mostra como um *tornar-se*, logo, o que acontece de modo subterfúgio é uma espécie de deglutição de um pelo outro, mais especificamente da Sociologia pela História – tal questão é percebida quando Veyne interpreta Weber como historiador.

percepção que o que é poderia ser diferente – ideia anti-platônica¹⁵. É da relação, dessa dobra, que se surge a possibilidade da diferença, assim como apontado pelo título da obra. Veyne não só vai romper com o gênero, ele vai, a partir disso, fazer dessa resistência algo ativo, produtor de possibilidades e centrifugações. Isto posto, o trabalho de Veyne buscará “*experimentar nossas relações*”, operando “*em termos de estratégia, resistência e uso*”, pois “*não se trata de temáticas, mas de um **jogo relacional***” (Muñoz, 2005, p. 138). Veyne ator da resistência, alquimista que corajosamente soube misturar diferentes reagentes, onde a relação era catalisadora para uma solução outra. Urge a terceira imagem da resistência (Muñoz, 2016, p. 91) foucaultiana, a da “resistência catalisadora”¹⁶. Veyne leitor de Nietzsche, Mauss e Foucault, realizando um *tornar-se*. Cabe agora analisar por qual fio condutor tais relações se ordenam, quais referenciais operam como mediadores de tais composições.

Categorias mentais de mediação relacional em Veyne

O que se apresentará, agora, é como Veyne realiza as mediações entre as relações por ele estabelecidas, isto é, quais categorias mentais se operam quando as leituras e análises histórico-filosóficas são realizadas por ele. Deste modo, a obra de “*Veyne aparece como uma vasta operação de desmistificação*” (Dubar, 1973, p. 550). Em *Como se escreve a história*, pode-se ver uma clara distinção entre duas noções do termo “História”. A primeira, com H maiúsculo, se refere ao conceito criado pelos filósofos do Iluminismo no século XVIII, onde foi a imagem estabilizada de um pensamento fundado na ideia de que existiria um “ser” da história, que, apesar de suas intensas transformações, seria necessário encontrar uma explicação última para a sucessão dos acontecimentos: um primeiro motor que teria o privilégio de conduzir a evolução da humanidade ordenadamente.

¹⁵ A Ideia é, em sua forma mais arcaica, conservadora – primeiramente, pois as formas existem por si mesmas no mundo inteligível, e dois, porque todo o simulacro é expulso da República, tal como apontado por Deleuze. Ver: DELEUZE, 1975, pp. 259-272.

¹⁶ Como apontado por ele, temos de “*utilizar a resistência como um catalisador químico*” (Foucault, 1984, p. 300), pois “*ela [nova economia das relações de poder] consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados*” (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Nesta configuração filosófica, a tarefa do historiador consistiria em “representar”¹⁷ a História narrativamente por meio de “interpretação” dos documentos, em encontrar o “plano secreto da natureza” para o desenrolar dos acontecimentos sublunares. Entretendo, partindo do empirismo, Veyne não acredita neste jogo: para ele a História *elle-même* não existe como uma referência “pronta” para ser representada. Veyne (1971, p. 38) afirma que “*as historiografias que se acreditam totais enganam o leitor sobre sua mercadoria e as filosofias da história são um non-sense que deriva da ilusão dogmática*”. Veyne, então:

a) nega a filosofia da história como tendência totalizadora de um sentido da história \\ b) nega o empiricismo da prática historiográfica \\ c) nega, por fim, toda a epistemologia que infunde à história um caráter cientificista ou legalista (CARDOSO JR., 2003, p. 14).

É possível, assim, se notar a recusa da Filosofia da História¹⁸, esta que, no sentido hegeliano do termo, havia entrado em crise. Isso posto, a narrativa histórica de Veyne, nesse encontro entre Filosofia, História e Ciências Sociais¹⁹, adquire uma nova definição. Na segunda noção de “história”, com H minúsculo, tem-se uma atividade intelectual, um campo de saber. Como indicado pelo autor, tem-se “apenas uma narrativa verídica” (1971), em que esta passa a ser o lugar de conceitos que se ligam internamente a práticas concretas – e conseqüentemente à perda da noção substancialista da história. É desta forma que Veyne radicaliza relação entre novos problemas, novos métodos e novos objetos, abrindo a possibilidade de se estudar de outras maneiras alguns objetos históricos naturalizados, cristalizados, como o “o Estado”, “o Poder”²⁰ etc.:

A história é uma narrativa de eventos: todo o resto resulta disso. Já que é, de fato, uma narrativa, ela não faz reviver esses eventos, assim como tampouco o faz o romance; o vivido, tal como ressaí das mãos do historiador, não é o dos atores; é uma narração (...) como o romance, a história seleciona, simplifica, organiza, faz com que um século caiba numa página (...) para obter um efeito literário, destinado a dar vida à trama, ou seja, o *éthos*, o que aproximaria a história assim escrita da história romaneada (VEYNE, 1998, p. 8).

¹⁷ A fim de não se perder o rigor aqui buscado, usa-se “representação” dentro de aspas, pois tal noção não foi circunscrita para este trabalho.

¹⁸ Apesar do termo ter sido cunhado por Voltaire, o que se referêcia aqui é mais prontamente a noção apresentada por Hegel.

¹⁹ Tal empreitada já vinha sendo feita desde Raymond Aron (1969), que foi professor de Paul Veyne durante sua formação universitária. Vale lembrar que um certo embate foi posteriormente travado entre os referidos autores, mas tal assunto não pretende ser tratado aqui. Para tal questão, ver: LIMA, 1998, pp. 183-185.

²⁰ Para mais, ver: Ruíz da Silva, 2020.

Cabe, então, mostrar aquilo que se mantém por detrás do transcrito. Primeiramente a relação entre História, Narrativa e Romance. Como sabido, para Veyne, a história consiste principalmente em interpretar relacionamentos²¹, entretanto, algo mais se coloca neste cruzamento pontual entre duas formas de se pensar: a artística-estética e a científica-racional. Veyne vai, tal como criticado por Habermas (1984, p. 463; 1985, p. 285)²², estetizar seu pensamento ao estabelecer uma identidade entre História e Arte, em especial a literatura, na contramão de duas tradições filosóficas (a de Santo Agostinho-Descartes²³ e a de Hegel-Marx²⁴).

Contudo, de qual Arte, ou melhor, pensamento estético é que se é falado? No teatro filosófico que se escreve pela filosofia francesa contemporânea é primordial destacar grandes referenciais artístico-estéticos, como: Klee, Mallarmé, Velásquez, Kafka, Artaud, Magritte, Proust, Debussy, Goethe, Wagner, Van Gogh, Beckett, Millet, Blanchot, Bataille, Manet etc.²⁵. Entretanto, com um livro em mão, como relato por Veyne (2009a, p. 151), pergunta Foucault “*não te parece que em literatura há coisas que estão acima de todo o resto?*”. É dada a proeminência da literatura, em especial ao romance. Isto posto, qual o romance que se deve *escolher* para se catalisar as reflexões de Veyne? O que se aposta aqui e suspende como hipótese é a literatura de Borges. Dentre os operadores referenciados, este é um dos que melhor consegue fazer as relações necessárias para se tatear os percursos mentais de Veyne.

Como sabido, é de grande profundidade o *tornar-se* de Foucault para com a literatura de Borges²⁶ e o mesmo talvez também possa ser visto em Veyne. Entretanto, para os fins que aqui estão a se delimitar, é de suma importância

²¹ Para o autor, a filosofia de Foucault, um de seus principais interlocutores, é uma filosofia de Relação (*relation*), em que o primado desta implica, necessariamente, numa ontologia da Vontade de Poder (*puissance*). Para mais, ver: MUÑOZ, 2003, p. 77.

²² A crítica de Habermas se volta ao pensamento francês contemporâneo, em especial ao de Michel Foucault, por ele tido como um jovem conversador, mas tal diagnóstico se estende a Veyne.

²³ Para a relação entre estes dois autores, ver: MUÑOZ, 2003, p. 82 (nota 32); NASCIMENTO, 2013, p. 17. O que se embate aqui são dois pontos: o desprezo pela curiosidade e o elogio à clareza e distinção; sobre a não reprodução do visível, conferir, sobre Klee: DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 159. Como no Barroco, aqui se trabalha na chave *chiaroscuro*.

²⁴ Conforme: HEGEL, 2001, p. 63; MARX; ENGELS, 1990, p. 18. O afastado aqui é o método dialético ele mesmo (será esclarecido mais a frente) e a noção de “Ciência da História”.

²⁵ Como é de se notar, dos autores pós-estruturalistas, todos os referenciais estéticos supracitados são tipicamente modernos, confluindo com o defendido por Huyssen (1992, p. 72) de que tais autores não são pós-modernos, mas sim a versão última da Modernidade.

²⁶ Para mais, ver: SILVA, G. R. *Foucault e Borges...*

apontar, mesmo que brevemente, a relação entre Borges²⁷ e o Barroco²⁸ numa tentativa de reconstruir uma certa “razão”²⁹. Assim, o Barroco tentou impor-se com uma estética que se afasta dos cânones da produção renascentista: colocou-se, com isso, um mundo que não tem mais centro nem figura. Ele entra em cena para salvar aquilo que ainda pode ser, pois produz a abundância (Salomão Vilar, 2011). Como Nietzsche, o barroco é perspectivista, ligando-se ao irregular: à pérola anamórfica – tudo o que começa a desfazer-se, torna-se matéria para uma nova combinação³⁰.

Nesse sentido, é o conceito da dobra que organiza as relações aqui propostas. A dobra permite definir o Barroco por sua funcionalidade e operatividade consistentes na criação de dobras e de desdobramentos até seu prolongamento infinito nas suas diversas variações. “*Trata-se sempre de dobrar, desdobrar, redobrar*”, pois “*o traço do Barroco é a dobra que vai ao infinito*” (Deleuze, 2012, p. 13). De acordo com o autor, o Barroco é o responsável pela criação da obra infinita³¹, dado que é precisamente a dobra que transforma a matéria em matéria de expressão, vindicando e determinando a forma designada. Por tal razão, é que tanto Borges quanto o Barroco vão se balizar na ideia da simetria e inversão, jogo de reflexos que colocam o espelho como centro da análise, jogo entre vigília e sono, real e imaginário, razão e loucura. O espelho do Barroco³² devolve uma “*imagem em fuga, pois o elemento que a carrega e constitui é destinado por essência ao desaparecimento*” (Genett, 1872, pp. 23-24), ele, então, “*é um mundo de aparências que se multiplica; aquele que se vê no espelho é também imagem de outras imagens*” (GOMES Jr., 1991, p. 82)³³.

²⁷ Para algumas outras aproximações entre Borges e o Barroco, ver: GOMES Jr, 1991, p. 79-91.

²⁸ Não é de se espantar a marca barroca no pensamento nietzscheano em sua grande e importante retomada do pensamento trágico clássico, contudo “*a tragédia antiga é uma escrava acorrentada ao carro triunfal do Barroco*” (BENJAMIN, 1984, p. 122)

²⁹ Uso aspas, pois Veyne (1983a) criticará que somente reconheçamos por verdadeiras as evidências que acreditamos ter razões racionais para acreditar, sendo necessário “*acreditar, compreendamos: acreditar não racionalmente*” (VEYNE, 1977, p. 114)

³⁰ Como dito por Rouanet (1984, pp. 29-33), no Barroco se desdobra um espetáculo sem nenhum apelo aos deuses, sem nenhuma comunicação possível com a transcendência. Isto é, a imanência como categoria estrutural do Drama Barroco e desdobramentos dessa visão. Assim, o artifício barroco do espetáculo dentro do espetáculo remete à outra realidade que é apenas uma cena atrás da cena, como um simulacro. Para mais, ver: DELEUZE, 1975, pp. 259-272.

³¹ Sobre a literatura infinita em Borges, ver: GOMES Jr., 1991, p. 13-21. Também se indica o conto “O Jardim dos Caminhos que se Bifurcam” e “A Biblioteca de Babel” (BORGES, 1995).

³² Vale lembrar que Velásquez, o grande pintor espanhol tão finamente analisado por Michel Foucault em “As Palavras e as Coisas” por sua representação através do espelho da obra “As Meninas”, é um dos maiores representantes do Barroco europeu.

³³ “*No chamado barroco e em Borges há o mesmo pavor e a mesma fascinação pelos espelhos, o mesmo desejo de ... dominar um universo desmesuradamente ampliado, descentrado e literalmente desorientado*” (IBIDEM).

É a dobra barroca, dobra das imagens sobre imagens, na criação de simulacros³⁴, que permite a criação da linha de fuga que permite levar ao infinito. Contudo, quais efeitos dessa dobra foram observados e tratado por Veyne na constituição de sua obra, em especial na sua metodologia que alinha História-Narração-Romance? É pela bifurcação da dobra que a razão escapa (Deleuze, 2012, p. 108), é na representação barroca que se pode ver “*o encaixe das narrações uma a uma nas outras e a variação da relação narrador-narrado*” (Deleuze, 2012, p. 109) – o barroco lido por Veyne, assim como por outros nietzschianos franceses, é a marca estética da filosofia da diferença (que logo será tratada) que orienta o protagonista desta pesquisa, pois “*todas as singularidades divergem entre si e cada uma só converge (...) sob valores diferentes da outra*” (IBIDEM).

É por esta razão que Veyne pensa com aquilo apontado por Deleuze, que vai, ao tratar de tal assunto, colocar em sua sequência argumentativa a questão da bifurcação em Borges³⁵, em que o labirinto barroco criaria séries de infinitas arquiteturas de divergência em uma forma que desenlace diversas possibilidades. Usa-se “desenlace”, pois um nó é sempre um encontro, uma (con) fusão, em que se pode dizer que à primeira vista não é fácil distinguir que pedaço de linha é qual no nó. Criar nós é criar indistinções momentâneas as quais podem estrangular, mas também aproximar conexões entre coisas que funcionam melhor juntas. Desenlaçar nós pode afastar coisas que deveriam se avizinhar, mas também por bifurcar em possibilidades. O jogo de Borges é, por tais motivos, jogo sem regra, onde a mistura de histórias bifurcantes, histórias de séries divergentes, se desenvolvem em mundos impossíveis, onde a impossibilidade “*é uma correlação original distinta da impossibilidade*” (DELEUZE, 2012, p. 111)³⁶.

³⁴ Como dito por Foucault (2005, pp. 137-174) as figuras da transgressão e da morte necessitam do espaço do simulacro para se realizarem. Assim, o simulacro acontece simultaneamente, ora com a transgressão, ora com a morte.

³⁵ Ver também “Mito de Sextus” (LEIBNIZ, 1977, §§414-417), onde Teodoro aprecia uma pirâmide composta de infinitos quartos, cada um representando um mundo possível, mas também todos, com diferentes caminhos para a vida de Sextus. A imagem máxima da sucessão de possibilidades infinitas em que se variam circunstâncias e consequências – bifurcações labirintais à moda barroca-borgiana. Sobre Leibniz, também ver o debate sobre a noção de “Mônada”, retomada tanto por Deleuze (2006) e por Benjamin (1984, pp. 60-70).

³⁶ O mesmo pode ser dito sobre as heterotopias, que têm “*o poder de justapor em um único lugar real vários espaços, várias alocações que são em si mesmas incompatíveis*” (FOUCAULT, 2013, p.118).

No jogo sem regras da dobra barroca tudo é possível pela *diferença*³⁷. Operador constante no pensamento de Foucault, aqui sendo deglutido por Veyne, a dobra é a mantenedora desse “*pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência*” (Foucault, 2006b, p. 222). É pela referida dobra que se trata de “*transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isso seria como curvar à força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma ‘dobra’, segundo Foucault, uma relação de força consigo*” (Deleuze, 2000. pp. 103-147). Não é gratuito que Deleuze tenha, após “O relato barroco”, escrito o subcapítulo “Singulares pré-individuais e indivíduo”. Pois, o subjetivo não é apenas o de “dentro”, tampouco é mero receptáculo do lado de “fora”; é também uma dobra do lado de fora para se constituir um dentro.

O dentro não é um dentro autônomo, muito menos simples receptor dos mecanismos de controle, mas sim, uma construção, um processo intenso de produção dessa individualidade nascido entre os poderes e os saberes para se tornar uma relação consigo (*self*), processo esse heterogêneo no espaço e no tempo da produção dessa subjetividade. É através das bifurcações, divergências e impossibilidades do Barroco que Veyne vai buscar as configurações variáveis e cambiantes de capturas na história-romance por ele narrada. É no jogo divergente do mundo bifurcante que veredas caóticas devem ser *escolhidas* para formarem os conjuntos de relatos que formarão a narrativa da história. É no mundo percebido pelo narrador observante que dissonâncias se resolveriam, é no olhar barroco que linhas se enrolariam nas *experimentações* dos caminhos a serem *escolhidos*. Operar-se-á, desta maneira a estética do pensamento de Veyne em sua prática narrativa da história.

Entretanto, se é na supressão das *escolhas* não feitas, no ímpeto não claro e distinto da ciência que vai delimitar o movimento veyniano, em qual chave que se deve pensar seu conjunto de análises? Como dito antes, o pensamento de Veyne vai na contramão do racionalismo cartesiano, da crítica à curiosidade de Agostinho, da

³⁷ Devemos tomar cuidado com a imprudente associação entre o barroco e as transgressões impulsionadas pelas vanguardas europeias, apesar de ser algo sedutor, talvez seja um equívoco.

noção linear-teleológica³⁸ de História de Hegel³⁹ e da posição de “Ciência da História” de Marx. Cabe agora, então, apontar algumas coisas que sustentem a problemática da segunda dupla de autores. Como mostrado no primeiro capítulo deste trabalho, a história-filosofia de Veyne é marcadamente nietzschiana. É assim, então, que cabe ver as aproximações e afastamentos da questão “metodológica” em ambas as tradições (de Nietzsche e Hegel) em Veyne e seu pensamento.

Para destacar tal questão, então, é necessário recorrer à Deleuze (1970, p. 9-11), que aponta o “*caráter anti-dialético*” da filosofia de Nietzsche, pois a *diferença* da esteira nietzschiana se opõe precisamente à negatividade da contradição dialética⁴⁰. Em Nietzsche a força é tida como vida, em que suas variedades entram em conflito entre si, algo diferencial à dialética, pois nesta “tudo depende do papel negativo”, e a diferença “*substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo*” (Ibidem). A positividade afirmativa de Nietzsche se opõe à negatividade negativa de Hegel. Se a filosofia de Nietzsche é a filosofia ativa dos nobres senhores, a de Hegel e sua dialética é a perspectiva fraca do escravo, é baixo e ressentido já que no movimento de lançar à frente têm-se a convergência, não a divergência.

Movimento centrífugo *versus* o movimento centrípeto. Se na dialética têm-se a tese, a antítese e a síntese marcando o movimento de convergência entre partes antitéticas, na diferença da esteira nietzschiana têm-se as linhas heterógenas de vida se relacionando e jogando agressivamente à diferença irresponsável da experimentação nova:

Não nos parece ser casual que Veyne insista nas diferenças, o que levaria a inscrever seu trabalho no que denominávamos ser uma moral das diferenças para a era nietzschiana. Aliás, Veyne também nos parece apostar na diferenciação nietzschiana-hegeliana, uma vez que evita (...) a aproximação do trabalho histórico em geral à perspectiva da superação hegeliana (MUÑOZ, 2005, p. 438)

Ou seja, nesse jogo mental de Veyne tem-se um ideal cheio de perigos, pois configura, sem intencionalidade, uma transbordante potencialidade que sacode, desloca e ri das teleologias e de todos os grandes fins que já haviam existido, isto é,

³⁸ O que vimos na posição de Veyne é a própria dobra barroca do movimento que se rebusca.

³⁹ Como dito por Mascaro (2002, p. 79): “*A estrutura chave da dialética hegeliana é a negação da negação, que é a própria teleologia, idêntica à dialética*”.

⁴⁰ Tal recusa à negatividade será vista na “crítica” de Veyne a Foucault, que será tratado no ponto 3.2.

com o denominado “*sagrado, bom, intocável, divino*” (Nietzsche, FW/ GC, V, §382, 1983, pp. 222-223), iniciando, com isso, a grande tragédia de Nietzsche e sua sinceridade. Contudo, isso acarreta consigo um grande problema, principalmente na análise histórica, que foi muito bem diagnosticado e apontado por Veyne (1984a, 133-146). Tomando a máscara Habermas, dirá o autor, o alemão consegue até se desvencilhar das amarras de duas linhas, a das forças e a das relações de produção, mas não se desvencilha dos grilhões da Razão. Como apontado já acima, Habermas fez duras críticas ao pós-estruturalismo francês, em especial ao pensamento de Foucault, contudo esta querela se disfarça por ambos autores. Sobre a questão da materialidade ou estetização, distribuição ou reconhecimento etc., encontram-se as máscaras de outros dois filósofos, duas outras lógicas de pensamento.

Segundo Veyne, “*a oposição Habermas-Foucault, isto é, Marx-Nietzsche*” (1984a, p. 136)⁴¹, ressuscita, um importante conflito da modernidade, o do racionalismo e do irracionalismo. A historiografia tradicional, dirá Veyne, tem como objetivo implícito a ideia de que escrever a história é escrever a história da Sociedade; ao se acreditar nela, isso permite levar em conta tudo aquilo que se encontra entre a chamada Economia e a Ideologia⁴². Com isso, indaga Veyne: “*mas, então, o que fazer de todo o resto? (...) as quimeras de toda espécie*”, respondendo que é bem simples: “*a história literária (...) não será história e iremos esquecer sua existência; nós a abandonaremos (...) os historiadores da literatura, que serão historiadores apenas de nome*”⁴³. Assim, caso consiga-se elaborar uma história-literatura tal que as crenças não possam ser nem verdadeiras nem falsas⁴⁴, igualmente os domínios supostamente racionais não deverão ser tidos da mesma maneira, pois não se justificarão mais pelo esquema de causalidades da Razão. Com dito por Veyne (1984a, 137): “*é necessário que façamos uma cruz sobre tudo o que*

⁴¹ Entretanto, seria esse duelo entre Marx e Nietzsche, ou entre Nietzsche e Platão? Talvez seja necessário lembrar o indicado por Lebrun, em “*L’Envers de la Dialectique*” (2004), que marca as continuidades entre o pensamento dialético de Platão e de Hegel. Não seria o embate do nominalismo foucaultiano (Veyne, 2008, p. 59), como costumava ser na tradição medieval, contra o platonismo? Não é gratuito o retorno de Deleuze a Leibniz, que diz serem os nominalistas todos os que acreditam que só existem nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas (aristotelismo) e universais (platonismo) (ABBAGNANO, 2007, p.715).

⁴² A noção de Ideologia para Veyne (1977) é contundentemente circunscrita na sua leitura de Marx e Nietzsche – embate retomado no parágrafo referido. Assim, torna-se de suma importância o entendimento da questão a partir da crítica nietzschiana a Platão, que sempre transpassa este trabalho.

⁴³ Como dito por Ricoeur, retomado por Cardoso Jr. (2003, p. 107), “*o historiador é, como o poeta, um ‘compositor de intrigas’*”.

⁴⁴ Tal perspectiva foi exemplificada em: Ruiz da Silva, 2020b.

nos ocupa há alguns decênios: ciências humanas⁴⁵, marxismo, sociologia do conhecimento”.

Apontamentos para uma nova perspectiva

Desta maneira, como realizar essa prática que é narrar uma história? Por qual motivo, então, fazer uma história-filosofia? O que interessa a ela (Cf. Cardoso Jr., 2005) são os *acontecimentos*⁴⁶, em que o discurso (fator tão importante para ele e seu interlocutor-amigo Foucault) é aquela parte invisível, aquele pensamento impensado onde se singulariza cada acontecimento da história, havendo somente história dessas "variações" (Veyne, 1971, p. 15). A questão que vai prevalecer aqui é a elaboração de conceitos que forneçam à história a sistematização do conhecimento, mas que não reneguem sua tarefa narrativa.

É nessa chave que entra a primordial noção foucaultiana de *prática*, que deva auxiliar e responder às demandas de Veyne. A noção de *prática* pode ser definida “*como aquilo que imanta todo um conjunto de acontecimentos, aquilo que permite, no plano discursivo, costurar a dobra narrativo-teórica, isto é, entre a diferença temporal de um acontecimento e uma operação conceitual que lhe seja feita*” (Cardoso Jr., 2005, p. 106). Por isso a noção de prática e não metodologia, pois é necessário, para narrar o romance da história, a criação de conceitos que sistematizem esse conjunto de discursos e acontecimentos. *Prática* é aquilo que os homens efetivamente fazem, não aquilo em que eles só pensam a respeito do seu próprio fazer. Mais ainda, *prática* é o fazer que se reitera em toda uma série de acontecimentos, disto derivando sua maneira de ser oculta e sua raridade (VEYNE, 1978, p. 354, 358, 361, 384).

É nesse sentido que, nesse mesmo ensaio, Veyne vai apostar (1998, p. 284) que toda a prática de análise de Foucault se entende como uma profunda meditação sobre *Zur Genealogie der Moral*, mais especialmente sobre segunda dissertação, aforismo 12, e sobre o aforismo 70 de *Der Wille zur Macht*. Isto é, separar-se-á a

⁴⁵ Para a crítica à noção tradicional de “Ciência”, ver: “Em que medidas nós somos devotos ainda” (NIETZSCHE, FW/GC §344, 1983, p. 218,).

⁴⁶ Acontecimentos são fatos que não se repetirão, mas que ao mesmo tempo não são evidentes (VEYNE, 1971, p. 18).

origem da finalidade e analisar-se-á o mundo desta maneira⁴⁷. O que se encontra aqui é o foco na interpretação, pois "*não há fatos*" (*es gibt keinen Tatbestand*) (Ibidem), nem plano da realidade onde se os explora, nem somente no plano do conhecimento que interpreta. Aqui o termo interpretação não designa unicamente o sentido que se encontra em uma coisa, sua interpretação, mas também o fato de ao interpretar, isto é, gesto de atribuir sentido, em especial a relações⁴⁸. Desta maneira, para compreender a História-Literatura, é necessário, então, captá-la em seu movimento, não importando a forma sob a qual ela se apresenta – o universo histórico-literário está sempre em permanente mutação.

É neste ponto que Veyne leitor Foucault e Borges vai operar como caleidoscópio⁴⁹, em que se deve pôr em perspectiva a mobilidade e a plasticidade dos textos inerentes à prática da escritura literária, e nesse caso histórica, pois tais análises misturam-se, o pensar "literário", "histórico" ou "filosófico" se desenvolve e transforma nos seus modos de permanente reavaliação (Barthes, 2002, p. 43). O "literário", o "histórico" e o "filosófico", assim considerados, referem-se a um complexo de processos, tendo uma articulação dinâmica, em movimentos incessantemente negadores da ilusão de uma estabilidade ou permanência. É, sem dúvida, uma condição dinâmica transformadora de invenção e reinvenção permanentes, que literatura, história e filosofia, não somente se comunicam entre elas, mas se praticam em conjunto, sem exclusividade e sem limites (SABOT, 2013, p. 61).

Isso posto, vale lembrar o dito por Borges (1974, p. 713): "*o mundo existe para acabar em livro*" – o arquivo, a palavra e o nome são as coisas últimas, únicas, que podem ser analisadas. Tem-se a ideia de que a Biblioteca de Babel se dá no conjunto de elementos heterogêneos que se estabelece um conjunto de relações que possibilita aquilo que se mostrará como bifurcações-diferenças. Deduz-se que a "*biblioteca é total e que suas prateleiras registram todas as possíveis combinações*" (Borges, 1974, p. 467). É por este motivo que Veyne (1998, p. 208) dirá: "*Toda história (...) consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos (...) e em explicar essas práticas não a partir de*

⁴⁷ Tal movimento por ser visto quando Foucault analisa a questão do castigo, denunciando que, usualmente, se confundindo a gênese de algo e sua finalidade (FOUCAULT, 1984a, p. 15-39).

⁴⁸ Sobre a importância de Weber na obra de Veyne, ver: (VEYNE, 1998, p. 120).

⁴⁹ Tal ponto foi trabalhado por Muñoz (2005, p. 338), em que Veyne, se afastando das escolhas racionais e justificadas, dirá que não há o trans-histórico, sendo necessário sempre redeterminar o "remanejamento do caleidoscópio". Para mais, ver também: SILVA, G. R. *Foucault e Borges...*

uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhar nas quais se ancoram”.

Veyne entra, então, no campo generalizado da Literatura, que deve ser pensada como um único texto, infinitamente modulado, variado, e transformado, sem que um único de seus estados possa ser isolado e fixado definitivamente:

Um texto não é feito de uma linha de palavras, emanando um sentido único, de alguma forma teológico (...), mas um espaço com dimensões múltiplas onde se combinam e se contestam escrituras variadas, não sendo nenhuma original: o texto é um tecido de citações, oriundas de mil centros da cultura (BARTHES, 2002, p. 43).

Conclui-se que o labirinto barroco como operador estético da lógica de Paul Veyne é múltiplo, pois tem muitas dobras, sobre gêneros, disciplinas e áreas de saber, ultrapassando os constrangimentos. Finalmente, a dobra barroca de Veyne pode ser encarada como uma dobra na “realidade”, uma dobra que permitiria mostrar e sistematizar possibilidades outras de olhar o mundo, criá-lo e explicá-lo em suas impossibilidades heterotópicas.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARON, R. **La philosophie critique de l’histoire: essai sur une théorie allemande de l’histoire**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

BARTHES, R. “La mort de l’auteur”. In. BARTHES, R. **Œuvres complètes**, Paris: Seuil, 2002.

BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. **Cad. Nietzsche**, São Paulo: v. 1, n. 34, p. 215-229, 2014.

BORGES, J. L. **Ficcções**. São Paulo: Editora Globo, 1995.

CARDOSO JR., H. R. **Enredos de Clio: Pensar e escrever a história com Paul Veyne**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

CARDOSO JR., Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 28, n. 2, p.

105-116, 2005.

DELEUZE, G. "Platão e o Simulacro". In: DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975.

DELEUZE, G. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II**, v. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. "Michel Foucault". In: DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELEUZE, G. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus Editoria, 2012.

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Coord. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DUBAR, C. Veyne Paul, Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. **Revue française de sociologie**, v. 11, n. 4, 1973.

FOLHA DE S. PAULO. "A palavra nua de Foucault". Trad. Clara Allain. In: **Caderno +mais!**. São Paulo, domingo, 21 de novembro de 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2111200424.htm>.

FOUCAULT, M. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?". In: H. DREYFUS & P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. "Nietzsche, Genealogia e a História". In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. (Org.) Roberto Machado, 4ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a.

FOUCAULT, M. "O Pensamento do Exterior". In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos. Vol. III**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

GENETTE, G. **Figuras**. Trad. I. F. Mantoanelli, São Paulo: Perspectiva, 1972.

GOETHE, W. **Conversations de Goethe pendant les dernières années de sa vie: 1822-1832**. Paris: G. Charpentier, 1863.

GOMES JR. G. S. **Borges, disfarce de autor**. São Paulo: Educ, 1991.

HABERMAS, J. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, J. **Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften** Frankfurt: M. Suhrkamp, 1985.

HAIBARA, A. & SANTOS, V. O. "As técnicas do corpo". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de

Antropologia, 2016. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/obra/técnicas-do-corpo>>

HEGEL, G. W. F. **A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Trad. Beatriz Sidou. 2ª Ed. São Paulo: Centauro 2001.

HUYSEN, A. “Mapeando o pós-moderno”. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LEBRUN, G. **L’Envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche**. Paris: L’Ordre Philosophique – Seuil, 2004.

LEIBNIZ, F. W. “Théodicée”, In: GERHARDT, C.I. (org.) **Die Philosophischen Schriften von Leibniz**. Hildesheim: Olms. 1977

LÉVI-STRAUSS, C. “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss” In: MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Les Presses universitaires de France, Quatrième édition, 1968 (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003).

MARX, K.; ENGELS, F. **Die Deutsche Ideologie**. Berlim, Dietz, 1990.

MASCARO, A. L. **Introdução à Filosofia do Direito – Dos Modernos aos Contemporâneos**. São Paulo: Atlas, 2002.

MAUSS, M. “Les techniques du corps”. In: **Journal de Psychologie**, XXXII, pp. 3-6, 1936. (Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2003).

MUÑOZ, Y. G. G. Sob uma relação oculta com o pensamento de Agostinho. **Margem**, São Paulo: No. 18, p. 75-100, Dez. 2003.

MUÑOZ, Y. G. G. **Escolher a montanha: Os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

MUÑOZ, Y. G. G. Três imagens da resistência em Foucault. **Poliética**. São Paulo, v. 4, n. 2, pp. 90-114, 2016.

MUÑOZ, Y. G. G. “Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais”. In: **Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa?**. São Paulo: Ed. Paulus, 2019.

NASCIMENTO, E. C. **O percurso epistemológico de René Descartes em sua busca pela Verdade**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santos, 2013.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. R. R. Torres Filho. 3ª Ed, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo. Como Alguém se Torna o que é**. Trad., Notas e Posfácio de Paula César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **Obras completas, Fragmentos póstumos, Correspondência.** Madri: Trotta, 2015-2017.

PASCHOAL, A. E. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 23, pp. 105-121, 2007.

PINTO, J. Algumas lições sobre o corpo. **Atas do II Encontro do Grupo de Estudos Linguísticos do Centro-Oeste**, Brasília: UnB, vol. II, 2003.

PINTO, J. O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 33, 2009.

PINTO, J. "Linguagem, feminismo e efeitos de corpo". In: SILVA, D.; ALENCAR, C.; FERREIRA, D. (Orgs.). **Nova Pragmática: modos de fazer.** São Paulo: Cortez, 2014.

SABOT, P. "La préface, le livre l'auteur: de Foucault à Borges". In: **A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura.** Itabina-SE, v. 2, n. 5, 2013.

SALOMÃO VILAR, F. Borges et le fantastique, un pli baroque, **La Clé des Langues**, Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), 2011.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. "FOUCAULT E BORGES: da Literatura ao Método Arqueológico." **Communitas** 5.9 (2021): 379-392.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. "Resenha de MUNÓZ, Yolanda G. Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa?." **Estudos Nietzsche** 10.2 (2019).

DA SILVA, Gustavo Ruiz. "A imagem de si: entre obediência e subjetividades dissonantes." **Cippus** 8.2 (2020a): 59-67.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. "Entre outras oniromancias: dos gregos aos ameríndios." **PARALAXE** 7.1 (2020b): 85-97.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. "Ampliando o "cuidado de si" em Foucault: Paul Veyne e sua nova forma de se fazer "Crítica" a partir de Marcel Mauss." **Boletim Historiar** 1.8 (2021).

VEYNE, P. **Comment on écrit l'histoire: essai d'épistemologie.** Paris: Éditions du Seuil, 1971.

VEYNE, P. L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche. **Diogènes**, Paris, n. 99, 1977.

VEYNE, P. **Foucault Révolutionne l'Histoire.** Paris: Seuil, 1978.

VEYNE, P. **constituante.** Paris: Edition du Seuil, 1983.

VEYNE, P. **Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

VEYNE, P. **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história.** 4ª. Edição. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 1998.

VEYNE, P. **O inventário das diferenças: História e Sociologia.** São Paulo: Ed Brasiliense, 1983.

VEYNE, P. **Foucault, seu pensamento, sua pessoa.** Lisboa: Texto & Grafa, 2009.

VEYNE, P. **Mon Musée Imaginaire.** Paris: Albin Michel. Collection A. M. Partenariat. 2012.

*Recebido em: 27/01/2020.
Aprovado em: 04/02/2021.
Publicado em: 24/06/2021.*